



Tesis Doctoral

2020

**Yoga, técnica y realización del ser.
El Yoga Satyananda como adaptación moderna
de las tradiciones de la India**

Javier Riutort Heredia

Programa de Doctorado en Filosofía

**Directora de tesis: Teresa Oñate y Zubía
Catedrática en Filosofía**

A mis padres, Toni y Maribel

Agradecimientos	11
Lista de abreviaturas	13
Pronunciación del sánscrito	14

INTRODUCCIÓN	15
---------------------------	----

PARTE I. LOS ESTUDIOS DE YOGA MODERNO

Capítulo 1. El Yoga Satyananda y los estudios de yoga moderno	23
1. La diversidad del yoga.....	23
2. El yoga moderno.....	25
3. El Yoga Satyananda como yoga moderno.....	28
4. El Yoga Satyananda y la modernidad.....	31
5. El <i>corpus</i> literario del Yoga Satyananda.....	34
6. Estado de la cuestión de los estudios sobre el Yoga Satyananda.....	40
7. Estudios sobre el yoga moderno.....	44
8. La taxonomía del yoga moderno de Elizabeth de Michelis.....	52
8.1. El yoga psicossomático.....	53
8.2. El yoga postural.....	55
8.3. El yoga meditacional.....	57
8.4. El yoga confesional.....	58
8.5. Problemas de clasificación.....	60

PARTE II. NIHILISMO Y TÉCNICA

Introducción	63
Capítulo 2. Nihilismo, modernidad, ocultismo y yoga	67
1. Éxodo y retorno de lo divino.....	67
2. El New Age y el yoga moderno como ocultismo.....	69
3. La muerte de Dios y el nihilismo.....	72
4. El yoga moderno como seguridad metafísica.....	74
5. La modernidad como dominio técnico del mundo.....	77
Capítulo 3. Ge-stell, violencia, <i>ahimsa</i> y dispositivo ontológico	79
1. La Ge-Stell en la época de la consumación de la metafísica.....	79
2. El nihilismo como oportunidad debilitadora.....	81
3. El cristianismo como debilitamiento y secularización.....	85
4. Trascendencia e inmanencia en la creencia.....	87
5. La hermenéutica como parte del dispositivo.....	88
6. El debilitamiento en las tradiciones indias.....	90
7. El ritual, el sacrificio y el rechazo de lo sagrado violento.....	92
8. La ortopraxis.....	92
9. Algunas conclusiones.....	95

PARTE III. METODOLOGÍA

Introducción	103
Capítulo 4. La hermenéutica ontológica	104
1. La hermenéutica.....	104

2.El círculo hermenéutico de comprensión.....	105
3.Imposibilidad de ser premodernos.....	110
4.Historicidad.....	113
5.Diálogo.....	115
6.El paradigma de la obra artística.....	118
7.La ontología.....	121
8.Co-pertenencia entre el ser humano y el ser.....	122
9.El ser es lenguaje y la palabra símbolo.....	123
10.Narrativa ontológica.....	125
11. <i>Ontologein</i> , inteligibilidad y vivencia.....	127

Capítulo 5. Las tradiciones ontológicas de la India..... 130

1.Órdenes y linajes, las <i>sampradāyas</i> y los <i>paramparās</i>	130
2.El <i>guru</i>	134
3.Los significados de <i>darśana</i>	137
3.1.La hegemonía de las seis <i>darśanas</i>	139
3.2. <i>Darśana</i> como mera opinión o doctrina en las doxografías.....	141
4.Tradiciones ontológicas.....	142
4.1.Ontología y campos ontológicos de consciencia.....	143
4.2.El yoga como disciplina del <i>nivṛtti</i>	145
4.3.El <i>buddhi</i>	146
5.La interpretación del Yoga Satyananda de las tradiciones de la India.....	149

PARTE IV. EL VEDĀNTA

Introducción..... 155

Capítulo 6. El yoga moderno, el *vedānta* y el hinduismo..... 157

1.El <i>vedānta</i> y el hinduismo.....	157
2.El hinduismo en el yoga moderno.....	161
3.Algunas conclusiones.....	165

Capítulo 7. La *Śruti* revelada..... 167

1.El Veda y los Vedas.....	167
2.Primeras ontologías en las cosmogonías védicas.....	169
3.El sacrificio y el orden cósmico en el vedismo.....	170
4.Las <i>Upaniṣads</i> como final de los Vedas.....	175
5.Datación, composición e interpretación de las <i>Upaniṣads</i>	175
6.El ritual como comprensión ontológica.....	178
7. <i>Brahman</i> y <i>ātman</i> : núcleo doctrinal del ritual.....	180
8.Las <i>Upaniṣads</i> como ontologías.....	184
9. <i>Ontolegein</i> : <i>tapas</i> , yoga y <i>buddhi</i>	186
10.Dislocación y debilitamiento.....	192
11.La escatología y la realización del ser.....	194
12.Algunas conclusiones.....	196

Capítulo 8. Los tres yogas de la *Bhagavad Gītā*..... 199

1.La <i>Bhagavad Gītā</i>	199
2.Composición, historia y épica.....	200
3.Texto.....	201

4. <i>Karma-yoga</i>	204
5. <i>Bhakti-yoga</i>	205
6. <i>Jñāna-yoga</i>	207
7. Algunas conclusiones.....	210
Capítulo 9. Las escuelas ontológicas del <i>vedānta</i>	212
1. Las escuelas vedánticas.....	212
2. El <i>Brahma-sūtra</i> y los comentarios.....	214
3. La importancia de Śaṅkara.....	216
4. Diferencias ontoteológicas de Śaṅkara respecto a Bādarāyaṇa.....	218
5. La vía del conocimiento de Śaṅkara.....	219
6. El <i>māyāvāda</i>	220
7. El conocimiento y la acción.....	223
8. La <i>escucha, reflexión y meditación</i> de los Vedas.....	224
9. Algunas conclusiones.....	228
Capítulo 10. El <i>neovedanta</i> ocultista de Swami Vivekananda	230
1. El <i>neovedanta</i>	230
2. La realización del ser.....	235
3. Los Cuatro Yogas.....	236
4. <i>Karma-yoga</i>	237
5. <i>Bhakti-yoga</i>	240
6. <i>Jñāna-yoga</i>	243
7. Conclusiones.....	244
Capítulo 11. La interpretación del <i>vedānta</i> en el Yoga Satyananda	247
1. El <i>vedānta</i> y el yoga moderno.....	247
2. El Yoga Satyananda como misión encargada por Swami Sivananda.....	248
3. Los textos del <i>vedānta</i>	251
4. Ontoteología <i>vedānta</i>	253
5. Los Cuatro Yogas.....	255
6. <i>Karma-yoga</i>	258
6.1. Reflexiones sobre el <i>karma-yoga</i>	265
7. <i>Bhakti-yoga</i>	270
7.1. Reflexiones sobre el <i>bhakti-yoga</i>	279
8. <i>Jñāna-yoga</i>	284
8.1. Reflexiones sobre el <i>jñāna-yoga</i>	293
Conclusiones	
1. Algunas conclusiones sobre la interpretación del <i>vedānta</i> del Yoga Satyananda.....	297
2. Reflexiones sobre el <i>vedānta</i>	301
PARTE V. EL SĀṂKHYA-YOGA	
Introducción	311
Capítulo 12. La precomprensión moderna del <i>raja-yoga</i>	312
1. El <i>Yogasūtra</i> como texto de la tradición <i>sāṁkhya-yoga</i>	312
2. La precomprensión moderna.....	314
3. Vivekananda y su <i>Raja Yoga</i>	320

4.El <i>raja-yoga</i> en el Yoga Satyananda.....	323
5.La interpretación del yoga moderno del <i>Yogasūtra</i>	324
6.Algunas conclusiones.....	326
Capítulo 13. La ontología y metodología del <i>Yogasūtra</i>	328
1. <i>Sāṃkhya</i> y <i>Yoga</i>	328
2.La enumeración <i>sāṃkhya</i>	330
3.Ontología.....	331
4.Datación e influencias del <i>Yogasūtra</i>	336
5.Composición y autoría del <i>Yogasūtra</i>	339
6.Métodos.....	342
7.El <i>aṣṭāṅga-yoga</i> en el yoga moderno y en el Yoga Satyananda.....	344
8.Algunas conclusiones.....	346
Capítulo 14. La interpretación del <i>Yogasūtra</i> en el Yoga Satyananda	348
1.El <i>pātañjala-yoga</i> en el Yoga Satyananda.....	348
2.La ontología <i>sāṃkhya</i> en el Yoga Satyananda.....	349
3.Dualismo, realismo y teleología. La manifestación en el <i>Yogasūtra</i>	350
4.Evolución e involución.....	353
5.El <i>puruṣa</i> y la mente.....	354
6.La escatología.....	355
6.1.Interpretación alternativa del <i>karma</i>	359
7.Interpretación alternativa al tiempo lineal del Yoga Satyananda.....	360
8.Estados de consciencia.....	365
9.La exploración de la Mente Universal.....	368
10. <i>Īśvara</i>	370
11.Los <i>samādhis</i>	372
12.Una lectura alternativa de los <i>samādhis</i> en el <i>pātañjala-yoga</i>	375
13.El <i>samādhīpādaḥ</i>	379
14.El <i>sādhanapādaḥ</i>	381
15.El <i>vibhūtipādaḥ</i> y el <i>kaivalyapādaḥ</i>	385
16. <i>Samyama</i> y poderes.....	386
17.La <i>intelección discriminativa</i> como producto yóguico.....	390
18.La interpretación no-dualista del <i>kaivalya</i> y la realización del ser.....	393
Conclusiones	
1.Algunas conclusiones sobre la interpretación del <i>sāṃkhya-yoga</i> del Yoga Satyananda.....	398
2.Reflexiones sobre el <i>sāṃkhya-yoga</i>	404

PARTE VI. EL TANTRA

Introducción	415
Capítulo 15. Definición del <i>tantra</i> y lo tántrico	419
1.El <i>tantrismo</i> y lo tántrico.....	419
2. <i>Tantra</i> como expansión.....	423
3.Mundanidad.....	426
4.Algunas conclusiones.....	430

Capítulo 16. El <i>tantra</i> y el vedismo	433
1.El yoga moderno y el origen prevédico	433
2.Origen medieval.....	435
3.La relación del <i>tantra</i> con el vedismo.....	437
4.Algunas conclusiones.....	439
Capítulo 17. La polaridad del dios y la diosa	442
1.Las tradiciones <i>śaivas</i> y <i>śaktas</i>	442
2.La ontología <i>śaiva</i>	446
3.Algunas conclusiones.....	453
Capítulo 18. <i>Sādhana</i>, yoga y realización del ser en las tradiciones tántricas	455
1.Realización del ser, divinización y <i>sādhana</i>	455
2.El cuerpo tántrico.....	458
3.La visualización de la divinidad como proceso no-dual de divinización.....	463
4.La <i>kuṇḍalinī</i>	466
5.Los <i>chakras</i> en el <i>tantra</i> premoderno.....	469
6.El <i>Ṣaṭcakranirūpaṇa</i>	472
7.Algunas conclusiones.....	475
Capítulo 19. El <i>haṭha-yoga</i> premoderno	478
1.Origen y expansión del <i>haṭha-yoga</i> de los linajes <i>nāths</i>	478
2.Otras tradiciones del <i>haṭha-yoga</i>	481
3.El <i>Haṭhapradīpikā</i>	485
4.Algunas conclusiones.....	492
Capítulo 20. La <i>sādhana</i> tántrica en el Yoga Satyananda	496
1.Entre la tradición y la modernidad.....	496
2.La <i>sādhana</i> y la metodología del <i>kuṇḍalinī-yoga</i>	498
3.Los manuales del Yoga Satyananda.....	499
4.La <i>sādhana</i> y el gurú.....	501
5.Las iniciaciones y el secreto.....	503
6.Algunas conclusiones.....	511
Capítulo 21. La interpretación del <i>haṭha-yoga</i> en el Yoga Satyananda	514
1.El <i>haṭha-yoga</i> en la modernidad.....	514
2.La salud en el yoga moderno. La medicalización del yoga.....	518
3.La clase de yoga.....	522
4.El yoga terapéutico en el Yoga Satyananda.....	526
4.1.El <i>haṭha</i> como integración del <i>bodymind</i>	530
4.2.El <i>haṭha-yoga</i> como equilibrio de las fuerzas físicas y mentales.....	532
4.3.La fisiología tántrica del Yoga Satyananda y los <i>kośas</i>	535
4.4.El <i>āsana</i>	540
4.5. <i>Prāṇāyāmas</i> , <i>mudrās</i> y <i>bandhas</i>	546
5.Reflexiones sobre el <i>haṭha-yoga</i>	547
Capítulo 22. La interpretación de la meditación tántrica en el Yoga Satyananda	554
1.La meditación y la modernidad.....	554
2.La explicación psicológica de la meditación.....	555
3. <i>Pratyāhāra</i>	562

4.La meditación indirecta del Yoga Satyananda.....	565
5.Meditaciones y <i>tantras</i>	567
6. <i>Yoga nidra</i>	570
6.1.La práctica más popular del Yoga Satyananda.....	570
6.2.Los arquetipos y el símbolo en el <i>yoga nidra</i>	573
6.3.El <i>sankalpa</i>	575
6.4. <i>Nyāsa</i>	576
6.5. <i>Yoga nidra, samādhi y turīya</i>	579
7.Reflexiones sobre la meditación.....	581
Capítulo 23. La interpretación del <i>kuṇḍalinī-yoga</i> en el Yoga Satyananda.....	588
1.El <i>kuṇḍalinī-yoga</i> en el <i>yoga moderno transnacional</i>	588
2.El <i>kuṇḍalinī-yoga</i> en el Yoga Satyananda.....	591
3.El sexo y la <i>kuṇḍalinī</i>	593
4.El <i>kriya-yoga</i>	599
5.El sistema occidental de los <i>chakras</i>	603
6.Los <i>chakras</i> en el Yoga Satyananda.....	606
7.La explicación ocultista del Yoga Satyananda del cuerpo tántrico.....	608
8.Las <i>kriyas</i>	612
9.La experiencia <i>kuṇḍalinī</i> y la realización del ser.....	615
10.Reflexiones sobre el <i>kuṇḍalinī-yoga</i>	619
Conclusiones	
1.Algunas conclusiones sobre la interpretación del <i>tantra</i> del Yoga Satyananda.....	625
2.Reflexiones sobre el <i>tantra</i>	632
CONCLUSIONES	640
SUMMARY AND CONCLUSIONS (in English)	659
BIBLIOGRAFÍA	677

Agradecimientos

Este estudio ha supuesto para mí un replanteamiento no sólo académico, sino también personal, del yoga. Quiero agradecer por ello a todas aquellas personas que me han ayudado a lo largo de los años que ha durado este estudio. Primero de todo quiero agradecer la ayuda incondicional de mis padres, Toni y Maribel que, junto a mi hermana Silvia, me han recordado la importancia del trabajo bien hecho. También a Irene por su apoyo y afecto. Quiero agradecer a los amigos por estar allí y acompañarme en mi camino, cuyas conversaciones han sido siempre fuente de inspiración. Gracias a Sion y Miquel Àngel por haberme acompañado hace ya años en el primer viaje a la India, donde empezó mi aventura por el *dharma*. También a Annalisa Marí Pegrum por su ayuda con la traducción de las conclusiones. Quiero agradecer igualmente al equipo del colegio Santísima Trinidad por haberme ayudado y apoyado en todo momento.

Por otra parte, quiero agradecer los informes que Adrián Muñoz, Olivia Cattedra y Roberto García realizaron de mi último borrador, ya que sus comentarios y consejos me ayudaron a especificar aspectos que necesitaban más aclaración, añadiendo calidad a mi investigación. Del mismo modo, gracias por la ayuda bibliográfica y académica recibida a Óscar Figueroa, Elizabeth De Michelis, Javier Ruiz Calderón, Juan Arnau y Gavin Flood, así como a mis compañeros investigadores de la Cátedra HERCRITIA, especialmente a David Hernández Castro, Nacho Escutia y David Villodres Maldonado. También a Francisco Rubio por sus clases de sánscrito. Especialmente, quiero agradecer a Harry Aveling por toda su ayuda y apoyo a lo largo de mi estudio.

Necesito agradecer también el apoyo económico del grupo Santander-Universidades que me permitió realizar una estancia internacional en el JDV de India dentro del proyecto de investigación Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica (HERCRITIA). Esta estancia me permitió investigar en este país por un periodo de tres meses. Del Instituto Pontificio *Jñana Vidya Peeth* (JDV) quiero agradecer a Kuruvilla Pandikattu sj por su supervisión, así como a Henry D'Almeida sj y a Isaac Parackal OIC por su ayuda a lo largo de mi estancia. También quiero agradecer a R. K. Bodhe de Kaivalyadhama en Lonavla sus consejos académicos respecto a mi proyecto. Quiero agradecer a las siguientes instituciones indias haberme permitido consultar sus bibliotecas: el *Ramamani Iyengar Memorial Yoga Institute*, el

Yoga Institute, el JDV, el *Deccan College* y el *Bhandarkar Oriental Research Institute*, todos ellos en la ciudad de Pune; así como al *Kaivalyadhama Yoga Institute* en Lonavla y al *ashram Sameeksha* en Kalady. Por otra parte, sin el retiro de divinización de Sebastian Painadath sj, en el cual participé en Bangalore, tampoco me hubiera sido posible vislumbrar ciertos atisbos de co-participación de los que hablo en este estudio.

Estos agradecimientos estarían incompletos sino agradeciera a Swami Satyananda Saraswati por su contribución a la literatura del yoga, así como por haber elaborado una de las metodologías más amplia y completa del yoga moderno transnacional, haciendo posible la entrada a las tradiciones del *vedānta*, el *sāṃkhya-yoga* y el *tantra* en tiempos modernos. Gracias también a Swami Nishchalananda Saraswati por su contribución en el Yoga Satyananda, especialmente en la redacción de varios de los manuales de la escuela, donde puso parte de su alma, así como por sus aclaraciones personales a lo largo de esta investigación. Igualmente gracias a Taruna de Samadhi Yoga por introducirme al Yoga Satyananda de una manera tan fiel. También quiero agradecer a Lourdes (Swami Atmarekha Saraswati) y Jaime (Swami Muktidhyanam Saraswati) de AIM Satyananda de Palma por haberme proporcionado generosamente la bibliografía de la escuela. Especialmente a Jaime por recordarme que el Yoga Satyananda es tradicional pero a la vez una adaptación yóguica para occidentales, de ahí su lenguaje y forma. También agradezco a Swami Anandananda Saraswati por su seminario del *tattva shuddhi*, donde pude profundizar en esta práctica ontológica tántrica. Gracias a Valérie por haberme permitido consultar los manuales de las formaciones del Yoga Satyananda. Al mismo tiempo, no estaría completa esta lista sin haber agradecido a Shakti sus enseñanzas en la formación de profesores de yoga en la que participé. Gracias también a Núria Singala, del Centro de Yoga Parinâma, donde pudimos poner en práctica el *pātanjala-yoga* en los talleres del *Yogasutra*.

Por último, quiero dar las gracias especialmente a mi directa de tesis, Teresa Oñate. Sin el encuentro decisivo con ella este estudio doctoral no sería lo que es. Su dirección y maestría filosófica ha hecho posible este otro retorno de lo divino en mi tarea hermenéutica sobre el yoga. Gracias por recordarme que la filosofía es un camino de corazón y luz, y que requiere a la vez suavidad y fortaleza para mostrar la verdad ontológica, puesto que nos jugamos la vida a la hora de interpretar.

Abreviaturas

APMB – *Asana Pranayama Mudra Bandha*

AUBh - *Aitareya Upaniṣad Bhāṣya*

BhGBh - *Bhagavad Gītā Bhāṣya*

BSY – Escuela de Yoga de Bihar (Bihar Shool of Yoga en inglés)

DoY - *Dynamics of Yoga*

FcoF - *Four Chapters of Freedom*

HYP - *Haṭhayogapradīpikā*

KT - *Kundalini Tantra*

KUBh - *Kaṭha Upaniṣad Bhāṣya*

KeUBh - *Kena Upaniṣad Bhāṣya*

MftT - *Meditations from the Tantras*

NT – Nuestra traducción

SCN - *Ṣaṭcakraṅirūpana*

SK - *Sāṃkhyakārikā*

SY - Yoga Satyananda (Satyananda Yoga en inglés)

ŚvUBh - *Śvetāśvatara Upaniṣad Bhāṣya*

VBT - *Vijñāna Bhairava Tantra*

YN – *Yoga Nidra*

YK - *Yoga and Kriya: A Systematic Course in the Ancient Tantric Techniques of Yoga and Kriya*

YS *Yogasūtra*

Nota sobre la transcripción y pronunciación del sánscrito

En general seguimos el sistema internacional de transliteración del sánscrito (AITS) para escribir en alfabeto latino las palabras de esta lengua.

Para facilitar la lectura ofrecemos algunas indicaciones básicas para la pronunciación de las palabras escritas mediante este sistema.

-las vocales *a*, *i*, *u*, *r* y *l* son breves; la *ā*, *ī*, *ū*, *ṛ*, *e* y *o*, largas, del mismo modo que los diptongos *ai* y *au*. La *r* se pronuncia como el sonido *ri* en castellano. Por otra parte, la *r* en sánscrito siempre es suave, incluso a principio de palabra.

-*ṁ* (*anusvāra*) representa una nasalización de la vocal justo a la que sigue. El sonido de esta letra se asimila al sonido de la consonante que viene después.

-*h* (*visārga*) representa una aspiración ligera, muda cuando no está al final de una frase. También representan un sonido aspirado las letras *kh*, *gh*, *ch*, *jh*, *ṭh*, *ḍh*, *th*, *dh*, *ph* y *bh*. Aunque se escriban con una *h*, son la aspiración de la letra correspondiente. Por ejemplo, *ch* es la aspiración de la letra *c*.

-la *c* se asemeja a la *ch* del castellano

-la *j* se asemeja a la *j* del catalán o del inglés

-las letras con un punto debajo (*ṭ*, *ṭh*, *ḍ*, *ḍh*, *ṇ* y *ṣ*) se pronuncian con la lengua doblada hacia atrás, tocando el paladar. Se llaman consonantes retroflejas.

-la *v* representa el sonido labiodental (como en inglés y en varios dialectos del catalán), sin embargo cuando la encontramos detrás de una consonante se pronuncia como la *w* del inglés

-la *ś* representa el sonido sibilante de la *sh* del inglés

INTRODUCCIÓN

Para muchos, el yoga supone un refugio sanador en una época de pérdida de sentido. Ante el desencanto y la sensación de separación e inseguridad de nuestras sociedades tardo-industriales, el yoga promete un camino espiritual que lleva a la unión divina y la sanación. Este método ascético proviene de las tradiciones de la India, donde fue practicado en la búsqueda del ser y como liberación de las cadenas de la existencia. Ante la sed insaciable de la sociedad de consumo, nos acercamos hacia el yoga como posible solución a nuestro vacío existencial e incluso a la emergencia climática.

Sin embargo, después de experimentar de primera mano diferentes tipos de yoga contemporáneo (postural, psicosomático, meditativo y confesional), de habernos formado como profesor de yoga y de haber realizado una tesina (TFM) sobre una escuela concreta (el Yoga Satyananda) nos planteamos si el yoga no cae también en los mismos problemas de los que afirma liberarnos. Así, muchos de los que practicamos yoga nos preguntamos si se da una tendencia, por un lado, a la tecnificación y la cosificación, y, por otro lado, al dogmatismo y el sectarismo. Actualmente, se han multiplicado los estilos y escuelas de yoga, muchos de ellos apenas dan importancia a los aspectos filosóficos y espirituales de las tradiciones ontológicas de la India, centrándose en técnicas gimnásticas y terapéuticas. En el otro extremo tenemos escuelas que parecen promover doctrinas religiosas y la adoración al maestro, aproximándose a lo que algunos consideran cierto autoritarismo. Nos da la sensación de que algo se está perdiendo, como si la forma pervertiera el sentido del yoga. Esta consciencia de los extremos interpretativos nos ha supuesto cierta desilusión, puesto que intuimos que ciertos yogas, en lugar de acercarnos a la realización del ser, nos alejan. Sin embargo, al mismo tiempo seguimos sintiendo que sigue siendo un camino emancipatorio con validez. Su promesa de realización, sanación y liberación continúa siendo una propuesta interesante para Occidente y para la cultura global en formación. Creemos que las propuestas ontológicas de las tradiciones de la India y sus yogas tienen algo que decir ante el egocentrismo y egoísmo que nos azota, ante las catástrofes sociales, ecológicas y bélicas. En todo caso, ni la tecnificación ni el dogmatismo ayudan a cambiar esta situación.

Por todo ello, consideramos que este estado de cosas no puede seguir igual. Vemos necesario, por tanto, hacer una reflexión crítica sobre el yoga desde la filosofía. Recordemos que la discusión crítica forma parte no sólo de la tradición filosófica de Occidente, sino también de la India, donde la mayoría de escuelas han contribuido con el diálogo a la búsqueda del ser. Nos separamos, por tanto, de todo dogmatismo y autoritarismo que no permita un diálogo abierto y fecundo en la tarea de comprensión ontológica.

Siguiendo este espíritu crítico de la filosofía, nuestro estudio parte de la siguiente cuestión: si el yoga moderno hace una interpretación tecnificadora y dogmática de las tradiciones de la India. En base a esta línea nos hacemos las siguientes preguntas: ¿Existe alguna escuela de yoga que sea auténtica, es decir, que sea la interpretación correcta y pura de las tradiciones de la India? ¿Qué relación tiene el yoga con la técnica; se da tecnificación en el yoga moderno? ¿Qué problema supone que el yoga sea gimnástico o terapéutico? ¿Todo vale en el yoga? ¿En qué sentido puede el yoga ser dogmático, y por tanto, atarnos en lugar de liberarnos?

A nuestro modo de ver, el yoga contemporáneo está en un momento maduro, en que toma consciencia de sí mismo y, por tanto, de algunos de sus problemas. Así, iniciamos este estudio con el propósito de cultivar una hermenéutica que pueda evitar estos extremos mencionados y que al mismo tiempo nos acompañe en la práctica yóguica hacia la realización del ser. Para esta labor hemos contado con la ayuda de la hermenéutica ontológica, un linaje filosófico heredero de Nietzsche que va desde nuestra directora Teresa Oñate hasta Martin Heidegger, pasando por Gianni Vattimo y Hans-Georg Gadamer. Esta escuela de pensamiento ha supuesto una renovación espiritual en la filosofía, ya que nos permite una interpretación debilitadora y transpropiadora de la ontología. Además, ha tratado directamente los problemas de la modernidad, la muerte de Dios, la violencia de la metafísica, el nihilismo y la esencia de la técnica.

No practicamos un “yoga al vacío”, en un momento atemporal en un sitio perdido en el sur de Asia. Para entender dónde estamos en el camino espiritual del yoga y la realización del ser, es importante entender dónde nos situamos. Las escuelas transnacionales de yoga que han llegado y enraizado en Occidente son adaptaciones a

los tiempos modernos. Estos yogas son practicados en sociedades tardo-industriales concretas, donde la ciencia y el sujeto moderno han llevado a la objetivización del mundo y al desencanto religioso. El éxodo hacia el yoga responde a un vacío que se da en nuestra época, un vacío existencial y ontológico que Nietzsche relacionó con la muerte del Dios-fundamento y el nihilismo. Así, la tecnificación del yoga está relacionada con la época técnica en la que vivimos. Al mismo tiempo, las refundamentaciones metafísicas y dogmáticas son respuestas y reacciones a esta situación desoladora. Por todo ello, la hermenéutica ontológica nos puede ayudar en nuestra interpretación del yoga, tanto a situarnos en nuestra época, como a reconocer tendencias tecnificadoras y dogmáticas dentro de las diferentes escuelas.

Mi tesis es que la interpretación que el yoga moderno hace de las tradiciones ontológicas de la India tiende, por una parte, a la tecnificación y, por otra parte, al dogmatismo. Estas dos tendencias se entrelazan, junto al espíritu cosmoteándrico de las ontologías tradicionales, en las diferentes escuelas de yoga. La objetivización de la ciencia tiende a desacralizar el mundo, así como el yoga. Así, la tendencia tecnificadora busca solamente los aspectos científicos y terapéuticos del yoga, dejando de lado los aspectos más religiosos y/o espirituales. Al mismo tiempo, como reacción ante la muerte de Dios y la objetivización, se tiende a dar una explicación dogmática del yoga, a refundamentarlo en base a un discurso ocultista. Las verdades de la ontología tradicional son tomadas como principios innegables y estables, a la vez que son justificadas y legitimadas mediante la ley de la causalidad y un lenguaje científicista. De esta manera, estas dos tendencias tienden a explicar el yoga y la realización del ser de una manera mecánica. Así, en estas explicaciones el ser es reducido a ente, y por tanto no sólo el mundo, sino el mismo ser humano y la divinidad son reducidos a objetos. Por tanto, lejos de cultivar la espiritualización, el yoga puede suponer una cosificación, contribuyendo al proyecto de la modernidad de dominio del mundo, donde ya no sólo se domina la naturaleza, sino el mismo ser humano y lo divino.

Nos proponemos estudiar un yoga moderno transnacional específico, el llamado Yoga Satyananda o Yoga de Bihar, para poder entender un caso concreto de interpretación moderna de las tradiciones ontológicas de la India. A nuestro modo de

ver, el formato yóguico elaborado por Swami Satyananda Saraswati supone uno de los puntos de entrada más directos del yoga moderno a las tradiciones de la India, ya que abre los textos y prácticas del *vedānta*, el *sāṃkhya-yoga*, el *tantra* y el *haṭha-yoga*. En cierta manera, el Yoga Satyananda es la herencia de una tradición ascética donde la prácticas yóguicas han tenido mucha importancia. Como toda forma de yoga, el Yoga Satyananda tiene sus limitaciones, pero también representa una gran contribución a las metodologías yóguicas. Su literatura y sus academias han ayudado a difundir y divulgar el yoga por todo el planeta. De hecho, parte de la concepción del yoga y de la realización del ser que se tiene en la comunidad yóguica viene de la influencia de Swami Satyananda Saraswati y sus instituciones. Su metodología incluye buena parte de las prácticas yóguicas llevadas a cabo en el yoga moderno. Además, ha sido fundamental en la consolidación del yoga en España. Por todo ello, consideramos necesario estudiar esta metodología de yoga moderno.

Por cuestiones metodológicas, nuestro estudio se centra sobre todo en el discurso del *corpus* literario de lo que hemos llamado Yoga Satyananda, es decir el núcleo escrito por el autor Swami Satyananda, no en la práctica de sus yogas o en la Bihar School of Yoga. Si hacemos un análisis de este yoga no es para hacer una crítica destructiva al Yoga Satyananda o a la figura de Swami Satyananda, sino precisamente porque consideramos que es uno de los yogas modernos que establece un diálogo más fructífero con las tradiciones ontológicas de la India, en concreto el *vedānta*, el *sāṃkhya-yoga* y el *tantra*. Si bien su interpretación de estas tradiciones es una adaptación moderna, pensamos que es un caso ideal para llevar a cabo una reflexión acerca del yoga en nuestra época. Por eso, antes de continuar se hace necesario una precisión. Si bien en estas páginas hablamos de yoga, en general nos referimos al *discurso explicativo* del yoga, a la *literatura* metodológica del yoga moderno, es decir, aquellas explicaciones escritas y difundidas en los manuales que a su vez son incorporadas en las prácticas concretas que se dan en las escuelas, academias, gimnasios, asociaciones de vecinos y casas privadas. En nuestro estudio nos referimos a la influencia precisamente de estos discursos (a su lenguaje y filosofía) sobre las prácticas concretas. El análisis que sigue no es, por tanto, de las personas, practicantes, instituciones o prácticas, sino de los lenguajes del yoga en la modernidad. Así, al hablar de yoga moderno 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. Tampoco hacemos una valoración de la efectividad soteriológica del Yoga Satyananda, o del yoga moderno en general, sino de las implicaciones filosóficas de un tipo de discurso. Somos conscientes de que la espiritualidad del yoga 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.

Pero, si bien nuestro conocimiento yóguico (teórico y práctico) se basa en el Yoga Satyananda, a nivel hermenéutico nos situamos fuera de esta escuela. Así, a través de los textos principales del Yoga Satyananda, nos proponemos poner sobre la mesa la precomprensión que opera en el yoga moderno sobre las tradiciones ontológicas del *vedānta*, el *sāṃkhya-yoga* y el *tantra*, para hallar nuestro lugar dentro del yoga contemporáneo, asumiendo la crisis de la modernidad, es decir, nuestro momento histórico como comunidad yóguica.

A pesar de que el objetivo de este estudio no es proponer un yoga alternativo, no hemos querido dejar pasar la oportunidad de esbozar propuestas interpretativas que asuman el nihilismo y la *muerte de Dios*. Así, al contrastar el yoga moderno con las tradiciones ontológicas premodernas, hemos abierto algunas interpretaciones acordes con nuestra epocalidad, por ejemplo al analizar el *karma*, el *dharmā* y el *karma-yoga*. Inspirada por los textos de estas ontologías tradicionales, nuestra hermenéutica ha propuesto otras maneras de recordar el ser, es decir, de propiciar la transpropiación cosmoteándrica, siempre conscientes de nuestra posición histórica. En todo caso, estas reflexiones al final de ciertos capítulos y partes son, en cierta manera, complementarias, ya que nuestro análisis se centra principalmente en la interpretación que el yoga moderno transnacional hace de las tradiciones ontológicas de la India y en poder reconocer sus tendencias tecnificadoras y dogmáticas.

Para realizar nuestro análisis seguimos el siguiente orden de exposición. En la primera parte exponemos el estado de la cuestión de los estudios sobre el yoga moderno y el Yoga Satyananda. En la segunda parte, vemos la relación entre la muerte de Dios, el nihilismo y el retorno de lo divino en el yoga moderno. A continuación llevamos a cabo una reflexión sobre el espíritu de la técnica (la *Ge-stell*), la violencia de la

metafísica y el debilitamiento de las tradiciones índicas. En la tercera parte, elaboramos una hermenéutica ontológica para poder interpretar el yoga moderno como parte del tronco de las tradiciones ontológicas de la India. Además, exponemos las principales características de estas tradiciones. En la cuarta, quinta y sexta partes, mostramos cómo Swami Satyananda adopta las tradiciones ontológicas de la India (concretamente el *vedānta*, el *sāṃkhya-yoga* y el *tantra*), adaptándolas a un formato yóguico moderno. Gracias a nuestra hermenéutica mostramos el contraste entre estas tradiciones y la interpretación de Swami Satyananda, a la vez que proponemos lecturas alternativas más acordes con nuestra epocalidad tras la muerte de Dios.

Este estudio quiere ser un mapa para la orientación dentro del yoga contemporáneo y las tradiciones ontológicas de la India. Somos conscientes de las inquietudes que pueden surgir a raíz de un análisis crítico del yoga moderno como el que llevamos a cabo en estas páginas. Sin embargo, si bien somos críticos y analíticos, como es necesario en una tesis doctoral, nuestra intención es aportar algo de luz a la situación del yoga actual. Por ello, nos gustaría comenzar nuestro estudio con el siguiente *shanti mantra* para poder propiciar una reflexión enriquecedora que nos ayude en el camino espiritual que es la realización del ser.

*Om, sahanāvavatu
sahanau bhunaktu
sahavīryam karavāvahai
tejasvināvadhitamastu mā vidviṣāvahai
om śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ*

*Om, que juntos seamos protegidos,
que juntos seamos nutridos,
que juntos trabajemos con energía y vigor,
que el aprendizaje sea luminoso, que no nos odiamos.*

Om, paz, paz, paz

PARTE I

LOS ESTUDIOS DE YOGA MODERNO

Capítulo 1. El Yoga Satyananda y los estudios de yoga moderno

1. La diversidad del yoga

Al tener los primeros contactos con el yoga podemos sentirnos algo confusos y desorientados. Por una parte, desde las escuelas de yoga moderno se nos dice que sólo hay un yoga. El yoga actual nos recuerda constantemente que el yoga busca la Unidad, el estado de unión con la totalidad. De hecho, buena parte de los textos y discursos del yoga contemporáneo traduce *yoga* como *unión*. Por ejemplo, en palabras del mismo Swami Satyananda¹ Saraswati: “the word yoga means ‘unity’ or ‘oneness’, and is derived from the Sanskrit word yuj which means ‘to join’. This unity or joining is described in spiritual terms as the union of the individual consciousness with the universal consciousness”². De la misma manera, Iyengar explica que “Yoga significa unión. La unión del alma individual con el Espíritu Universal es yoga”³. ¿Cómo podría haber varios yogas si sólo hay un Uno-sin-segundo, si sólo hay una Unidad? Así, sólo hay un yoga porque la realidad es sólo *una*, sólo hay una realización del ser porque sólo hay *un ser*. Como explica el llamado “león de Pune”:

son muchas las palabras mediante las cuales los individuos expresan su modo particular de enfocar el yoga y las sendas particulares por las que alcanzan la culminación de su arte; sin embargo el yoga es uno, al igual que Dios es uno, aunque en diferentes países la gente lo llame con distintos nombres⁴.

Pero, por otra parte, tras echar un vistazo a la oferta yóguica, uno se encuentra ante una gran diversidad de tradiciones, escuelas y estilos de yoga. Es inmensa la variedad metodológica. Unas escuelas ponen énfasis en las posturas y otras en la meditación o prácticas de devoción. Por esta razón, de una manera intuitiva, mucha

1 Es importante no confundir al fundador de la BSY al que dedicamos nuestro estudio con el maestro catalán del mismo nombre, Swami Satyānanda Saraswati (1955), discípulo de Swami Muktananda.

2 Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006, p.1: “La palabra yoga significa «unidad», y se deriva de la palabra sánscrita yuj que significa «unir». Esta unidad o unión se describe en términos espirituales como la unión de la consciencia individual con la consciencia universal” [NT].

3 Iyengar, B.K.S. *El árbol del Yoga*, Kairós, Barcelona, 2010, p.19.

4 *Ibid*, p.19-20.

gente se pregunta (tanto en la academia, como en la comunidad yóguica) cuál es la escuela más *auténtica* o que más se aproxima al *yoga original*.

De la misma manera, cuando investigamos el pasado precolonial del yoga, descubrimos una enorme variedad. Así, la diversidad y discontinuidad que encontramos al hacer el relato histórico hace difícil definir el *yoga* de manera cerrada y conceptual. Al aproximarnos a estas tradiciones milenarias y centenarias, nos damos cuenta de que estos yogas se caracterizan por ser métodos, yugos y técnicas integrados en caminos espirituales concretos. Son las disciplinas, ya sean corporales, o mentales, de tradiciones filosóficas y religiosas a veces muy diferentes entre ellas. Como muestran los estudios de historia del yoga los caminos del yoga son múltiples, con una gran diversidad de enfoques⁵. Por ejemplo, estamos hablando de cosas distintas al tratar del yoga en la tradición *vedānta* o en el *tantra*. De la misma manera, nos damos cuenta de la gran diferencia (abismo incluso) que se da entre un yoga premoderno o un yoga enseñado en Occidente en los siglos XX y XXI. De hecho, la mayoría de escuelas acepta esta paradoja, la diversidad en la unidad. Existe sólo un Yoga, sólo un estado de Unión, ya que el ser sólo es Uno, la Realidad sólo es Una, pero se da una gran diversidad. Las diferentes escuelas y tipos de yoga responden a diferentes aproximaciones metodológicas. Podríamos decir que *yoga* puede significar tanto el método para llegar a la realización del ser, como la misma realización del ser. *Yoga* es medio y fin, método y resultado. Existiría solamente un Yoga, una *Unión*, pero muchas maneras de interpretarlo, es decir, muchos yogas.

En general, en nuestro trabajo, por motivos heurísticos, tomamos el término *yoga* no como *Unión* (tal y como se suele hacer en los textos y discursos del yoga moderno), sino como *método*. Si bien aceptamos que puede significar también el estado de liberación, utilizaremos *yoga* sobre todo para dar cuenta de los métodos desplazadores utilizados en las tradiciones ontológicas para llegar a la realización del ser. Así es como lo contempla buena parte de la historia de las religiones al tratar de los orígenes del término. Tal y como explica Mircea Eliade:

⁵ Sirva como ejemplo de la producción actual el libro conjunto White, D.G. (ed.) *Yoga in practice*, Princeton University Press, Princeton, 2012, donde se muestra la gran diversidad de métodos del yoga a lo largo de la historia del sur de Asia.

étymologiquement, il dérive de la racine *yuj*, ‘lier ensemble’, ‘tenir serré’, ‘atteler’, ‘mettre sous le joug’, qui comande 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 méditation⁶.

A nuestro modo de ver, todo *yoga* (es decir, todo *método* soteriológico) va relacionado con una ontología o filosofía, sea ésta explícita o no, ya que el método por sí solo no es suficiente. Por ejemplo, los yogas modernos están relacionados con las tradiciones del *vedānta* o el *tantra*. Por tanto, la diversidad que encontramos al hacer el relato histórico hace difícil definir el *yoga* de manera cerrada. Para aproximarnos, podemos apuntar que los yogas se caracterizan por ser métodos integrados en caminos espirituales. Son las disciplinas 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 entiende el alma de una manera determinada, su mapa determina 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, hacen que se tenga una idea diferente del lugar del ser, de la divinidad, de hacia dónde hay que escuchar. Por tanto, los caminos del yoga son múltiples, con una gran diversidad de enfoques.

2. El yoga moderno

Para poder diferenciar entre el yoga precolonial y el yoga practicado en Occidente (un yoga fruto del colonialismo y la globalización), utilizamos el término *yoga moderno*, siguiendo a Elizabeth De Michelis. Este término ha tenido mucho éxito en la academia y ha servido para analizar y explicar el fenómeno yóguico en nuestras sociedades. Sin embargo, para evitar la tendencia de considerar este yoga como separado de su tronco asiático, es importante remarcar que hablamos de yoga moderno, no para indicar un yoga diferente, para *sustantivizar* una realidad distinta, sino para *adjetivar* un tipo de método, es decir, para describirlo. En estas páginas nos adentramos

⁶ Eliade, M. *Le yoga. Immortalité et liberté*, Payot, París, 1954, p.16: “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].

en cómo el yoga en la modernidad ha sido adaptado a Occidente y adaptado por éste, siguiendo sus tradiciones y transformándolas. Así, por razones heurísticas, hablaremos de *yoga moderno* cuando hablemos de este tipo de yoga, surgido en una epocalidad concreta y diferente a los yogas premodernos y precoloniales.

Como se desprende de los estudios sobre yoga moderno, la forma que la disciplina adopta en Occidente difiere bastante de la precolonial y premoderna. Así, la composición del yoga moderno es una 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*. 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, influenciados por tanto por 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)⁷.

7 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 el 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

El citado estudio ha sentado precedente en las investigaciones sobre el yoga actual. En esta investigación, la autora muestra aquello que caracteriza el yoga moderno, así como sus conexiones con la tradición esotérica y ocultista occidental mediante el vínculo del *neovedanta* de Vivekananda. De Michelis es quien acuña el término *yoga moderno* para referirse al yoga practicado en la modernidad. 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. 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”⁸.

En general, hablaré de *yoga moderno* para enfatizar sus implicaciones *modernas*, en qué medida se inserta en el discurso de la *modernidad*. Cuando hable de *yoga transnacional* lo haré para enfatizar el carácter transfronterizo y cultural de la rama occidental del yoga, incluyendo especialmente a la segunda ola de gurúes (donde incluimos maestros como Iyengar, Vishnudevananda, Bhaktivedanta, Yogi Bhajan o el mismo Satyananda), es decir, aquellos maestros que también enseñaron en Occidente. Así, los yogas coloniales surgidos en India (como los enseñados por Krishnamacharya, Kuvalayananda y Sivananda) los considero *yogas modernos*, pero no *yogas transnacionales*.

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 ambientes urbanos a lo ancho del planeta)” [NT].

8 Singleton, M. *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford University Press, Nueva 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].

3. El Yoga Satyananda como yoga moderno

Para hacer nuestro análisis de cómo el yoga moderno interpreta las tradiciones de la India, nos basamos en una escuela concreta, es decir una metodología determinada que busca la realización del ser. Partimos de que la precomprensión que tenemos actualmente del yoga viene determinada por las escuelas de yoga moderno transnacional, las cuales se fraguaron en la modernidad india y fueron adaptadas a estudiantes occidentales. En este estudio nos centramos en una manera determinada de interpretar y adaptar distintas técnicas yóguicas premodernas, el Yoga Satyananda (o Satyananda Yoga, a partir de ahora SY), llamado así porque lo creó Swami Satyananda⁹ Saraswati (1923¹⁰-2009), fundador de la Escuela de Yoga de Bihar (o Bihar School of Yoga, a partir de ahora BSY), quien fue además el principal autor de la literatura de la escuela. Esta escuela, con su centro en Munger, en el estado de Bihar de India, es uno de los yogas modernos que más han seguido las tradiciones de la India, tal y como iremos mostrando.

Además, cabe comentar que ha sido esta escuela desarrollada por Satyananda¹¹ la que hemos practicado principalmente desde nuestro primer contacto con el yoga. Por tanto, en este estudio el yoga moderno no sólo es “objeto de estudio”, sino que también es “sujeto de estudio”. Buena parte de los académicos que estudian el yoga moderno, de hecho, se integran en esta doble tradición, como académicos de la universidad pero también como practicantes de yoga moderno. Por ello, podemos decir que en cierta manera este estudio es un diálogo entre la academia (desde la tradición de la hermenéutica ontológica) y el yoga moderno (desde la tradición del SY).

En todo caso, el SY tiene un lugar clave para entender el yoga moderno, y la relación de éste con las tradiciones de la India, ya que es a la vez tradicional y moderno. Pertenece a la *sampradāya dashnami* del llamado hinduismo. El SY sigue una tradición

⁹ Su nombre antes de tomar la iniciación era Dharmendra Kumar Nayal. Véase Dharmashakti, S. *Mere Aradhya. My Beloved Guru*, Yoga Publications Trust, Munger, 2011, p.4.

¹⁰ Si bien hay unanimidad en el año de su nacimiento, no la hay en el día. En tiempos recientes se celebra el nacimiento de Satyananda el 25 de diciembre, correspondiendo con la celebración de la Navidad. Pero anteriormente se consideraba su nacimiento el 26 de julio, como podemos ver en *Ibid*, p.75.

¹¹ Por motivos de espacio en la mayoría de ocasiones no utilizaremos el título *swami*, no sólo al referirnos a Swami Satyananda, sino a Swami Sivananda, Swami Vivekananda, Swami Kuvalayananda, y otros maestros del yoga moderno.

pero adaptándola a los tiempos modernos. Es de las pocas escuelas de yoga en España que siguen directamente una tradición hindú (una *saṃpradāya*). El otro ejemplo es el *paramparā* de A.C.Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977) de ISKCON, perteneciente al *gaudiya saṃpradāya*, de las tradiciones vaiṣṇavas, conocido popularmente como “los Hare Krishna”. Por ello, el SY es un lugar privilegiado para acceder a las tradiciones de la India, y para estudiar la relación entre tradición y modernidad.

Por otra parte, a efectos metodológicos tenemos la ventaja de que es una escuela con tendencia enciclopédica. Así, disponemos de una gran bibliografía donde se interpreta buena parte de las tradiciones ontológicas del sur de Asia y de sus yogas (por ejemplo, el *vedānta*, el *sāṃkhya-yoga*, el *tantra* y el *haṭha-yoga*, como veremos en capítulos siguientes). La BSY considera la adaptación de las técnicas yóguicas como parte de su misión. Esta adaptación y traducción se ha concretado en diferentes proyectos de investigación y divulgación de clara influencia occidental, como la Bihar Yoga Bharati, la Yoga Research Foundation y la Yoga Publications Trust. Esta misión divulgadora tiene una vocación enciclopédica, ya que la BSY trabaja en la adaptación y traducción de la literatura del yoga, desarrollando toda una serie de prácticas y métodos yóguicos que son vertidos en una extensa literatura. Siguiendo el espíritu hermenéutico indio, la escuela muestra un gran inclusivismo, incluyendo muchas prácticas en su metodología, siempre de manera jerárquica. Estudiando el SY, por tanto, estaremos estudiando diferentes tipos de yogas, lo cual nos dará una perspectiva de los diferentes métodos que encontramos en el yoga moderno, pudiendo, si cabe, hacer comparaciones con otras escuelas y marcas.

A nuestro modo de ver, este carácter enciclopédico de la BSY responde a un espíritu moderno. La enciclopedia forma parte del proyecto de la modernidad, un proyecto de acumulación del conocimiento que permite el progreso y la mejora en las técnicas y saberes. La BSY ha conseguido atesorar en su labor editorial una gran diversidad de conocimientos yóguicos. Por otra parte, ha conseguido integrar métodos pertenecientes a tradiciones diferentes en una jerarquía metodológica inclusiva. En este sentido, combina el *inclusivismo* (propio de la tradición hindú), con el proyecto enciclopédico propio de la modernidad. Al consultar el catálogo de la editorial actual

de la BSY (la Yoga Publications Trust), se puede apreciar la gran diversidad de temas yóguicos tratados, puesto que dedica libros a técnicas de respiración, posturas, *chakras*, educación para niños, tratamientos para enfermedades, la manera de desarrollar la devoción, el saludo al sol, técnicas de relajación y de meditación, traducciones de obras sagradas y yóguicas, y un largo etcétera. Si bien la mayoría son manuales y libros de instrucciones de técnicas determinadas, en sus textos podemos encontrar muchas referencias a tratados antiguos de las tradiciones ontológicas y de sus yogas, e incluso, traducciones directas de algunos de los textos más importantes para el yoga moderno, como por ejemplo el *Yogasūtra* o las *Upaniṣads*. También tenemos estudios sobre el *vedānta* o el *sāṃkhya*, donde se despliegan las interpretaciones modernas del SY. Así, estas traducciones y estudios nos permiten ver cómo el yoga moderno (en el caso concreto del SY) interpreta los yogas de las tradiciones ontológicas del sur de Asia, en su adaptación al mundo actual.

Además, debido a sus aportaciones prácticas y doctrinales, el SY ha tenido y tiene una gran influencia en otras escuelas y métodos del yoga moderno, tanto en técnicas concretas como en interpretaciones de las tradiciones ontológicas de la India. Basta mencionar el *yoga nidra* (método famoso de relajación), o las series de *pawanmuktasanas* (ejercicios de desbloqueo energético). El yoga de la BSY de Satyananda goza de mucha popularidad en el mundo, contando con una gran presencia en España y Latinoamérica. Hay cursos de formación de profesores en diferentes continentes y sus academias están extendidas por todo el planeta. Originario de India, tiene una gran presencia en el país asiático, a través de fundaciones, *ashrams* y otras instituciones. En este diálogo entre Occidente e India el SY es una de las voces del yoga moderno, determinando, directa o indirectamente, la práctica yóguica de miles de alumnos. Practicantes de ésta y otras escuelas leen y asimilan los discursos de la BSY gracias a la legitimidad de la cual goza en la transmisión de los saberes yóguicos.

En conclusión, el SY ha tenido, y tiene, a través de sus formaciones y de sus manuales (entre los que destacamos *Kundalini Tantra*¹² y *Yoga Nidra*¹³) una gran

12 Satyananda, S. *Kundalini Tantra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1996.

13 Satyananda, S. *Yoga Nidra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1998.

influencia en la visión que tiene Occidente sobre las tradiciones ontológicas de la India, de sus filosofías y sus yogas.

4. El Yoga Satyananda y la modernidad

Podemos considerar el SY como yoga moderno, un yoga adaptado a los tiempos actuales desde un linaje ascético. De hecho, el mismo SY se considera a sí mismo como *moderno*, subrayando en muchas ocasiones la *modernidad* de su metodología de yoga, en tanto adaptación al mundo contemporáneo. Como dice un texto fundacional de la escuela, uno de sus objetivos es “to revive the ancient yogic sciences and offer them in a renewal form to suit the needs of modern times”¹⁴. Por ello, podemos afirmar que la escuela se inserta en el programa de la modernidad, en lo que podríamos llamar el proyecto del progreso, ya que considera que el yoga ayuda en el proyecto de mejora de la humanidad. Siguiendo a padres del yoga moderno como Swami Vivekananda (1863-1902) o Sri Aurobindo (1872-1950)¹⁵, esta escuela ve el yoga como una ciencia antigua que puede abrir una “new and glorious age of evolution”¹⁶. Para el SY el yoga es la clave para el futuro y la evolución de la humanidad. Al igual que otros gurúes modernos como Osho (1931-1990), también conocido como Bhagwan Shree Rajneesh, o Yogi Bhajan (1929-2004), Satyananda a lo largo de su literatura menciona varias veces que hemos entrado en una *New Age*, una *nueva era*¹⁷ que está en sus inicios, y que precisamente es el yoga que nos llevará a su plenitud. Así, el yoga es la solución a los problemas de la civilización actual. Debemos tener en cuenta que, especialmente en los inicios de la BSY en los años sesenta y setenta, la idea de la *nueva era* estaba muy presente en la contra-cultura, cuyas concepciones estaban en boga en buena parte de los

14 Satyananda, S. *Dynamics of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.141: “revivir las ciencias yóguicas antiguas y ofrecerlas en una forma renovada para adaptarlas a las necesidades de los tiempos modernos” [NT].

15 En la India, el calificativo *Shri* o *Sri* (del sánscrito *Śrī*) se usa como título honorífico de respeto. Al igual que apenas usamos el calificativo «swami», tampoco usaremos «Shri», por motivos estilísticos.

16 Satyananda, S. *Dynamics of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.x: “nueva y gloriosa era de evolución” [NT].

17 Satyananda, S. *Sannyasa Tantra*, Bihar School of Yoga, Munger, 1982, p.4.

estudiantes y lectores del SY, tal y como explica Aveling en su libro *The Laughing Swamis*¹⁸.

Para esta adaptación a los tiempos modernos, el SY apela constantemente a la ciencia y a los datos comprobables. Siguiendo el trabajo de pioneros como Swami Kuvalayananda (1883-1966) y Shri Yogendra (1897-1989), Satyananda considera el yoga como una ciencia, adoptando el paradigma científico a su aprendizaje y enseñanza. Basándose en los trabajos de la historia de las religiones, y la religión comparada (así como en la popular *filosofía perenne* contemporánea), Satyananda considera que toda filosofía, religión o método yóguico hace referencia a una *sabiduría perenne* común, a una ciencia religiosa, la cual sería la misma para cualquier variedad cultural y social. El yoga es considerado el núcleo de esta ciencia religiosa, su práctica, y por tanto, la parte más importante del camino espiritual. Siguiendo la interpretación *inclusivista* del neohinduismo y del *neovedanta*, el SY incluye las diferentes tradiciones místicas de la historia del planeta en una jerarquía, donde los yogas históricos de la India estarían en la cúspide¹⁹. De esta manera, Satyananda explica que toda experiencia mística (donde se incluirían tanto el *samādhi* del *Yogasūtra* y el *mokṣa* vedántico, como el nirvana budista y la unión mística cristiana) responde al fenómeno *kuṇḍalinī*.

Por otra parte, el utilitarismo y el pragmatismo tienen una gran presencia en la BSY, ya que se considera básico que las prácticas sean útiles y productivas. Las técnicas tienen que poder ser aplicadas en la vida cotidiana, no sólo por renunciantes sino también por laicos, como ya proponían padres del yoga moderno, como Vivekananda y Yogendra. El yoga ya no es sólo un método de ascesis, sino más bien una ciencia que puede ser aplicada a cualquier forma de vida para mejorarla, contribuyendo así al progreso del individuo y de la humanidad.

Este yoga no busca el aislamiento, como los ermitas y ascetas que viven lejos de la sociedad, apartados de las convenciones sociales. Por el contrario, busca ayudar a los individuos a su adaptación al trabajo, para aumentar los beneficios y evitar fricciones entre las diferentes clases políticas, favoreciendo así la producción, por ejemplo en las

18 Véase el capítulo séptimo de Aveling, H. *The Laughing Swamis. Australian Sannyasin Disciples of Swami Satyananda Saraswati and Osho Rajneesh*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1994, p.99-111.

19 Véase Satyananda, S. *Sure ways to Self-Realization*, Bihar School of Yoga, Munger, 2002.

fábricas²⁰. Pero la aplicación social del yoga por parte del SY y de la BSY no sólo ha sido en la industria y en la administración, sino también en las instituciones educativas, en las universidades médicas, en la policía y el ejército, así como en el deporte y en el desarrollo rural, incluso en las cárceles²¹.

La búsqueda de salud, fundamental para entender el yoga moderno, puede tomarse también como una medida pragmática de adaptación a la vida cotidiana. La salud es, no solo una de las preocupaciones principales en la época actual, sino que se toma incluso como indicador del nivel de modernidad²². El yoga aporta técnicas terapéuticas contra las enfermedades, las ansiedades y el cansancio. Es una disciplina que integra lo corporal, lo emocional y lo mental. De hecho, para el SY el yoga es uno de los pocos caminos que puede llevar a la paz y a la felicidad, así como el único remedio para quitar las tensiones del individuo:

You will always remain restless if you do not practice yoga. There will be something wrong with your inner personality. The first, last and the only remedy for the removal of emotional, muscular and mental tensions is the practice of yoga²³.

Como vemos, podemos considerar el SY como *yoga moderno*, ya que adapta el yoga al programa de la modernidad. Considera que el yoga es la mayor contribución al proyecto del progreso, ya que llevará a la humanidad a una nueva era. De hecho, esta nueva época sólo puede ser alcanzada si se aplican y adaptan las diferentes sabidurías de la historia del planeta a los tiempos modernos. Para poder contribuir al progreso de la humanidad, las técnicas tienen que ser útiles y productivas, como muestra su aplicación social en escuelas, fábricas y cárceles, pero, sobre todo, su aplicación terapéutica.

20 Acerca de la aplicación en las fábricas en los ochenta véase Niranjananda, S. *The History of Bihar School of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.25.

21 Véase Satyananda, S. *Dynamics of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.148-149.

22 Strauss, S. *Positioning Yoga. Balancing Acts Across Cultures*, Berg, Oxford, 2005, p.6.

23 Satyananda, S. *Dynamics of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.23: “siempre seguirás intranquilo si no practicas yoga. Habrá siempre algo mal en tu personalidad más profunda. El primer, último y único remedio para quitar las tensiones emocionales, musculares y mentales es la práctica de yoga” [NT].

5. El *corpus* literario del Yoga Satyananda

En este estudio nos centramos, por razones metodológicas, en el *corpus* literario del SY. Si bien la literatura de la BSY cuenta con aportaciones importantes de discípulos de Satyananda, como por ejemplo el mismo Swami Niranjanananda Saraswati (el maestro que sucedió a Satyananda), tomamos como contenido básico de nuestro estudio los textos atribuidos a Satyananda. Ello se debe a que estos textos conforman el núcleo de la metodología de la escuela y, sin duda, la aportación más significativa de ésta al yoga moderno. Por tanto, en nuestro estudio, nos centramos en el *corpus* literario de Satyananda, no en los *satsangs*, ni en las aplicaciones y enseñanzas en las academias, escuelas y *ashrams*, como tampoco en las experiencias de los profesores, alumnos y yoguis del Movimiento Satyananda.

A efectos prácticos distinguimos entre *Satyananda*, *Yoga Satyananda* (o *Satyananda Yoga*), *Escuela de Yoga de Bihar* (o *Bihar School of Yoga*) y *Movimiento Satyananda*. Por *Satyananda* entendemos el autor de los libros que tienen la autoridad de Swami Satyananda Saraswati, es decir, que están firmados por él (sea o no la misma persona quien ha redactado y editado el libro). Por *Yoga Satyananda* (*SY*) entendemos el núcleo del yoga enseñado en la BSY, tal y como lo encontramos en los libros del mismo Satyananda; no obstante, al hablar de *SY* lo haremos siguiendo nuestra interpretación, no como lo entiende la Bihar School of Yoga. Es decir, distinguimos entre el *Satyananda Yoga* y el *Satyananda Yoga* TM. Por *BSY* entendemos no sólo la literatura de la escuela (como la de Niranjanananda) sino también las instituciones (Sivananda Math, Bihar Yoga Bharati, etc.), y sus miembros. Por *Movimiento Satyananda* entendemos todos los yoguis y estudiantes de yoga que practican el Yoga Satyananda (tengan o no filiación con la BSY; pertenezcan o no a la escuela de Bihar). Así, en nuestro estudio nos centramos en el Yoga Satyananda o Satyananda Yoga (*SY*), es decir, el núcleo de las enseñanzas de Satyananda impartido en los centros de la BSY y del Movimiento Satyananda. Somos conscientes de que la BSY utiliza estos términos de maneras distintas; en ningún momento nos erigimos como sus representantes. Por tanto, el uso de estos términos en este estudio se debe a razones metodológicas y académicas. Tampoco buscamos mostrar las concepciones o experiencias de sus estudiantes y profesores. De hecho, los practicantes del SY no comparten

necesariamente sus premisas; pueden tener (y tienen) diferentes ideas e interpretaciones acerca del yoga. Por ello, nuestro estudio no es una etnografía, de ahí que no nos basemos en la observación participante (método clásico de la antropología social y cultural) o en las entrevistas a sus miembros. Por otra parte, no nos centramos en un posible yoga secreto que Satyananda pudiera haber enseñado, sino que nuestro análisis crítico se centra en el *corpus* literario de Satyananda.

Debido a que la literatura de Satyananda es enorme, necesitamos delimitar su discurso. Para ello nos vamos a centrar en la literatura básica, lo que consideramos el núcleo del SY, es decir, los libros más importantes de Satyananda. Así, este núcleo está formado por los manuales que aún se utilizan en los cursos y formaciones de la BSY, y que han devenido a su vez los textos más populares fuera de la escuela, escritos a lo largo de los 25 años de misión de Satyananda, del 1963 (cuando crea la International Yoga Fellowship, un año antes de crear la Bihar School of Yoga) al 1988 (cuando renuncia oficialmente a su cargo de director de la escuela, dejándola en manos de su discípulo Niranjanananda). Estos textos son *Dynamics of Yoga* (DoY), *Asana Pranayama Mudra Bandha* (APMB), *Four Chapters of Freedom* (FcoF), *Kundalini Tantra* (KT), *Meditations from the Tantras* (MftT), *Yoga Nidra* (YN) y *Yoga and Kriya: A Systematic Course in the Ancient Tantric Techniques of Yoga and Kriya* (YK). Si bien Satyananda escribió más libros e impartió muchas enseñanzas orales (*satsangs*), en nuestro estudio el campo del discurso del SY está formado por estos manuales. Estos textos son los manuales básicos de Satyananda que se siguen estudiando en la formación de la escuela²⁴. Por otra parte, tenemos textos como *Nine Principal Upanishads* y *Sannyasa Tantra* que si bien no son manuales básicos de la escuela, sí que son de gran ayuda para entender el SY.

En *Dynamics of Yoga. The foundations of Bihar Yoga*²⁵ (DoY), de 1966, encontramos las primeras explicaciones sobre el yoga de la escuela. Podemos considerar

²⁴ En Estudios Yóguicos 1 se usan *Asana Pranayama Mudra Bandha*, *Yoga Nidra* y *Meditations from the Tantras* de Satyananda (también *Yoga Darshan* de Swami Niranjanananda). Véase <http://www.satyananda-yoga.net/scs/estudiosYogicos.php?nt=2>, accedido por última vez en 10/01/19. En Estudios Yóguicos 2 se usan *Kundalini Tantra* y *Four Chapters of Freedom* de Satyananda (también *Dharana Darshan* y *Prana and Pranayama* de Niranjanananda, así como *Practical Yoga Psychology* de Dr. Rishi Vivekananda). Véase <http://www.satyananda-yoga.net/scs/estudiosYogicos.php?nt=2>, accedido por última vez en 10/01/19.

²⁵ Satyananda, S. *Dynamics of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013.

este libro como el texto fundacional de toda la misión de Satyananda. En él se explican las principales técnicas que serán desarrolladas y ampliadas en manuales posteriores.

En *Asana Pranayama Mudra Bandha*²⁶ (APMB), de 1969, tenemos el manual oficial para los practicantes de yoga, donde profundiza en las *āsanas*, *prāṇāyāmas*, *mudrās* y *bandhas* que ya encontramos en DoY.

En *Meditations from the Tantras*²⁷ (MftT), de 1974, Satyananda se centra en lo que podemos llamar técnicas de meditación. En él se explican yogas mentales que habrían sido adaptados de los *tantras* por el mismo Satyananda.

En *Nine Principal Upanishads*²⁸, de 1975, y *Four Chapters on Freedom*²⁹ (FCoF), de 1976, encontramos las traducciones e interpretaciones de las *Upaniṣads* (los textos centrales del *vedānta*) y el *Yogasūtra*, respectivamente.

En *Yoga Nidra*³⁰ (YN), de 1976, Satyananda desarrolla la famosa práctica *yoga nidra*, ya formulada en textos anteriores como DoY. El texto está acompañado por explicaciones científicas.

En *Sannyasa Tantra*³¹ (ST), de 1976, el maestro de la BSY da una interpretación moderna de la orden ascética de los *sannyasins*. En sus páginas Satyananda explica cómo esta institución puede ayudar en el camino yóguico.

26 Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006. Basado en las instrucciones de los primeros cursos de formación de profesores de la BSY conducidos por el mismo Satyananda, lo habría escrito Swami Nishchalananda Saraswati, quien habría añadido más prácticas y detalles, según nos hizo saber en una comunicación personal de 18/03/19. Según nos informó, aparte de APMB, también habría escrito buena parte de los textos básicos del SY: la totalidad de ST, YK, y MftT, así como parte de KT.

27 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005. Escrito por Nishchalananda, según nos comunicó él mismo personalmente en 18/03/19.

28 Satyananda, S. *Nine Principal Upanishads*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004. si bien el traductor de este texto aparece como Satyananda, habría sido Swami Kriyananda Saraswati.

29 Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000. Basado en conferencias dadas por Satyananda. La introducción está escrita por Nishchalananda, si bien consta con el nombre de Swami Hari Premananda, según una comunicación personal del mismo en 18/03/19.

30 Satyananda, S. *Yoga Nidra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1998. Habría sido escrito por John Ransley (Kundan), según comunicación de Nishchalananda de 18/03/19.

31 Satyananda, S. *Sannyasa Tantra*, Bihar School of Yoga, Munger, 1982. Escrito por Nishchalananda, según nos comunicó él personalmente en 18/03/19.

El manual *Yoga and Kriya: A Systematic Course in the Ancient Tantric Techniques of Yoga and Kriya*³² (YK), de 1981, despliega el calendario de todo un programa yóguico, donde están incluidas sistemáticamente las técnicas y prácticas tratadas en los otros manuales. Ordena las prácticas en una propuesta de *sādhana* para yoguis que quieran avanzar en el camino yóguico hacia las *kriyas* del *kuṇḍalinī-yoga*.

En *Kundalini Tantra*³³ (KT), de 1984, encontramos las explicaciones de los *chakras* y de la *kuṇḍalinī*, así como diferentes métodos de *kuṇḍalinī-yoga*, destacando los principales *kriyas*.

El lenguaje de la BSY es el inglés y su terminología bebe de los fundadores del yoga moderno, del *neohinduismo* y del *neovedanta*, así como de la tradición filosófica occidental, en relación a la cual la tradición india moderna construyó su auto-identidad. Si bien tenemos traducciones al castellano de las principales obras hechas dentro de la BSY, hemos optado por utilizar los textos originales en inglés, acompañándolas de traducciones propias al castellano. Tal y como apunta Singleton, en *Yoga Body*³⁴, el inglés es la *lingua franca* del yoga moderno transnacional. Tanto las traducciones e interpretaciones de las tradiciones de la India, como el discurso del yoga moderno, se han elaborado sobre todo mediante esta lengua, en parte por ser la lengua del colonialismo británico y en parte porque su mercado ha estado centrado durante décadas en países anglófonos (como EEUU, UK, e incluso Australia, como es el caso de Satyananda). Para muchos maestros modernos, el inglés ha sido una segunda lengua, o en algunos casos, incluso primera. Este uso de la lengua de Shakespeare, supone un inglés propio y nuevo, que Srinivas Aravamudan incluye dentro de lo que llama precisamente “Guru English”³⁵ (el inglés de los *gurúes*) para diferenciarlo del inglés del Reino Unido o los Estados Unidos, por ejemplo. De la misma manera, la mayor parte de

32 Satyananda, S. *Yoga and Kriya: A Systematic Course in the Ancient Tantric Techniques of Yoga and Kriya*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004. Este manual habría sido escrito por Nishchalananda, según nos comunicó él mismo personalmente en 18/03/19.

33 Satyananda, S. *Kundalini Tantra*, Yoga Publications Trust, Munger, 2009. Si bien en portada aparece Swami Satyananda como autor, en la sección 4ª consta Dr. Swami Shankardevananda Saraswati. Las secciones 1ª y 2ª habrían sido escritas y editadas por Swami Gaurishankarananda Saraswati, y la sección 3ª habría sido escrita y editada por Nishchalananda según nos comunicó éste último en comunicación personal de 18/03/19.

34 Singleton, M. *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford University Press, Nueva York, 2010, p.9.

los estudios académicos de yoga moderno están escritos en lengua inglesa. Por todas estas razones es la lengua principal en nuestras citas. Si bien el sánscrito fue la lengua culta en la que se vertieron muchos de los textos de las tradiciones ontológicas, en este estudio apenas recurrimos a ella, ya que como hemos expuesto nos centramos en un yoga moderno concreto, cuya literatura está en inglés.

Para entender la historia del SY, así como de las instituciones que fundó Satyananda (la International Yoga Fellowship Movement, la Bihar School of Yoga, el Sivananda Math, la Yoga Research Foundation, la Bihar Yoga Bharati, etc.), hemos seguido algunos textos publicados por la escuela, como *Bihar School of Yoga. The vision of a sage*³⁶, *Development of Satyananda Yoga*³⁷, *The History of Bihar School of Yoga*³⁸, el capítulo “Bihar Yoga” de *Dynamics of Yoga*, así como *Mere Aradhya. My Beloved Guru*³⁹, la biografía escrita por Swami Dharmashakti Saraswati, la que fuera su primera discípula y madre de su sucesor al mando de la escuela, Swami Niranjanananda Saraswati. También nos ha sido útil el estudio de Harry Aveling, *The Laughing Swamis*⁴⁰. Al mismo tiempo, aparte de la oficial, habría otra historia, la de los yoguis que contribuyeron a la misión de Satyananda, los *sevakas* que llevaron a cabo servicios voluntarios para la creación, mantenimiento y desarrollo de las diferentes instituciones de la BSY, por ejemplo, en la edición, traducción y escritura de la mayoría de los libros

35 Véase Aravamudan, S. *Guru English: South Asian Religion in a Cosmopolitan Language*, Princeton University Press, Princeton, 2005. En este estudio, el autor a través de diferentes fuentes (desde formas románticas, neoclásicas, nacionalistas y postmodernas del continente indio) muestra un inglés indio de vocación cosmopolita, el cual asume el discurso de la modernidad como propio, acercándose al lenguaje científico y tecnológico. Éste no sería un inglés atrapado por el colonialismo o postcolonialismo. Al revés, según el autor, «*Guru English*» da un carácter indio a este idioma, rediseñando el lenguaje desde el fondo espiritual indio. Lejos de haber sido apropiado por el colonialismo, «*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. En todo caso, este *Guru English* estaría influenciado por el lenguaje esotérico ocultista, heredado de la teosofía y el trascendentalismo.

36 Satyananda, S. y Niranjanananda, S. *Bihar School of Yoga. The Vision of a Sage*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013.

37 Niranjanananda, S. *Development of Satyananda Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013.

38 Niranjanananda, S. *The History of Bihar School of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013.

39 Dharmashakti, S. *Mere Aradhya. My Beloved Guru*, Yoga Publications Trust, Munger, 2011.

40 Véase especialmente el resumen que hace Aveling, H. *The Laughing Swamis. Australian Sannyasin Disciples of Swami Satyananda Saraswati and Osho Rajneesh*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1994, p.60-62.

de lo que hemos llamado SY. Investigando en esta historia, haciendo arqueología de los estratos de la historia editorial uno encuentra nombres de editores, traductores y escritores que ya no aparecen en ediciones posteriores. Estos nombres sólo se recuerdan en las primeras ediciones diseminadas en bibliotecas personales y públicas⁴¹, en las bases de datos de bibliotecas online, así como en la memoria de los que los escribieron y leyeron. Es verdad que algunos libros son atribuidos a sus autores, pero el *corpus* literario del SY no. La redacción y edición de estos textos se debe en parte a la colaboración de muchos voluntarios, que en su *karma-yoga* en forma de *seva* editorial, ofrecieron su trabajo como ofrenda y sacrificio, renunciando no sólo al fruto de su trabajo escritural sino a todo reconocimiento. Por tanto, esta arqueología muestra que, al menos en el aspecto editorial, literario y pedagógico, la firma del Yoga Satyananda⁴² (“the SY brand”) fue creada, consolidada y desarrollada con el trabajo de muchos swamis y yoguis (tanto indios como occidentales) comprometidos con el yoga moderno. Por ello, sin lugar a dudas, es una de las escuelas de yoga moderno transnacional donde se ha dedicado más esfuerzo, ya que los libros del SY, no son sólo obra de Satyananda, sino de muchos yoguis indios y occidentales que no sólo los editaron sino que incluso escribieron algunos de ellos.

Pero por lo que hace a nuestro estudio, tomamos el Yoga Satyananda como la literatura atribuida al autor “Swami Satyananda Saraswati”, ya fuera escrita por su persona o por discípulos suyos. Por tanto, no entendemos “el autor Satyananda” como la persona que era Satyananda y que habría escrito los textos, sino como el principio que unifica los diferentes textos bajo una misma autoría. Todo aquello que está bajo su nombre lo consideramos escrito por Satyananda. Pero entendemos esta autoría como un palimpsesto de discursos, interpretaciones, prácticas y textos, no sólo de Satyananda sino de muchas personas que contribuyeron a éste. En todo caso, está fuera del alcance de nuestro estudio la disección exacta de este organismo que es el SY.

41 Es importante señalar que mis dos intentos de visitar el principal *ashram* en Munger por motivos de investigación fueron declinados amablemente por la escuela.

42 No fue hasta la consolidación de la escuela que empezó a hablarse del Yoga Satyananda. Durante las primeras décadas se hablaba del Yoga de Bihar.

6. Estado de la cuestión de los estudios sobre el Yoga Satyananda

Las últimas tres décadas han visto un creciente número de estudios sobre yoga moderno. La aparición de este nuevo yoga ha necesitado estudios que lo expliquen y que lo diferencien de yogas premodernos. A esto se añade un interés por los mismos integrantes de la comunidad yóguica. Recordemos que muchos de los académicos del yoga moderno también son practicantes.

Desde las investigaciones pioneras de Elizabeth De Michelis, Joseph Alter, Mark Singleton, Harry Aveling, Sarah Strauss y Norman Sjoman, están apareciendo artículos y libros muy reveladores sobre el yoga en nuestro tiempo, estudios que quieren salir del esencialismo del orientalismo y de la filosofía perenne, y aportar estudios históricos que analicen críticamente el yoga moderno con las herramientas de la academia actual.

Si bien tenemos estudios sobre yoga moderno, apenas tenemos sobre el SY. Esto probablemente se debe a que este estilo de yoga no es tan popular en los países donde encontramos una actividad académica intensa en este campo de estudio, especialmente EEUU y Reino Unido. Sí que encontramos estudios en Australia, quizá porque en este continente haya tenido más popularidad y presencia. Estamos hablando de la investigación *The laughing swamis*⁴³ de Harry Aveling (uno de los primeros libros publicados sobre una escuela de yoga moderno) así como el estudio de Åsaa Persson, *Embodied worlds*⁴⁴. Por otra parte, sorprende, a nuestro modo de ver injustamente, que los estudios de yoga moderno apenas citen la obra de Aveling (ya sea por desconocimiento o por olvido, sea éste voluntario o involuntario) sobre todo teniendo en cuenta su fecha de publicación, el año 1994, siendo por tanto uno de los estudios pioneros de este campo de investigación, previo incluso al estudio de Sjoman⁴⁵.

Por otra parte, encontramos estudios sobre métodos concretos del SY, como el Yoga Nidra (la contribución más popular de Satyananda y su BSY), pero la mayoría de

43 Aveling, H. *The Laughing Swamis. Australian Sannyasin Disciples of Swami Satyananda Saraswati and Osho Rajneesh*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1994.

44 Persson, A.S. *Embodied Worlds. Phenomenologies of Practice in an Australian Yoga Community*, University of Sydney, Tesis Doctoral, 2000, p.89.

45 Sjoman, N.E. *The Yoga Tradition of the Mysore Palace*, Abhinav, Delhi, 1996.

ellos se centran en los aspectos científicos⁴⁶ (médicos o psicológicos), por lo que no los consideramos relevantes para nuestra investigación.

El estudio *The laughing swamis*⁴⁷ de Harry Aveling trata de los estudiantes renunciantes australianos de la BSY y de Bhagwan Shree Rajneesh (conocido, sobre todo póstumamente, como Osho). Su investigación antropológica, hecha entre 1989 y 1990, está dedicada al tema de la renuncia, y a la reinterpretación que estos gurúes hicieron de la figura del *sannyasin*. El autor usa la metodología antropológica para responder por qué sus entrevistados decidieron volverse *sannyasins*. En su estudio sobre Satyananda y Osho, distingue entre la interpretación premoderna y las lecturas modernas del concepto de renuncia y de la figura del *sannyasin*. Si bien no quiere establecer relaciones absolutas y directas con la *contracultura*, el autor sí que enmarca el SY dentro de ésta (a la cual dedica todo un capítulo), consciente de que gurúes como Satyananda escriben y formulan sus propuestas prácticas para el movimiento New Age, y de que su público, sus practicantes, pertenecen o se mueven en este movimiento, como ya hemos comentado. Muchas de las creencias que encontramos dentro de la literatura de la BSY convergerían con lo que Hanegraaf llama la “religión New Age”⁴⁸. Su estudio nos ha ayudado también a distinguir entre diferentes momentos dentro de la historia del Movimiento Satyananda y de la BSY, a pesar de que se centre en Australia. El autor consideraba en el momento de cerrar el libro (principios de los 90’) que el Movimiento Satyananda (al menos en Australia) estaba muriendo⁴⁹. Si bien es verdad que su cúspide fuera de India se vivió en los ochenta y que por tanto desde entonces el Movimiento ha ido disminuyendo, no se puede decir para nada que haya muerto.

Por otra parte los comentarios⁵⁰ de Aveling sobre el proceso de edición de *Sannyasa Tantra*, así como comunicaciones personales con él, nos hicieron ver que la

46 Sirva de ejemplo Kumar K. “A study on the impact on stress and anxiety through *Yoga nidra*” en *Indian Journal of Traditional Knowledge* 7 (3), 2008.

47 Aveling, H. *The Laughing Swamis. Australian Sannyasin Disciples of Swami Satyananda Saraswati and Osho Rajneesh*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1994.

48 Hanegraaf, W.J. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, SUNY, Albany NY, 1998.

49 Según el autor el declive de la escuela fue debido a los escándalos sexuales y financieros a finales de los 80’ relativos al swami encargado de la dirección de un *ashram* en Australia, de nombre Swami Akhandananda (que acabaría en prisión), así como a la renuncia del mismo Satyananda como gurú poco tiempo después, al adoptar el *status* de mendicante vagabundo en 1990.

literatura atribuida a Satyananda en muchas ocasiones tiene contribuciones externas (de la misma manera que Satyananda editaba los libros de Sivananda, alumnos suyos editaban sus libros⁵¹). Si bien esto puede tener su interés para entender los mecanismos de la BSY, a efectos prácticos en nuestro estudio apenas nos ocupamos si el *corpus* literario del SY fue “realmente” escrito o no por Satyananda, tal y como hemos comentado. Así, tomamos todo aquello atribuido a Satyananda como nuestro campo de discurso⁵².

Otra autora que ha investigado la escuela en Australia desde la etnografía es Åsaa Persson, en diversos artículos y en su tesis doctoral, *Embodied Worlds*⁵³. En sus estudios utiliza la metodología de la fenomenología para entender las relaciones cuerpo-mundo que se dan en el SY, basándose en sus observaciones en el terreno. En su etnografía podemos hallar descripciones de iniciaciones dadas en el *ashram* australiano Mangrove Mountain en 1996. Contiene además una síntesis de la concepción yóguica del SY, si bien no entra en profundidad en la interpretación de Satyananda de las tradiciones indias, Persson señala la diferencia palpable entre el yoga moderno de SY y el yoga premoderno⁵⁴.

Contamos también con el artículo “Salvation through relaxation”⁵⁵ de Mark Singleton, donde el autor defiende cómo la técnica moderna de la relajación (por ejemplo el *yoga nidra*) no sólo se integró en la práctica del yoga, sino cómo se hizo parte necesaria en la práctica, identificándose la salvación con la relajación (como paso necesario en la soteriología moderna del yoga). En este artículo, el autor indica algunas

50 Aveling, H. *The Laughing Swamis. Australian Sannyasin Disciples of Swami Satyananda Saraswati and Osho Rajneesh*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1994, p.62.

51 De hecho, la escuela no niega esto, Niranjanananda (como líder y representante de la escuela) incluso reconoce que la escuela se debe no sólo al trabajo de sus gurús, sino de los *sannyasins* que han ayudado a su creación y desarrollo. Véase Niranjanananda, S. *The History of Bihar School of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.9.

52 Gracias de nuevo a Aveling por sus comentarios y sugerencias a la hora de cómo tratar el discurso de SY.

53 Persson, A. *Embodied Worlds: Phenomenologies of Practice in an Australian Yoga Community*, University of Sydney, Tesis Doctoral, 2000.

54 Persson, A. “Embodied worlds. A semiotic phenomenology of Satyananda Yoga” en *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 16, 2010, p.801.

55 Singleton, M. “Salvation through relaxation. Proprioceptive Therapy and its Relationship to Yoga” en *Journal of Contemporary Religion* 20 (3), 2005.

de las posibles influencias que Satyananda habría podido tener para diseñar esta famosa práctica.

Por último, es necesario mencionar otro artículo sobre la práctica estrella del SY, “Yoganidrā. An understanding of the History and Context”, a cargo de Birch y Hargreaves⁵⁶. En este estudio los autores comparan el término *yoganidrā* usado en el SY con otros usos premodernos. Para ello analizan textos antiguos de diferentes épocas del sur de Asia, analizando los diferentes significados del término. Además, añaden un análisis de la práctica moderna del SY.

En todo caso, no tenemos un análisis integral y sistemático del SY o de la interpretación que el swami hace de las tradiciones ontológicas de la India, como realizaremos en las páginas que siguen. Nuestro estudio busca dar una visión amplia sobre la adaptación de estas tradiciones en un sistema yóguico moderno. Tenemos de todas maneras referencias sueltas en Alter⁵⁷ y en Burley⁵⁸. Acerca del sistema de los *chakras* en el SY tenemos referencias en los estudios de Motoyama⁵⁹ y de Leland⁶⁰.

Si bien no es nuestro lugar en este estudio hacer un juicio moral o desarrollar las implicaciones éticas, como tampoco posicionarnos acerca de la veracidad de las acusaciones, no podemos obviar una serie de publicaciones surgidas a raíz de las sesiones y las audiencias de la *Australian Government Royal Commission into*

56 Birch, J. y Hargreaves, J. “Yoganidrā. An Understanding of the History and Context” publicado en el 6 de enero de 2014 en http://theluminescent.blogspot.co.uk/2015_01_01_archive.html, accedido por última vez en 23/11/19.

57 En Alter, J.S. *Yoga in Modern India. The Body between Science and Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 2004, se menciona varias veces a Satyananda, al hablar sobre la medicalización de diferentes técnicas yóguicas (como por ejemplo la terapia de la ingesta de la propia orina en el libro *Amaroli* de Satyananda). Alter ve la obra de Satyananda y la BSY como una continuidad más o menos tradicional, pero moderna, de la obra de Kunalayananda y Yogendra, quienes buscaban una medicalización del yoga.

58 En Burley, M. “From Fusion to Confusion. A consideration of Sex and Sexuality in Traditional and Contemporary Yoga”, en Singleton, M. y Byrne, J. *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008.

59 Motoyama, H. *Theories of the Chakras. Bridge to Higher Consciousness*, New Age Books, Delhi, 2008.

60 Leland, K. *The Rainbow Body: A History of the Western Chakra System from Blavatsky to Brennan*, Ibis Press, Berwick, 2016.

*Institutional Responses to Child Sexual Abuse*⁶¹ acerca de un *ashram* del SY en Australia, y que han supuesto para una parte del Movimiento Satyananda, especialmente en el continente austral, lo que se ha venido llamando la “*caída en desgracia del gurú*”. Tras esta *fall from grace* han aparecido artículos que analizan las consecuencias de esta crisis, por ejemplo de Pankhania⁶² y de esta misma autora junto a Hargreaves⁶³. También tenemos foros y contribuciones⁶⁴ que aunque no pertenezcan al ámbito académico han tenido una gran impacto en la imagen pública de la BSY en la escena del yoga moderno. También existe una etnografía sobre Satyananda hecha por Pankhania⁶⁵ que no ha sido publicada y a la cual no nos ha sido posible acceder. Fue escrita antes de la *fall from grace* y de los artículos dedicados a las consecuencias de la caída.

7. Estudios sobre el yoga moderno

Sí que tenemos estudios sobre otras escuelas de yoga moderno, así como estudios generales sobre la disciplina, que nos ayudan a entender la gestación del yoga moderno y los antecedentes, por tanto, del SY. La mayoría de éstos están desarrollados desde las perspectivas de la historiografía, la antropología o la sociología.

61 Puede consultarse “Report of Case Study No. 21. The response of the Satyananda Yoga Ashram at Mangrove Mountain to allegations of child abuse by the ashram's former spiritual leader in the 1970s and 1980s”, publicados en abril de 2016, en <http://www.childabuseroyalcommission.gov.au/case-study/bc75afe3-4a12-41be-983d-f9db256f6260/case-study-21-december-2014-sydney>. Accedido por última vez en 23/01/2019.

62 Pankhania, J. “The ethical and leadership challenges posed by the royal commission's revelations of sexual abuse at a Satyananda Yoga Ashram in Australia” en Savur, S. y Sandhu, S. (ed.) *Research in Ethical Issues in Organizations* 17, 2017.

63 Pankhania, J. y Hargreaves, J. “Culture of Silence: Satyananda Yoga”, en <http://theluminescent.org/2017/12/a-culture-of-silence-satyananda-yoga.html?m=1>, accedido por última vez el 12/02/2018.

64 Por ejemplo, el grupo público en Facebook *Satyananda Yoga: Reveal the truth:* <https://www.facebook.com/groups/sy.reavealthetruth/>. Acerca de la postura de la “Yoga Nidra Network” (ejemplo de yoga “post-Satyananda”) véase: <https://www.yoganidranetwork.org/article/total-yoga-nidra-and-swami-satyananda-where-we-stand-now>, accedido por última vez en 19/10/2019.

65 Pankhania, J. *Encountering Satyananda Yoga in Australia and India: reflections of a complex, postcolonial, gendered subject*, Western Sydney University, 2008. Puede verse el *abstract* en <https://researchdirect.westernsydney.edu.au/islandora/object/uws%3A8806> (accedido por última vez en 02/03/2019).

Entre todos, destaca *A History of Modern Yoga* de Elizabeth de Michelis⁶⁶, considerado como el estudio fundacional del yoga moderno, ya que da una definición del término y delimita el campo de estudio, diferenciándolo del yoga premoderno y poniendo así las bases de las investigaciones posteriores. Este libro, que la autora incluye en el punto de vista de la historia de las ideas religiosas, supone un antes y un después en los estudios de yoga moderno, por varias razones. Propone una taxonomía de la tipología de yoga moderno que ha ayudado a comprender las diferencias entre los diferentes tipos de yoga en la actualidad, relata una historia de lo que puede llamarse yoga proto-moderno (donde se puede incluir no solo Rammohan Roy, Debendranath Tagore y Keshubchandra Sen, sino el mismo Vivekananda) y relaciona el yoga moderno con el esoterismo occidental (especialmente a través del ocultismo del *neovedanta* de Vivekananda, pero también a través de la religión New Age). Si todo esto no fuera suficiente como para hacer de este estudio un pilar de las investigaciones posteriores, la autora relata el desarrollo del yoga moderno en el Reino Unido desde los años 50'. Además, hace un análisis de un yoga moderno concreto, la escuela de B.K.S.Iyengar (1918-2014) a través de su bibliografía primaria, estableciendo paralelismos entre los diferentes momentos del yoga moderno en Reino Unido y las publicaciones principales del “león de Pune”. Así, analiza los diferentes paradigmas que proponen los diferentes libros de Iyengar, analizando por ejemplo el concepto de *prāṇā* (respiración, aliento vital o energía cósmica, según la interpretación), y estableciendo relaciones entre su concepción, la de Vivekananda (de la cual es heredero), y la del yoga premoderno (de la cual difiere). Estos análisis de la literatura de Iyengar han servido como base para futuras monografías de yogas concretos, así como para el presente estudio sobre el SY. En la conclusión, la autora considera la clase de yoga como un “ritual de sanación de la religión secular”. El estudio de De Michelis, en resumen, desarrolla diferentes propuestas y abre líneas muy fructíferas para los estudios sobre yoga moderno.

66 De Michelis, E. *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, Continuum, Londres, 2008. Si bien este estudio, publicado por primera vez en 2004, es el que condensa sus investigaciones, De Michelis ya había publicado otro estudio seminal preparando el terreno para su *History*, donde ya presenta una tipología del yoga moderno que desarrollará en su tesis doctoral. Véase De Michelis, E. “Some Comments on the Contemporary Practice of Yoga in the UK, with Particular Reference to British Hatha Yoga Schools” en *Journal of Contemporary Religion* 10 (3), 1995.

Para salvar el periodo que no cubre el estudio de De Michelis, tenemos tres incalculables aportaciones. Una de ellas es *Yoga in Modern India* de Joseph S. Alter⁶⁷ que se adentra en las concepciones de la salud de la India colonial, especialmente a partir de los años 10' y 20' con figuras como la de Yogendra y Kuvalayananda. En su estudio explica cómo se fueron desarrollando las fisiologías yóguicas modernas y en qué medida el desarrollo de la naturopatía (la *Nature Cure*) marcó el desarrollo del yoga. Según este autor, el yoga habría formado parte del proyecto nacionalista indio, ya que se trataría de una propuesta de autosanación alternativa a la medicina colonial.

Por otra parte, el estudio *Yoga Body* de Singleton⁶⁸, nos aproxima a la historia de la práctica del *āsana* en el yoga moderno. Siguiendo los pasos iniciados por Sjoman⁶⁹, Alter y De Michelis, Singleton se pregunta y responde al enigma de cómo el yoga moderno (*transnacional*⁷⁰ prefiere llamarlo él en este estudio, para subrayar el carácter cultural y espacial, más que temporal), ha devenido un yoga centrado en el *āsana*. El autor narra cómo se va creando, gracias a la innovación y experimentación en tiempos coloniales, una concepción del yoga basada en la postura, debido a la influencia de la gimnasia europea, del contorsionismo (así como la herencia de los fakires), del culturismo (*bodybuilding*), y de otras disciplinas corporales, a finales del XIX y principios del XX. El nacionalismo indio juega un gran papel en la creación del yoga moderno. Según cuenta el autor, el yoga se convirtió en un deber nacional, ya que quería mejorar las condiciones físicas de los jóvenes indios y regenerar la nación, aportando una disciplina gimnástica autóctona, basada en la sabiduría del *haṭha-yoga* premoderno. Pensemos que la influencia del nacionalismo indio llega hasta la actualidad. Desde el año 2015, contamos incluso con un Día Internacional del Yoga, el

67 Alter, J.S. *Yoga in Modern India. The Body between Science and Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 2004.

68 Singleton, M. *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford University Press, Nueva York, 2010. Recientemente ha aparecido la traducción al castellano: Singleton, M. *El cuerpo del yoga. Los orígenes de la práctica postural moderna*, Kairós, Barcelona, 2018.

69 Sjoman, N.E. *The Yoga Tradition of the Mysore Palace*, Abhinav, Delhi, 1996.

70 Singleton, M. *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford University Press, Nueva York, 2010, p.10.

cual fue promovido en la ONU por el partido nacionalista BJP (Bharatiya Janata Party) en el gobierno⁷¹.

Como complemento a estas dos investigaciones, tenemos el estudio reciente de Elliot Goldberg *The Path of Modern Yoga*⁷² que profundiza en la influencia de figuras como Yogendra y Kuvalayananda, especialmente en el desarrollo del yoga psicósomático y el yoga postural, y que nos ha sido fundamental para entender la progresión del yoga desde estos maestros hasta Sivananda, el gurú de Satyananda. También destacamos la arqueología que hace del *saludo al sol*. En cierta manera, Goldberg profundiza en aspectos que Singleton dejó abiertos en *Yoga Body*, como por ejemplo cómo se gestó el yoga psicósomático de Sivananda (el cual incluye la famosa serie de Rishikesh), básico para nuestro estudio sobre SY.

También nos han ayudado a comprender el yoga moderno toda una serie de libros colectivos donde aparecen diferentes aportaciones académicas sobre los más diversos estilos y escuelas de yoga. Por ejemplo, tenemos *Yoga in the Modern World*⁷³ editado por Singleton y Byrne, donde se recopilan diferentes artículos que versan sobre tres áreas: el campo de los estudios sobre el yoga moderno (tenemos por ejemplo artículos de Elizabeth De Michelis⁷⁴ y de Strauss⁷⁵), la autenticidad en el yoga (tenemos artículos de Singleton⁷⁶ y de Liberman⁷⁷), así como la espiritualidad, la sexualidad y la autoridad

71 Sobre la influencia del nacionalismo hindú sobre el Día Internacional del Yoga véase Muñoz, A. “Mitos, hitos y gritos en la internacionalización del yoga” en *Ilu.Revista de Ciencias de las Religiones* 21, 2016, p.115-128.

72 Goldberg, E. *The Path of Modern Yoga. The History of an Embodied Spiritual Practice*, Inner Traditions, Vermont, 2018.

73 Singleton, M. y Byrne, J. *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008.

74 De Michelis, E. “Modern Yoga: History and Forms” en Singleton, M. y Byrne, J. *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008. En este artículo la autora sintetiza algunas de las conclusiones de su *history of yoga*.

75 Strauss, S. “Adapt, adjust, Accommodate”: the Production of Yoga in a Transnational World” en Singleton, M. y Byrne, J. *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008, donde la autora ahonda sobre el nacionalismo de proyectos yóguicos como el de Sivananda y Kuvalayananda.

76 En el artículo Singleton, M. “The Classical Reveries of Modern Yoga” en Singleton, M. y Byrne, J. *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008, el autor explica cómo se habría creado en tiempos modernos la categoría “yoga clásico”.

dentro de la práctica de yoga (con artículos de Nevrin⁷⁸, Smith⁷⁹, Sarbacker⁸⁰ y Burley⁸¹).

Diferentes estudios han subrayado el papel de los gurúes como figuras claves en la creación y diseminación del yoga moderno en Occidente. *Gurus in America*, editado por Forsthoefel y Humes⁸², es uno de esos estudios donde encontramos artículos sobre gurúes indios que determinaron el yoga moderno en Occidente. En *Gurus of Modern*

77 Liberman, K. "The Reflexivity of the Authenticity of Haṭha Yoga" en Singleton, M. y Byrne, J. *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008. En este artículo el autor defiende que no existe ningún yoga puro (a diferencia de lo que sostiene la mayor parte de escuelas de yoga moderno), por lo que la búsqueda de autenticidad está abocada al fracaso.

78 Nevrin, K. "Empowerment and Using the Body in Modern Postural Yoga" en Singleton, M. y Byrne, J. *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008. En este artículo el autor centra la reflexión en torno al yoga contemporáneo como "experiencia corporal", practicado en ciertos ambientes (en las academias de yoga y *yogashalas*) con significados que determinan la manera en la cual se siente el yoga, las sensaciones, emociones, y en definitiva el cuerpo y la propia salud. Para el autor, el yoga moderno proporciona un empoderamiento, gracias a una nueva relación con el cuerpo, pero a la vez avisa de la tendencia a crear una jerarquía social basada en el nivel de salud (que va desde el estar en forma a la auto-realización), la cual puede crear una naturalización de un cuerpo idealizado y estético.

79 Smith, B.R. "With Heat Even Iron Will Bend" en Singleton, M. y Byrne, J. *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008. En este artículo, el autor analiza la importancia del esfuerzo y el "ardor" ascético (*tapas*) en la disciplina y la autoridad en Ashtanga Yoga y de cómo esta concepción de *tapas* difiere del yoga premoderno.

80 Sarbacker, S.R. "The Numinous and Cessative in Modern Yoga", en Singleton, M. y Byrne, J. *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008. En este artículo el autor establece paralelismos entre el yoga tradicional y el yoga moderno respecto a las teleologías *numinosas* (las cuales se centrarían en la divinización, y tendría como objetivos la prosperidad y la obtención de poderes) y *cesativas* (las cuales se centrarían en la liberación, así como en la renuncia y el ascetismo). El autor incluso considera la mercantilización llevada a cabo en el yoga moderno como una de las formas que toma lo *numinoso* en tiempos actuales.

81 Burley, M. "From Fusion to Confusion. A consideration of Sex and Sexuality in Traditional and Contemporary Yoga", en Singleton, M. y Byrne, J. *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008. En este artículo el autor contrasta las concepciones de la sexualidad en el yoga y el *tantra* tradicionales con las del yoga actual. Enfatiza la confusión acerca del papel de la sexualidad en los ambientes yóguicos en Occidente. También analiza la aproximación de Satyananda (quien considera que la sexualidad puede tener usos espirituales), contrastándola con la interpretación más moralista de su maestro Swami Sivananda y el discípulo de éste Swami Vishnudevananda, quienes desaprobaban la sexualidad en la vida yóguica, prescribiendo los votos de *brahmacharya* como control del semen y de la sexualidad. Al analizar los ambientes modernos del yoga, el autor muestra que se dan tendencias "románticas" en la erotización del *haṭha-yoga*, al buscar cuerpos deseables y potenciar la sexualidad y sensualidad a través de la práctica de las *āsanas*, lo cual contrasta tanto con la concepción moralista del neohinduismo, como con las concepciones más tradicionales. Además, según Burley, las técnicas desarrolladas por las soteriologías tradicionales habrían sido apropiadas para utilizarse con fines mundanos y sensuales.

82 Forsthoefel, T.A. y Humes, C.A. (ed.) *Gurus in America*, SUNY, Albany NY, 2005.

Yoga editado por Singleton y Goldberg⁸³, se continúa con esta línea de estudio, ampliando la lista. En el estudio *Homegrown gurus* editado por Gleig y Williamson⁸⁴, contamos con una serie de estudios centrados en maestros de lo que los autores consideran como la tercera ola de gurúes de Occidente, es decir, maestros occidentales que aprendieron a los pies de gurúes indios (especialmente de la segunda ola, a la cual pertenecía Satyananda). Estos gurúes adoptan nuevas formas de hinduismo importadas a EEUU, y las adaptan a lo que los autores llaman *hinduismo americano*. Estos estudios muestran, por otra parte, algunos cambios producidos en la institución del *guru* por la modernidad y la globalización.

Para un análisis pormenorizado hasta el 2009 del yoga moderno como objeto de estudio tenemos el estudio de Newcombe, “The Development of Modern Yoga: A survey of the Field”⁸⁵, donde se hace un repaso de los estudios más influyentes en el campo de investigación del yoga moderno.

Por otra parte, una serie de estudios han recalcado la mercantilización del yoga, su lugar como mercancía y producto dentro del mercado de la espiritualidad. Contamos con el estudio de Jain titulado *Selling Yoga: From Counterculture to Pop Culture*⁸⁶, donde muestra a los yoguis transnacionales como emprendedores y empresarios, que diseñan productos de yoga para la sociedad de consumo. Como cuenta la autora, el yoga es maleable, se puede moldear para cumplir objetivos determinados. Esto hace posible el bricolaje y ensamblaje de diferentes creencias, ideas y prácticas, en marcas yóguicas determinadas que constituyen formas privadas de religión. Como muestran Carrette y King en *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*⁸⁷, se estaría comercializando la espiritualidad, en forma de mercancías listas para el consumo. Las creencias y prácticas serían empaquetadas para su consumo en momentos determinados

83 Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014.

84 Gleig, A. y Williamson, L. (ed.) *Homegrown Gurus. From Hinduism in America to American Hinduism*, SUNY, Albany NY, 2013.

85 Newcombe, S. “The Development of Modern Yoga: A Survey of the Field” en *Religious Compass* 3 (b), 2009.

86 Jain, A. *Selling Yoga: From Counterculture to Pop Culture*, Oxford University Press, Nueva York, 2014.

87 Carrette, J. y King, R. *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*, Routledge, Londres, 2004.

del tiempo. Los autores insisten en que la mayor parte de las prácticas espirituales son insertadas en la lógica del trabajo del capitalismo y que apenas tienen efecto en los valores o cambios en la sociedad, más allá de resultar una mejor adaptación al trabajo. Por ello incluso la llaman “espiritualidad capitalista”.

La mayor parte de los estudios de yoga moderno comparten un rechazo al esencialismo⁸⁸ y entienden el yoga como una construcción cultural, basada en las condiciones históricas. No hay un núcleo irreductible, absoluto e inmóvil. A fin de cuentas, el yoga es simplemente un *método* donde se pueden mezclar piezas de diferentes tradiciones. No hay una esencia irrenunciable, ya que son simplemente técnicas que aplicar para llegar a los núcleos sapienciales de las diferentes tradiciones ontológicas. Son técnicas, por tanto, intercambiables y modificables.

Por otra parte, y siguiendo con esta línea desmitificadora, en los últimos años han salido a la luz toda una serie de escándalos en torno a la figura del gurú que ha sacudido muchas comunidades de yoga. Desde la academia se le ha llamado *la caída en desgracia* (*fall from grace*⁸⁹) del gurú, ya que ha ocasionado una pérdida de confianza en el maestro, especialmente del gurú transnacional, tal y como comentábamos en el caso de Satyananda. Esta *caída* (que no sólo es del maestro, sino sobre todo de los discípulos que han perdido su fe en éste, o al menos han puesto su autoridad en tela de juicio) ha obligado a reinterpretar el papel del líder espiritual en la pedagogía yóguica. Este acontecimiento del yoga moderno tardío ha ocasionado diferentes escisiones y éxodos, los cuales han implicado nuevas formas de entender el yoga contemporáneo. Muchas academias y escuelas⁹⁰ ya no siguen los linajes del yoga moderno transnacional

88 Como ejemplo de este rechazo al esencialismo véase Jain, A. “Who Is to Say Modern Yoga Practitioners Have It All Wrong? On Hindu Origins and Yogaphobia” en *Journal of the American Academy of Religion* 82 (2), 2014.

89 Sobre la *fall from grace* puede verse la introducción de Ann Gleig y Lola Williamson, en Gleig, A. y Williamson, L. (ed.) *Homegrown Gurus. From Hinduism in America to American Hinduism*, SUNY, Albany NY, 2013, p.12.

90 Este yoga ha sido llamado *post-lineage yoga* por Theo Wildcroft. Acerca del término *yoga post-linaje* puede verse su artículo “Post-lineage Yoga” (en <https://www.wildyoga.co.uk/2018/04/post-lineage-yoga/> accedido por última vez en 02/05/18). Recientemente la autora ha finalizado y publicado su tesis doctoral: Wildcroft, Th. *Patterns of Authority and Practice Relationships in “Post-Lineage Yoga”*, The Open University, Tesis Doctoral, 2018. Sin embargo, no hemos podido sacar el provecho que se merece a este estudio debido a que sólo recientemente hemos tenido constancia de su publicación, cuando nos encontrábamos en la edición final de nuestra investigación.

de la segunda ola (por ejemplo el Yoga Iyengar, el Ashtanga Yoga de Pattabhi Jois, el Yoga Sivananda de Swami Vishnudevananda, o el mismo SY de Swami Satyananda), sino que han dejado estas escuelas, para formas nuevas, muchas veces con la base de estas interpretaciones transnacionales, pero con cambios personales. Por todo el peso ontológico de esta pérdida de autoridad de la figura del maestro, se podría incluso hablar de la *muerte del gurú*, la cual sería análoga a la *muerte de Dios* en la filosofía. Además este acontecimiento, en muchos casos también se ha correspondido con la muerte física de los principales gurús del yoga transnacional de segunda ola. Ya no quedan maestros indios de aquella generación, por lo que sus escuelas continúan gracias a una gestión de la escuela siguiendo el modelo de las franquicias. Los manuales y las formaciones de profesores de yoga (TTC) se encargan de preservar el estilo y las instrucciones de estas escuelas. Por tanto, la *muerte del gurú* opera en diferentes niveles. En cierta manera, podemos decir que muchos de nosotros en el yoga actual estamos, o nos hemos quedado, “huérfanos” de padre espiritual, con un vacío que no ha sido llenado por persona alguna. En todo caso, no debemos confundir la reacción social de la *fall from grace* con el acontecimiento de la *muerte del gurú*. De hecho, en cierto modo, este acontecimiento se da desde los inicios del yoga moderno, como veremos. En cierta manera, la *fall from grace* sería una de las consecuencias que haría más evidente la *muerte del gurú*.

Actualmente, ya no nos encontramos en los años 60' cuando entró la segunda ola de gurús indios⁹¹, como el mismo Satyananda, ni mucho menos en la primera ola⁹². Por ello, se está empezando a diferenciar incluso el yoga transnacional de las nuevas

91 La imagen de la ola proviene posiblemente de Forsthoefel, T.A. y Humes, C.A. (ed.) *Gurus in America*, SUNY, Albany NY, 2005. La segunda ola estaría formada por yogis transnacionales que habrían llegado a Occidente sobre todo a partir de los años 60'. Ejemplo de esta ola serían el mismo Satyananda, Vishnudevananda, Iyengar, Yogi Bhajan y Osho.

92 La primera ola habría empezado con la figura de Swami Vivekananda. En esta ola podemos incluir también otros gurús de 1ª generación, como Yogananda.

escuelas que están apareciendo (por ejemplo, lo que ha sido llamado *yoga globalizado*⁹³ o *yoga de tercera ola*⁹⁴).

Por otra parte, si bien varios estudios han señalado la tecnificación del yoga moderno⁹⁵, no encontramos un análisis y reflexión satisfactoria. Por ello, consideramos necesario un análisis desde la tradición filosófica de la hermenéutica ontológica que permita dar luz sobre las implicaciones de la metafísica, el nihilismo, la técnica y la Gestalt en el yoga contemporáneo.

8. La taxonomía del yoga moderno de Elizabeth De Michelis

Como hemos dicho anteriormente, el SY es un gran ejemplo para comprender otras escuelas de yoga moderno. Ello se debe a que puede ser incluido en la mayoría de tipologías sobre esta disciplina. De esta manera, sus interpretaciones, métodos y prácticas yóguicas pueden ser comparadas con otras escuelas de yoga moderno. De Michelis en su libro *A history of Modern Yoga* y en algunos artículos⁹⁶ ensaya una

93 De Michelis, E. "The Modern Spirit of Yoga: Idioms and Practices". Accedido por última vez el 01/09/2018 en <https://modernyogaresearch.academia.edu/ElizabethDeMichelis>. En este artículo propone cinco tipos de yoga: "revivalista"; "nacionalista"; "monástico y no monástico transnacional" (el cual reconduce el término utilizado por Mark Singleton en *Yoga Body*, acotando su significado a aquellos yogas modernos transnacionales de segunda ola, quitando yogas no exportados de India); "globalizado" y "terapéutico (healthist)". Sin duda, estos términos aclaran diferencias entre tipos de yogas modernos. Así, De Michelis utiliza "transnacional" solamente para referirse a un tipo de yoga exportado, normalmente por un gurú indio. Entre los gurúes de estos yogas transnacionales estarían Satyananda, Iyengar, Pattabhi Jois, Yogi Bhajan y Muktananda. De Michelis reserva el término *globalizado* para los yogas que surgen dentro y después del *yoga transnacional*. Así, podría considerarse como *yoga globalizado* el Yoga Anusara de John Friend.

94 A diferencia de la primera y segunda olas, la tercera sería la ola de gurús nacidos en un país occidental (autóctonos, no indios), tal y como indican Gleig y Williamson en la introducción a Gleig, A, y Williamson, L. (ed.) *Homegrown Gurus. From Hinduism in America to American Hinduism*, SUNY, Albany NY, 2013. En su libro incluyen maestros como Ram Dass y Amrit Desai (famoso por su Yoga Kripalu). Otros ejemplos de maestros de yoga de la tercera ola con popularidad en España serían: Devereux (creador del Yoga Dinámico), Soma (creador de Witryh) y John Friend (creador de Anusara Yoga, Bowspring y Sridaiva). Todos estos maestros, después de haber aprendido de los gurúes transnacionales, incorporan cambios con respecto a los yogas de segunda ola (o yogas transnacionales).

95 Sirvan como ejemplo: Aravamudan, S. *Guru English: South Asian Religion in a Cosmopolitan Language*, Princeton University Press, Princeton, 2005; Cavallé, M. *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Kairós, Barcelona, 2008; Halbfass, W. *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*, FCE, México, 2013.

96 De Michelis, E. "A preliminary Survey of Modern Yoga Studies" en *Asian Medicine* 3, 2007 y De Michelis, E. "Some Comments on the Contemporary Practice of Yoga in the UK, with Particular

tipología para explicar los diferentes tipos de yoga moderno. Es una taxonomía que ha ido creando a lo largo de los años y que ha cambiado un par de veces. Estas cuatro formas de yoga moderno serían: el *yoga moderno postural*, el *yoga moderno psicosomático*, el *yoga moderno meditacional* y el *yoga moderno confesional*. En algunos artículos⁹⁷ la autora añade el *yoga moderno hindú*, que en nuestro estudio no tendremos en cuenta, ya que nos centramos en formas de yoga transnacional que se dan en nuestros países, como el SY. Como la autora aclara, es simplemente una clasificación para entender mejor el yoga moderno. Por lo tanto no tiene que ser entendida como una taxonomía cerrada o definitiva⁹⁸. Los límites entre estas cuatro tipologías de yoga son difíciles de poner. Pero estamos de acuerdo con la autora en su utilidad heurística para comprender mejor diferentes formas modernas de yoga.

8.1. El yoga psicosomático

Como explica De Michelis⁹⁹, esta forma de yoga moderno, el cual puede ser pensado como un entrenamiento de cuerpo-mente-espíritu, es heredera de la formulación de Vivekananda. Se focaliza en la práctica (en lo que llama una *epistemología experiencial*), tiene pocas restricciones doctrinales normativas y se da en un ambiente *cúltico* (que no confundir con *sectario*), como forma religiosa privada. La investigadora considera como tipos relativamente puros, entre otros, el Yoga Institute de Yogendra (en Santa Cruz, Bombay), el Kaivalyadhama de Kavalayananda (en Lonavla) o el yoga enseñado por Sivananda y sus discípulos (donde se incluye Satyananda). Podríamos incluir en este tipo la mayoría de yogas desarrollados en India en la primera parte del siglo XX, por ejemplo, el yoga enseñado por S. Sundaram (1901-1994).

Como ya hemos mencionado, De Michelis considera que los discípulos de Sivananda proponen yogas psicosomáticos. La mayoría de clases que se enseñan en los "Reference to British Hatha Yoga Schools" en *Journal of Contemporary Religion* 10 (3), 1995.

97 Por ejemplo De Michelis, E. "Modern Yoga: History and Forms" en Singleton, M. y Byrne, J. *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008.

98 De Michelis, E. *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, Continuum, Londres, 2008, p.189.

99 La autora presenta su tipología de los cuatro tipos en *Ibid*, p.187-189.

estudios de yoga del Movimiento Satyananda se basan en este tipo, un yoga psicossomático que busca principalmente un cuidado de la salud del alumno, trabajando el cuerpo, la respiración y la mente. El SY es heredero directo del Yoga Sivananda, y por tanto de la concepción de Vivekananda, pasando por Yogendra y Kuvalayananda, entre otras aportaciones importantes. Cabe indicar que es difícil decir donde empieza un yoga *psicossomático* y uno *postural*, ya que, como De Michelis explica, algunas de sus escuelas dan bastante importancia al cultivo de las prácticas físicas, por lo que están bastante próximas a este último tipo de yoga. En esta tendencia podemos considerar el Yoga Sivananda de Swami Vishnudevananda (1927-1993), o incluso algunas formas de SY que se practican en centros de yoga más enfocados a la gimnasia y las posturas. Por otra parte, algunas formas están más próximas al meditacional (por ejemplo técnicas y cursos enseñados en centros de yoga que se focalizan más en aspectos meditativos). En todo caso, el yoga psicossomático en cierta manera está entre el postural y el meditacional, ya que combina técnicas corporales con meditativas, pues busca una aplicación psicossomática donde se trabaje tanto el cuerpo como la mente y el espíritu.

Por lo que hace a la parte social, según la autora¹⁰⁰, las escuelas que enseñan yogas psicossomáticos tienden a ser individualistas, con una estructura y unas creencias bastante flexibles (sobre todo respecto a las fuentes de autoridad). Por otra parte, según explica De Michelis, exigen poco de sus miembros, son tolerantes y sus límites sociales no están del todo definidos. En general son organizaciones relativamente simples. Si nos basamos en esta definición podríamos incluir buena parte del yoga practicado por el Movimiento Satyananda (pero no el practicado en los *ashrams* y retiros), es decir, el SY practicado en los estudios de yoga, como yoga psicossomático. En general, por tanto, se puede aplicar este tipo a la mayor parte del SY, y es la idea que los practicantes de yoga suelen tener de esta escuela. Es también la idea principal que encontramos en la literatura fundamental y fundacional, como los libros DoY¹⁰¹ y APMB¹⁰².

A pesar de que no es el tipo más popular en los estudios académicos sobre yoga moderno, sí contamos con importantes estudios. Acerca de la figura de Vivekananda,

¹⁰⁰ *Ibid*, p.189.

¹⁰¹ Satyananda, S. *Dynamics of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013.

¹⁰² Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006.

tenemos por ejemplo el estudio de Dermot Killingley¹⁰³, así como *A History of Modern Yoga*¹⁰⁴ de Elizabeth De Michelis, ya comentado, donde se analiza en extenso el papel del primer gurú en Occidente en la creación del yoga moderno. Sobre Aurobindo y su Yoga Integral tenemos, por ejemplo, el estudio de Ann Gleig y Charles I. Flores¹⁰⁵. Acerca de Yogendra y Kuvalayananda tenemos el estudio de Joseph S. Alter¹⁰⁶ y el de Elliott Goldberg¹⁰⁷. De Sivananda contamos especialmente con la investigación de Strauss¹⁰⁸, y acerca de Vishnudevananda el de Aveling¹⁰⁹.

8.2. El yoga postural

De Michelis caracteriza el yoga postural como un yoga que pone el énfasis en prácticas físicas, especialmente en el desarrollo de *āsanas* (posturas yóguicas) y *prāṇāyāmas* (técnicas de respiración yóguicas). Considera como postural el Yoga Iyengar, así como el Yoga Ashtanga de K.Pattabhi Jois (1915-2009). En este tipo podríamos incluir conocidas marcas como Yoga Power, Yoga Anusara, SriDaiva y

103 Killingley, D. “Manufacturing Yogis: Swami Vivekananda as a Yoga Teacher” en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014. En este artículo, el autor analiza la figura de Swami Vivekananda, su educación e influencias, y cómo se convirtió en el primer gurú de Occidente y creador de la Misión Ramakrishna. Analiza también el lugar del Yoga y de los Cuatro Yogas en la obra de Vivekananda.

104 De Michelis, E. *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, Continuum, Londres, 2008.

105 Gleig, A. y Flores, Ch.I. “Remembering Sri Aurobindo and the Mother: The Forgotten Lineage of Integral Yoga” en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014. En este artículo los autores se centran en la relación de Aurobindo y la Madre en la creación del llamado Yoga Integral, así como en la influencia sobre la Psicología Integral (Haridas Chaudhuri), la psicología humanística y transpersonal (Ken Wilber), el Instituto Esalen y la *filosofía perenne* contemporánea.

106 Alter, J. “Shri Yogendra: Magic, Modernity, and the Burden of the Middle-Class Yogi” en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014. En este artículo el autor analiza la figura de Yogendra, y la creación y desarrollo del Yoga Institute, la institución moderna de yoga más antigua del mundo, creada en 1918. Alter muestra el esfuerzo de Yogendra por secularizar, desmitificar, racionalizar y hacer más científico el yoga.

107 Goldberg, E. *The Path of Modern Yoga. The History of an Embodied Spiritual Practice*, Inner Traditions, Vermont, 2018.

108 Strauss, S. *Positioning Yoga. Balancing Acts Across Cultures*, Berg, Oxford, 2005.

109 Aveling, H. “Western renunciates: The Sannyasin disciples of Swami Vishnu Devananda” en *Journal of Intercultural Studies* 10 (2), 1989.

Yoga Bikram. Como ya hemos comentado, buena parte de los estudios sobre yoga moderno se concentran en este tipo de yoga, probablemente porque es el que tiene más presencia en la escena del yoga.

Por lo que respecta al SY, no podemos considerarlo como postural, aunque por supuesto hay academias de yoga del movimiento Satyananda donde se siguen pedagogías y metodologías más posturales. De todos modos, el foco en la práctica física es también muy importante en el SY, ya que las posturas llenan buena parte de la clase de yoga típica.

Tenemos varios estudios de este tipo de yoga. Sobre las escuelas surgidas de Mysore (por ejemplo de Krishnamacharya e Iyengar), tenemos el estudio de Sjoman¹¹⁰. Acerca de T. Krishnamacharya (1888-1989) tenemos los estudios de Mark Singleton¹¹¹ y de Mark Singleton y Tara Fraser¹¹². Sobre Pattabhi Jois en concreto, entre otros destacan el estudio de Benjamin R. Smith¹¹³ y el de Jean Byrne¹¹⁴. Acerca de Iyengar tenemos los estudios de Frederick M. Smith y Joan White¹¹⁵, de Suzanne Newcombe¹¹⁶,

110 Sjoman, N.E. *The Yoga Tradition of the Mysore Palace*, Abhinav, Delhi, 1996.

111 Singleton, M. *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford University Press, Nueva York, 2010.

112 Singleton, M. y Fraser, T. “T. Krishnamacharya, Father of Modern Yoga” en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014.

113 Smith, B.R. “With Heat Even Iron Will Bend” en Singleton, M. y Byrne, J. *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008.

114 Byrne, J. “Authorized by Sri K.Pattabhi Jois: The Role of *Paramparā* and Lineage in Ashtanga Vinyasa Yoga” en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014. En este artículo el autor analiza la ortodoxia dentro del linaje del maestro de Ashtanga, así como el mito que rodea su figura como gurú de la escuela. La estricta ortopraxis a la hora de aprender y enseñar el Yoga Ashtanga ha hecho que esta escuela conserve las enseñanzas de Pattabhi de manera muy estricta y fiel, pero, al mismo tiempo, ha hecho que sus escuelas repitan un modelo establecido.

115 Smith, F.M. y White, J. “Becoming an Icon: B.K.S.Iyengar as a Yoga Teacher and a Yoga Guru” en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014. En este artículo los autores analizan la figura del llamado “león de Pune”, su ejemplo como profesor de yoga y como gurú, la pedagogía que desarrolló a lo largo de los años, así como el carácter hindú que dio a sus enseñanzas.

116 Newcombe, S. “The institutionalization of the Yoga Tradition: “Gurus” B.K.S.Iyengar and Yogini Sunita in Britain” en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014. En este artículo la autora compara el yoga de Iyengar y Yogini Sunita, y de cómo se han institucionalizado de diferente manera. Por una parte, Sunita basa su yoga en una relación directa entre maestra y discípulo, con un conocimiento no transferible a una franquicia. Por otra parte, en el caso de Iyengar tenemos una verdadera institucionalización y estandarización de una manera concreta de

y de Elizabeth De Michelis¹¹⁷. Sobre Friend, creador de Anusara Yoga, tenemos el estudio de Lola Williamson¹¹⁸.

8.3. El yoga meditacional

El yoga meditacional, según De Michelis, se basa en prácticas de concentración y meditación, que son practicadas en sesiones de yoga y/o meditación, especialmente en retiros y cursos especiales. Formas relativamente puras, según la autora, son algunos grupos de budismo moderno, grupos de Sri Chinmoy y la Meditación Trascendental en sus inicios (antes de derivar en yoga confesional).

En cierta manera, el método de la escuela se puede considerar como yoga meditacional. Parte de su literatura y sus métodos son sobre meditación, sirva como ejemplo el libro *Meditations from the Tantras*¹¹⁹. De hecho, para Satyananda, el yoga psicossomático es la base para luego explorar la meditación. Así, el SY ha aportado una gran cantidad de prácticas meditativas; prácticas que muchas veces se aplican al final de la clase de yoga. Sin embargo, pocas clases son sólo sobre yoga meditacional, aunque algunos de los cursos y retiros sí que lo son. Muchos de los cursos especiales que se ofrecen en fines de semana y vacaciones son sobre todo de meditación, como por ejemplo la práctica meditativa *tattva shuddhi*¹²⁰. Según el SY, cuando un estudiante se desarrolla necesita incluir técnicas meditativas en su práctica, cada vez con más intensidad y frecuencia. El SY ve el yoga como un camino ascensional, donde poco a poco se dejan las prácticas posturales y psicossomáticas, para dedicar más tiempo a la meditación. En este sentido el SY se separa de la mayor parte de las escuelas de yoga,

enseñar yoga. Esto hace que el método Iyengar haya podido ser propagado, a diferencia del yoga de Sunita, el cual se sirvió principalmente de su carisma como gurú, y no en la institucionalización de su método.

117 De Michelis, E. *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, Continuum, Londres, 2008.

118 Williamson, L. "Stretching toward the Sacred: John Friend and Anusara Yoga" en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014.

119 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005.

120 Sobre esta práctica puede verse Satyasangananda, S. *Tattva Shuddhi, The Tantric Practice of Inner Purification*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000.

ya que su método incluye un desarrollo gradual de prácticas meditativas, como el conocido *kunḍalinī-yoga*, tal y como es practicado en la escuela. El yoga postural y el yoga psicossomático serían solamente pasos en el camino hacia la liberación.

Tenemos diferentes estudios de yoga meditacional. Acerca de Yogananda (y la *Self-Realization Fellowship*) tenemos, por ejemplo, los estudios de Anya Foxen¹²¹. Sobre Maharishi Mahesh Yoga podemos destacar también el estudio de Cynthia Ann Humes¹²². De la figura de Ravi Shankar tenemos el estudio de Waghorne¹²³. Sobre Yogi Bhajan (creador del Kundalini Yoga® y del movimiento 3HO) contamos con el estudio de Deslippe¹²⁴. Si bien estos grupos podrían incluirse en el meditacional, podemos también tratarlos como confesional.

8.4. El yoga confesional

Si bien podemos considerar la metodología del SY como yoga psicossomático y/o meditacional, el tipo de yoga moderno que encontraríamos en los *ashrams*¹²⁵ principales es sobre todo *yoga confesional* (*Denominational Yoga*, según el término utilizado por De Michelis). De Michelis describe este tipo de yoga como *cúltico* (y en ocasiones *sectario*), donde el foco está en los gurúes y en sus enseñanzas, donde se promueve el seguimiento de las creencias y normas de la escuela, así como de las fuentes de autoridad. La autora considera como yoga confesional el Brahma Kumaris, ISKCON (los llamados Hare Krishnas), el Sahaja Yoga, el Rajneeshismo (es decir el movimiento

121 Foxen, A.P. “Yogi Calisthenics: What the «non-Yoga» Yogic Practice of Paramahansa Yogananda Can Tell Us about Religion” en *Journal of the Academy of Religion* 85 (2), 2017 y Foxen, A.P. *Biography of a Yogi: Paramahansa Yogananda and the Origins of Modern Yoga*, Oxford University Press, Oxford, 2017.

122 Humes, C.A. “Maharishi Mahesh Yogi: Beyond the TM Technique” en Forsthoefel, T.A. y Humes, C.A. (ed.) *Gurus in America*, SUNY, Albany NY, 2005.

123 Waghorne, J.P. “Engineering an Artful Practice: On Jaggi Vasudev's Isha Yoga and Sri Sri Ravi Shankar's Art of Living” en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014.

124 Deslippe, Ph. “From Maharaj to Mahan Tantric. The construction of Yogi Bhajan's Kundalini Yoga” en *Sikh Formations* 8 (3), 2012.

125 Para esta información nos basamos en comunicaciones personales con practicantes del Yoga Satyananda.

que sigue las enseñanzas de Osho) y la Meditación Trascendental en su segunda y última etapa. A diferencia de esta autora, Newcombe¹²⁶ sí que considera las escuelas de los herederos de Sivananda como yoga confesional.

En las prácticas de los *ashrams*, los aspectos posturales, e incluso ciertos aspectos psicosomáticos y meditativos, son dejados de lado, ya que la práctica se centra en la doctrina y la devoción, en el llamado *bhakti-yoga*, interpretado muchas veces como devoción al gurú. Por tanto, existe un gran contraste entre lo que encontramos en las academias de yoga del movimiento Satyananda, y el yoga que se practica en los *ashrams*, especialmente en Bihar (India), el corazón de la escuela y el movimiento.

Podemos destacar varios estudios sobre el yoga confesional. Sobre Siddha Yoga tenemos el estudio de Lola Williamson¹²⁷ y el de Andre R. Jain¹²⁸, así como una contribución de académica practicantes¹²⁹. De Osho tenemos, entre otros escritos, los estudios de Hugh B. Urban¹³⁰, así como las investigaciones de Aveling¹³¹. Sobre la figura de Sathya Sai Baba tenemos, por ejemplo, el artículo de Srinivas¹³².

126 Newcombe, S. "The Development of Modern Yoga: A Survey of the Field" en *Religious Compass* 3 (b), 2009.

127 Williamson, L. "The Perfectibility of Perfection: Siddha Yoga as a Global Movement" en Forsthoefel, T.A. y Humes, C.A. (ed.) *Gurus in America*, SUNY, Albany NY, 2005.

128 Jain, A.R. "Muktananda: Entrepreneurial Godman, Tantric Hero" en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014.

129 Brooks, D.R., Durgananda, S., Muller-Ortega, P.E., Mahony, W.K., Bailly, C.R. y Sabharathnam, S.P. (ed.) *Meditation Revolution. A History and Theology of the Siddha Yoga Lineage*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2000.

130 Urban, H.B. "OSHO, from Sex Guru to Guru of the Rich: the Spiritual Logic of Late Capitalism" en Forsthoefel, T.A. y Humes, C.A. (ed.) *Gurus in America*, SUNY, Albany NY, 2005.

131 Aveling, H. *The Laughing Swamis. Australian Sannyasin Disciples of Swami Satyananda Saraswati and Osho Rajneesh*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1994.

132 En Srinivas, S. "Sathya Sai Baba and the Repertoire of Yoga" en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014, el autor analiza la figura de Sathya Sai Baba, su vida y sus enseñanzas centradas en el *bhakti-yoga*, es decir, el yoga de la devoción.

8.5. Problemas de clasificación

En conclusión, podemos decir que es bastante difícil aplicar la taxonomía de De Michelis al SY. Por una parte, la categoría de yoga confesional hace referencia sobre todo a aspectos sociológicos, no tanto metodológicos. Así, las escuelas que se incluyen en esta categoría normalmente practican otro tipo de yoga. Por ejemplo, el rajneeshismo de Osho o el Siddha Yoga son escuelas con un gran peso en el aspecto confesional, pero también practican formas de yoga meditacional. Esta es probablemente una de las razones por las que la autora incluye Brahma Kumaris en el yoga confesional y en el yoga meditacional. Es el mismo caso con el SY. Podemos situarlo en diferentes tipos de yoga, dependiendo de las metodologías y prácticas de las que estemos hablando. Además, hay bastante diferencia entre la Bihar School of Yoga de India y el Movimiento Satyananda del resto del planeta. Es también una de las razones por las que De Michelis duda dónde poner el Yoga Sivananda de Vishnudevananda, si en el yoga postural o en el yoga psicosomático, ya que depende de si nos centramos en unos textos u otros, o en una metodología u otra. En todo caso, podemos decir que esta taxonomía nos ayuda en nuestra tarea interpretativa, por lo que la utilizaremos en nuestro estudio. Pero no debemos olvidar que es una taxonomía, y que su función es heurística, no sustancial. Así, siguiendo esta taxonomía podemos decir que el SY incluye en la teoría y en la práctica todos estos tipos de yoga moderno. En su método gradualista y ascensional el yoga *postural* y *psicosomático* está en los primeros pasos de la práctica espiritual. Al mismo tiempo, podemos considerar el *karma-yoga* y el *bhakti-yoga* como yoga *confesional*. Pero, a nuestro modo de ver, donde realmente destaca su contribución a la literatura del yoga es sin duda como yoga *meditacional*, como vemos en las prácticas meditativas de *Meditations from the Tantras*, en el *Yoga Nidra*, en la interpretación del *Yogasūtra* en *Four Chapters of Freedom*, así como los *kriyas* de *kuṇḍalinī-yoga* desarrolladas en *Kundalini Tantra*.

En definitiva, el SY presenta un especial interés para el estudio, ya que incorpora todos estos tipos de yoga. De esta manera, el yoga de Satyananda está próximo a diferentes escuelas de yoga moderno transnacional de segunda ola, por lo que también puede servir como punto de partida para su estudio.

PARTE II
NIHILISMO Y TÉCNICA

Introducción

Una de las características del yoga contemporáneo es su espíritu no-violento, basado en *ahimsa*, el primero de los *yamas* (restricciones), tal y como vemos en YS II.30. Las metodologías que siguen las diferentes escuelas intentan aplicar la no-violencia y el cuidado de sí a la práctica postural, pero también a otras prácticas como la meditación. Después de la *caída en desgracia* (*fall from grace*) de muchos maestros, muchos practicantes han tomado conciencia de que la violencia se ejercita también en las relaciones sociales e, incluso, mediante la ideología y el dogmatismo de los discursos. A igual que la mayor parte de movimientos religiosos y espirituales, el yoga no es ajeno a cierto autoritarismo y sectarismo. Por otra parte, la misma técnica puede ser violenta, no sólo para los cuerpos, sino también para las mentes y los espíritus. Lejos de ser neutro, el yoga puede encerrar también una violencia, si se concibe como técnica cosificadora, al tratar a los individuos como partes de un mecanismo, o si olvida la parte espiritual, aquello que salva y nos lleva a lo más propio. Así, el yoga zozobra entre el peligro de llegar a la tecnificación, cosificación y desacralización por una parte, y el peligro de llegar al dogmatismo y al autoritarismo por otra. Las diferentes escuelas y estilos abarcan todo el espectro, desde formas meramente gimnásticas, higiénicas y terapéuticas, a formas devocionales que algunas personas consideran como sectarias.

En muchos ambientes de yoga contemporáneo encontramos la preocupación de que el yoga acabe siendo simplemente una técnica o un deporte, y que por tanto deje de lado aspectos más filosóficos o “espirituales”. De hecho, esta conciencia está no solo presente en los métodos, estilos y escuelas del yoga moderno, sino incluso en las tradiciones ontológicas premodernas, por ejemplo, en las interpretaciones del *vedānta* de Śāṅkara. Por tanto, el yoga (al tratarse de un método que utiliza técnicas desplazadoras) no es ajeno al problema de la técnica. La repetición de la técnica (sea ésta postural o meditativa) puede quedarse simplemente en movimiento cinético, es decir, en un ejercicio mecánico sin repercusión espiritual. El mismo Movimiento Satyananda es consciente del peligro de que el yoga se convierta en mera técnica repetitiva, sin profundidad espiritual, y que, por tanto, deje de ser *praxis*.

Por otro lado, en parte de la comunidad yóguica global, después de la *caída en desgracia del gurú*, preocupa la posibilidad de un posible dogmatismo, ya que existe el peligro de que la filosofía se convierta en doctrina, en obediencia ciega y aceptación absoluta a la autoridad del gurú y a su interpretación particular de las tradiciones ontológicas. La RAE, en su cuarta acepción dedicada a la dimensión filosófica del término, define así *dogmatismo*: “Concepción filosófica opuesta al escepticismo, la cual considera la razón humana capaz del conocimiento de verdades absolutas”¹³³. Así, en filosofía, el dogmatismo es una corriente de pensamiento que implica la posibilidad de un conocimiento verdadero o de una verdad universal, inmutable e incontestable. En este sentido filosófico, el discurso del yoga moderno tiende al *dogmatismo*, ya que explica el yoga y las tradiciones de la India como métodos infalibles para el conocimiento total del mundo, del ser humano y de la misma divinidad. Como veremos, Satyananda (al igual que muchos otros maestros transnacionales) no pone límites al conocimiento. Según el discurso del SY se puede conocer incluso Dios, lo cual contrasta con los pensadores vedánticos y tántricos premodernos que sostienen que Éste no puede ser conocido. Así, podemos considerar cierto discurso del yoga moderno como dogmático porque cree en el poder absoluto y fehaciente del yoga para conocer la verdad. Como apunta Ferrater Mora, el sentido en el que se usa en filosofía es diferente del que se usa en religión. En filosofía es utilizado para hacer referencia a aquellos que defienden a ultranza los principios (“dogmas”) de una opinión filosófica, sin tener en cuenta otros argumentos¹³⁴. Es un *-ismo* de los dogmas filosóficos (es decir, los principios o fundamentos). También en este sentido podemos considerar el discurso del yoga moderno como “dogmático”, ya que las realidades yóguicas y ontológicas basadas en hechos científicos (por ejemplo los *chakras* y la *kuṇḍalinī*) son tomadas como principios doctrinales.

Curiosamente, tanto el New Age como el yoga moderno han criticado los fundamentalismos de la religión, pero han sido incapaces de ver su propio dogmatismo, o al menos el dogmatismo de ciertos discursos. Como ya hemos introducido, el SY tiene aspectos que podemos considerar de *yoga moderno confesional*. La autora, recordemos,

133 En <https://dle.rae.es/dogmatismo?m=form>; accedido por última vez en 29/12/19.

134 Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía. Tomo I, A-K*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1951, p.479.

caracteriza este tipo de yoga como sectario, donde existe una fuerte adherencia a las creencias e instrucciones tal y como son explicadas por lo que llama el *neo-gurú*, autoridad máxima de la escuela. Las posiciones dogmáticas también pueden suponer formas de violencia, ya que impiden el cuestionamiento intelectual y la libertad experiencial. Especialmente tras la *fall from grace*, parte del Movimiento Satyananda (que podríamos incluso llamar “post-Satyananda”) ha rechazado la BSY, e incluso el SY, ya que considera que tiene rasgos sectarios y dogmáticos. En todo caso, no puede negarse que, tras esta *caída en desgracia* del gurú, las escuelas de yoga transnacional (por ejemplo, el SY, el movimiento ISKCON, el *rajneeshismo*, el Sivananda Yoga de Vishnudevananda o el Ashtanga Yoga de Pattabhi Jois) han sido puestas en duda.

La tecnificación y el dogmatismo son dos extremos que quisiéramos evitar en nuestra concepción y práctica de un yoga no-violento, para evitar el vacío estéril de la técnica y el peso inmolador de los principios dogmáticos, pero sin perder el carácter cosmoteándrico del yoga. Para poder reflexionar acerca de estas dos tendencias del yoga moderno, nos parece muy inspiradora la hermenéutica ontológica, especialmente las obras de Martin Heidegger, Gianni Vattimo y Teresa Oñate. Con la ayuda de esta tradición filosófica vamos a realizar un análisis que ponga luz a la relación entre modernidad, nihilismo, metafísica, técnica y violencia, con vistas a comprender los peligros en los que vive el yoga contemporáneo. Para realizar este análisis, vamos a dividir esta reflexión en dos capítulos.

Primero de todo, en el siguiente capítulo nos vamos a centrar en la interpretación *ocultista* del esoterismo (que ha influenciado tanto al yoga moderno como a la llamada New Age). Este ocultismo lo consideramos como un *retorno esotérico de lo divino* y como *nihilismo reactivo*. Partimos de que el yoga está en contacto directo con una época 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. Esta época coincide con la modernidad tardía, por ello reflexionaremos sobre la modernidad del yoga actual y en qué medida éste se inserta en el programa del progreso. También se analizan, en este capítulo, 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.

Recordemos que el yoga está regido por el espíritu de *ahimsā* (la no-violencia). Por ello es importante también desarrollar sus consecuencias a nivel filosófico. Al mismo tiempo veremos cómo el nihilismo y la muerte de Dios abren un lugar para otras formas de espiritualidad.

Después, en el capítulo que le sigue realizaremos una reflexión sobre la técnica y la Ge-stell en el yoga moderno. Existe una relación intrínseca entre metafísica y técnica. De hecho, consideramos la era del fin de la metafísica como la era de la Ge-stell. Es la época del olvido del ser, donde del ser ya no queda nada, sólo el ente. Este ente está dispuesto por el emplazamiento (la Ge-stell, la esencia de la técnica). Todo está dispuesto, incluso la práctica del yoga. Siempre que se trata con la técnica existe el peligro de la mecanización. Sin embargo, en la era de la Ge-stell se da la oportunidad del nihilismo activo, el cual permite el debilitamiento de las estructuras fuertes del ser y de sus fundamentos. Los mismos yogas (incluso las ontologías) pueden ser considerados como dispositivos debilitadores de los fundamentos metafísicos. De esta manera, posibilitan otra lectura de las tradiciones ontológicas de la India. Visto desde esta perspectiva, la técnica no es algo negativo, sino precisamente la oportunidad de la dislocación y desplazamiento del sujeto moderno, el cual ha ocasionado el proyecto moderno del dominio del mundo.

Los dos siguientes capítulos quiere ser una reflexión que ayude a mostrar la situación en la que estamos y a preparar una hermenéutica simbólica, la cual será desarrollada en la siguiente parte. Por ello, también reflexionaremos sobre la posibilidad de una hermenéutica debilitadora para interpretar el yoga contemporáneo, una ontología que permita pensar desde otro comienzo las tradiciones ontológicas de la India y que debilite los fundamentos metafísicos, posibilitando otra secularización (la *índica*) no desacralizadora.

Capítulo 2. Nihilismo, modernidad, ocultismo y yoga¹³⁵

1. Éxodo y retorno de lo divino

El yoga moderno responde a una insatisfacción vital. Para muchos supone una búsqueda de sanación y de unión que puede acabar con la sensación de separación. Así, el yoga actual plantea un camino terapéutico a nivel físico, emocional, mental y espiritual. No sólo busca curar las dolencias del cuerpo, sino también el 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 propias de la modernidad tardía.

El yoga, como *cuidado de sí*, tiene *cura* de la existencia humana. En distintas épocas este cuidado ha implicado diferentes métodos y 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, así como del abandono de los cristianismos. En esta situación de desencanto, los cristianismos institucionalizados (como el catolicismo) habrían sido incapaces para muchas personas de dar una respuesta espiritual, de ahí el éxodo hacia nuevos movimientos religiosos y hacia prácticas de inspiración asiática, como es el yoga.

Como muestran las investigaciones sobre el yoga moderno, el yoga se ha ido secularizando en su paso por la modernidad, asumiendo formas muy diferentes a las surgidas en suelo asiático a lo largo de los siglos. El yoga moderno es transnacional, fusión de Occidente y Oriente. Es por esta razón que lo podemos considerar como parte de la sociedad occidental. Así, este yoga es fruto del final de la modernidad, siendo afectado por la metafísica consumada. De esta manera, coincidiría con la muerte de Dios en Occidente anunciada por Nietzsche, con el exilio, éxodo y deserción de los cristianismos. Por tanto, no podemos ver el yoga moderno como una reproducción

135 En este capítulo incluimos algunas reflexiones realizadas en nuestro artículo: Riutort, J. “El Yoga Moderno como retorno esotérico de lo divino” en Oñate, T., Hernández Nieto, M.A., Zubía, P.O., Díaz Arroyo, J.L., Escutia, L.I. y Lomelí, S. (ed.) *Hermenéuticas del Cuidado de Sí: Cuerpo Alma Mente Mundo* Vol.2, Madrid, Dykinson, 2017. Este capítulo fue redactado durante el primer año de investigación del doctorado, por ello hemos recuperado solamente aquellas partes que aportan argumentos a la presente tesis. Por otra parte, hemos realizado las correcciones oportunas para que armonizaran con el tono general de nuestra investigación.

exacta de la tradición india premoderna o como un producto envasado al vacío, listo para consumirse, sin relación con la época que lo ha gestado y hecho posible. La consolidación del yoga moderno coincide en el tiempo con el giro espiritual y religioso que da la filosofía en Occidente, el *retorno de lo divino* como diría Teresa Oñate¹³⁶. A nuestro modo de ver, el acercamiento al yoga moderno en la sociedad secular occidental se debe a una búsqueda espiritual (religiosa si se quiere), propiciada por el éxodo de los cristianismos, así como de otras religiones tradicionales (por ejemplo el judaísmo). Por todo ello, creemos que la hermenéutica del siglo XX y XXI puede ayudarnos a entender dónde nos situamos cuando hacemos yoga, así como a comprender las propuestas de las tradiciones ontológicas de la India.

La insatisfacción actual que lleva a este éxodo puede ser pensada en parte como síntoma del nihilismo, de la muerte de Dios y del fin de la metafísica, tal y como los entiende la hermenéutica ontológica. Interpretando el yoga actual desde esta tradición filosófica, nos abrimos a una nueva manera de entender la divinidad, la religiosidad y la espiritualidad. Tras una época donde ha imperado el ateísmo y el agnosticismo en filosofía asistimos a otro retorno de lo divino.

Sin embargo, la paradoja es que esta vuelta de lo divino en una sociedad secularizada responde en muchos casos a cierto utilitarismo. El discurso del yoga moderno insiste siempre en la utilidad de las técnicas, explicándolas científicamente. La religión se ve como algo práctico desde el punto de vista psicológico. En cierta manera, la religión es secularizada y apropiada por el proyecto de dominio de la modernidad. A través de la antropología y la psicología lo divino es reducido a lo humano. El yoga es visto como tecnología psicológica, productora de estados alterados de consciencia. Gran parte del éxito de la espiritualidad y religiosidad del New Age se basaría precisamente en este pragmatismo. Así, la abundancia de técnicas terapéuticas responde en parte a este elemento práctico, este cuidado de sí tecnológico y utilitarista. El mismo *yoga moderno* respondería a la necesidad de aplicar una técnica que nos aporte

136 En Oñate, T. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Aldebarán, Madrid, 2000, la autora sigue el giro religioso dado por su maestro Gianni Vattimo para llegar a otro inicio de la filosofía, así como para abrir otra espiritualidad no cristiana, basada en la teología de los presocráticos. Oñate abre el pensamiento al retorno de lo divino ni mítico ni antropomórfico, es decir, un pensar de lo divino no-humano, como ser de la *physis* y ser del lenguaje, un pensar el *theion* plural racional tal y como se abre tras leer al Aristóteles pagano, ni cristianizado ni islamizado.

resultados psicológicos y médicos. Así, esta tendencia secularizadora puede llevarnos a la tecnificación del yoga y de las tradiciones espirituales y religiosas, reduciendo el misterio a una mecánica.

2. El New Age y el yoga moderno como ocultismo

Al leer *A History of Modern Yoga* 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 gurúes modernos) tienen como núcleo filosófico el *neovedanta*, muy influenciado por el lenguaje del esoterismo occidental y especialmente por el discurso del New Age. A la hora de transmitir el *vedānta* a su público occidental, Vivekakananda habría aculturado su mensaje, traduciendo el *esoterismo indio* al *esoterismo secularizado* de los países anglófonos donde enseñó. Al mismo tiempo, nuevas escuelas de yogas (sin vínculo directo con estos gurúes y que podemos considerar como *yoga globalizado*, tal y como lo entiende De Michelis) toman directamente la filosofía del New Age como propia. En general, en estas escuelas de yoga “*post-transnacional*” apenas se conocen 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 *neovedanta* o por el New Age. Por tanto, el yoga actual está influenciado por la *nueva era*, comparte lugares y espacios, lenguaje y terminología, discursos y prácticas. Es importante, por tanto, analizar este esoterismo para ser conscientes de la influencia que ha tenido sobre el yoga moderno desde finales del siglo XX hasta la actualidad.

Para entender el New Age nos ha sido básico el estudio de Hanegraaff, *New Age religion and western culture*¹³⁷. 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 espiritualidad) que empieza a ser auto-consciente en los años 70'. El autor considera que

137 Hanegraaff, W.J. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, SUNY, Albany NY, 1998.

apenas se han dedicado estudios serios a esta forma de esoterismo y que por tanto se le desconoce. En sus páginas aborda las vertientes más importantes de esta nueva espiritualidad, sus 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, sino que el New Age bebe directamente de las fuentes del esoterismo, el gnosticismo, el hermetismo, el trascendentalismo y un largo etcétera. Según este autor, los términos y técnicas asiáticos son apropiados para ser usados en la lógica del ocultismo (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). Por tanto, el historiador concibe el New Age como heredero directo del hermetismo y del esoterismo renacentista, 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. 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 y más psicológica, proveniente del *New Thought* (Nuevo Pensamiento), del trascendentalismo, y del llamado *armonialismo*. La primera tendencia cree que este cambio será fortuito y externo (con intervención extraterrestre y/o divina); la segunda tendencia considera que este cambio se dará por un progreso espiritual de la misma humanidad, al cual debemos contribuir. Tal y como explica el autor, esta nueva era en su *sensu lato* (que es el que nos interesa ya que es el que tiene más influencia sobre el yoga moderno) está caracterizada 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 llevan a cabo un crecimiento espiritual).

En nuestro estudio seguimos el uso que hace De Michelis¹³⁸ del término *ocultismo*, quien lo toma a su vez de Hanegraaf. La autora de *A History of Modern Yoga* utiliza el término sobre todo para caracterizar un tipo de yoga moderno que surge con Vivekananda y que busca llegar a un público occidental. El discurso de este nuevo yoga se aculturiza, podríamos decir *se adapta*, al esoterismo de los países anglófonos que visita. Este tipo de esoterismo es lo que Hanegraaf llama un *esoterismo secularizado*, caracterizado por entender la cosmología esotérica (basada en correspondencias universales) en términos científicos (basados en la causalidad instrumental)¹³⁹. Es un esoterismo que responde a la secularización (así como a la muerte de Dios, podemos añadir), mediante los mismos lenguajes de ésta, por ejemplo la ciencia. El ocultismo es, por tanto, la “secularización del esoterismo”, según Hanegraaf. Según la definición de este autor, este término *etic*:

can be defined as a category in the study of religions, which comprises *all attempts by esotericists to come to terms with a disenchanted world or, alternatively, by people in general to make sense of esotericism from the perspective of a disenchanted secular world*¹⁴⁰.

Esta categoría heurística, el *ocultismo*, estaría marcada principalmente por cuatro aspectos: una cosmovisión post-ilustrada que interpreta el universo basándose en las leyes de la causalidad, oponiéndose a las interpretaciones antiguas basadas en correspondencias; el estudio comparado de las religiones; el evolucionismo popular; así como el impacto de la psicología de las tipologías religiosas¹⁴¹ (por ejemplo la psicologización de la religión).

Así, el discurso del yoga moderno (donde incluimos el Yoga Satyananda) adapta su discurso acerca del esoterismo hindú de manera ocultista. Esta es una de las ideas que

138 Como vemos en De Michelis, E. *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, Continuum, Londres, 2008, p.25-27.

139 Hanegraaf, W.J. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, SUNY, Albany NY, 1998, p.407.

140 *Ibid*, p.422: “puede ser definido como una categoría en el estudio de las religiones, englobando *todos los intentos hechos por esotericistas para poder explicar un mundo desencantado o, de manera alternativa, por la gente en general para dar sentido del esotericismo desde la perspectiva de un mundo secular desencantado*” [NT].

141 *Ibid*, p.409.

defendemos en nuestra tesis, que el discurso del yoga de Satyananda utiliza un lenguaje ocultista para explicar las tradiciones ontológicas de la India, utilizando las leyes científicas, los estudios comparados de las religiones, el evolucionismo, así como las explicaciones psicológicas sobre la religión, el yoga y la mística. Si el SY es una adaptación, su discurso es una traducción hecha mediante un lenguaje *ocultista* desde un esoterismo tradicional hindú a un esoterismo secularizado de ambición universal.

En definitiva, es básica la influencia del lenguaje ocultista para entender la adaptación del yoga moderno (por ejemplo el SY). En todo caso, no podemos reducir la filosofía del yoga moderno a la filosofía New Age. Se trata de un diálogo y una influencia mutua, una verdadera retroalimentación dada desde los inicios del yoga moderno. En cierta manera, como ya hemos indicado, se trata de una traducción o una fusión de horizontes, si se quiere. El yoga, al abrazar la modernidad, abrazaría también la ciencia, pero sin rechazar el esoterismo, sea occidental o indio.

3. 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 hilando la hermenéutica heredera de Nietzsche. Esto nos da un punto de vista muy interesante y revelador para comprender el yoga actual. Es importante subrayar que entendemos la muerte de Dios¹⁴² de una manera simbólica y hermenéutica (epocal y metafórica si se quiere, no teológico-apologética).

Para comprender aquello que llamamos muerte de Dios y nihilismo nos han sido básicas las reflexiones filosóficas de Gianni Vattimo, especialmente *El fin de la*

142 Para pensar y repensar el nihilismo y la muerte de Dios recomendamos el artículo de Martin Heidegger “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»” recogida en castellano en Heidegger, M. *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2010. En estas páginas el filósofo alemán piensa las consecuencias filosóficas (y no teológico-apologéticas) que esta frase tiene para la historia de la metafísica.

*modernidad*¹⁴³ y *Las aventuras de la diferencia*¹⁴⁴, así como *Creer que se cree*¹⁴⁵. El filósofo italiano ha dedicado gran parte de su obra a entender el acontecimiento del nihilismo y sus consecuencias *debolistas*. Este evento que es la muerte de Dios 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 entender por *nihilismo* en la calle, es decir, no es la actitud nihilista (normalmente considerada negativa, pesimista y/o 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, traducimos este nihilismo como *la falta de fundamentos*, no sólo en nuestra vida y en nuestra manera de ver el mundo, sino en la misma ciencia y metafísica. Ya no hay fundamentos inamovibles y eternos, es decir, no hay “nada” que sea absoluto, cerrado y definitivo. Es por ello que este nihilismo se da al mismo tiempo que la muerte de Dios, el Fundamento en mayúsculas. Habría por tanto una conexión profunda entre la muerte de Dios y el nihilismo, tanto que en ocasiones denotan lo mismo.

Gianni Vattimo defiende 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 búsqueda de 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”¹⁴⁶.

Así, la secularización sería, según Vattimo, consecuencia del mismo cristianismo y de su historia de salvación. En este proceso la religión va relevándose a esferas privadas, y las religiones dejan de tener control y poder sobre las sociedades. Vattimo

143 Vattimo en *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987.

144 Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1995.

145 Vattimo, G. *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996

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

ve una implicación de este proceso de secularización del cristianismo con el debilitamiento de las estructuras metafísicas 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”¹⁴⁷. Este nihilismo, por tanto, supone una despedida de la modernidad y de todo lo que representa, así como un éxodo. 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”. Como explica el filósofo del martillo, el mundo “verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula¹⁴⁸. De este modo, se da también el fin de los meta-relatos. Ya no hay una realidad absoluta, un noúmeno fijo y estable. El nihilismo no tiene por qué superarse, sino que forma parte de nosotros, es nuestro destino, no sólo individual (como quizá ya viera el Buda Śākyamuni), sino 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. De este modo, el nihilismo produce un vacío existencial que necesita ser llenado. Es en esta muerte de Dios donde se sitúa el yoga moderno, en este proceso de secularización, en el éxodo, en la búsqueda de un nuevo dios y de una nueva espiritualidad. Por ello, actualmente no podemos obviar el problema de Dios, ya que es el problema de los fundamentos.

4. El yoga moderno como seguridad metafísica

Siguiendo estas reflexiones ontológicas de Vattimo, podemos decir que el yoga moderno buscaría curarnos de la insatisfacción, no sólo con una práctica sanadora e

¹⁴⁷ *Ibid*, p.23.

¹⁴⁸ Véase *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Alianza, Madrid, 1996, p.51-52.

higiénica, sino mediante una refundamentación de la tradición, otorgándonos una seguridad metafísica, basada en un “nuevo” Dios y en una nueva religión. Estaríamos hablando de un cuidado de sí tanto tecnológico como metafísico. Así, ante el vacío del nihilismo, el yoga moderno se aferra, por una parte, a la seguridad de los hechos técnicos, buscando conocer el mundo (tanto lo humano como lo oculto), para dominarlo. Esto lleva a cierta tecnificación. Por otra parte, tras la muerte de Dios, el yoga refundamenta la metafísica en crisis de las tradiciones de la India, recurriendo a cierto discurso dogmático.

Vattimo nos aporta luz sobre la relación entre metafísica, violencia y necesidad de seguridad. En *El sujeto y la máscara* explica: “la metafísica revela su conexión con una situación originaria de inseguridad y de violencia”¹⁴⁹. 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”¹⁵⁰.

A nuestro modo de ver, si queremos ser fieles al espíritu de *ahimsā*, el espíritu de la no-violencia, es conveniente erradicar la violencia en cualquier ámbito, incluso a nivel filosófico y metafísico. Aquí es donde entra la aportación de la hermenéutica occidental, ya que permite realizar un análisis de la violencia. En cambio, tanto el yoga premoderno como el moderno carecen de esta posibilidad interpretativa. 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 tecnificaciones, dogmatismos y seguridades metafísicas, a entender y practicar las ontologías de la India, no como dogmas y axiomas, sino como disposiciones y proposiciones de liberación y realización. Por tanto, no hace falta descartar el yoga moderno. Pero, a nuestro modo de ver, si queremos ser fieles al espíritu de no-violencia y emancipación de las tradiciones de la India es importante hacernos conscientes de las

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

150 *Ibid*, p.177.

consecuencias violentas de la metafísica para poder desarrollar otra ontología que no caiga en la tecnificación y el dogmatismo.

El destino del yoga moderno va ligado al destino de la metafísica en Occidente. La mayor parte de estos yogas buscan re-encantar el mundo con la simbología y terminología índicas, para poder así huir de la desmitificación, debilitamiento y desencantamiento que se ha venido dando con la secularización, tanto en Occidente como en Oriente. Como contraste con estas metafísicas tenemos el enfoque filosófico de la mayor parte de budismos, tradiciones sapienciales 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 manera, y rechazando todo fundamento. No obstante, como veremos en el siguiente capítulo, también las tradiciones *āstika* de la India articulan un debilitamiento inherente.

El yoga moderno (por ejemplo el SY) refundamenta la metafísica recurriendo a un discurso ocultista. Siguiendo a Vattimo podríamos considerar este ocultismo como *nihilismo reactivo*, ya que busca un reforzamiento metafísico del yoga y de las tradiciones ontológicas de la India. Las explicaciones y discursos del yoga moderno tienen la tendencia de substituir ese Dios muerto (que también habría muerto en la India, tras la secularización y la modernidad) por un nuevo Dios, el cual es explicado de manera monista, donde del Ser ya no queda nada, sólo ente. En cierta manera, se daría lo que Heidegger llamó el *olvido del ser* y de la *diferencia ontológica*. Así, se pierde el aspecto trascendente de lo divino, aquello que se oculta al manifestarse, el juego no-dual de despliegue y repliegue. Este discurso ocultista, ante el desencanto del mundo y ante el nihilismo, busca re-encantar la realidad, explicando lo que tradicionalmente se consideraba ultramundano y/o metafísico desde un discurso ocultista y causalista, dando explicación causal incluso al misterio de la divinidad, a su dinámica de trascendencia e inmanencia. Consideramos, por ejemplo, que el *brahman* del *vedānta* no puede ser reducido a este Dios-Ente, ni los estadios ontológicos reducidos a *hechos*. A nuestro modo de ver, en las explicaciones monistas (no las no-dualistas) no queda rastro del misterio, o de la diferencia ontológica entre el ser y el ente, ya que el ser es reducido a ente y a hecho, es decir, producto. Los modos, misterios y despliegues tienden a ser

reducidos a un cálculo mecánico de causas y 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 ocultista, podemos decir que la empresa es el dominio no sólo de la Tierra sino del mismo Cielo. 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, considerado como la Mente Universal. Así, mediante esta interpretación técnica de la espiritualidad, el yoga es entendido como ciencia tecnológica. El discurso del yoga moderno tiende a crear un proyecto evolucionista que sitúa toda libertad y liberación en una promesa futura y lejana, en un conocimiento infinito, participando en la empresa del progreso de la modernidad y la globalización.

5. La modernidad como dominio técnico del mundo

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 mito del progreso. No es simplemente, como aclara Oñate¹⁵¹, la modernidad estética (Baudelaire), o las vanguardias, las cuales se habrían rebelado en contra de las limitaciones del realismo burgués del XIX, ni tampoco se puede limitar a la época tecnológica de las sociedades industriales, o la sociedad burguesa que surge en el Renacimiento y se consolida a lo largo del XIX y el XX. La modernidad es mucho más. De hecho, según Heidegger, la modernidad empieza de manera simbólica con la filosofía de Platón, y llega hasta nuestros días. Modernidad es el vínculo entre metafísica y la ciencia tecnológica moderna. Es un destino del Ser que en su vorágine atrapa a buena parte del planeta, y, por supuesto, a los discursos y prácticas del yoga. Así, el yoga adopta este proyecto moderno hacia el más allá, hacia un infinito irrealizable por carecer de límites.

Como ya se ha indicado, uno de los fines de la modernidad es dominar el mundo. Los discursos y prácticas del yoga moderno contribuyen a esta carrera por el control,

¹⁵¹ Oñate en su libro *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I)*, Dykinson, Madrid, p.86.

con el dominio del propio cuerpo, mente y espíritu. 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. Se controla y domina a sí mismo, creándose una dualidad entre el controlador y aquello controlado. Por ello, en muchas ocasiones el sujeto moderno se apropia de las prácticas desidentificadoras del yoga. En lugar de favorecer una transpropiación entre el ser y el ser humano, el sujeto en crisis tras la muerte de Dios se apropia de las tradiciones para conseguir seguridad, es decir, para afianzar su identidad. Podemos hablar, por tanto, de una refundamentación de las estructuras fuertes del sujeto, ante la crisis de la metafísica y el human-ismo.

Como veremos a continuación, la secularización, la muerte de Dios, la metafísica consumada y el olvido del ser han supuesto la disposición técnica de la existencia humana. En la era de la Ge-stell todo está dispuesto, incluso el yoga y las tradiciones de la India. Veamos, por tanto, la problemática de la tecnificación desde el ángulo de la Ge-stell.

Capítulo 3. Ge-stell, violencia, *ahimsa* y dispositivo ontológico

1. La Ge-stell en la época de la consumación de la metafísica

Según el filósofo Martin Heidegger, en la época del fin de la metafísica todo está dispuesto por la Ge-stell. Esta palabra (que podemos traducir por *dis-positivo* o *emplazamiento*) haría mención, en el pensamiento de Heidegger, a *la esencia de la técnica* (o tecnología) en la época del fin de la metafísica. El pensador alemán, a lo largo de su obra¹⁵², recurrió a esta palabra para referirse a la época dominada por la técnica, la planificación y el cálculo. La era de la técnica incluiría no sólo a Occidente, sino a todo el planeta, ya que el proceso de globalización habría absorbido a todas las culturas en la disposición de la Ge-stell. Según Heidegger, el dis-positivo nos invoca y nos provoca, nos dispone y nos impone, nos pone en posición, nos desplaza y nos emplaza. Así, *Ge-stell* es una palabra que hace referencia al espacio, es decir, a una posición. En la época actual, donde del ser ya no queda nada, todo es ente, todo es por tanto espacio y es cuantificable. La Ge-stell sería la unidad de los diferentes modos de puesta en posición, la representación y formación de ese ente dominado por la esencia de la técnica.

El yoga actual podría ser visto, bajo esta lectura, como parte de la Ge-stell y de su juego infinito de planificación y cálculo. El yoga, en cualquiera de sus variantes, se podría entender como *dispuesto* por el dis-positivo, en base a la lógica totalizadora de la Ge-stell. Lo curioso, además, es que el *yoga* siempre incluyó la “técnica”, siempre fue un hacer, un pro-ducir, un método. Sólo que, en nuestra época, la Ge-stell lo dominaría todo: lo com-pondría, lo em-plazaría y lo dis-pondría. El yoga, si lo vemos como parte de la lógica del dispositivo, nos interpelaría y nos situaría espacialmente, no solamente las posturas, sino incluso los pensamientos, emociones y sentimientos se dispondrían en el espacio ordenado, observado y calculado. Bajo este prisma, el yoga sería la Ge-stell llevada al extremo, ya que el mismo ser humano sería objeto que se vería emplazado constantemente. Todos los productos del yoga formarían parte también de las reservas y de las existencias, no sólo el yoga entendido como mercancía en el mercado económico,

152 Cabe mencionar especialmente Heidegger, M. *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 2013, y el artículo “La pregunta por la técnica” recogido en Heidegger, M. *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001.

sino los mismos ejercicios, posturas, respiraciones, series, posiciones, visualizaciones, absorciones, concentraciones y gestos de los yoguis, serían fondos movidos y posicionados. Así, en este emplazamiento, el mismo yogui (es decir, el conjunto de sus dis-posiciones) sería un fondo más, producido y dispuesto.

De esta manera, al preguntarnos por la técnica yóguica, por el hacer y el producir *yoga*, nos situamos en esta época de consumación de la metafísica. Como diría Vattimo, la Gestell (la esencia de la técnica) es el remate de la metafísica, su máximo despliegue¹⁵³. Sería su remate porque del ser ya no quedaría nada, habría explotado en las posiciones y en las interpretaciones. En la época de la consumación de la metafísica culminaría también el olvido del ser, olvido que se habría dado en mayor o menor medida a lo largo de la historia de la metafísica. El olvido del ser se daría al objetivar al ser, al tratar sólo del ente, dándose así el olvido de la diferencia ontológica, es decir, de la diferencia entre ser y ente, ya que la misma metafísica acabaría considerando en cierta manera el mismo ser como el ente por antonomasia, el ente metafísico, el fundamento. Como explica el filósofo italiano:

La diferencia ontológica es el peculiar carácter del ser por el cual el ser se esconde mientras que deja aparecer a los entes; la metafísica es la consecuencia, no accidental, de este darse-ocultarse y, en este sentido, es destino e historia del ser¹⁵⁴.

Un ocultarse que culminaría con su desaparición en el mismo ente, al quitar veracidad al ser que se esconde. Debido precisamente a su ocultamiento acabaría siendo olvidado del todo, llegando a su culminación. Al diluirse el ser en el ente, ya todo sería posición en el espacio-tiempo, de ahí la apertura también de una ontología estética, ya no metafísica. Al no quedar nada, la posibilidad de cobijar el retorno de lo divino no metafísico.

En este sentido, el yoga moderno también nos sitúa en frente del abismo y del vacío, al mismo tiempo provocando reacciones dogmáticas, pero también abriendo lecturas debilitadoras. El dispositivo del yoga transnacional llevaría a la filosofía de la India a su ocaso, desde dentro. El yoga, al llegar a Occidente (al *Abendland*),

153 Vattimo, G. *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 2015, p.40.

154 Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1995, p.96.

participaría de su declinar, pero a su vez permitiría a la Ge-stell otro amanecer, desde Oriente, dando orientación y sentido.

En el caso del yoga moderno, podemos decir que este olvido del ser también es olvido de la Palabra en cuanto sagrada y revelada. Por tanto, también es olvido de la hermenéutica ontológica, es decir, de la interpretación del lenguaje del ser, que en la India es simbólico. Por tanto, una de las formas en las que se da el olvido del ser en el yoga moderno es en el olvido de la interpretación personal de los textos, necesario para transformar las vivencias en un camino espiritual. En el yoga moderno (tanto en vertientes tecnificadoras y desacralizadas, como en vertientes refundamentadoras y/o dogmáticas), apenas hay recuerdo y rememoración del lenguaje del ser a través de los textos sagrados y sus comentarios.

Hay, sobre todo, práctica de instrucciones (como dis-posición técnica). Así, el pensamiento en el yoga moderno tiende a ser utilizado sobre todo como cálculo. Como insiste Heidegger, el pensamiento en la época de la Ge-stell es un pensamiento técnico. En el yoga este pensar calculador es utilizado para la aplicación de las instrucciones técnicas, como por ejemplo en la aplicación de las instrucciones del maestro o de los manuales de yoga. Ya no hay hermenéutica de la rememoración del ser que, a fin de cuentas, es la práctica de la misma *smṛti*. De este modo, la *ontopraxis* (la *práctica* del ser) se convierte en técnica yóguica desnuda. Apenas es importante escuchar los *Vedas* o los *Tantras*. El pensar ya no es rememorar el olvido del ser, sino la aplicación técnica de las instrucciones en la clase de yoga.

2. El nihilismo como oportunidad debilitadora

A diferencia de algunos autores que ven el olvido del ser y la Ge-stell como algo negativo, Vattimo entiende el nihilismo como una oportunidad para el debilitamiento de las estructuras fuertes. El filósofo italiano propone el *debolismo*¹⁵⁵, precisamente, como una hermenéutica que asume la oportunidad de la muerte de Dios-Fundamento, del nihilismo, del olvido del ser y de la Ge-stell. No entendemos este *debolismo* como

155 Véase Vattimo, G y Rovatti, P.A. (ed.) *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1988.

pensamiento débil (por contraste con un pensamiento fuerte y dogmático), sino como *debilitador* de los fundamentos. De hecho, para Vattimo, el debilitamiento forma parte del carácter constitutivo del ser en la época del final de la metafísica, de su destinar. Es parte del nihilismo, una característica de aquello que se nos da. El nihilismo es una oportunidad, porque al mismo tiempo que la Ge-stell ordena y emplaza, también produce una desfundamentación al hacer que los entes no tengan fundamento, sino que simplemente estén en posiciones.

En la época de la Ge-stell (la era de la consumación de la metafísica) del ser ya no queda nada. El ser ya no es sustancia, y así se libera de ser fundamento. Pero, no se trataría de buscar una concepción más *adecuada* del ser que sustituya la metafísica objetivista, sino de aceptar que no hay *verdad objetiva* del ser. Este ser ni siquiera es un sustantivo, una cosa o una sustancia, sino un símbolo para referirnos a la realidad que se abre pero también a la que se esconde, a una realidad en transición y en proceso.

Vattimo considera una oportunidad la Ge-stell y el emplazamiento al que nos convoca y lo que permite. Según esta aproximación, valdría la pena sumergirnos en la propuesta hermenéutica que abre esta Ge-stell, ya que nos podría acercar íntimamente a la época que se nos da. En este sentido, la tecnificación del yoga moderno es una oportunidad para “pensar” la esencia de la técnica (la Ge-stell), para reflexionarla y meditarla. El yoga-dispositivo provoca y convoca al ser humano a cuestionarse acerca de la técnica. En esa provocación el ser humano puede ver destellos de lo que salva, de lo que lleva a lo más propio, de lo que Heidegger llamaría *Ereignis*, transpropiación.

Heidegger define la esencia de la técnica como “la provocación alternante de hombre y ser en el cálculo de lo calculable”¹⁵⁶. Esta provocación ayuda en la disolución del sujeto, ya que le mueve y cambia con respecto al mundo, propiciando otra subjetividad, libre de esencias. Vattimo considera errado demonizar la Ge-stell y el mundo técnico-científico. Por eso, si bien en este estudio mostramos la tecnificación del yoga moderno (mediante el análisis del SY), con ello no queremos demonizar su técnica. Heidegger no sería el “campesino de la Selva Negra” que estaba en contra de la

156 Heidegger, M. *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 2013, p.93.

Ge-stell. Como podemos leer en *Carta sobre el humanismo*¹⁵⁷ de Heidegger, su filosofía no supone una vuelta a lo premoderno, al campo, a la hoz y a la siembra, ni una huida a valores tradicionales. Además, estaría muy lejos de la interpretación del existencialismo, que, contrario a la objetivización del mundo (y ante el olvido del ser), querría volver a la esencia estable de lo que es humano, sin darse cuenta que este replegamiento hacia una lógica de la subjetividad también sería cómplice de la lógica de la objetivización que critica y que se hallaría en la esencia de la metafísica. El sujeto moderno, precisamente, sería cómplice del objetivismo. El humanismo (al que preferimos llamar human-ismo o antropocentrismo), al situar al hombre en el centro del universo, lo aparta del ser. La interpelación de la Ge-stell puede dislocar al hombre de su posición metafísica de sujeto y darle una oportunidad de liberación. El hombre se cree señor del mundo pero no lo es. De hecho, la misma Ge-stell no es un mero hacer del hombre.

La provocación de la Ge-stell expone lo oculto, emplaza al hombre a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo, en una fecundidad técnica que emplaza las existencias en ex-posiciones y re-posiciones. La técnica, en tanto *poíesis*, es un producir (*pro-ducere*), que trae ahí delante, que saca de lo oculto y revela su verdad¹⁵⁸. Bajo este prisma, el yoga puede verse como la técnica llevada al extremo, que saca de lo oculto lo humano, dislocando al sujeto, desmembrándolo y dejando aparecer un lugar vacío y vacante que deja el sujeto al disolverse. La Ge-stell hace sacar lo oculto, pero no por ello descubre el ser, lo que intenta desocultar, sino que produce *ex-istencias*¹⁵⁹, en este caso lo que podemos llamar *experiencias-existencias*. El proceso yóguico-técnico tiende a convertirse en un pro-ducir existencias-experiencias. Esto supone un peligro, la posibilidad de caer en el consumo de estas existencias ópticas, de simplemente hacer salir de lo oculto las *experiencias-existencias*. “Pero donde está el peligro, crece también lo que salva”, diría Heidegger¹⁶⁰, recuperando los versos de Hölderlin. Así, la

157 Heidegger, M. *Hitos*, Alianza, Madrid, 2014.

158 Heidegger, M. *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 2001, p.13.

159 Tal y como dice el filósofo alemán en *Ibid*, p.14: “a aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la *estructura de emplazamiento (Ge-stell)*”.

160 *Ibid*, p.26.

esencia de la técnica puede hacer emerger lo que salva. Entendemos lo salvífico, junto a Heidegger, como aquello que lleva a lo más propio, pero no al sujeto moderno. En las tradiciones ontológicas de la India, lo que salva es el co-pertenecer y co-participar del *brahman* y del *ātman*, del *puruṣa* y de la *prakṛti*, de Śiva y Śakti.

Asumir la muerte del Dios-Fundamento es también asumir la muerte del hombre como sujeto estable. Al hablar de la disolución del sujeto hablamos del llamado *sujeto moderno*, individuo propietario de una conciencia como última instancia de verificación, una individualidad nada que ver con las subjetividades de las tradiciones ontológicas de la India. La Ge-stell hace movibles y transformables tanto los cuerpos como las mentes. Ello nos da una oportunidad de emancipación, ya que la dis-locación como sujetos nos puede colocar en el ámbito de oscilación que es el *Ereignis* (la co-pertenencia¹⁶¹ y co-dependencia entre ser y hombre, su *transpropiación*), aquello que el mismo Heidegger interpretó como *Geviert* (cuadratura)¹⁶². En cierta manera, podemos decir que este *Ereignis* es homeomórfico a lo que Pannikar llamaría la relación cosmoteándrica¹⁶³ (haciendo referencia a la co-dependencia de ser humano-divinidad-mundo), relación que encontramos en las tradiciones ontológicas de la India. No sólo *se da* el ser, o el tiempo, sino también el ser humano. Como dice Heidegger en *La pregunta por la técnica*¹⁶⁴, si nos abrimos a la Ge-stell nos abrimos también a la interpelación liberadora, que quizá haga resplandecer a lo que salva. La Ge-stell implica que el ser humano y el ser, en su interpelación, pueden llegar a perder sus caracteres metafísicos y sobre todo el carácter que los contrapone como sujeto y objeto.

De la misma manera, si bien necesitamos ser conscientes del peligro de la técnica y del dispositivo, en el yoga, la reacción no puede ser simplemente refundamentar mediante doctrinas y dogmas las tradiciones ontológicas, guiados por una lógica de la subjetividad del final de la metafísica, sino intentar romper precisamente la lógica del

161 Heidegger, M. *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 2013, p.85.

162 Véase por ejemplo el artículo del filósofo alemán “Construir, habitar, pensar” en Heidegger, M. *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001.

163 Pannikar, R. *Obras Completas. VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Herder, Barcelona, 2016.

164 Véase “La pregunta por la técnica” en Heidegger, M. *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001.

sujeto-objeto. Por ello, consideramos que el nihilismo es una oportunidad para repensar, reflexionar y meditar el yoga como dispositivo debilitador, para posibilitar desde otro comienzo los estados ontológicos liberadores de los que hablan las tradiciones ontológicas.

Si asumimos nuestra epocalidad tenemos que asumir también la imposibilidad de superar la modernidad y la Ge-stell, o el mismo yoga moderno, ya que no se trata de encontrar una nueva forma que lo supere. Tal y como explica Heidegger, no se sale de la modernidad superándola, sólo cabe si acaso una *convalescencia*. Por eso, no se trata tanto de intentar evitar la técnica, o la Ge-stell, sino de asumir nuestra condición en la modernidad tardía. En esta convalescencia, para tratar la enfermedad del olvido del ser (que es un olvido de la Palabra), quizá se trate de rememorar, tal y como sugería el *andenken* de Heidegger, es decir, de dar un paso atrás¹⁶⁵. Esta rememoración en el yoga moderno pasa por rememorar (*smṛti*) los textos de las tradiciones ontológicas de donde surge el yoga. Quizá recordar desde la ausencia, asumiendo incluso la disposición de la ontología, nos permita crear otro espacio sagrado para acoger lo divino.

3. El cristianismo como debilitamiento y secularización

Vattimo llega a su hermenéutica ontológica debilitadora precisamente al tratar del cristianismo¹⁶⁶. Recordemos que es imposible entender nuestras sociedades sin tener en cuenta esta religión. En sus reflexiones, el filósofo italiano muestra cómo el cristianismo se traduce históricamente en una disolución de lo sagrado violento y en la secularización, ya que su proyecto es un proyecto debilitador. Para el filósofo, el cristianismo supone un cambio respecto a la religiosidad natural, y al carácter absoluto y autoritario de lo divino. Dios ya no es venganza y odio, sino amor y amistad. Así, la disolución de la violencia de la metafísica (el dogmatismo, el objetivismo y el esencialismo del hombre) no es sino la consecuencia de este proyecto de debilitamiento que es el cristianismo. La misma Ge-stell y el nihilismo no son sino las consecuencias

¹⁶⁵ Heidegger, M. *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 2013, p.111.

¹⁶⁶ Véase especialmente Vattimo, G. *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996 y *Después de la cristiandad*, Paidós, Barcelona, 2003. También nos ha ayudado a entender el cristianismo como debilitamiento Oñate, T. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Aldebarán, Madrid, 2000.

finales de la desfundamentación y la secularización. Para Vattimo, la labor del filósofo es continuar esta labor de secularización, es decir, debilitar las estructuras fuertes, desacralizar lo sagrado-violento, para permitir otro retorno de lo divino, ni dogmático ni trascendente.

Uno de los problemas que vemos en este planteamiento es que tiende a contraponer *secular* con palabras como *sagrado*, *trascendente*, *misterio* e incluso *religioso*. El problema de la secularización es que separa religión y ciencia, razón y fe, quedando la religiosidad sobre todo en el ámbito privado, separada de la ciencia y del siglo (donde lo religioso no sería del siglo, sino del *más allá*). Sin embargo, pensamos que se puede pensar un siglo religioso, una religión secular, *en el siglo*. *Lo religioso* no tiene por qué ser sólo del *más allá* (trascendente), también puede ser del *más acá* (inmanente). En este aspecto, las tradiciones ontológicas de la India (especialmente las interpretaciones *intramundanas* tántricas) pueden ayudar a repensar lo secular en nuestra sociedad, como demostró el renacimiento indio que supuso el *neovedanta*. Secular no tiene por qué ser contrario a sagrado, ni lo sagrado tiene por qué ser necesariamente violento. Puede haber un debilitamiento que no sea desligación de los orígenes sagrados, ya que se puede secularizar disolviendo lo violento, pero manteniendo lo sagrado.

De esta manera, seguir la secularización no tiene que implicar hacer desaparecer la creencia. De hecho todos tenemos nuestras creencias, sean religiosas o no. El mismo Vattimo mantiene algunas, de ahí su “creer que se cree”. Ciertas creencias no demostrables, o trascendentes, del *más allá*, como la creencia en la resurrección o la reencarnación, pueden ser irrenunciables para una religión o una tradición ontológica, otro tema es cómo se interpreten y se pongan en juego.

A nuestro modo de ver, en tanto uno *crea* deja la puerta abierta a cierta trascendencia, a cierto misterio. Las creencias, en cierta manera, se escapan al control, a la refutación, la contrastación o la evidencia. Como diría Pascal (a quien Vattimo recupera, aunque brevemente, en su libro) la ciencia no puede dar cuentas de las creencias (ni de la metafísica, como por ejemplo la existencia de Dios o del alma), ya que la fe no se contrasta empíricamente. La ciencia sólo puede llegar a cuestiones

contrastables de alcance fenoménico. La ciencia es metafísicamente neutra, ni lleva a Dios ni aparta de Dios. Por ello mismo, la religión es compatible con la ciencia, siempre que cada una mantenga sus límites. Para Pascal, tanto era perjudicial el cientificismo, como el miedo y rechazo a la ciencia. El cientificismo pretende aplicar el método científico (basado en lo refutable y contrastable empíricamente) a cualquier área, incluida la ontología, la metafísica y la religión. De ahí que la ciencia quisiera negar la existencia de Dios, por ejemplo. Pero tal y como comenta Vattimo, después de la caída de los proyectos seculares (el cientificismo y el marxismo), no se puede afirmar que “Dios no existe”, pero en tanto creencia puede ayudar a configurar una ontología simbólica. Y así con las demás creencias. De ahí la apuesta en *creer*. La filosofía no puede simplemente ventilar la creencia (o la fe en ésta). Vattimo en el fondo entiende que hay algunas creencias irrenunciables, ya que sin ellas no habría sentido ni camino, pero a la vez intuye que no son suficientes en dicho camino.

4. Trascendencia e inmanencia en la creencia

Es importante señalar en esta reflexión que para Vattimo el cristianismo *trágico* y *trascendente* supone un problema. Para el filósofo la apuesta por el Salto al Dios Otro conlleva el peligro de vuelta a la superstición, la magia y el naturalismo divino. Vattimo quiere un retorno de lo divino no trascendente, por la violencia que puede implicar la Otredad pura. Pero el hecho es que estas “supersticiones” y “magias” pueden ser consideradas como *creencias* en ciertas tradiciones, incluido el cristianismo, e irrenunciables, además también pueden ser debilitadoras. Que la trascendencia desaparezca de lo religioso puede ser un problema, porque puede eliminar su lenguaje específico del ser y su dinámica ontológica. Además, lo secular tampoco tiene por qué ser contrario a trascendente o trascendencia. Una relación con *lo divino otro* puede darse desde el cuidado del más acá, *en* el siglo y *para* el siglo. A nuestro modo de ver, se ve la trascendencia como el problema cuando no lo es, cuando quizá sea simplemente *cómo* se interprete y se articule. Es importante también, a la hora de interpretar, debilitar la trascendencia. De hecho, despachar el misterio y fulminar toda trascendencia nos puede hacer perder algo muy importante. Sería como tirar el niño con el agua sucia. Quizá una

posición interesante para nuestros tiempos sea mantener cierta inmanencia y cierta trascendencia, lo propio y lo otro, tanto en nosotros mismos y en los demás, como en lo divino. La trascendencia no tiene que entenderse como un salto de fe, sino como la aceptación del misterio cuando no podemos afirmar categóricamente las cosas. La trascendencia puede entenderse como el resquicio de duda y de humildad al aceptar que no tenemos el control y que no podemos asegurar al final nada, ni el dogmatismo esencialista ni el materialismo más exacerbado. Si una trascendencia pura sería alienadora y violenta, una inmanencia pura sería solipsismo. No todo puede estar “más acá” ni “desoculto”. Así, la trascendencia puede entenderse como transición en el juego de velos. Necesitamos lo otro, la alteridad en lo humano y lo divino (como el otro que es la otra persona, o el otro que es lo desconocido) para la transformación ontológica.

5. La hermenéutica como parte del dispositivo

Al asumir el fin de los meta-relatos, la culminación de la metafísica, la Ge-stell y el nihilismo, se abren otras maneras de interpretar la vida, el mundo y el ser humano. Al asumir la destrucción del templo, es posible incluso abrazar la Ge-stell y aceptar también la hermenéutica como dispositivo simbólico que mueva y articule la vida, en tanto ontologice y transforme la existencia. Pero ya no con fundamentos metafísicos, sino con piedras angulares que articulen la dis-posición y com-pongan los elementos.

Desde esta perspectiva que proponemos, ya no solo existiría la Ge-stell de la técnica y del capitalismo, sino que serían posibles dis-positivos alternativos, como Gilles Deleuze proponía por ejemplo con sus *personajes conceptuales*¹⁶⁷. Es verdad que los dispositivos yóguicos forman parte de la era de la Ge-stell, pero, a nuestro modo de ver, también proponen y disponen articulaciones particulares que bien pueden llevarnos a la realización del ser. En el peligro de caer en la técnica y en su cálculo, también se abre al mismo tiempo un atisbo de salvación. Practicar y pensar este yoga transnacional moderno nos puede proporcionar precisamente las claves para dar la vuelta a esta situación. Asumir la situación es aceptar y entender cómo se manifiesta el ser en la época de la Ge-stell. El Dis-positivo también es manifestación. Además, el hacer de la

167 Deleuze, G. *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993.

técnica siempre ha estado presente en las tradiciones de la India. La tensión entre lo mecánico y lo liberador se ha dado desde el mismo ritual védico. Desde antaño, los yoguis y ontólogos de la India han investigado en la manifestación para realizar la liberación. Tanto el despliegue cosmológico como su repliegue han sido vistos como acciones. Quizá en la Ge-stell, se trate de desandar el mismo *em-plazamiento*.

De esta manera, estos dispositivos ontológicos no estarían movidos por las creencias, sino por dinámicas internas, como la catábasis y la anábasis, como veremos en el siguiente capítulo dedicado a la hermenéutica. Un camino ontológico de transformación es una práctica (una *praxis*), por tanto no se limita a una creencia (una *doxa*). En la época del dis-positivo quizá no haga falta hacer la pregunta de si *creemos* en lo trascendente, quizá lo importante sea reconducir la cuestión y preguntar más bien por qué *practicamos* un camino espiritual y/o religioso. A nuestro modo de ver, la creencia quizá no sea tan importante, sino lo que hace el dispositivo, lo que pone en juego, lo que dispone y lo que convoca, en definitiva, la morada que prepara para lo divino.

Si en esta época de culminación de la metafísica todo es técnica (cuyo espíritu es la Ge-stell), entonces también toda hermenéutica y ontología cae, inevitablemente, en su disposición. Esto sería llevar hasta el final los supuestos nihilistas. Pero no quiere decir que todas las disposiciones sean iguales. Cada dispositivo tiene sus proporciones estéticas espacio-temporales. El dispositivo-hermenéutico no sería referencial ni sustancial. Sería una articulación que dispondría hacia la *transpropiación*. Aunque no sepamos qué es el *ātman*, o el *puruṣa*, el dispositivo ontológico nos puede disponer hacia ello. La hermenéutica (con la ayuda de las técnicas yóguicas) sería un dispositivo que, más allá de creencias y opiniones, dispondría juegos de símbolos autónomos como ontologías de los diferentes lenguajes del ser. Esta hermenéutica nihilista, pero cosmoteándrica, debilitaría los fundamentos metafísicos para acoger otro retorno de lo divino, posibilitando la rememoración del ser en base a las disposiciones y proporciones de las tradiciones ontológicas.

6. El debilitamiento en las tradiciones indias

La propuesta *debolista* de Vattimo sobre el debilitamiento y la secularización ayudar a pensar de otra manera las tradiciones ontológicas de la India. A nuestro modo de ver, también hay debilitamiento (y secularización) en las tradiciones *āstikas* (ortodoxas), no solo en las tradiciones budistas, donde puede ser más obvio, ya que sus mismos inicios se plantearon como un debilitamiento del sistema védico y de las tradiciones ascéticas. Con el colonialismo, estos debilitamientos, más o menos desarrollados, se habrían fusionado con el horizonte debilitador del cristianismo. Si bien es cierto que podemos entender la secularización como un proceso occidental que empieza en la India sólo con el colonialismo, sí que podemos encontrar lecturas seculares e intramundanas en diferentes momentos de la India. Ejemplo de ello son las mismas *Upaniṣads*, las cuales pueden leerse como la disolución de lo sagrado violento, ya que proponen la interiorización de los símbolos del sacrificio mediante las prácticas espirituales (donde se incluye el yoga y la exégesis). Ello supone un cambio respecto a la religiosidad natural y al carácter absoluto de lo divino. Lo divino no sólo es externo, no son sólo los dioses antropomórficos, sino que forma parte de uno mismo y puede ser encontrado a través de la meditación interior. En el proceso de interiorización de estos textos esotéricos e iniciáticos se busca la inmanencia divina en el ser humano, aunque sin dar la espalda a lo trascendente. Por tanto, no todas las lecturas posibles de la revelación vedántica tienen que ser *ultramundanas*, sino que también pueden leerse como *intramundanas*. Lo divino está presente en el darse, no sólo en el ocultarse. No está recluso en un *más allá*, sino que emana y opera en este *más acá*. Pero no sólo las *Upaniṣads* suponen una liberación de la violencia sagrada, los mismos grupos tántricos acabarían elaborando hermenéuticas liberadoras de la violencia, por ejemplo de los sacrificios y liturgias sangrientos.

Eso no quita que haya pervivencias y retornos victimarios y violentos en estas tradiciones. El concepto de *tapas* (el *ardor* ascético que encontramos como entrenamiento yóguico necesario en la mayor parte de *Upaniṣads*) por ejemplo, puede verse (y aplicarse) como violento o como liberador. O las mismas *āsanas*. Buena parte del yoga moderno ha elaborado sus metodologías intentando que las prácticas no fueran violentas, sino liberadoras.

Cabe, por tanto, hacer una lectura *debolista* en las tradiciones índicas pero con cuidado de no aplicar el secularismo cristiano. Se trata pues de avivar el secularismo intramundano propio, la disolución de lo sagrado violento de cada tradición. Este debolismo no se basa por tanto en la *kénōsis* o la *caridad* cristianas, sino, en las tradiciones ontológicas particulares. Por ejemplo, en la *ahimsā* (la no-violencia en el *sāṃkhya-yoga*), la *karuṇā* (la compasión en el budismo) y el *bhakti* (la devoción amorosa en el *vedānta* y el *tantra*). Éste será, por tanto, un debilitamiento que disuelva lo violento, no lo sagrado, ya que no se busca una secularidad desacralizada.

Se puede considerar que la misma secularización llevada a cabo en la India colonial por el *neovedanta* responde a un debilitamiento propio. La secularización india puede leerse como una propuesta no cristiana, aunque haya evidentemente una influencia enorme del cristianismo y aunque el colonialismo lo desencadenase. La asunción de la historicidad en el *neovedanta* es un secularismo y una modernidad propios. El debilitamiento es secularización en tanto es historicidad, ya que cada época posibilita ciertas lecturas apropiadas al *siglo*. Incluso los renunciantes modernos de la India (como, por ejemplo, los *samnyāsīs* de la Bihar School of Yoga¹⁶⁸) interpretan la renuncia de manera *intramundana*, ya que actúan en el mundo y no renuncian a éste, sino a lo que no es espiritual. El mundo puede ser espiritual y sagrado. La religión no tiene por qué ser lo separado del tiempo y del mundo. El voto de renuncia moderno ya no es renunciar al mundo y encerrarse en una cueva, sino “ir al mercado”, espiritualizar y religar el mundo. La secularización es también preocuparse de este mundo, algo que se da tanto en el *neovedanta* como en el yoga moderno.

Desde la secularización se puede ver la historicidad como la actualización de la revelación (por ejemplo los *Veda* y los *Tantras*) en la propia época, a través de la experiencia individual. Así, la tradición puede usarse para entender y explicar los problemas del presente. La historicidad no implica ser arreligioso, ya que se puede ser seglar. Tenemos que tener en cuenta que en las tradiciones ontológicas siempre se llevaron a cabo ajustes individuales en la exégesis de los textos y en la puesta en práctica de éstos.

168 Véase Satyananda, S. *Sannyasa Tantra*, Bihar School of Yoga, Munger, 1982.

7. El ritual, el sacrificio y el rechazo de lo sagrado violento

En la mayoría de las tradiciones ontológicas de la India, tenemos interpretaciones donde se da un rechazo a lo sagrado violento, no sólo en el budismo (es conocida la oposición del Buda a los sacrificios védicos) sino en el mismo *vedānta* (al interiorizar el ritual y dejar de lado paulatinamente los sacrificios de animales) o en el *sāṃkhya-yoga* (con el *yama* de *ahiṃsā* que encontramos en el *Yogasūtra* II.30).

Por tanto, en la India también se da un rechazo del ritual sacrificial violento, de ahí la interiorización de estos rituales. Los sacrificios de animales que encontramos tanto en el vedismo como en las tradiciones tántricas, son sustituidos por otros tipo de ofrendas y/o se interiorizan. Además, poco a poco se va adoptando la dieta vegetariana como rechazo a la violencia. La misma pureza de casta es rechazada en varias tradiciones por su carácter violento. El sacrificio violento se convierte en *sacralización* interna (aunque se le siga llamando sacrificio, en la *Bhagavad Gītā* por ejemplo), en un hacer sagrado y, por tanto, ya no es una ofrenda violenta. El ritual (que es la acción por antonomasia) se interioriza en una espiritualización de lo material ofrecido.

A lo largo de las diferentes épocas de las tradiciones ontológicas de la India, se da importancia al sacrificio, de una manera u otra. El ritual, el *hacer*, está presente. De hecho, los *karmas* o las *kriyas*, por poner algunos ejemplos, hacen referencia al hecho de la acción. El mismo orden cósmico (*ṛta*) responde a la concepción de que el hacer es importante tanto en la *pravṛtti* (en la emanación o catábasis), como en la *nivṛtti* (el camino de involución o anábasis). Los yogas serán acciones para la realización del ser, precisamente por la relación intrínseca entre el ser y el ente, entre el saber y la acción, entre lo trascendente y lo inmanente.

8. La *ortopraxis*

La lógica del sacrificio védico se transforma en prácticas yóguicas y caminos iniciáticos que conservan la importancia del ritual, pero cambiando los significados, mostrando que en el camino espiritual no es tan importante *lo que se cree* sino el hecho

de *creer* (la *śraddhā*, la fe y la determinación) en el camino que se practica, y sobre todo practicarlo. En la India, no se puede separar la ontología de la *praxis*. En las soteriologías de las tradiciones ontológicas, lo que uno *crea* (las creencias que uno piense) no es tan importante como aquello que *hace o no hace*, es decir, su *praxis*. Es lo que Fritz Staal llamó la *ortopraxis*, para diferenciarla de la *ortodoxia* basada en las creencias (opiniones) correctas¹⁶⁹. Así, según Staal, las tradiciones índicas priorizan la práctica correcta (*ortopraxis*) a la doctrina correcta (*ortodoxia*). En la India, la opinión, los pensamientos y las creencias no dan el conocimiento ni la salvación. Por supuesto que la fe tiene su importancia en la práctica, pero es importante en tanto vivencia y práctica, no en tanto opinión o creencia. La creencia no es importante como objeto de pensamiento que hay que tener, sino como confianza en el camino iniciático y transformador que se sigue. Lo que nos acerca a lo divino no son las creencias, sino la realización de la divinidad en nuestra vida.

Así, la pregunta ya no sería *por qué creer*, sino *por qué practicar*, por qué dedicar una vida a una *praxis* concreta, por qué escuchar un lenguaje y seguirlo con la propia vida. Es difícil responder a esta pregunta como practicante de yoga desde nuestra epocalidad. Evidentemente hay una fascinación por las tradiciones ontológicas indias, una atracción tanto por sus prácticas soteriológicas como por sus narrativas ontológicas. Pero sentimos que estas respuestas no bastan, sentimos que estamos llamados por el yoga, atravesados por la época, como si co-perteneciéramos a este otro yoga contemporáneo.

De todas maneras, esta *praxis* está articulada en una ontología, en un lenguaje del ser simbólico que transforma al intérprete que practica. Sin embargo, si bien es básico pasar el centro de gravedad de la creencia a la práctica, la *praxis* no debe entenderse simplemente como una ética (por ejemplo, en el cristianismo de Vattimo¹⁷⁰); se necesita que esta *praxis* sea parte de una ontología. La *kénōsis*, la *caridad*, la *karuna* o la *ahimsa* no sólo son metáforas, o virtudes, sino símbolos transformadores que ponen en juego la relación cosmoteándrica. No podemos reducir lo religioso y lo divino a la ética. Como

169 Staal, F. *Ritual and Mantras. Rules Without Meaning*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1996, p.155.

170 Sobre el giro cristiano del filósofo italiano, véase Vattimo, G. *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996 y *Después de la cristiandad*, Paidós, Barcelona, 2003.

reflexiona Heidegger en *Carta al humanismo*¹⁷¹, entender la ética como disciplina separada de la ontología supondría una compartición que nos separaría de la tarea verdadera del pensar. En esta carta, el filósofo alemán nos ayuda a pensar el *ethos* como un habitar, como un morar que no sea antropocéntrico ni subjetivista. Ser humano es ser en relación con el cielo y con lo divino (lo inmortal). Según Heidegger, el hombre, en la medida que es hombre, mora en la proximidad de lo divino. La práctica ontológica buscaría esta proximidad a través de la “humanidad”¹⁷², pero no del humanismo, el psicologismo, el antropocentrismo o la ética. No obstante, no por ello este morar es inmoral, simplemente la acción del habitar esta supeditada a la ontología, al lenguaje del ser, y no a una disciplina ética autónoma o a un concepto positivista y naturalista del ser humano como *animal racional*. Como diría Raimon Pannikar, este morar es una relación *cosmoteándrica*, donde el ser humano sólo puede ser *pleno* en relación al mundo y a lo divino. En todo camino espiritual basado en una revelación (como el cristianismo, el *vedānta* o el *tantra*) la ética (o la práctica si se quiere) viene supeditada a la lógica (al *logos*) del ser, a la ontología. Por ello, como también recuerda José Antonio Antón Pacheco¹⁷³, los caminos tradicionales no son ni ética ni psicología (aunque por supuestos éstos estén integrados y articulados en la ontología). La práctica es escuchar el lenguaje del ser, y, mediante la guía noésica, ir ascendiendo en los estadios ontológicos propuestos por la Palabra del ser. A lo largo de nuestro estudio, veremos cómo en el yoga moderno tiende a darse una visión objetivadora del ser humano (a través de la medicina o la psicología), lo cual contrasta con la visión cosmoteándrica de las tradiciones ontológicas.

Por tanto, si la técnica está integrada en un camino espiritual no tiene por qué ser negativa. La mayoría de las prácticas de las tradiciones ontológicas necesitan su aplicación técnica. Al igual que el pintor necesita aplicar de manera correcta los colores mediante el pincel si quiere llevar a cabo su expresión. El mismo *āsana* o la meditación

171 Véase “Carta sobre el «humanismo»” en Heidegger, M. *Hitos*, Alianza, Madrid, 2014.

172 Como explica Cavallé no hay que confundir *antihumanismo* con posiciones antihumanas, ya que el hombre es precisamente el punto de partida: “tanto Heidegger como el Advaita toman el camino desde el hombre, no hacia el hombre (lo propio de todo humanismo antropocéntrico). El antropocentrismo no se da allí donde se centra la atención en lo humano, sino cuando se centra en un ser humano clausurado”. Cavallé, M. *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Kairós, Barcelona, 2008, p.431.

173 Antón Pacheco, J.A. *El Ser y los símbolos*, Madrid, Mandala, 2010.

necesitan de la técnica, pero necesitan también de la hermenéutica para que sean práctica (*praxis*), no sólo instrucción técnica. Como veremos al analizar las prácticas del SY, muchas *praxis* tienen el peligro de caer en ser mecánicas, por ejemplo el *karma-yoga* en el *seva*, o la misma meditación. Es importante no olvidar el papel de la interpretación en el camino espiritual, para que la *praxis* pueda ser liberadora. Como enseñan por ejemplo las *Upaniṣads*, lo importante es aplicar la técnica con la actitud adecuada. De esta manera se lleva a cabo una práctica liberadora, una *ontopraxis*.

9. Algunas conclusiones

A fin de echar algo de luz sobre el yoga transnacional, vamos a retomar algunas de las ideas que han ido surgiendo a lo largo de nuestra reflexión de la técnica, el debolismo, la creencia y la práctica. Como decíamos, la época del fin de la metafísica, donde del ser ya no queda nada, está caracterizada por la *Ge-stell* (la esencia de la técnica), donde el mismo yoga puede entenderse como parte del dis-positivo. Cuando practicamos y nos dejamos provocar por el dis-positivo yóguico, éste nos dis-pone, nos im-pone y ordena, en una sucesión de posiciones, proporciones y emplazamientos, de ex-posiciones y re-posiciones. Las aplicaciones yóguicas (por ejemplo, las posturas y respiraciones) de los dispositivos ontológicos hacen sacar de lo oculto las experiencias-existencias: pensamientos, emociones, sensaciones, estados de consciencia, etc. Estas disposiciones nos transforman y nos ponen en camino hacia la realización del ser, pasando por los diferentes campos ontológicos.

Al no quedar ya nada de este ser (sólo su recuerdo y su interpelación) se abre un espacio donde poder preparar un lugar de acogida para el retorno *de* lo divino y *a* lo divino. El yoga puede llenar este vacío con significados y creencias, hacer de nexo *ortopráctico* con relaciones y posiciones, así como ahondar en este espacio vacío y posible lugar de acogida. En estos espacios vacíos de la época donde del ser ya no queda nada, se abren diferentes nihilismos posibles. Por una parte, nihilismos reactivos que buscan sustituir este Dios-Fundamento muerto por otro Fundamento, sea una nueva divinidad o la misma ciencia. Por otra parte nihilismos activos que asumen la muerte del Dios-Fundamento, así como la crisis de la modernidad y el fin de los meta-relatos.

Nihilismos que facilitan otra lectura de las ontologías de las tradiciones ontológicas de la India, desde el debilitamiento de lo sagrado violento.

El yoga contemporáneo se perfila a la vez como amanecer y ocaso, es decir, como orientación y declinación, al fusionar los horizontes simbólicos de Oriente y Occidente. Su amanecer puede llevar no sólo a un ocaso de Occidente (del sujeto moderno por ejemplo), sino también a un ocaso de Oriente, cuyo declinar puede permitir otra espiritualidad. Así, el nihilismo activo del dis-positivo yóguico puede ser una oportunidad. Incluso el yoga más técnico y gimnástico, por el espacio vacío que abre, puede permitir la apertura de otro lugar donde habitar y donde acoger lo divino, siempre que se recuerde el lenguaje del ser y se siga su *convocación* a través de un camino ontológico. Por ello pensamos que no hay que demonizar la técnica, ni la Ge-stell, pues forma parte de la época en que vivimos y de su oportunidad. Este nihilismo y secularización permiten una desfundamentación de las estructuras fuertes, incluso en el seno de las mismas tradiciones ontológicas de la India, posibilitando lecturas no sustancialistas de sus metafísicas, desde una ontología simbólica transformadora. Pero, en esta desfundamentación y secularización debilitadoras, no hace falta la desacralización, ni fulminar completamente la trascendencia de lo que se esconde. Si bien es necesario cierto desencantamiento y desarrollo de la inmanencia, el respeto a la diferencia ontológica y a las creencias irrenunciables de las tradiciones nos insta a repensar la trascendencia también como símbolo ontológico de posición y no de separación o duplicación ultramundana.

En todo caso, en las tradiciones ontológicas índicas donde se sitúa el yoga, la gravedad está puesta en la práctica (la *ortopraxis*) y no en la creencia (la *ortodoxia*). Como hemos señalado, la pregunta ya no es “¿por qué *creer*?”, sino “¿por qué *practicar*?”. Para esta pregunta nos sale al auxilio la parábola de “Las Tres Transformaciones” de *Así habló Zaratustra*¹⁷⁴. El camello respondería por *deber* (aplicando un *yugo*); el león respondería por *querer* (aplicando un yoga, un *vínculo* o nexo forzado desde la voluntad); y el niño respondería por *ser* (desde la *unión* más espontánea, inocente y fluida).

174 Para una aplicación más en profundidad de *las tres transformaciones*, puede consultarse Gier, N.F. *Spiritual Titanism. Indian, Chinese and Western Perspectives*, SUNY, Albany N.Y., 2000.

A partir de los lenguajes ontológicos tradicionales dispuestos desde la Ge-stell, se articulan diferentes dispositivos hermenéuticos en el camello y el león, desde el entrenamiento que supone la ascesis yóguica. Es necesario evitar la demonización de la ascesis, recuperando su sentido como *entrenamiento*, dentro de una vida con método y cuidado de sí, una vida no “dejada” ni “abandonada”, sino canalizada a través de ciertos límites configuradores. Una ascesis debilitadora no tiene que implicar mortificación, aunque se hayan dado ascesis que sí hayan sido mortificadoras.

De hecho, como ya se ha comentado, la traducción más literal de *yoga* es *yugo* (aquel aparato que se ponía en animales de trabajo). En nuestra parábola simbólica, *yugo* sería cuando el yoga se queda en técnica coercitiva, en ascesis mortificadora, en un sacrificio violento del propio cuerpo y la mente, en un camello que obedece el dogma sin reflexión alguna, siguiendo las estructuras fuertes de los fundamentos y los axiomas. El *Yoga-Yugo* es un desahucio alienador del sí mismo, una purificación abrasiva y ahogadora que agota las subjetividades por la vía de la mortificación. El yogui-técnico como camello reproduce la pro-posición ontológica a la espera del resultado liberador, pero sin llegar al *Yoga-Unión* del niño, consiguiendo sólo emplazarse en el Yugo, imponiéndose el método como trabajo, como *tripalium*, y no como éxtasis y salida. La instancia del *yugo* viene de fuera, de ahí que sea un *tú debes* dual, donde el otro, mediante el deber, tiende a anular el *yo*. Muchas propuestas desplazadoras fueron interpretadas y leídas desde el camello, como bien vio Nietzsche¹⁷⁵.

La otra cara de la moneda es un yoga visto desde la voluntad, desde el león, desde un *yo quiero* también dual pero posicionado en el *yo*, lo que se suele llamar *ego*, la subjetividad que las tradiciones ontológicas buscan dejar de lado. A través de este yoga-vínculo tecnológico, este yoga-nexo, nos posicionamos y ordenamos en el mundo, imponemos la interpretación de la ontología, ordenamos los pensamientos, emociones y posturas en exposiciones voluntariosas y forzadas. El yogui-técnico como león utiliza un lenguaje del ser (una ontología) que convierte en dispositivo ontológico (en ontológica). Es un lenguaje-rugido que afirma el camino espiritual de la tradición a seguir. Recordemos que Nietzsche no estaba en contra de la ascesis en general, del

175 Véase especialmente Nietzsche, F. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza, Madrid, 1993.

entrenamiento (*La voluntad de poder*¹⁷⁶ es, de hecho, una propuesta ascética autónoma), sino de un tipo de ascesis. En la época de la Ge-stell, este león está emparentado con el capitalismo consumista, donde el sujeto consumidor escoge y sigue (en el *yo quiero*) un yoga-mercancía, desarrollando hasta la extenuación la hipersubjetividad narcisista. Por nuestra epocalidad, inserta en la *voluntad de voluntad*, nos es muy difícil salir de este yoga-león. De hecho, buena parte del yoga contemporáneo se encuentra en esta posición y actitud.

En cambio, el yoga como *Unión* sería cuando el método se funde con la meta, cuando ya simplemente *se es*, cuando *se da* lo que las tradiciones llaman *liberación*, *salvación* o *realización*. Este *Yoga-Unión* es, en definitiva, todo un refugio y sentido, una conexión inocente y plena, aquello que indicaba el niño de Nietzsche. Cuando se lleva a cabo este yoga, el practicante hace yoga como si estuviera en su hogar, sin imposición ajena o propia. Sin embargo, este niño apenas fue entrevistado por el mismo Zarathustra. De hecho, su *voluntad de poder* y su *eterno retorno* son rugidos leónidos, es decir, dis-positivos ontológicos para abrir un lugar para el juego del niño.

Los yogas de las diferentes épocas (así como los métodos yóguicos que podemos leer en los textos de las diferentes tradiciones) oscilan y zozobran entre la cruz y la cara de la misma moneda, entre el deber y el querer, entre un camello y un león, entre la mortificación y el voluntarismo, entre el dogma y el forcejeo. Es difícil que la moneda caiga de canto, que se unan el ser y el sentido en la inocencia lúdica del niño.

Pero hasta que se dé el ser como realización e inocencia del niño, quizá tengamos que aceptar la necesidad de este león. Posiblemente Nietzsche (el llamado *último metafísico* por Heidegger) abrazó el momento leónido en su obra póstuma *La voluntad de poder* para poder preparar el juego inocente y pleno que no aún no era realizable. Quizá viera la necesidad de una metafísica que acabara de debilitar el ser y que le hiciera desaparecer en el valor, en la *voluntad de voluntad*, en las valencias que tenemos en las posiciones del dis-positivo. El yoga-mercancía como disposición de experiencias-existencias es en cierta manera inevitable. Al practicar yoga en nuestras sociedades hacemos una apuesta voluntarista, en una voluntad centrada en un yo hecho de libertad.

176 Nietzsche, F. *La Voluntad de Poder*, Edaf, Madrid, 2000.

Pero, a nuestro modo de ver, en un dispositivo ontoprático, debilitador y cosmoteándrico está la solución a la misma hipersubjetividad.

Si seguimos la no-violencia debilitadora de *ahimsa*, en el yoga transnacional evitaremos los excesos del camello y del león, que fuerzan (ya sea por deber impuesto o por querer voluntarioso) el darse del ser. Pero a la vez, pensamos que quizá sea inevitable cierta dis-posición previa para crear el lugar del niño, es decir, la espontaneidad liberada, para abrirnos al *ser* sin el *deber* y sin el *querer*, un darse no-dualista que no nos posicione ni desde el *tú* ni desde el *yo*, y que posibilite la unión cosmoteándrica de la que hablan las tradiciones ontológicas. Pero, sin asumir la técnica del yoga, así como la esencia de la técnica, no podemos llevar a cabo las propuestas ontológicas del lenguaje del ser. Se trata de abrir espacios de consciencia y espiritualidad dentro de las prácticas yóguicas, conociendo la técnica, pero cultivándola como realización de la ontología. Siempre ha existido, y existirá, el peligro de la técnica en el yoga y en las tradiciones ontológicas. Se trata, una y otra vez, de abrir claros de consciencia, para habitar el templo donde esperamos y recibimos lo divino.

PARTE III
METODOLOGÍA

Introducción

En los dos siguientes capítulos vamos a desplegar una hermenéutica que nos ayude a interpretar los textos yóguicos teniendo en cuenta la modernidad, la muerte de Dios, el nihilismo y la Ge-stell, al mismo tiempo que nos permita tener en cuenta la epocalidad de los diferentes textos. Es importante mostrar cómo opera la comprensión, para poder ser conscientes de nuestros prejuicios y preconcepciones. Nos es imposible ser premodernos, de ahí la importancia de asumir la modernidad, para poderla transformar.

Sólo asumiendo el yoga de nuestra época nos es posible, a nuestro modo de ver, enraizar de verdad en las tradiciones ontológicas de la India. Por eso, tampoco queremos dar la última palabra de qué es el yoga o de qué dijeron los textos soteriológicos de la India, sino establecer un diálogo con estas tradiciones para enriquecer nuestra práctica y nuestra participación con el ser.

Con vistas a adentrarnos en la realización del ser, vamos a preparar una hermenéutica de carácter ontológico, es decir, que pueda hacerse cargo de las transformaciones místicas de las tradiciones de la India y que nos pueda ayudar a entender la procesión por los estadios ontológicos. Una ontología, en definitiva, cosmoteándrica, donde el lenguaje de la tradición no sea sólo signo, sino sobre todo símbolo de co-participación y Palabra del ser.

Por otra parte, introduciremos las ontologías de las tradiciones de la India, así como su organización en órdenes y linajes, para poder entender cómo se disponen tradicionalmente las *ontopraxis* dentro de las cadenas pedagógicas de *guru-śiṣya* (maestro-discípulo).

Capítulo 4. La hermenéutica ontológica

1. La hermeneútica

Con tal de poder interpretar el yoga contemporáneo siguiendo el espíritu de la no-violencia (*ahimsa*), se hace imprescindible cultivar una hermenéutica capaz de debilitar los fundamentos metafísicos y los dogmas, así como de recordar la noésica de las tradiciones ontológicas de la India. Debido a que el yoga moderno transnacional ya no es un yoga premoderno es importante aplicar una hermenéutica diferente a la tradicional para leer sus textos e interpretar sus prácticas. Esta hermenéutica tiene que ser capaz de dar cuenta de la problemática de la modernidad, del nihilismo y del olvido del ser, así como de la tecnificación y del dogmatismo. Además, no sólo debe ser capaz de poder interpretar las tradiciones de la India, sino de entender cómo su sabia recorre la rama del yoga moderno transnacional, bajo qué condiciones epocales se da el yoga en occidente. Esta hermeneútica acepta la crítica como herramienta, pero no es destructiva, sino que busca construir una teoría de la interpretación que sea capaz de entender el yoga actual como lugar de encuentro entre modernidad y tradición, entre Occidente y la India, que no caiga ni en el relativismo ni en el dogmatismo. Para esta labor, hemos recurrido a la *hermeneútica ontológica*, desarrollada a partir del siglo XX en la filosofía occidental.

Podemos entender *hermeneútica* en sentido general como teoría (o arte) de la interpretación, como el arte de la traducción de los mensajes, de ahí que se le relacionara con Hermes, el dios helénico patrón de la comunicación, el mensajero divino. Si bien la hermenéutica se usó durante siglos para la interpretación de las Escrituras (y de la jurisprudencia), a partir del siglo XX toma un lugar clave en el pensamiento filosófico, cuando se da el *giro lingüístico*, pasándose a considerar el lenguaje como clave en el conocimiento. La hermenéutica se ocupa básicamente del problema de la comprensión, en cómo comprendemos, cómo se da la comprensión y en qué medida somos comprensión. De una manera más concreta, es también el arte que ayuda en el proceso de entender un texto o de traducirlo.

La hermenéutica no pretende tener la verdad absoluta, ni es una búsqueda epistemológica de la verdad. Como diría Rorty, somos epistemólogos “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...¹⁷⁷. Así, con respecto al yoga, reconocemos que no sabemos cuál es el estado último al que se refieren las tradiciones ontológicas de la India (la liberación, el *mokṣa*, la *Self-realization*), ni siquiera a qué se refieren *exactamente* los textos de la tradición o los mismos manuales del yoga moderno. De ahí nuestro esfuerzo de interpretación y de asentar unas bases de comprensión. Como ya hemos indicado, para nosotros esta tarea no es meramente académica o intelectual, no es un ejercicio de exposición de un pensamiento, sino una tarea de comprensión, ya que entendemos que la filosofía (en tanto hermenéutica) ayuda en el camino espiritual, en este caso en el yoga actual y su búsqueda de *Self-realization*, que traducimos al castellano (al igual que hace la sección *hispana* de la Yoga Publications Trust de la BSY) como *realización del ser*. Queremos interpretar para comprender; interpretar un yoga concreto para comprender qué es yoga y cómo se despliega en la época de la modernidad.

En nuestra manera de interpretar, no damos nada por hecho, ni buscamos aprehender la realidad de una vez por todas, atrapándola en conceptos, sino que entendemos que la mediación básica de la comprensión es la interpretación. En base a la realidad, no hacemos sino interpretar aquello que se da, aquello que deviene, pero sin atraparlo de una manera definitiva, exacta y adecuada. Por tanto, no consideramos una interpretación concreta sobre la realidad (por ejemplo, la concepción del yoga de una escuela determinada) como la verdad absoluta, como haría una posición dogmática. Después de la muerte del Dios-fundamento, ya no hay una verdad absoluta que pueda ser plasmada de una vez por todas, sino que hay interpretaciones. Por ello, podemos decir que nuestra hermenéutica ontológica sigue la máxima fundacional nietzschiana “no hay hechos, hay interpretaciones”.

2. El círculo hermenéutico de comprensión

Sin ninguna duda, una de las claves en el siglo XX para entender la hermenéutica de cariz ontológico es el pensar de Martin Heidegger. Más allá de las luces y sombras

¹⁷⁷ Citado en Vattimo, G. *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987, p.133.

de su figura, sus obras quedan como hitos y sendas del pensamiento contemporáneo que nos permiten alumbrar nuestras reflexiones actuales, incluso iluminar el yoga que practicamos en Occidente. Ya desde *Ser y tiempo* (uno de los textos filosóficos más influyentes del siglo XX), el pensador alemán elabora una hermenéutica basada en la pregunta por el ser, en la posibilidad de comprender el ser, y en qué medida el *ser* es comprensión, o la comprensión *es* ser. Si bien Heidegger no entendía lo mismo por *ser* que las tradiciones de la India (o el yoga actual), sí que podemos entender que apuntaban a la misma realidad, de ahí su pertinencia en nuestro diálogo Occidente-India¹⁷⁸.

El círculo hermenéutico significa sencillamente que para que se dé la comprensión tiene que haber una interpretación, la cual a su vez está determinada por una pre-comprensión. Al mismo tiempo, la comprensión da otra pre-comprensión cuando interpretemos. Eso da lugar a una circularidad que no debe ser vista como un problema o inconveniente sino como la condición misma de la comprensión. En estas precomprensiones e interpretaciones es básica, por tanto, la historicidad y la conciencia histórica.

La hermenéutica no se centra en llegar a saber, a aprehender o a adivinar qué quería decir el autor de un texto (por ejemplo, en nuestro caso, un místico en sus descripciones, o los gurús del yoga transnacional en sus manuales), sino en ser conscientes de cómo funciona nuestro proceso de comprensión, de cómo nuestros prejuicios y nuestra precomprensión nos determinan a la hora de interpretar, y de cómo podemos construir un diálogo que nos permita entender el otro, abriéndonos a la alteridad y diferencia de su propuesta, incluso a la epocalidad que nos habla a través del texto.

Según este *círculo hermenéutico*, la precomprensión nos determina a la hora de interpretar, con los prejuicios propios de nuestro lugar en la historia. Será importante por tanto, al empezar un ejercicio hermenéutico, hacernos conscientes de estos prejuicios mediante nuestra conciencia histórica, siendo críticos con nuestros supuestos. Así, a la

178 Cabe destacar en esta línea de investigación y diálogo la tesis doctoral de Cavallé, M. *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Kairós, Barcelona, 2008, donde la autora compara el pensamiento del filósofo de la Selva Negra con el del pensador *advaita* Nisargadatta.

hora de comprender el yoga tenemos que ser conscientes de nuestra tradición espiritual, religiosa y filosófica, pero también de nuestras preconcepciones acerca de qué es yoga. De esta manera, los estudiantes de yoga, así como los gurúes, *acharyas*, maestros, profesores y monitores, interpretan su práctica en base a una preconcepción y a unos prejuicios. No podemos despojarnos de la individualidad, ni es posible la “objetividad” a la hora de comprender, pues el círculo hermenéutico supone una preconcepción de partida.

Esta reflexión no es un intento de eliminación de los prejuicios para encontrar una manera adecuada de interpretación que entienda de manera perfecta aquello estudiado. Los supuestos no han de eliminarse, hay que asumirlos explícitamente y aclarar sus implicaciones, para así poder comprender mejor nuestro lugar en la tradición y el camino que se abre a partir de esos supuestos. De esta manera, podemos ser conscientes del punto en la senda desde el cual comenzamos a caminar. De hecho, estos mismos supuestos son los que nos permiten precisamente comprender. El mismo *yoga moderno transnacional* puede ser visto como preconcepción que ha facilitado a incontables occidentales una entrada concreta y propia en las tradiciones ontológicas de la India. De hecho, puede considerarse una de las formas más *auténticas* y próximas de acercarse a las tradiciones de la India en la actualidad occidental, ya que el intento de comprensión viene desde dentro de la práctica de yoga transnacional. Por tanto, no tomamos como *supuestos* solamente los prejuicios que nos aporta nuestra tradición occidental, sino incluso todo lo aprendido de los maestros indios de segunda ola. El modo de aprendizaje del yoga transnacional es ciertamente diferente a los métodos tradicionales índicos (ya sean estos precoloniales, coloniales o post-coloniales), pues implica en todo momento una traducción y adaptación a Occidente para que las enseñanzas puedan ser asimiladas por los estudiantes de una manera individual y particular. Este proceso de interpretación, adaptación y recreación podemos relacionarlo con aquello que Hans-Georg Gadamer llama *fusión de horizontes*, ya que inevitablemente este aprendizaje es un mestizaje de tradiciones y filosofías, de lenguajes y simbologías. La fusión y el mestizaje se dan constantemente en la historia, ya que las tradiciones están en constante diálogo y enriquecimiento. Lejos está la visión de las tradiciones como sistemas cerrados, herméticos e impermeables. Esta apertura es precisamente la que hace posible

la comprensión de otras culturas y, en nuestro caso concreto, de las tradiciones ontológicas de la India, junto a sus metodologías yóguicas. Como explica Gadamer:

Igual que cada individuo no es nunca un individuo solitario porque está siempre entendiéndose con otros, del mismo modo el horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción. La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros¹⁷⁹.

De la misma manera, las tradiciones filosóficas y religiosas tampoco son sistemas cerrados y monolíticos. La misma tradición del *vedānta* está influenciada por el *tantra*, el *sāṃkhya-yoga*, y el mismo *haṭha-yoga*, sin olvidar lo que en Occidente llamamos budismo. El pensamiento de Śaṅkara¹⁸⁰ sería impensable sin la influencia que el budismo ejerció sobre Gauḍapāda. Al mismo tiempo, la obra de Jñāneshvara¹⁸¹ sería inconcebible sin la influencia del mismo Śaṅkara y las tradiciones *bhakti* y el *haṭha-yoga* de los *nāths*. Los textos del *haṭha-yoga* también muestran fusiones. Por ejemplo, el *Śiva Samhitā* es un texto de la escuela tántrica del sur *śrī vidyā* que sigue una doctrina vedántica a-dual al mismo tiempo que utiliza la metodología del *haṭha-yoga*¹⁸². La combinación de diferentes filosofías y métodos da una multiplicidad inmensa de linajes concretos con textos propios. Así, cada texto es un crisol concreto de tradiciones que convergen en mayor o menor proporción. La mezcla es constante en la historia de las tradiciones ontológicas de la India, la pretensión de sistemas puros es fruto de la doxografía tradicional índica y de cierto orientalismo occidental. Las mismas técnicas del yoga pueden ser adoptadas y adaptadas por cualquier grupo, cambiando las características que se quieran cambiar y adoptándolas a la propia búsqueda espiritual. Pero se necesita dar a las técnicas un sentido para que sean *prácticas* y no solo

179 Gadamer, H.G. *Verdad y Método I*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2012, p.374-375.

180 Véase Glasenapp, H. *La filosofía de la India*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

181 Remitimos al estudio de Figueroa, O. *Pensamiento y experiencia mística en la India*, FCE, México, 2007.

182 Véase Mallinson, J. *The Shiva Samhita: A Critical Edition*, YogaVidya, Woodstock N.Y., 2007.

instrucciones mecánicas. El yoga (en tanto *técnica yóguica*) es maleable y cambiable, es un método que puede ser cambiado y reelaborado como muestra la historia de la India.

La práctica moderna de las técnicas yóguicas (en cierta manera reinventadas o al menos reinterpretadas y reelaboradas) sitúa al yoga transnacional en una relación determinada con respecto a las filosofías y religiones del sur de Asia. Los caminos espirituales que proponen las diferentes escuelas y estilos de yoga están en mayor o menor medida relacionados con una filosofía concreta. Si bien es cierto que el yoga transnacional es moderno y recibe estas tradiciones a través del filtro del *neovedanta* y del New Age, ello no quita que haya cierta continuidad y relación con dichas tradiciones, por ejemplo con el *vedānta*, el *sāṃkhya-yoga*, el *tantra* y el *haṭha-yoga*. De hecho, podemos entender el yoga transnacional como el proceso de comprensión que se da al intentar *adaptar* una tradición a occidente, al mismo tiempo que se *adopta* desde occidente. Para el occidental, profundizar en el camino del yoga transnacional supone entrar en un diálogo con algunas de estas tradiciones, con sus textos y sus prácticas. Ello implica todo un ejercicio de interpretación donde es básica la figura del maestro espiritual, es decir, el gurú. Al mismo tiempo, y para una mayor honestidad, se hace necesario comprender nuestra historicidad para entender mejor qué es el yoga en el siglo XXI. Entender las particularidades personales no es sólo entender el propio cuerpo y la propia mente (como recomiendan de hecho los maestros de yoga transnacional), sino también conocer los prejuicios de comprensión y nuestra condición de modernos. Además, es necesario ser conscientes de nuestra imposibilidad de ser como los indios antiguos, de volver a esos tiempos y aprehender de manera exacta y adecuada su concepción del yoga.

Esta fascinación de los que somos practicantes del yoga por las tradiciones ontológicas de la India la podemos entender desde la búsqueda de lo salvífico, de lo que nos lleva a lo más propio de nosotros mismos. En la India, esta *salvación* pasa por la búsqueda de auto-comprensión, ya que para encontrar lo salvo, hace falta conocer nuestra profundidad más auténtica, conectada con el misterio divino. Esta salvación es una búsqueda de *liberación*, sea lo que sea esta liberación, ya sea una liberación escatológica del alma, o una liberación psicológica del reduccionismo del ego. En definitiva, constituye una promesa de felicidad y plenitud, la llamada *Self-realization*, la

realización del ser. Se trata pues de la búsqueda de nuestro cuidado más profundo y radical. Así, muchos occidentales llevamos nuestra búsqueda espiritual hacia el yoga (hacia la India), quizá, porque vemos, o intuimos, que nos puede ayudar en algo (ya sea en la búsqueda de salud o de felicidad), que puede aproximarnos a nosotros mismos (búsqueda de identidad), o incluso porque puede darnos la clave para transformar, desde la escucha del ser, este mundo en el que hemos sido arrojados (búsqueda ontológica), ayudándonos a darnos cuenta del ser (mediante la *realización del ser*).

Por ello no buscamos, ni mucho menos pretendemos, ayudar a los indios a entenderse a ellos mismos, sino a *nosotros* que practicamos yoga en la “tierra del Ocaso”. Por ello, nos interesa comprender las tradiciones de la India dentro de nuestras posibilidades, es decir, de nuestra historicidad y condiciones de comprensión. En cierta manera, creemos importante que el yoga transnacional tome conciencia de su diferencia como rama distinta dentro del tronco de las tradiciones yóguicas de la India. Si bien el yoga transnacional surge de las tradiciones del sur de Asia, su carácter transnacional de síntesis de diferentes culturas (la india con la occidental, el sustrato hindú con el cristianismo secularizado) lo hace diferente. En definitiva, es importante saber dónde estamos en nuestra búsqueda espiritual, para poder comprender así los posibles problemas que nos podemos encontrar en la puesta en práctica particular, concreta e individual de los textos de las diferentes tradiciones yóguicas.

3. Imposibilidad de ser premodernos

En esta búsqueda de la liberación, una de las estrategias que encontramos actualmente es el intento de volver a aquello que *realmente* fue el yoga antes de la modernidad, lo que contaron *originalmente* los textos, para volver al yoga *auténtico* y así poder llegar a su *esencia*. Los gurúes transnacionales dicen ser depositarios de este yoga auténtico, o al menos estar en el camino correcto para encontrarlo. De manera implícita se crea una jerarquía de tradiciones, textos, métodos, estilos y escuelas, según se aproximen más o menos a este yoga “auténtico”, es decir, a la esencia del yoga. Dentro del yoga moderno existe un consenso de que el *Yogasūtra* es el texto definitivo donde se muestra qué es, qué debe ser, y cómo debe practicarse el yoga. Serían las

instrucciones yóguicas para conseguir el estado de Yoga y todas las otras formas de yoga se alejarían. Se suele considerar que todo yoga posterior es una forma menos ajustada a la esencia de este texto, y que por tanto debemos intentar adaptarnos a ese yoga premoderno. Como veremos éste es un prejuicio que ha determinado toda la precomprensión del yoga moderno y del mismo hinduismo.

Por otra parte, por mucho que quisiéramos nos sería imposible ser premodernos, debido a nuestra propia tradición, nuestro lenguaje y cultura, aunque con ello no queremos decir que no sea posible la conexión con un linaje tradicional, pero siempre desde la propia modernidad e historicidad. Por mucho que creamos que practicamos como lo hacían hace dos mil años, lo hacemos desde nuestras circunstancias, razones y objetivos, diferentes a los de antaño. Además, la paradoja es que cuanto más particular sea y cuanto más enraizada esté la práctica en nuestra situación real, más “auténtica” será ésta, ya que más concreta y más eficaz será. Lo “auténtico” es partir de nuestra situación, de lo personal y de nuestros prejuicios de comprensión, para no mimetizar un modelo antiguo y ajeno, forzando la práctica. Si vemos al yoga meramente como un instrumento, es decir, como un manual de instrucciones que hay que seguir a rajatabla, nuestra práctica puede devenir un fracaso o una pérdida de tiempo, ya que las metodologías yóguicas premodernas no estaban pensadas para los practicantes de yoga del siglo XXI de Occidente. Pero ello no significa tampoco que deban ser rechazadas por su historicidad, sino que necesitamos encontrar la interpretación acorde con nuestra situación individual y particular.

La manera *esencialista* de concebir el yoga se debe precisamente a un prejuicio de precomprensión enraizado tanto en Occidente como en la India, y que ha determinado cómo el yoga transnacional concibe la práctica espiritual. Si bien una de las tradiciones ontológicas sería de hecho llamada *Yoga*, no le pertenecería en exclusividad la etiqueta *yoga*, ni la mayoría de técnicas yóguicas que habrían sido practicadas por diferentes tradiciones. La historiografía del yoga muestra cómo se han dado incontables metodologías yóguicas según las tradiciones y momentos históricos donde surgieron. No habría sólo un yoga, sino muchos métodos de yoga, como muestran los diferentes textos de las diferentes tradiciones. Éste es un ejemplo de prejuicio que sólo los estudios

críticos pueden ayudar a desenredar y a hacernos conscientes para preparar otra interpretación.

Por otra parte, el sentido no se reduce a la autointerpretación del escritor del texto, es decir, a la intención que pudiera tener el autor. El texto es mucho más que lo que quiso decir el escritor, ya que una vez escrito, se dan innumerables lecturas que escapan a la intención de éste, ya que toda lectura se da en la historia, y todas las lecturas son posteriores a la escritura del texto. Por otra parte, no podemos aplicar nuestra idea de autor a la autoría de un texto como el *Yogasūtra* compilado hace casi dos mil años. Tal y como Gadamer nos enseñó, somos herederos de una tradición que marca nuestras interpretaciones de la vida y del mundo, de la historia, la filosofía y la cultura. Es importante ser conscientes de en qué medida nos determina nuestra tradición, por ello parte de la tarea de la hermenéutica es hacer explícitas estas influencias. De ahí la importancia de ver la influencia de la modernidad en el yoga, ya que no es un producto envasado al vacío ni tampoco lo está el intérprete y/o el practicante. Es un gran esfuerzo entender *qué es* ser premoderno, pero imposible *serlo*. Es imposible llegar al mensaje *original*, no sólo por la lengua, sino por la distancia de tiempo y de espacio. Incluso un indio nacido en el mismo lugar tendría imposible saber qué quería decir el escritor. Aunque quisiéramos, nos es imposible ser como los indios antiguos. Como comenta Halbfass acerca de la hermenéutica de Gadamer en relación a la comprensión de la India:

La hermenéutica de Gadamer nos enseña a aceptar el 'prejuicio' (*Vorurteil*) como elemento indispensable, y a descartar el ideal abstracto y vacío de un entendimiento totalmente abierto e 'imparcial'. Nos enseña que entender no puede equivaler a meterse en el pellejo de alguien más, por así decirlo, y sin más comprender o experimentar lo extranjero, lo otro, en su propia identidad o coincidiendo con él. Entender el antiguo pensamiento de la India no puede significar 'hacerse como los antiguos indios', pensar y ver el mundo exactamente como ellos. No somos capaces de semejante grado de 'objetividad', y si lo fuéramos, es claro que *no* seríamos 'como los indios'. Aspirar a una 'epojé filosófica' radical, a una suspensión absoluta de nuestro horizonte y nuestras premisas, es tan irreal como indeseable. No podemos y no tenemos por qué 'ignorarlos' en el proceso de comprender¹⁸³.

183 Halbfass, W. *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*, FCE, México, 2013, p.272-273.

Para nosotros es casi inevitable ser modernos, aunque sí que podemos asumir la crisis de la modernidad, como hace la llamada *postmodernidad*. Somos fruto de nuestra época y tradición, por lo que hemos heredado un lenguaje y una cultura. El carácter transnacional del yoga que practicamos (como fruto de esta época que es) supone un diálogo entre tradiciones, es decir, entre doctrinas, filosofías y prácticas diferentes. Llegados a este punto, nos es inevitable no aplicar la crítica de la modernidad. No podemos ya ignorar ciertas problemáticas o peligros del yoga, tanto ontoteológicos como sociales y políticos. La crítica filosófica forma parte de nuestro bagaje y sería una pena dejarla a un lado, suprimirla o ignorarla. Si bien muchos maestros de yoga instan a suspender el juicio y el criterio (así como toda crítica y duda), a la hora de hacer una reflexión acerca del yoga en nuestra época es básico poner en entredicho ciertas doctrinas y presupuestos. Es verdad que la racionalidad crítica y judicativa necesita ser dejada de lado en ciertas prácticas meditativas y en ciertos momentos del camino espiritual, pero ello no debe suponer anular toda crítica y todo criterio en la práctica.

4. Historicidad

Asumir la dificultad de comprensión del camino del yoga no implica que debamos abandonar toda práctica. Por el contrario, implica ser conscientes de nuestras dificultades y de nuestra situación para poder dar plenitud a nuestra *praxis*. Es precisamente esta situación (y esta dificultad) la que hace posible el poder insertarnos en la tradición, aunque sea a manera de esqueje, la que hace posible llegar a la liberación desde lo personal. Todas las tradiciones inciden en la importancia de asumir lo personal e individual en el camino espiritual, es decir, ser conscientes desde dónde partimos. El camino siempre es particular (aunque las explicaciones y las narrativas ontológicas sean abstractas y/o generales). Lo personal y particular tiene que ver también con nuestra historicidad, es decir con la situación histórica en la cual vivimos, en pleno siglo XXI. No es posible volver a atrás en la historia hacia la premodernidad, a épocas precoloniales y reproducir el tiempo de Patañjali, o situarnos en un momento atemporal como espectadores de la historia universal. Como comenta Gadamer, la distancia temporal no tiene por qué verse como un problema¹⁸⁴.

184 Gadamer, H.G. *Verdad y Método II*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2010, p.68.

A nuestro modo de ver, sería un error no asumir la epocalidad del yoga contemporáneo, así como nuestras precomprensiones y nuestra herencia filosófica, pues posiblemente ahí estén algunas de las claves que nos permitan dar un giro a la actual situación. De ahí la importancia de pensar los textos de las tradiciones ontológicas desde el presente y desde una hermenéutica que asuma la crisis de la modernidad (así como la crisis del yoga moderno), sus errores y supuestos.

Es importante remarcar que por *historicidad* no entendemos *historicismo*, de ahí que en ocasiones nos decantemos por la palabra *epocalidad*. En este estudio tampoco buscamos una explicación materialista del yoga como producto cultural y social. La importancia que le damos desde la hermenéutica a la historicidad, a conocer el momento en qué se interpreta, se debe a la necesidad de conocer las posibilidades y condiciones de precomprensión, para entender el proceso de interpretación. Aunque con ello no queremos decir que no sea importante la disciplina de la historia, sólo que en sí misma no es suficiente para la comprensión de los textos dados en las diferentes epocalidades. Consideramos que la *revelación* no está pasada, no pertenece simplemente a un momento histórico, sino que se manifiesta, encarna y revela en cada intérprete, de ahí la importancia de la hermenéutica para nuestro estudio. No hacemos historia o indología, sino que practicamos hermenéutica ontológica de los lenguajes del ser de las tradiciones de la India desde el yoga contemporáneo. Conocer los contextos es de vital importancia, pero ello no es suficiente, ya que el yoga no es simplemente su contextualización. Las explicaciones historicistas no son la práctica ontológica del yoga, o el *conocimiento* del yoga. En definitiva, consideramos que la disciplina de la historia no *comprende* qué es el yoga o qué son las tradiciones ontológicas, aunque *explique* sus contextos históricos, pero sí que ayuda a la hermenéutica ontológica en la concepción histórica para un mejor entendimiento de los prejuicios y supuestos de la precomprensión. Queremos remarcar, sin embargo, que sin la indología y los estudios académicos del yoga moderno y el sur de Asia, no sería posible esta conversación crítica que es nuestro estudio.

A nuestro modo de ver, es necesario un equilibrio entre cierta interpretación perennialista (que reduce la diversidad y la diferencia de las distintas épocas a un denominador común) y el historicismo (que reduce yoga y la liberación a un contexto, a una explicación de tendencia materialista). Nuestra línea de interpretación quiere ser un

compromiso con la historicidad y la especificidad histórica (dadas gracias a los estudios críticos de la historia de la India y de la indología), pero sin anular el núcleo ontológico.

5. Diálogo

Cuando hablamos de diálogo no hablamos (simplemente, pero también) de establecer una conversación con los yoguis indios contemporáneos, sino de poner en diálogo el yoga y la modernidad, asumiendo la crisis de la modernidad, y la historicidad de cualquier método yóguico. Es dialogar, como practicantes de yoga, con nuestra condición de modernos, así como dialogar con el yoga desde nuestra condición de hijos de la modernidad. Dialogar es establecer una conversación con los textos de la tradición, con los comentaristas (vivos y fallecidos), y con las mismas prácticas yóguicas (*āsanas*, *prāṇāyāmas*, etc.), establecer una relación con la tradición y la escuela en la que se practica y a través de la cual uno se inicia. Un diálogo desde nosotros mismos, no desde un sujeto abstracto. Precisamente la tradición es tal cuando muestra su vigencia en el momento actual. En palabras de Gadamer:

la transmisión y la tradición no conservan su verdadero sentido cuando se aferran a lo heredado, sino cuando se presentan como interlocutor experimentado y permanente en el diálogo que somos nosotros mismos. Al respondernos y suscitar así nuevas preguntas demuestran su propia realidad y su vigencia¹⁸⁵.

Seguir una tradición ontológica (y su yoga) no es simplemente copiar unas instrucciones. Los libros sagrados y canónicos no son manuales de instrucciones. El yoga no es un objeto que se haya de descubrir, sino que es una conversación donde las palabras son la puesta en práctica de la experiencia, la exégesis de las revelaciones y su encarnación en nuestra vida. De ahí que el yoga sea un diálogo entre el individuo y la tradición, mediante el lenguaje de lo particular y concreto, de las experiencias y vivencias individuales. En las tradiciones del sur de Asia, el diálogo entre el *gurú* y el discípulo es muy importante, no reducible a la lectura de un manual. Éste nunca puede ser un sustituto, sino simplemente un auxiliar de la práctica, aprendida con el maestro. De hecho, muchos textos sagrados de las tradiciones de la India están escritos como

185 *Ibid*, p.143.

diálogos¹⁸⁶. En la BSY se sigue concebiendo la práctica espiritual como una transmisión de maestro a discípulo, si bien coexiste con formas más modernas y transnacionales, como el caso de los manuales, los cuales a veces son practicados sin formación y/o iniciación previas.

La tarea que nos hemos propuesto como hermeneutas sólo la podemos abordar como un diálogo con la tradición, con los textos y las prácticas. No podemos ocultar la dificultad titánica de comprensión de nuestra tarea, ya que necesitamos en todo momento tener presente qué era el yoga premoderno para entender mejor la especificidad del yoga moderno, sus diferentes concepciones filosóficas, supuestos ontológicos y/o metafísicos. Pero no intentamos aprehender unos supuestos contenidos o realizar las propuestas ontológicas de cada tradición, descubriendo la verdad que se revela detrás. Todo el estudio no es sino un ejercicio de comprensión, para intentar entender un proceso que no puede ser captado como un hecho acabado. Por eso, no queremos tampoco decir qué es de una vez por todas el yoga, o decir la última palabra acerca de la cultura india, o de sus filosofías o religiones.

La hermenéutica busca establecer un diálogo y comenzar una conversación que ayude a entender al otro mediante la interpretación. No busca aprehender la realidad (los hechos) y describirla en lo que podemos llamar un metalenguaje. Entendemos que los textos de las tradiciones ontológicas no son meras descripciones epistemológicas, o instrucciones psicológicas a seguir, sino que son también ellas diálogos, donde el otro es el importante, tanto el *otro* que es el discípulo, el iniciado (para el maestro que escribe y transmite), como el maestro (para el discípulo, y para nosotros hermeneutas), pero también el *otro* que es el misterio, la alteridad que es la trascendencia comprendida a través de la inmanencia de nuestra particularidad participante. Como diría Gadamer: “las palabras solo existen en la conversación, y las palabras en la conversación no se dan como palabra suelta, sino como el conjunto de un proceso de habla y respuesta”¹⁸⁷. Las palabras son para alguien, vienen de alguien y van hacia alguien. Entrar en una tradición es entrar, y participar, en una conversación, incluso cuando se escucha la Palabra de la revelación (sean los *Veda* o los *Tantras*). Los textos de las tradiciones

186 Algunos de ellos diálogos entre el dios y la diosa, sirva de ejemplo Figueroa, O. *Vijñāna Bhairava Tantra*, Kairós, Barcelona, 2017.

187 Gadamer, H.G. *Verdad y Método II*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2010, p.358.

ontológicas los leemos como mensajes de conversaciones que pueden continuar en el presente, no como códigos y metalenguajes que describen una psicología mística pre-establecida, estable e inamovible. Hallar el sentido de un texto es un proceso abierto, pues no está cerrado, ni se agota, sino que es una fuente de donde surgen las interpretaciones de las épocas y los lectores, de ahí que se encuentren sentidos nuevos en tiempos actuales. La vivencia espiritual es proceso y conversación, donde aparece tanto lo esperado (comunicado en el consenso de la *koiné* mística de la tradición), como lo inesperado (al darse la alteridad en lo propio).

Además, creemos que lo importante no es la intención de un supuesto autor, sino precisamente aquello que el ser dice a través del lenguaje de los textos. Podríamos decir que no existe un sentido auténtico y único, sino la interpretación mejor en cada intérprete de cada época distinta. Las interpretaciones (y las preguntas y respuestas de éstas) siempre son diferentes, como las vivencias que las sostienen. Nuestra reflexión forma parte de esta conversación, es una aportación al diálogo con las tradiciones de la India, desde el yoga transnacional. No buscamos implemente hacer una descripción museística, ni mucho menos describir aquello apofático a lo que señalan, sino formar parte de esta conversación entre tradición y modernidad, a través de los textos del yoga, tradicionales y modernos.

Por ello, tenemos que estar dispuestos a recoger la alteridad del texto, de la tradición y de los comentaristas de la tradición, lo que se nos quiere decir. Debemos estar listos para empezar una conversación. Si queremos la *realización del ser* de la que habla el yoga, necesitamos escuchar el lenguaje del ser que se dice en las revelaciones a los cuales nos remitimos. Como comenta Gadamer:

El que intenta comprender un texto está dispuesto a dejar que el texto le diga algo. Por eso una conciencia formada hermenéuticamente debe estar dispuesta a acoger la alteridad del texto. Pero tal receptividad no supone la 'neutralidad' ni la autocensura, sino que implica la apropiación selectiva de las propias opiniones y prejuicios. Es preciso percatarse de las propias prevenciones para que el texto mismo aparezca en su alteridad y haga valer su verdad real contra la propia opinión¹⁸⁸.

188 *Ibid*, p.66.

Escuchando esta alteridad del texto quizá podamos desvelar las posibilidades latentes para nuestro tiempo y el ser de nuestra época. Quizá, gracias a este diálogo con las tradiciones ontológicas de India, nos podamos abrir a lo que tiene que decir el ser en esta época de la técnica.

6. El paradigma de la obra artística

Como hemos apuntado, el paradigma en el cual se basa el yoga moderno es la ciencia. Se considera el yoga como una ciencia terapéutica que busca los beneficios saludables (medibles y comprobables de manera científica) de las diferentes técnicas yóguicas, como por ejemplo las posturas, la respiración o la meditación. Se da una explicación en base a leyes científicas. La misma espiritualidad es explicada de manera utilitaria por la psicología. A la hora de comprender las tradiciones de la India vemos necesario acudir a un paradigma no científico, es decir, no moderno, ya que tratamos con ontologías. La hermenéutica ontológica inaugurada en el siglo XX nos parece la mejor aproximación dentro de nuestras posibilidades metodológicas para preparar el diálogo entre estas tradiciones milenarias y el yoga contemporáneo. Siguiendo el paradigma hermenéutico que han cultivado pensadores como Heidegger, Gadamer, Vattimo y Oñate, el yoga se parecería menos a una ciencia y más a una disciplina artística. El mismo Iyengar ya mencionó el aspecto artístico del yoga¹⁸⁹.

Consideramos muy interesante para nuestra reflexión dejarnos sugerir por la estética ontológica de Vattimo acerca de la relevancia del arte en el pensar hermenéutico. Si nos centramos en el componente artístico de las onto-lógicas de las tradiciones donde se practican los diferentes yogas, vemos que la ontología en tanto mensaje (ya sea oral o textual) propone, dice sobre algo, y este decir es un acto creador y ordenador (sea ésta una creación humana o divina, inspirada o revelada), es decir, una creación artística. Gracias al estudio *Poesía y ontología* de Gianni Vattimo hemos podido profundizar en al aspecto fundacional de la obra de arte¹⁹⁰ y de toda ontología.

189 Véase el capítulo “El yoga como arte” en Iyengar, B.K.S. *El árbol del yoga*, Kairós, Barcelona, 2010.

190 Vattimo, G. *Poesía y ontología*, Universitat de València, Valencia, 1993. Este estudio sigue la senda abierta por Heidegger en “El origen de la obra de arte” (en Heidegger, M. *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 2010). Vattimo alumbra nuevas interpretaciones con la leña proporcionada por el alemán.

La poesía¹⁹¹ le sirve para plantear la naturaleza ontológica de la estética. Al aplicarlo a la lectura de los textos de la tradición, de su exégesis y comentarios, y sus prácticas derivadas, vemos toda una función fundadora de realidad. En base al texto se reordena todo la realidad, creándose un *mundo*. Su propuesta ontológica estructura todo de manera simbólica. El texto sirve como origen de ordenación, y en este sentido es original y cosmogónico, en tanto sus símbolos son integrados y vivenciados por el lector. De esta manera, el participante participa de ese mundo nuevo, de este nuevo sistema de significados y de esta nueva cosmicidad. Como el arte, crea nuevas leyes y normas, proporcionando una legalidad rigurosa. Las tradiciones de la India disponen toda una manera de entender el mundo, la divinidad y el ser humano (lo que podemos llamar filosofía o *darshan*), además de crear disciplinas (los *yogas*), que ordenan y legislan el cuerpo, la mente y el espíritu. Ello se da precisamente para que esta *ontológica* permita la escucha del ser y se pueda dar la realización del ser. De esta manera, cada ontología tradicional (y sus respectivos métodos yóguicos) se podría ver más como *arte* que como *ciencia*, ya que propondrían *cosmicidades*. Cada hito ontológico dentro de estas tradiciones sería originario y crearía novedad, así como leyes y ordenaciones en sus prácticas simbólicas, como si de una obra maestra se tratase. El yogui (el *sādhaka*) no es un científico que explora los estados de consciencia, comprueba y refuta sensaciones, emociones y pensamientos, sino más bien un artista, o un artesano, que aplica un orden simbólico (no conceptual) que le permite la inspiración divina. Así como cada obra de arte funda un mundo, cada tradición ontológica (y cada estilo y método yóguico) abre un mundo, reordenando las coordenadas de constitución de la realidad, fundando otra manera de vivir, de ahí el carácter transformador. Las interpretaciones de su simbología son al mismo tiempo inagotables, pues a su vez los métodos de las *ontológicas* tienen que ser interpretados y vividos, experimentados para que se dé a su vez la *realización del ser* y la *liberación*. Por ello, las distintas tradiciones ontológicas no sólo fundamentan, sino que fundan. En nuestra hermenéutica no hay una jerarquía entre las diferentes tradiciones, todas a su modo son auténticas en tanto obras de arte ontológicas y autónomas. No hay un metalenguaje científico de las tradiciones y del yoga que se deba encontrar y descubrir, sino un lenguaje que se escucha al practicar

191 Pensemos que la poesía, tal y como viera Heidegger en escritos como “¿Y para qué poetas?” (en Heidegger, M. *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 2010), siempre ha sido considerada en las tradiciones ontológicas como mensaje del ser. Pensemos, por ejemplo, en los mismos Vedas, creados en un lenguaje poético por místicos poetas.

los códigos ontológicos. De este modo, siguiendo esta propuesta estética, tenemos que escuchar qué propone la obra de arte (o del texto en este caso). Es clave comprender la onto-lógica, las novedades que propone y dispone, el dispositivo ontológico que crea y cómo nos emplaza y sitúa respecto a nuestras vivencias y respecto a lo que es la sabiduría, el cuerpo, el espíritu, las prácticas y los métodos.

No tenemos que entender el texto como un *hecho* del pasado, como algo ya sucedido y de otra época, entendible solamente en su contexto histórico, o perteneciente sólo a ese momento determinado de la historia. En las tradiciones ontológicas y/o reveladas, el lenguaje del ser habla en cualquier época. Por ello, se le escucha de diferente manera en cada momento histórico, se manifiesta en la conversación de los practicantes, es siempre actual, ya que se actualiza en cada interpretación. De ahí que Gadamer diga que “una obra de arte nunca se agota. Nunca queda vacía”¹⁹². No se cierra en un hacerse como un hecho acabado y pasado, como una historia objetiva. Al mismo tiempo, sigue el pensador alemán, por nuestra historicidad “ninguna obra de arte nos habla siempre del mismo modo. La consecuencia es que nuestra respuesta debe ser cada vez distinta”¹⁹³. En definitiva, “la obra de arte es un reto a nuestra comprensión porque escapa siempre a todas las interpretaciones y opone una resistencia nunca superable a ser traducida a la identidad de un concepto”¹⁹⁴. Siguiendo el paradigma del arte, en la obra ontológica habría una autonomía, una cosmicidad unida, unitaria y universal, que une y es unidad; no habría un progreso o una acumulación de conocimientos. En palabras de Gadamer: “ni en la filosofía ni en el arte hay progreso. En ambos y frente a ambos, se trata de otra cosa: ganar participación”¹⁹⁵. De esta manera, el yoga, en las tradiciones ontológicas, buscaría hacernos partícipes del ser, ahondar en la co-participación del ser humano y lo divino.

192 Gadamer, H.G. *Verdad y Método II*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2010, p.15.

193 *Ibid*, p.15.

194 *Ibid*, p.15.

195 Gadamer, H.G. *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1996, p.201.

7. La ontología

A la hora de desarrollar esta hermenéutica ontológica es importante aclarar qué entendemos por ontología. Por una parte, por ontología podemos entender la *constitución metafísica y física de la realidad*, es decir, el darse del ser en su ocultamiento. Ontología es lo que históricamente se ha llamado en la filosofía como *metafísica*, ya que explica las dos realidades: la que se oculta (la que “está más allá de la física”) y la que se da (“en lo físico”). Es lo que se suele considerar como *sistema filosófico* o como *metafísica*. Y en la metafísica tradicional el ser se da a través de un lenguaje simbólico; del Absoluto emana la realidad mediada por la palabra y por el símbolo. Por ello, normalmente se entiende ontología como *metafísica* y como *constitución de la realidad*. Suele ser una henología, es decir, una explicación del darse de lo Uno en lo múltiple. Así, por ontología entenderíamos *lo que es, y cómo se da la realidad*.

Por otra parte, ontología es también la *narrativa ontológica*, la explicación de esa realidad que existe más allá de que la expliquemos o no. Es la *ontoteología* que narra el ser, que lo describe o lo intenta describir (incluso de manera apofática), que interpreta y que hace hermenéutica del mensaje que se da en la realidad. Podemos encontrar estas narrativas ontológicas en teologías, tratados filosóficos, hagiografías, épicas, poemas, memorias místicas y un largo etcétera. Es la experiencia hermenéutica y ontológica de los que han realizado el ser, de aquellos que han entendido su lenguaje y su sentido. Son las lógicas del ser manifestadas a través de la expresión de los humanos que lo han vivido, que explican el ser mediante la palabra, la intuición y la razón. Podríamos decir que es un lenguaje del ser, en los dos sentidos del genitivo: es un lenguaje *sobre el ser* (genitivo objetivo), basado en la experiencia del lenguaje *que viene del ser* (genitivo subjetivo). Pero sobre todo, ontología es un *ontolegein*¹⁹⁶, es escucha del lenguaje del ser y su interpretación (mediante la obediencia), es la búsqueda del ser y de su realización. En la escucha de este lenguaje es básica la *sādhana* (la práctica espiritual) que lleva a la transformación. Por ello *ontología* es también el yoga, es decir, los medios y métodos para realizar el ser, la *ontopraxis*.

196 Debemos este término a Raimon Pannikar. Véase Panikkar, R. *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 2000.

8. Co-pertenencia entre el ser humano y el ser

La ontología tradicional de la India puede entenderse como una estructura dinámica, ya que supone una *constitución ontológica* de la realidad, una *narración ontológica* y un *ontolegein*, todo ello en la pertenencia y participación del ser humano en una *ontopraxis*, como parte del ser y su lenguaje. El lenguaje (que *es* en tanto es lenguaje del ser) no le pertenece al hombre, sino que se da una co-pertenencia, donde el hombre participa del lenguaje del ser, y por tanto del ser. El mismo silencio forma parte de esta relación lingüística, como ausencia que oculta y a la vez desvela.

El proceso de la *realización del ser (brahmajñāna)*, la cual viene de la comprensión de la ontología (de la constitución ontológica de la realidad), se puede dar gracias a que el ser ha manifestado su verdad, su realidad y su lenguaje. En los Veda y en los Tantras la verdad (*satya*) de la existencia, del darse (*sat*), se revela a través de la Palabra, de ahí que se pueda decir que el ser (y la existencia emanada) es lenguaje. El lenguaje por antonomasia en los sistemas *āstika* es el Veda (que significa Saber).

El lenguaje del ser se da a través del ser (un desocultamiento), pero supone un no-ser (un ocultamiento). La palabra desvela lo oculto, pero ese desvelar también oculta. Todo ser oculta y todo ocultarse deja ser. El aspecto oculto queda oculto pero precisamente para poderse dar, para que el ser pueda ser. El ser se hace determinado. A través de la palabra-símbolo el ser se puede concretar. Se hace lenguaje, se expresa y es por tanto expresable. En la ontología la palabra es símbolo y no tanto término ni concepto, como en el lenguaje referencial de la ciencia.

El lenguaje del ser es simbólico. Cuando hablamos de lenguaje simbólico entendemos que el mismo lenguaje es simbólico, y por supuesto también la misma palabra. En este sentido *brahman*, *ātman* o *puruṣa*, son palabras-símbolos, no meramente términos de un lenguaje científico. Por tanto son polisémicas y dan cuenta de un diálogo, no de una adecuación de significados y referencias. Pero este símbolo es real y constituyente, no es un mero signo. La Palabra es sustancia, especialmente el sánscrito con el que están expresados los Veda. De hecho, el sánscrito es considerada la lengua perfecta, una lengua divina. La gramática sánscrita busca preservar la esencia del ser que se manifiesta en el lenguaje. De hecho, el significado del sánscrito es *lengua*

*perfecta*¹⁹⁷. Es por ello que se le da tanta importancia a la gramática. Para ser un buen hermeneuta, y un buen ontólogo, hay que ser buen gramático. La revelación encierra toda potencialidad ontológica. Toda expresión del lenguaje emana de esta Palabra, de ahí que podamos hablar de intertextualidad del lenguaje con los Vedas. Por ejemplo, con el *Oṃ (Aum̐)*, todo está inserto entre la *a* y la *m̐*. También en los *Tantras* la realidad es Palabra¹⁹⁸.

Por tanto, la Palabra no puede reducirse a una explicación neurolingüística. En las tradiciones ontológicas tampoco es simplemente comunicación. Forma parte intrínseca del ser, y permite pertenecer al ser humano de lo divino. Co-pertenece, es por eso que el ser humano puede hablar sobre el ser y sobre el darse.

9. El ser es lenguaje y la palabra símbolo

Para entender la naturaleza del símbolo en la hermenéutica y la ontología nos ha sido básico el libro *El Ser y los símbolos* de Antón Pacheco. No debemos ver el símbolo simplemente en su “significado”, dirá Pacheco, ya que no es simplemente un signo, ni tampoco una referencia. Su carácter transitivo y procesional ordena y orienta, nos dinamiza y nos da sentido, nos hace participar de la realidad que es simbólica. Los símbolos, pues, no son “traducibles” en términos y significados, sino que dan sentido, coligan al ser humano con el Ser al que señala, corporalizándolo. Para Pacheco, el ser se da como símbolo, podríamos decir que es “donación de simbolización”. En palabras suyas: “el Ser mismo es símbolo, bajada e inserción en lo óntico para la constitución ontológica de la misma onticidad”¹⁹⁹. Es un descenso de lo superior (el ser) a lo inferior (lo óntico), manifestándose mediante el proceso de los estadios ontológicos. El ser en su manifestación despliega toda una procesión de símbolos, los cuales no representan la realidad, sino que *son* y *constituyen* realidad. Esta emanación es una generación inteligible con pasos intermedios, con mediaciones y con hipóstasis, ordenada jerárquicamente, donde se van revelando los sentidos ocultos en las representaciones

197 Véase Filliozat, P.S. *El sánscrito. Lengua, historia y filosofía*, Herder, Barcelona, 2018, recientemente traducido por Óscar Figueroa.

198 Padoux, A. *El Tantra. La tradición hindú*, Kairós, Barcelona, 2011, p.160.

199 Antón Pacheco, *El Ser y los símbolos*, Mandala, Madrid, 2010, p.90.

simbólicas. El despliegue y manifestación del símbolo, dota de inteligibilidad a lo sensible, espiritualizando lo material. La simbolización se da en un baile de *catábasis* y *anábasis*. En palabras suyas: “El movimiento de lo simbólico (como el movimiento del Ser) es doble: hay un movimiento de catábasis, por el que lo inteligible desciende epifanizándose; y hay un movimiento de anábasis, por el que lo sensible asciende espiritualizándose”²⁰⁰. De esta manera, la *catábasis* (que podemos relacionar con la palabra sánscrita *pravṛtti*) es el lenguaje que viene del ser, la ontología en manifestación y revelación (como palabra del ser), y la *anábasis* (homeomórfica con *nivṛtti*) es la hermenéutica del *ontolegein* (como escucha del ser), es decir, el camino de retorno.

Para Pacheco, la Palabra de la revelación es mediación entre lo sensible y lo inteligible, así como entre lo inmanente y lo trascendente. La Palabra del ser es inteligibilidad. Su hermenéutica es comprensión del misterio de lo manifestado y lo no manifestado. Los dos movimientos pertenecen a esta dinámica hermenéutica, una hermenéutica que es sustancial, y no una mera teoría de la interpretación, ya que ella misma es *metafísica* y *ontología*; forma parte estrechamente de la misma realidad, es decir, co-pertenece. La posibilidad de comprensión no se da porque seamos animales racionales, sino porque formamos parte de este mismo lenguaje de la realidad, de la Palabra divina. Co-pertenecemos con el ser a través de su lenguaje, mediante la misma comprensión, participando de los dos movimientos. Podemos decir así, que la realización del ser se puede dar porque la estructura de lo real hace inteligible el mundo, abre un camino de comprensión gradual que el hombre puede recorrer y ascender en grados cada vez mayores de inteligibilidad.

Para Pacheco, el ejemplo claro de esta ontología simbólica es la revelación (especialmente la Escritura, el Libro). Si bien los Veda o los *Tantras* no son propiamente Libro (Escritura), sí que son *revelación*, en tanto Escucha revelada, donde se aplica también la ontología simbólica. Las palabras de los Veda y los *Tantras* funcionan así como símbolo, y sus ordenaciones simbólicas ordenan y orientan el sentido de la práctica y la transformación. Dan inteligibilidad, son ellos mismos hermenéutica de la realidad.

200 *Ibid*, p.117.

10. Narrativa ontológica

Pero según las tradiciones de la India, el discípulo no está capacitado por sí solo para comprender el ser, para escucharlo (ya sea con la experiencia o con la revelación). Necesita un maestro que le guíe, un ser realizado, alguien que haya realizado el ser, es decir, que haya asimilado la constitución ontológica de la realidad. El maestro es el vínculo con el ser, por ello, el discípulo hará bien en seguir la palabra del maestro, pues el ser se halla allí, ése es el lenguaje del ser que necesita escuchar. El maestro traduce, presenta, hace presente, el contenido desvelado en la revelación, en su experiencia (acorde con la tradición y su *koiné*). Ha recorrido el camino ascensional, ha llegado. El maestro conoce el sentido del camino, y por ello podrá contarlo, narrarlo y traducirlo al lenguaje de los discípulos.

Muchas de estas experiencias han quedado traducidas en lo que Óscar Figueroa llama *narración ontológica*, una teoría sobre el fundamento de la realidad y el ser humano “que busca describir y compartir con los demás el significado de esa experiencia”²⁰¹. Para Figueroa, la narrativa es un compromiso entre la experiencia mística y el lenguaje de la tradición. La experiencia mística quizá sea la misma en diferentes tradiciones, pero no, como explica el autor:

Con la narrativa que le da voz y le sitúa en un contexto histórico particular, en la medida en que ésta se encuentra determinada por las diferentes transformaciones intelectuales, sociales y lingüísticas dominantes en una época dada. Este proceso de redefinición constante de la especulación metafísica alrededor de la experiencia mística termina de algún modo también por transformar y redefinir constantemente la experiencia misma, el modo en que nos acercamos a ella y el modo en que la vive el místico, cuyo éxito frente a la comunidad dependerá entonces de su capacidad para interpretarla y comunicarla, es decir, de su capacidad hermenéutica, al seleccionar e incorporar elementos y fuentes de la tradición dentro de un nuevo discurso²⁰².

Supone que el místico ha escuchado el lenguaje del ser mediante su experiencia, pero lo traduce a un lenguaje comprometido con la misma tradición, aunque buscando los límites de ésta, precisamente para poder comunicar el mensaje del ser. Los místicos

201 Figueroa, O. *Pensamiento y experiencia mística en la India*, FCE, México, 2007, p.24

202 *Ibid*, p.24.

“tienen que recurrir al pensamiento y a las categorías dominantes -en general las de la filosofía vía su tradición religiosa particular- para dar fe de su experiencia y explicarla a los demás”²⁰³.

De esta manera, podemos incluir en las narrativas ontológicas, entre otros, comentarios filosóficos de tratados hegemónicos, descripciones poéticas del camino, explicaciones teológicas de la revelación, hagiografías y tratados yóguicos, siempre que el narrador haya realizado el ser (o así se considere por la tradición). Sobre todo, podemos considerar como narración ontológica la explicación oral que el *guru* da al *śiṣya*, al discípulo, como por ejemplo los *satsangs* del yoga moderno (como en el caso de Satyananda), donde el maestro habla a los aspirantes sobre el camino espiritual. Como el *guru* ha vivido el camino ascensional y ha llegado a la meta, puede hacer el camino de descenso y explicar el ser. Y es que el maestro, antes de realizar el ser, fue él mismo discípulo de su maestro, escuchando el lenguaje del ser de sus labios, obedeciendo su palabra como la Palabra. Así se cierra el círculo de la comprensión en las tradiciones ontológicas, lo que podemos llamar el círculo hermenéutico del *paramparā* (la cadena de maestro-discípulo, *guru-śiṣya*) que a modo de espiral gira en cada *saṃpradāya* (linaje ascético) La precomprensión se da en lo que lleva consigo el discípulo al acudir al maestro, pero sobre todo lo que el maestro entiende, su traducción del lenguaje del ser. La espiral hermenéutica de la tradición, del *saṃpradāya*, dibuja una sucesión de exégesis de la revelación, lecturas de comentarios, interpretaciones teológicas, escuchas de instrucciones pedagógicas, éxtasis poéticos, lecturas de tratados y codificaciones de *koinés* cristalizadas. La realización del ser no es sólo una tarea individual, sino que es relación con la tradición, con la espiral hermenéutica de la *saṃpradāya*. Al llenarse de la tradición, el discípulo se vacía de sus rasgos individuales. Escribir los símbolos en la propia persona supone abandonar lo personal. La iniciación es obediencia del ser en la medida en que lo encarnamos en nuestra propia piel, al escuchar lo que es y lo que exige, para su realización.

Si bien podríamos analizar el SY fuera de la tradición, dentro de un yoga moderno transnacional transplantado, en nuestro estudio lo consideramos como dentro de la espiral hermenéutica de su *paramparā*, ya que Satyananda enmarca su narración dentro

203 *Ibid*, p.47.

de la ontología de su tradición, adaptándola “a los tiempos modernos”. Por tanto, no cabe ver el yoga moderno transnacional en general como una fractura con la tradición, como una creación nueva y de la nada. A nuestro modo de ver, se inserta en espirales hermeneúticas heredadas a través de linajes más o menos ortoprácticos, siguiendo aquello heredado. Para muchos occidentales, el yoga transnacional es el vínculo con la tradición india, su precomprensión, es decir, sus condiciones, supuestos y prejuicios de comprensión. Hay que remarcar que la idea de espiral hermenéutica no la entendemos como una acumulación o evolución. La sabiduría no es acumulativa, ni necesariamente adaptativa. La espiral hermenéutica implica un punto de partida donde se da una precomprensión que viene de las interpretaciones de los maestros de épocas pasadas, pero no implica que cada maestro a su vez no pueda cambiar la interpretación, descartar lecturas y realizar otras.

Si bien no es el momento de profundizar en ello, es preciso comentar en este punto, que, tras el acontecimiento de la *muerte del gurú* (y de su *ausencia*) se hará necesario otra manera de interpretar los textos. La autoridad ya no estará en el maestro (ahora ausente) como encarnación de la sabiduría, sino en los textos de la tradición. En todo caso, los maestros, si bien están muertos, a la vez están vivos a través de las palabras de su heredad. Recordándoles también recordamos al ser.

11. *Ontologein*, inteligibilidad y vivencia

El discípulo obedece la palabra del ser de la narrativa ontológica del maestro, sigue sus instrucciones con la finalidad de escuchar y realizar el ser, formando parte de la espiral hermenéutica de su tradición ontológica, viviendo (preferimos *vivencia* a *experiencia*) la propuesta y el reto. Extrae el sentido que se revela, mediante la ayuda de la narrativa de su maestro y de su propia interpretación. Da explicación a la manifestación vivida, desplegada a partir del substrato ontológico de la sustancia. Esto es así, porque hay obediencia, hay un criterio hermenéutico que viene de la tradición, no todo vale. Eso no quita que la vivencia hermenéutica no sea personal, encarnada en alguien y en sus circunstancias, en su *karma*. Los símbolos que encontramos en las

ontologías, permiten escuchar y participar del ser, pero cada intérprete lo leerá y vivenciará de una manera particular y concreta. En palabras de Pacheco:

La hermenéutica espiritual nunca puede estar conclusa porque el símbolo es inagotable, ya que tiene que ser asumido y cumplido por cada intérprete que intenta desvelarlo. Existirá un sentido oculto siempre que exista un exegeta que cumpla el sentido del símbolo. Así, pues, el símbolo se personaliza ya que se asume complicándose con su contenido. Frente a la abstracción alegórica, el símbolo es vivido por el que lo interpreta confiriéndole características personales al símbolo mismo²⁰⁴.

El ontólogo en su hermenéutica interpretativa ayuda a su vez a co-crear y co-realizar esta realidad, a realizar los estadios ontológicos del ser, ya que ser y hombre se co-pertenecen. En tanto el yogui entiende, realiza, se da cuenta y rememora lo que es, se hace parte del ser, dándose cuenta de que co-pertenece. Entonces puede decir *tat tvam asi* (“tú eres esto”) y *aham brahmāsmi* (“yo soy *brahman*”), tal y como dicen dos de las Grandes Máximas de los Vedas.

La vivencia es básica, ya que es lo que transforma, aquello que da luz sobre la ontología heredada y que encarna la realización del ser. Al mismo tiempo que la ontología manifestada se da como luz que ilumina la vivencia personal, también espiritualiza la materia (la *prakṛiti*) permitiendo la participación. Un juego ontológico de esfuerzo y entrega, anábasis y catábasis, *nivṛtti* y *pravṛtti*, vivencia de comprensión e inteligibilidad donada. Al vivir la interpretación de la Palabra de la ontología, se vive otro tiempo y otro espacio (los revelados), se accede a una dimensión cualitativa e intensiva particular. Por esta razón, la ontología simbólica es una ontología estética, pues propone un espacio y tiempo diferentes.

Si la narrativa ontológica del maestro (*guru*) explica el camino de descenso y de ascenso (*catábasis* y *anábasis*), el *ontolegein* del discípulo (*śiṣya*) interpreta la práctica de la ascensión gradual, hace hermenéutica de las instrucciones que le llevarán a los diferentes *campos ontológicos*²⁰⁵, al mismo tiempo que las vivencia en su *sādhana* mediante las técnicas yóguicas. Como explica Pacheco, interpretar un estadio significativo de la ontología supone asimilar un grado en el orden del conocer, y

204 Antón Pacheco, J.A. *El Ser y los símbolos*, Mandala, Madrid, 2010, p.83-84.

205 Debemos esta expresión a Panikkar, R. *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 2000.

viceversa. Los grados del ser equivalen a grados del conocer, por ello considera que el camino espiritual es una iniciación constante. Cada grado ascensional de la *anábasis* implica mayor realización del ser. Podemos decir que se va ganando participación. Por eso, la hermenéutica espiritual es realización espiritual de lo interpretado, según el autor de *El ser y el símbolo*.

En resumen, el *logos* de nuestra ontología no quiere ser una lógica, una *logiké*, de los constituyentes, sino un *legein* de esta otra dimensión espacio-temporal, una escucha del lenguaje del ser y de su inteligibilidad gradual, la comprensión de los diferentes grados en los que se manifiesta el ser, es decir, la asimilación de los símbolos a través de la práctica meditativa de los *yogas*.

Capítulo 5. Las tradiciones ontológicas de la India

1. Órdenes y linajes: las *saṃpradāyas* y los *paramparās*

En general, el yoga moderno transnacional dice seguir al menos una de las tradiciones ontológicas de la India: el Yoga “clásico” (que nosotros en este trabajo incluimos dentro del *sāṃkhya-yoga*). Algunas escuelas reconocen también la influencia del *vedānta* o del *tantra*. En todo caso, el yoga transnacional está influenciado por diferentes tradiciones, aunque no reconozcan estas influencias. Por ejemplo, buena parte de las prácticas yóguicas vienen de textos del *hatha-yoga*, la mayoría pertenecientes a linajes tántricos. Su visión de las religiones y filosofías de la India bebe directamente del *neovedanta*, que no deja de ser una interpretación moderna de la tradición del *vedānta*. Toman yogas de esta tradición (por ejemplo, el *karma-yoga* en forma de *seva*), e incluso leen textos vedánticos, como la *Bhagavad Gītā* o las *Upaniṣads*. Muchos *mantras* provienen de la revelación y buena parte de su terminología bebe directamente del *YS*, un texto de la tradición *sāṃkhya-yoga*. No se puede por tanto entender el yoga moderno desligado de las tradiciones ontológicas de la India. Por mucho que se insista que el yoga es una ciencia separada de las religiones y filosofías de la India, la verdad es que sus prácticas y discursos se insertan directamente en estas tradiciones.

En este sentido, el SY presenta un gran interés para el estudio del yoga moderno transnacional, ya que se inspira directamente en varias de estas tradiciones. Tal y como leemos en *Dynamics of Yoga* el SY está basado en los textos y las enseñanzas de tradiciones fundamentales para entender el pensamiento de la India: el *vedānta*, el *sāṃkhya*, el (*sistema*) *Yoga* y el *tantra*, transmitidos a través del linaje de los *sannyasa* (de la *saṃpradāya dashnami*):

The Bihar Yoga or Satyananda Yoga tradition is the system of yoga developed and expounded by Swami Satyananda Saraswati and his sucesor Swami Niranjanananda Saraswati, based on texts and teachings of the traditions of Saṃkhya, Vedanta, Yoga and Tantra handed down through the lineage of ancient sannyasa. (...) Swami Satyananda sought to revive the ancient yogic sciences and offer them in a renewed form to suit the needs of modern times²⁰⁶.

206 Satyananda, S. *Dynamics of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.141: “La tradición del Yoga de Bihar, o del Yoga Satyananda, es el sistema de yoga desarrollado y expuesto por Swami

Cuando hablamos de tradiciones ontológicas de la India (como las ya mencionadas), tenemos que entender que no existen aisladas, como sistemas de pensamiento autónomos (como tendríamos en la filosofía occidental), sino que son vividas por órdenes ascéticos concretas, las *saṃpradāyas*, encarnadas por los linajes de los *paramparās* (la cadena maestro-alumno). No se puede entender el yoga en abstracto, ya que suele ser un método practicado dentro de una orden ascética y en relación con tradiciones ontológicas (con sus aspectos doctrinales, filosóficos, religiosos y soteriológicas) como el *vedānta*, el *sāṃkhya-yoga* y el *tantra*.

Las órdenes ascéticas de las *saṃpradāyas* y las doctrinas ontológicas están entrelazadas en una tradición viva, donde es difícil decir dónde empiezan unas y dónde acaban la otras. *Darśanas* como el *vedānta* (y sus variantes) fueron expuestas por fundadores de *saṃpradāyas* (de órdenes ascéticas, secciones del llamado hinduismo), y en cierta manera las podemos considerar sus doctrinas, o cosmovisiones si se quiere. Por ejemplo, Śaṅkara habría fundado la *saṃpradāya dashnami*, a la vez que habría expuesto la doctrina del *advaita vedānta*.

Tradicionalmente pertenecer a una *saṃpradāya* es condición *sine qua non* para aspirar al conocimiento liberador, sin la iniciación de un *guru* perteneciente a una orden ascética (*saṃpradāya*) no hay enseñanza de la doctrina ontológica (sea del *vedānta*, el *sāṃkhya-yoga* o el *tantra*). Estas doctrinas son enseñadas en un marco social, en una orden ascética que imparte la *askesis* (el entrenamiento, el “yoga”) que llevará a la liberación.

Así, la mayoría de renunciantes²⁰⁷, yoguis, ascetas y místicos de la India pertenecen a una *saṃpradāya*²⁰⁸. Establecer su significado es difícil, como siempre a la

Satyananda Saraswati y su sucesor Swami Niranjanananda Saraswati, basado en textos y enseñanzas de las tradiciones del Samkhya, el Vedanta, el Yoga y el Tantra, pasadas a través de los linajes del sannyasa antiguo (...). Swami Satyananda buscaba revivir las ciencias yóguicas antiguas y ofrecerlas en una forma renovada para atender las necesidades de los tiempos modernos” [NT].

207 Acerca de los renunciantes y su relación con el hinduismo, el budismo y la ortodoxia védica, véase Flood, G. *El hinduismo*, Akal, Madrid, 2008.

208 Véase el estudio sociológico sobre las *saṃpradāyas* en época contemporánea en Tripathi, B.D. *Sadhus of India, Pilgrims, Varanasi*, 2004. El autor traduce *saṃpradāya* como secta religiosa, dividiéndolas en *vaiṣṇavas* y *śaivas* principalmente. La *dashnami* la considera como śaiva, como seguidora del dios Śiva.

hora de querer traducir palabras del sánscrito. Esta palabra puede significar tanto “doctrina”, “creencias y prácticas tradicionales” o “secta”, “organización” o “tradición”. Como explica Gavin Flood:

El término ‘escuela’, ‘orden’ o ‘tradición’ equivale más o menos al término sánscrito *sampradāya* que se aplica a una tradición centrada en una divinidad, a menudo de carácter regional, en la que el discípulo es iniciado por un gurú. Además, se considera que cada gurú se inserta en una línea de gurús (*santāna* o *paramparā*), que se originó con el fundador o, en otros casos, con la propia divinidad. La idea de sucesión discipular es extraordinariamente importante en todas las formas del hinduismo, ya que autentifica y legitima la tradición y sus enseñanzas²⁰⁹.

Las prácticas ontológicas de la India se llevan a cabo en órdenes concretas, con maestros que enseñan las doctrinas a los discípulos, y que sirven de modelos para el culto de los devotos. Por su parte Cenkner, considera que una *sampradāya* consiste en tres elementos: “a teaching tradition with particular doctrine; an ascetical order functioning as an autonomous religious society with devotees; and sectarianism with particular ways of worship towards gods”²¹⁰. Vemos, con estas diferentes definiciones, que podemos atribuir diferentes significados a la palabra *sampradāya*, debido a sus distintas dimensiones.

El yoga, en época precolonial, siempre ha estado relacionado con las órdenes ascéticas, transmitiéndose a través de linajes concretos. Podemos entender las *sampradāyas* como tradiciones soteriológicas, en tanto y cuanto proponen creencias y doctrinas, así como medios (yogas) de salvación y de liberación. Están fundadas en las *narrativas ontológicas* de un maestro que realizó el ser, es decir, que comprendió la *constitución ontológica* de la realidad, después de haber llevado a cabo una larga *ortopraxis* yóguica y una profunda escucha del ser (*ontolegein*). No entendemos *salvación* en el sentido cristiano, sino en el sentido índico de salvarse de una condición óntica relacionada con el *karma* y la ignorancia, así como lo que produce *lo salvífico*, es

209 Flood, G. *El hinduismo*, Akal, Madrid, 2008, p.169.

210 Cenkner W. *A Tradition of Teachers. Śaṅkara and the Jagadgurus Today*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1983, p.184: “Una tradición de enseñanza con una doctrina particular; una orden ascética que funciona como una sociedad religiosa autónoma con devotos; y un sectarismo con formas particulares de culto a los dioses” [NT].

decir, lo auténticamente propio. Las tradiciones que estudiamos en estas páginas, proponen todas ellas medios y metas de salvación, de liberación (*mokṣa*). En general al hablar del SY, entenderemos que son los yogas (los medios) para llegar a la *realización del ser*, relacionado con el *ātmajñāna* y *brahmajñāna* del *vedānta* y sus interpretaciones neovedánticas, *Self-realization* y *God-realization*.

La palabra *tradición* nos sirve para subrayar el carácter continuo a lo largo del tiempo. Sin embargo, no queremos contraponer como categorías distintas *tradición* y *modernidad*. La tradición no es algo del pasado, algo que se recupera, se recuerda y se imita. Se da en el tiempo de los humanos, no es algo separado de la sociedad. Como hemos visto, es precisamente el diálogo con las condiciones concretas de los individuos en momentos determinados de la historia. Se da en el presente con referencia al pasado y al futuro. Es la continuidad de las prácticas y las creencias, de las interpretaciones correctas de las ortopraxias y ortodoxias, siempre en diálogo con el pasado, aquello escuchado y recordado, y en perspectiva de futuro, en su mantenimiento y continuidad. Si bien es imposible ser premoderno, sí que es posible insertarse en una tradición, aunque es inevitable hacerlo de manera actual. Sí que es posible abrir las posibles interpretaciones que se daban en diferentes épocas, y, sobre todo, tener un diálogo con la tradición a través de los textos, con lo escuchado y lo recordado, siempre desde el momento presente. No podemos olvidar, como muchas veces se hace, que Swami Satyananda Saraswati pertenece a una orden determinada, a un *saṃpradāya*, y que su yoga (de corte transnacional) está enraizado en ésta. El SY supone un encuentro entre la tradición y la modernidad, como ya lo fue el yoga de su maestro Swami Sivananda. Más que entender su yoga como separado de su tradición, haríamos bien en entender el lugar de ese yoga dentro de la tradición en época moderna. Si bien consideramos el SY como yoga moderno, y como transnacional, de segunda ola, tenemos que recordar que estas designaciones son meramente heurísticas. Entendemos *moderno* y *transnacional* como algo que caracteriza, no como la esencia. El SY, en todo caso, pertenece a una tradición. Por tanto, por mucho que las interpretaciones de Satyananda puedan ser consideradas heterodoxas o heteroprácticas, se dan siempre dentro de un marco tradicional.

Por otra parte, es importante recalcar que al utilizar la palabra *tradición* estamos haciendo una generalización para hablar tanto de las *saṃpradāyas* como de las

ontologías del *vedānta*, el *sāṃkhya-yoga* y el *tantra*. Tomamos esta palabra también de manera heurística, metodológicamente, para referirnos a aquello a lo cual queremos señalar, en ningún momento como una categoría que encierre la realidad. Además, tenemos que ser conscientes de que en la India no tenemos nada como una Iglesia que ordene las órdenes ascéticas, las prácticas y las creencias. Las *saṃpradāyas* son sistemas abiertos que apenas marcan a los *paramparās*. De hecho la pertenencia es simplemente nominal, ya que los diferentes maestros de una misma *saṃpradāya* tienen bastante libertad de interpretación a la hora de enseñar a sus discípulos y apenas contacto con las figuras de máxima autoridad de la tradición²¹¹. Por ello, es fácil caer en generalizaciones, pues lo que se aplica a un *paramparā* quizá no se aplique a otra. Dentro de la misma *saṃpradāya*, habrá *paramparās* que interpreten la tradición (las doctrinas y las prácticas) de manera diferente, como es el caso dentro de los *dashnamis*.

Por tanto, la tradición dista mucho de ser lo que entendemos en occidente, pues no es la transmisión de cierta ortodoxia, ya que existe un alto grado de interpretación y modificación a la hora de seguir el *espíritu de la letra*. Así, se hace necesario comprender la institución del *guru* para entender la precomprensión del yoga moderno transnacional en la forma del SY.

2. El *guru*

Como decíamos, en la India es imposible hablar de una religión unificada, o de una institución parecida a la Iglesia. Como explica Pániker²¹², en el llamado hinduismo no tenemos ni fundador, ni Iglesia, ni dogma, ni forma de culto consensuada, ni teología oficial, ni mitología unificada, ni canon, ni siquiera una ética universal, ni, por supuesto, una única soteriología. De hecho, hasta el colonialismo, no tenía ni nombre. Tenemos una gran diversidad de doctrinas y filosofías, ya que cada maestro realizado interpreta en su época la revelación y los medios para alcanzar la realización, de una manera adaptada a sus discípulos, en base a su precomprensión, determinado por el contexto

²¹¹ Es el caso de la orden *dashnami* donde los *sannyasas* apenas tienen contacto con la cabeza visible de la *saṃpradāya*, el *Jagadguru*. Véase Cenker W. *A Tradition of Teachers. Śāṅkara and the Jagadgurus Today*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1983.

²¹² Pániker, A. *Índika. Una descolonización intelectual*, Kairós, Barcelona, 2005, p.389-394.

social en el cual se expresa y vive su práctica. El *guru* es la manifestación tanto de la *sampradāya* como del *paramparā*. Los actos y palabras del maestro son la encarnación de la orden y el linaje. Él encarna la tradición. Su interpretación representa la tradición. Paradójicamente, ser fiel a la tradición supone una interpretación propia por parte del *guru*. Sin una ortodoxia estable estipulada por una institución hegemónica, es el *guru* quien hace la interpretación de los textos. Si bien cada *sampradāya* tiene un canon escritural tradicional, como sostiene Brooks²¹³, es el *guru* quien gestiona el canon, quien ordena sus lecturas, quien organiza la jerarquía intertextual, quien selecciona los textos y quien programa las prácticas. Ya que falta una organización jerárquica y eclesial que vele por la ortodoxia, la figura del maestro es clave, incluso fundacional, en la interpretación de la tradición. Es el *guru* quien desvela el sentido (el *espíritu*) de las escrituras y los tratados, de lo escuchado (*śruti*) y lo recordado (*smṛti*). Su estatus de ser liberado y realizado le hace el único que puede desvelar e interpretar las escrituras desde la experiencia, quien por tanto puede traducir y trasladar el espíritu de la letra que se oculta al discípulo. El maestro es un traductor, es más, es *el* traductor del discípulo. La transmisión del sentido y la concreción en el lenguaje apropiado para el discípulo hace que la traducción del mensaje del *guru-śiṣya* sea muy personal y no siempre trasladable a otros receptores.

Esta tarea de mostrar la dirección de lo dicho (a lo que señala) mediante una narrativa ontológica, sólo es posible si el maestro sabe esa dirección, si la ha vivido y practicado en su relación con la tradición, es decir, si ha comprendido el misterio ontológico. Al explicar la revelación y los tratados, el *guru* traduce (de hecho, para empezar suele traducir del sánscrito a una lengua vernácula) no sólo los contenidos y sus significados, sino sobre todo el sentido, su traducción en una práctica (una *ortopraxis*) que él establece. Es decir, es el que establece la correcta interpretación de la *praxis*. Hay sentido porque se camina, es la encarnación espacial de la iniciación y realización del ser. En este camino el maestro es el vínculo, sólo a través de él uno se inicia, sólo a través de él se accede a la verdad. Sin él no hay posibilidad de realización del ser. Además, como explica Olivia Cattedra, el *guru* es el *umbral* ontológico que

213 Véase Brooks, D.R. “*The Canons of Siddha Yoga: The Body of Scripture and the Form of the Guru*” en Brooks, D.R., Durgananda, S., Muller-Ortega, P.E., Mahony, W.K., Bailly, C.R. y Sabharathnam, S.P. (ed.) *Meditation Revolution. A History and Theology of the Siddha Yoga Lineage*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2000.

permite al discípulo entrar en la atemporalidad. Es la puerta hacia una enseñanza más allá del tiempo y de lo personal, la cual va de la dualidad a la no-dualidad. En palabras suyas:

ambos constituyen una dualidad que se develará finalmente en coincidencia con la unidad no dual, esencia del mensaje transmitido. Hasta que la enseñanza no culmina, el vínculo entre el maestro y el discípulo se despliega en un dialogo que desdibuja necesariamente la ilusión de los egos enfrentados y confrontados en un tiempo que se consuma en el infinito²¹⁴

Por eso podemos decir que el mismo *guru* es símbolo ontológico en la procesión soteriológica. El maestro inicia y propicia, dispone posibilidad de apertura al ser, es manifestación dual que conduce al misterio no-dual.

La iniciación supone entrar en una *paramparā* y pertenecer a una tradición, así como compartir una *koiné*, es decir, un lenguaje compartido que en este caso es un idioma ontológico con sus propios símbolos. No podemos olvidar por tanto la dimensión colectiva del discípulo, de pertenencia de su persona. La concepción comunitaria de la espiritualidad que encontramos en las tradiciones rompe con la espiritualidad secularizada y privatizada²¹⁵, no es simplemente un consumismo de experiencias espirituales, vividas desde la interioridad del sujeto. La persona no se reduce al individuo psicológico, sino que es la confluencia de los depósitos kármicos (no sólo individuales, sino sociales, la *jāti*,) en el mundo del *samsāra* y en una tradición determinada. La realización del ser se dará por tanto en esos marcos, pero no porque se dé en un contexto histórico simplemente (que también), sino porque la práctica se inserta en una ontología donde se articulan la tradición y la persona, a través de los *karmas* y los *samskāras*. La realización del ser se da en la pertenencia, participando cada vez más de las posibilidades del lenguaje ontológico.

214 Cattedra, O. “El maestro en el umbral. Atemporalidad impersonal en la tradición hindú” en Rodríguez, G. (ed.) *Textos y Contextos II. Exégesis y hermenéutica de obras tardoantiguas y medievales*, Eudem, Mar del Plata, 2011, p.3.

215 Véase Van der Veer, P. *The Modern Spirit of Asia. The Spiritual and the Secular in China and India*, Princeton University Press, Princeton, 2014.

Por otra parte, seguir una tradición no tiene por qué ser consumir su meta a la perfección, realizarla enteramente; o todo o nada. El camino espiritual no es una *carrera* espiritual, ni es un deporte (no se corre, se camina). Tampoco es un oficio (donde se hace una carrera profesional), ni es un curriculum de crecimiento personal psicológico. Tradicionalmente, la mayoría de los discípulos suelen aceptar que no se realizarán en la presente vida, que la liberación es una gracia, o que depende bastante de los *karmas*. Pero no por ello dejan el sendero espiritual, al revés. Una tradición para la mayoría de sus miembros (aquellos que no son seres realizados en vida, *jīvanmuktas*, ni están destinados a serlo) es seguir un itinerario y tener una guía y una orientación vital. Las tradiciones insisten en que la realización del ser viene *dada*, es algo que se da, no algo arrebatado. Es gratuita, una gracia divina. Si bien la meta es la realización del ser, y se entiende que sólo se llega a ésta tras un duro entrenamiento (*ascesis*, *yoga*), aplicando una *ortopraxis* y dándose cuenta de la realidad, ello no implica que no se viva *ya* en esa realidad. El no darse cuenta no implica no estar allí. *To realize* en inglés significa también *darse cuenta*. La realización del ser supone un reconocer, es decir, ver la vida según la verdad ontológica. El discípulo, aunque no esté realizado (no se haya hecho parte de la Realidad), ni se dé cuenta, *vive* en esta Realidad (*sat*), participa ya de lo onto-lógica, en la lógica del ser. Su misma vida también es Palabra del ser.

3. Los significados de *darśana*

Como hemos dicho, los maestros de las *sampradāyas* enseñan diferentes doctrinas que la tradición, especialmente a partir de época moderna, llama *darśhanas*. Esta palabra (en sánscrito *darśana*) ha sido traducida de diferentes maneras, por ejemplo, *escuela de pensamiento* o *doctrina*, aunque la más común es *filosofía*, en tanto son visiones de la Verdad y la Realidad. Por ello incluso se ha llegado a traducir como *cosmovisión*²¹⁶.

Los *darśanas* son caminos espirituales que llevan al estado último de realización humana. Se nos habla, por ejemplo, de liberación (*mokṣa*) en el *vedānta*, o de contemplación (*samādhi*) y aislamiento (*kaivalya*) en el *sāṃkhya-yoga*. Los maestros

²¹⁶ Pannikar, R. *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 2000, p.100.

que elaboraron estas doctrinas ilustraron el estado de liberación en sus narrativas ontológicas.

Pero es importante remarcar que el concepto de *darśana*, tal y como se entiende actualmente, es moderno. A partir de las primeras traducciones en época colonial se empieza a entender *darśana* como sistema filosófico, una categoría que no existe exactamente en la India, aunque *darśana* y *filosofía* puedan considerarse como *homeomórficos*²¹⁷. Si bien *darśana* es mucho más que un sistema filosófico, dentro de las exposiciones doctrinales encontramos, sin duda alguna, argumentaciones y especulaciones que recuerdan al papel de la filosofía en Occidente.

Por su parte, el *neohinduismo* y el *neovedanta* toman e innovan el término *darśana*, utilizándolo con significados diferentes a los que tiene en las doxografías premodernas, donde la palabra hace mención a “opinión” y “doctrina”. La interpretación moderna (que se da tanto en los estudios académicos, como en el *neovedanta* y en el yoga moderno²¹⁸) hace referencia a “experiencia intuitiva”, “visión experiencial” o “intuición directa”, insistiendo por tanto en el carácter vivencial. En palabras de Halbfass:

Los autores neohindúistas prestan especial atención al análisis etimológico de *darśana* a partir de la raíz *drś-*, ‘ver’. De acuerdo con esta interpretación, la palabra establece la prioridad del ‘acto de ver’ y la ‘experiencia directa’ dentro de la tradición india, esto en conexión con la idea de una ‘visión directa, inmediata e intuitiva de la Realidad’ y en oposición a las preocupaciones analíticas y discursivas de la filosofía occidental. Al respecto se insiste en que las ‘experiencias’ de los antiguos ‘videntes’ (*rṣi*) constituyen la fuente misma de la tradición religiosa y filosófica de la India, y la noción misma de ‘experiencia’ es invocada como una noción genuina e idiosincráticamente india²¹⁹.

217 Tomamos este término de Pannikar. Véase *Ibid.* Por *homeomórfico* Pannikar entiende palabras de diferentes tradiciones que cumplen una función parecida en sus respectivos sistemas. Por ejemplo, la palabra *kaivalya* del YS cumple una función homeomórfica al *nirvana* de la tradición budista.

218 En Satyananda, S. en *Four Chapters of Freedom*, Munger, Bihar Publications Trust, 2000, p.3, el autor de la introducción de FcoF comenta el carácter experiencial de la palabra darshan: “literally, it means «to see». It is derived from *drish*, meaning «to see» and is related to the word *drashita*, meaning «the seer». Darshana is the process of seeing”. “Literalmente, significa «ver». Se deriva de *drish*, que tiene como significado «ver» y se relaciona con la palabra *drashita*, que significa «el vidente». Darshana es el proceso de la visión” [NT].

219 Halbfass, W. *India y Europa*, FCE, México, 2013, p.585.

El término *darshan*, por tanto, dará la mayor importancia a la experiencia y a la percepción intuitiva directa, un conocimiento más allá de la racionalidad. Los aparatos mentales son auxiliares, ya que su función es ayudar a llegar a esta *visión* (lo que podemos llamar *sabiduría*) que está más allá del intelecto. De esta manera, se da un papel clave a la experiencia mística, ya que se entiende que los autores de los tratados fundacionales eran místicos, y que tuvieron “visiones” propias y personales, y que los *sūtras* son las explicaciones de estos “videntes” o “veedores”. Es solamente la experiencia la que lleva a una “visión”. En la interpretación moderna, las visiones de las diferentes *darshanas* se consideran en el fondo como la misma, ya que se basa en la misma potencialidad mística de la naturaleza humana, que hace posible la realización. De este modo, apenas se da importancia a la palabra revelada (*śruti*), la tradición (*smṛti*) y los comentaristas, al culto y a los ritos, a la escucha del lenguaje del ser y su *obediencia* ontológica transformadora. Al considerarse la sabiduría como una *visión* (*darshan*), la cual habría sido resultado de una práctica yóguica, se dejan de lado otras palabras²²⁰ que hacen mención a la sabiduría y a la noésica. Facultades noésicas como *buddhi* serán vistas como intuiciones y visiones, frutos de la práctica yóguica. La propuesta filosófica del *neovedanta* deja de lado parte de las noésicas, simbologías y rituales de las tradiciones ontológicas, simplificándolas y reduciéndolas a una psicología donde el yoga es el corazón práctico experiencial que posibilita las experiencias religiosas. Así se crea un lenguaje de inspiración científica para hacer referencia a los estados psicológicos (que más tarde serán llamados *estados alterados de conciencia*) experimentados en la práctica del yoga y comprobables científicamente, que son los *hechos* místicos. El ejemplo más claro, es la concepción que se suele tener de Śaṅkara, a quien se considera más como a un místico que como a un exégeta, intérprete y ontólogo de los Veda.

3.1. La hegemonía de las seis *darśanas*

Esta nueva lectura de la palabra *darśana* se va fraguando al mismo tiempo que se recuperan (y reinterpretan) las seis *darśanas* (*ṣaḍdarśanas*). Esta taxonomía es canónica

²²⁰ Véase Panikkar, R. *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 2000, donde se muestran palabras sánscritas “homeomórficas” a la palabra *filosofía*, así como a *sabiduría* y *conocimiento*.

en muchas interpretaciones modernas de las tradiciones ontológicas, tanto en el yoga moderno, como en el *neohinduismo*, como podemos ver en historias de la filosofía de la India, por ejemplo en la obra de Radhakrishnan²²¹. Como muestra Halbfass en su estudio *India y Europa*, es a partir de época moderna que se toma la palabra *darshan* para referirse a los sistemas filosóficos y a las cosmovisiones. Al mismo tiempo, basándose en una doxografía determinada de la historia compuesta alrededor del siglo XVII d.C., se construye una clasificación que legitima a las *ṣaḍdarśanas āstika*, dejando de lado tanto *darśanas* tántricas²²² como *nāstika* (por ejemplo, el budismo y jainismo). Estas seis “filosofías” hegemónicas son el *nyāyā*, el *vaiśeṣika*, el *sāṃkhya*, el *yoga*, el *mīmāṃsā* y el *vedānta*, las cuales pasarán a ser las únicas canónicas dentro de las historias de la filosofía y de los manuales y formaciones de yoga²²³. Ya no se conciben simplemente como *unas* filosofías de la India, sino como *las filosofías* de la India por antonomasia. Todas ellas son *darśanas* consideradas *āstika*. Normalmente se traduce *āstika* como “que trata del Ser” y *nāstika*²²⁴ “que trata del no-Ser”, pero sería una

221 En Radhakrishnan, S. *Indian Philosophy Volume 2*, Oxford University Press, Delhi, 2012, el que fuera presidente de India (1962-67) expone las *darśanas* como filosofías que se desarrollan a lo largo de la historia, mostrando gran influencia occidental. Las *darśanas* son tratados por el autor como sistemas filosóficos críticos, analíticos y especulativos, con una teoría del conocimiento crítica, racional y especulativa, sin relación apenas con el dogma, el rito y el símbolo de las órdenes ascéticas.

222 Según Pahlajrai, R. “Doxographies-Why six *darśanas*? Which six” en el 2004 Asian Studies Graduate Student Colloquium, University of Washington, parece ser que la primera doxografía en la cual se exponen solamente las seis *darśanas* hoy hegemónicas es en *Ṣaḍdarśanīśiddhāntasaṃgraha*, obra de Rāmabhadra Dīkṣita, alrededor del siglo XVII o XVIII d.C. Si seguimos a Halbfass, la primera doxografía sería del siglo VIII d.C., *Ṣaḍdarśanasamuccaya (Compendio de los Seis Sistemas)* del jain Haribhadra. Sin embargo, esta última obra no incluye el “Yoga” en su lista, por lo que no la podemos tomar como la doxografía básica para nuestros seis sistemas. La primera doxografía que incluiría el “Yoga” de Patañjali sería *Sarvasiddhāntasaṃgraha* del siglo XII d.C., integrada por seis escuelas *āstika* (donde en lugar de la escuela *nyāya* tenemos el *vedavyāsa* del Mahābhārata) y seis escuelas *nāstika*. Por otra parte, tal y como expone Pahlajrai, en la doxografía de Mādhava-Vidyāranya llamada *Sarvadarśanasāṅgraha*, compuesta en el siglo XIV d.C. (por tanto, anterior a la famosa doxografía donde aparecen por primera vez y exclusivamente las seis *darśanas*), tenemos entre 16 *darśanas* las cuatro escuelas *śaivas* siguientes: Pāśupata, Śaiva, Kāśmīra and Raseśvara.

223 A pesar de que nunca se practican las *darśanas* del *nyāyā*, el *vaiśeṣika* o el *mīmāṃsā* en las metodologías del yoga moderno, sí que se citan y definen en las formaciones de profesores, debido a su carácter canónico y hegemónico. Por otra parte, *darśanas* como el *sāṃkhya*, el *yoga* o incluso el *vedānta*, son estudiadas y adaptadas, pero siguiendo el filtro del *neovedanta* y del yoga moderno. Se da por hecho que son seis sistemas porque no podía ser de otra manera, ya que han existido de una manera continua a lo largo del tiempo. Por otro lado, en el yoga moderno se cree que al ser el *darshan* Yoga un sistema *āstika*, todos los yogas, es decir, todos los métodos yóguicos, tienen que ser *āstika*. De esta manera, se considera que en el budismo y el jainismo no se practica yoga, ya que el Yoga sólo es uno, y es *āstika*.

224 Como ya hemos comentado, en las escuelas y formaciones de yoga no se suelen tener en cuenta tradiciones *nāstikas* como el budismo, por su carácter heterodoxo. Podemos afirmar que la mayor parte del yoga moderno se entronca en la tradición védica e hindú, ya que consideran los Veda como la revelación, aunque sólo sea simbólicamente.

simplificación de sus respectivas ontologías. En cierta manera puede entenderse *āstika* como *ontología*, como la explicación del ser que es (que aparece) ocultándose, que es también *ausentándose*. Sin embargo, es importante comentar que la clasificación *āstika/nāstika* puede ser entendida también como *ortodoxo/heterodoxo*, según consideren o no los Veda como la revelación. De hecho, según algunos autores, esta clasificación respondería a razones más bien socio-políticas del hinduismo²²⁵. Autores como Helmuth von Glasenapp²²⁶ o David White²²⁷ han puesto en tela de juicio estas doxografías modernas, mostrando su carácter estático y esencialista.

3.2. *Darśana* como mera opinión o doctrina en las doxografías

El uso de *darśana* es controvertido, algunos historiadores e indólogos occidentales están en contra de identificarlo con *filosofía* o con cosmovisión. Estudios como el de Halbfass han mostrado cómo la palabra *darśana* se empezó a usar en doxografías que querían exponer diferentes escuelas de pensamiento. Según el autor, en estos antologías se usa el término como “opinión” y “doctrina”, no como “intuición”, “realización” o “experiencia directa”²²⁸. Estas clasificaciones hacen enumeraciones de doctrinas, presentando las diferentes escuelas de manera monolítica. Sus exposiciones son impersonales, estables, e inmutables, y no muestran los cambios que se van operando en diferentes épocas. Como explica este autor, el término *darśana* es incluso en ocasiones

225 Panikkar, R. *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 2000, p.140.

226 Glasenapp pone en cuestión la ortodoxia y esencialismo de los Seis *Darśanas*. Defiende que el uso del término *darśana* se debe al método que siguen. Según leemos en Glasenapp, H. *La filosofía de la India*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p.132: “éstos no son designados con el nombre de su creador o según el punto de vista adoptado por ellos (...) sino de acuerdo con su forma de trabajo”. De esta manera, no serían cosmovisiones escritas en base a experiencias de sus autores, sino métodos de trabajos. El autor pone en tela de juicio el carácter védico o brahmánico de varios *darśanas*. Por otra parte, señala que su número se debe a mero simbolismo.

227 Véase White, D.G. *The Yoga Sutra of Patanjali. A biography*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2014. En este estudio el autor expone la historia literaria y filosófica del *sūtra* que dio nombre a una de las seis *darśanas*. En esta “biografía” muestra cómo de manera azarosa el *Yogasūtra* devino un texto fundamental tanto en la Historia de la Filosofía de India, como en el yoga moderno, precisamente por haber sido incluido en la doxografía de las *śaḍdarśanas* y a que éstas tomaran un papel clave en el pensamiento de la llamada *hindu renaissance*.

228 Halbfass, W. *India y Europa*, FCE, México, 2013, p.473-474.

peyorativo, pues se utiliza para mencionar doctrinas de otras escuelas, consideradas como “opiniones”, escuelas que no llegan a la cúspide de la propia tradición.

Si queremos pues apreciar la alteridad de las ontologías en las diferentes épocas, hace falta ser consciente de esta precomprensión, y no caer en una concepción esencialista. De esta manera, podremos ver las distintas tradiciones ontológicas no como sistemas cerrados y eternos, sino como diferentes manifestaciones del ser en su destinar.

4. Tradiciones ontológicas

Ser conscientes de la precomprensión de la concepción moderna del *darshan* (donde la aplicación técnica lleva por sí sola a la “visión”) puede ayudarnos a recuperar aspectos filosóficos de las tradiciones ontológicas que habían sido dejados de lado. Entre éstos tenemos elementos interpretativos, exegéticos y noésicos que pueden aportar una nueva luz sobre el camino espiritual en el yoga actual. En estas tradiciones, la realización del ser (o la misma sabiduría) no es simplemente el resultado fisiopsicológico del yoga. El yoga no es meramente un sacar de lo oculto visiones-existencias y estados psicológicos. En estas tradiciones el yoga se enmarca dentro de una realidad ontológica, en las dinámicas de despliegue y repliegue del ser. El yoga es el proceso de repliegue. Las técnicas yóguicas ayudan en la procesión por los campos ontológicos, al ser llevadas a cabo en el sentido soteriológico de la *praxis*.

Estas doctrinas marcan diferentes aspectos ontológicos, de ahí que las llamemos tradiciones ontológicas. Preferimos caracterizar a estas tradiciones como *ontológicas*, en lugar de *filosóficas* o *religiosas*, por aquello que estas dos últimas palabras implican y connotan. La relativa novedad de la palabra *ontología* en este contexto permite que no esté llena de implicaciones y connotaciones. Además, como recuerda Pániker²²⁹, la misma palabra *tradición* ya hace referencia a *religioso*, en el sentido de Cicerón (*relegere*). Sin embargo, en la actualidad suele entenderse religión a la manera cristiana, en el sentido de Lactancio, como *re-ligare*, de ahí que evitemos el término *religioso* en lo posible. Por otra parte, tras la muerte de Dios y la consumación de la Metafísica

229 Pániker, A. *Índika. Una descolonización intelectual*, Kairós, Barcelona, 2005, p.398-400

preferimos no tratarlas como *metafísicas* (como se ha hecho tradicionalmente), para asumir el nihilismo de nuestra época y aquello que abre. Por otra parte, por motivos heurísticos, queremos evitar la palabra *doctrina* por sus connotaciones de especulación teológica teórica, así como de ortodoxia. De la misma manera, evitamos la traducción por *filosofía*, ya que también tiene connotaciones teóricas y especulativas que queremos evitar, para enfatizar el aspecto transformacional, connotación que la palabra filosofía ya ha perdido, al menos en contextos académicos. Consideramos lícito, sin embargo, traducir *darśana* como *filosofía*, pero siempre que entendamos ésta como *ontología*, como sistema ontológico que propicia la transformación a través del yoga y del conocimiento noésico, que lleva a la realización del ser mediante un entrenamiento desplazador y una comprensión ontológica de la realidad.

4.1. Ontología y campos ontológicos de consciencia

La ontología en la que se basan las tradiciones del *vedānta*, el *sāṃkhya-yoga* y el *tantra* es la ontología *sāṃkhya*. Esta ontología no es cuantitativa, pues no se basa en una aproximación matemática (cartesiana) de la realidad, donde el mundo es divisible, sino que es cualitativa. En el mundo se dan diferentes cualidades, por ejemplo, los sentidos, los elementos toscos, que están, en cierta manera, separados. Son grados diferentes del ser, entre ellos no hay una continuidad física y matemática. Como explicamos anteriormente, la realización del ser se da en grados y campos ontológicos, aquello que en el paradigma científico y experiencial se traduciría como estados alterados de consciencia, o estados psicológicos.

Como veremos en capítulos posteriores, la ontología del *sāṃkhya* explica la consciencia y lo espiritual siguiendo una lógica completamente opuesta a la concepción científica al uso. La ciencia actual, en general sostiene que el universo apareció por el *big bang*. Por otra parte, la consciencia habría aparecido en el animal racional (el ser humano, el *homo sapiens*) después de millones de años de proceso evolutivo, una vez surgida la vida orgánica, que a su vez habría nacido de la materia inorgánica.

Por otra parte, en la ontología tradicional, el orden de aparición y manifestación es a la inversa. Primero aparece lo espiritual en el mundo, y luego van manifestándose campos ontológicos más “materiales” o “inferiores”. Así, primero surge el *buddhi*, luego el *ahaṃkāra* y el *manas*, después aquello experimentado, sólo a lo último los *indriyas*, tanto los sentidos de la acción, como los sentidos de la percepción. Por tanto, el ser se manifiesta en el ser humano empezando por la consciencia. Sólo después aparece aquello sentido, y los sentidos mismos, el cuerpo en definitiva. El ser se despliega de lo más sutil a lo más tosco, de lo más espiritual a lo más “físico” y “material”.

El ser desciende mediante la manifestación. De este modo, realizar el ser es realizar el camino de regreso, es decir, ir realizando, grado por grado, en procesión ascendente (*nivṛtti*), los campos ontológicos del ser. Ir subiendo en la jerarquía de estadios, desde los *tanmātras* y *mahābhūtas* hasta llegar al *buddhi*, pasando por el *manas* y el *ahaṃkāra*. A partir del *buddhi* es cuando se da el salto *transnoésico*, realizándose aquello no físico, no manifestado: el *brahman*, el *puruṣa*, *Cit*, o *Śiva*. La ontología es jerárquica, de ahí que haya lecturas jerárquicas de los logros espirituales. En este orden de cosas, se trata de ir subiendo por los *tattvas* como veremos en la parte dedicada al *sāṃkhya-yoga*.

Hay más ontologías que se superponen a ésta básica del *sāṃkhya*, por ejemplo, los *kośas* del *vedānta*, o los *samādhis* y *samāpattis* del YS. Sin olvidar los estadios ontológicos de la *kuṇḍalinī*, es decir, los *chakras*. Todos ellos tienen en común que son despliegues de lo divino, que podemos recorrer en sentido contrario, hacia lo divino, replegando el ser, y su Palabra.

La mayoría de las tradiciones ontológicas de la India tienen una hermenéutica inclusivista, donde diferentes doctrinas y prácticas son asimiladas en el núcleo *ontopráctico*. Acerca del término *inclusivismo* vale la pena retomar las siguientes citas de Hacker, recuperadas por Tola y Dragonetti:

Inclusivismo significa que uno considera que una concepción central de un grupo ajeno al propio, con su propia concepción religiosa o su propia cosmovisión, es idéntica a una u otra concepción central del grupo al que uno pertenece. Por lo general el

Inclusivismo comporta en forma explícita o implícita la afirmación de que lo ajeno, que se presenta como idéntico a lo propio, de alguna manera le está subordinado o le es inferior. (...) Lo que para el europeo parece ser tolerancia [en la cultura de la India], es casi siempre inclusivismo²³⁰.

De esta manera, las tradiciones ontológicas pueden explicar doctrinas y prácticas de otras tradiciones, incluyéndolas en su marco hermenéutico.

4.2. El yoga como disciplina del *nivṛtti*

Si bien todo ello se puede hacer de una manera meramente intelectual, para realmente transformar el propio individuo, dándose la realización del ser, se necesitan integrar y *dominar* (*saṃyama*) estos campos ontológicos. Para ello es básico el yoga, ya que permite no sólo pensar los campos ontológicos, sino habitarlos.

Las tradiciones ontológicas han desarrollado diferentes técnicas y prácticas yóguicas para ahondar en estos estadios ontológicos. Por ejemplo, las técnicas de purificación (el *prāṇāyāma* o los *ṣaṭkarmas*) buscan preparar el cuerpo y la mente (aquello manifestado y manifestándose en el ser humano) para comenzar la peregrinación y la procesión ontológicas. La postura sedente (*siddhāsana*, *padmāsana*, *sukhāsana*, etc.) busca crear un espacio detenido y quieto para posibilitar la anábasis interna, lo que popularmente se llama “meditación”. El control de los sentidos busca aprovechar lo sensible manifestado para empezar caminos de regreso en la *nivṛtti*. Las prácticas de concentración buscan aislar y separar estos campos, diferenciarlos de otros “objetos”. La imaginación o memoria sirve para intensificarlos, en vista a vivenciarlos de manera “pura” y “entera”. La meditación crea límites y define contornos, a la vez que rellena con experiencia e imaginación.

Incluso las mismas prácticas de servicio o de adoración realizan caminos de regreso, peregrinaciones cotidianas a lo divino, al llevar simplemente la atención a lo Uno de lo que surge todo. La exégesis de los textos inicia procesiones, en las cuales se

230 Estas citas están incluidas en Tola, F. y Dragonetti, C. *Filosofía de la India*, Kairós, Barcelona, 2008, p.684.

reconducen las palabras escuchadas hacia la Palabra del ser. El mismo sexo, como veremos al analizar el *tantra*, puede ser usado para hacer el camino de retorno, siempre que se logren transmutar los sentidos en vivencia espiritual. Por ello, podemos decir que el retorno de lo divino es el despliegue divino en la hermenéutica, pero también es el retorno de lo divino en el ser humano, es decir, el retorno *hacia* lo divino.

Las técnicas yóguicas ayudan a encontrar lo que hoy en día llamaríamos el aspecto espiritual, siempre que se integren en un sentido, es decir, en una práctica. Tradicionalmente las técnicas han sido incluidas en prácticas de realización del ser, de ahí que hablemos de *ontopraxis*. El ser es comprensión. El ser humano, peregrino de la ontología, retorna a lo divino mediante su comprensión espiritual, al darse cuenta de lo divino que hay en las cosas. Es un encontrar lo espiritual, es decir, la Consciencia inmanente de los estadios ontológicos.

La acción (*karmas* y *kriyas*), el ritual (*yajña*), la técnica yóguica (*yoga*) y la praxis (*sādhana*) buscan realizar el ser mediante lo sensible e inteligible de la manifestación. A lo largo de las épocas de la India, tenemos una tensión constante entre la técnica y la consciencia. Se utilizan técnicas pero con el peligro de caer en lo mecánico. Es por esta razón que se da siempre importancia a la interiorización en las prácticas. En el yoga moderno hablamos de “ser conscientes” de lo que hacemos, de tener puesta nuestra atención en los ejercicios. Es *la toma de consciencia*. El *buddhi* en la práctica. Es por ello que podemos decir que el *buddhi* es el vínculo entre la técnica y lo salvo, entre el yoga y la realización del ser. Ello es así, porque hace de vínculo entre lo puramente espiritual (la consciencia pura) y la manifestación (aquello que llamamos lo “material”), por esta razón se le suele considerar la parte más consciente de la manifestación, lo más espiritual.

4.3. El *buddhi*

La palabra *buddhi* se ha traducido de diferentes maneras, por ejemplo conocimiento, discernimiento, inteligencia, entendimiento, ingenio, determinación, etc. Pero *intelecto* como *intuición* son las traducciones más comunes. Todas estas

traducciones reflejan alguna faceta de sus facultades noésicas. Unas enfatizan el aspecto intelectual y otras el intuitivo. Por ello Pujol la llama *intelección intuitiva*, para separarla de la intelección del intelecto, el cual se suele considerar como “mental”. Otra manera posible de traducirla sería la *intuición intelectual*. Así, por una parte, puede considerarse como una intuición donde se dan golpes intuitivos de la realidad espiritual, de manera inmediata; serían intuiciones, estados de gracia. Recordemos que el *buddhi* viene de lo trascendente, ya que es emanación y catábasis. *Buddhi* no somos nosotros, es *prakṛti*, es algo que se da. Por otra parte, puede considerarse como un pensar noésico y discriminativo que discierne la mejor manera de ir avanzando en la procesión ontológica y en el camino espiritual. Así, participamos del ser mediante el *buddhi* al discernir y discriminar.

Al *buddhi* se le ha llamado también *sattva*, ya que es el que ilumina. *Buddhi*, de hecho, puede entenderse también como “el que despierta”. En cierta manera, podemos decir que *buddhi* despierta al *guṇa sattva*, a lo espiritual y luminoso, incluso el *guru-tattva*. Satyananda lo traduce como *awareness*, que en castellano puede leerse como *atención* o *conciencia de*. En cierta manera, *buddhi* es la toma de consciencia, ya que abre un claro (da luz) para que habite la consciencia (el *ātman*, el *puruṣa*). Como dice la Gītā, cuando el *buddhi* controla el carro, el *ātman* toma asiento. En cualquier práctica yóguica se da esta consciencia, para que no se vuelva un ejercicio mecánico. El *sādhaka* se da cuenta del manifestarse de sus cuerpo y su mente, realiza de manera consciente las prácticas. Por ello, si bien apenas se le ha dado importancia en el yoga moderno, sí que está presente en las clases y *sādhana*s, por ejemplo, en la toma de atención. Sólo que no se considera como facultad noésica de la ontología descendente y ascendente, de la *pravṛtti* y la *nivṛtti*. No obstante, a nuestro modo de ver es la pieza clave para entender la ontología, y no puede ser reducida a la toma de consciencia y a la atención, ya que opera de otras maneras. También es guía de la procesión simbólica a través de estos estadios ontológicos y las vivencias espirituales. El *buddhi* es el que ayuda a discriminar y discernir las acciones que necesitan realizarse, ya sea en la vida cotidiana o en la práctica de la meditación, dándoles el carácter espiritual. Esta facultad ayuda a entender los símbolos y a saberlos habitar, determinando mediante la voluntad y la intuición el sentido que se necesita tomar, así como las decisiones de la práctica espiritual. En

definitiva, ayuda a recordar, a realizar, a darse cuenta y a despertar aquello que es la sabiduría.

Por tanto, hay una estrecha relación entre el *buddhi* y la hermenéutica, ya que al interpretar la ontología tratamos de entender y discernir qué dispone el símbolo, qué ordena hacia abajo (qué da y dona) y qué ordena hacia arriba (qué exige y demanda) para poder participar de ese sentido. Escuchar ese orden y esa orden es una hermenéutica noésica, que vincula en todo momento lo que podemos llamar en lenguaje occidental “lo material” y “lo espiritual”, que discierne, separa y diferencia, para unir, juntar y religar, en la ascensión gradual de las moradas ontológicas. La hermenéutica ontológica puede ayudar así a discriminar, seleccionar, interpretar y sobre todo comprender en base a la situación personal, es decir, en base a la historicidad y los problemas contemporáneos. Vemos la interpretación como un diálogo cotidiano con el texto desde nuestra condición propia, donde se lleve a cabo un ejercicio filosófico y hermenéutico constante para poder participar del sistema simbólico propuesto por la tradición a la que se sigue y en la que se cree, para facilitar, en definitiva, no meramente estados alterados de conciencia y experiencias sensitivas en el ámbito restringido de la clase (o práctica personal) de yoga, sino una concreta y cotidiana transformación ontológica de la misma vida.

Si hacemos caso de los textos de la tradición, la realización del ser no es un conocimiento especulativo que se llegue con el mero pensamiento discursivo. Pero ello tampoco implica que sea simplemente el fruto de una experiencia yóguica. El *buddhi* ayuda a incorporar (“meditar”) la ontología en la *sādhana* propia, mediante el *yoga*, transformando el propio ser en el Ser. Realizar el ser es ascender por la procesión simbólica de los estadios ontológicos con la ayuda del *buddhi*, hasta llegar a la *transnoesis* que es la realización del ser. La liberación pasa por conocer aquello de lo cual uno quiere liberarse. Para que haya una verdadera ontología que lleve a la realización del ser tiene que haber transformación, una transformación que sólo se puede dar en una práctica yóguica, la *sādhana*. La ontología sólo se puede dar con una ortopraxis del ser, es por ello que podemos hablar incluso de *ontopraxis*. Las tradiciones ontológicas son tradiciones *onto-prácticas*, ya que practican el ser, realizando la co-

pertenencia y llevando a cabo el ser en el practicante. El ser se da y se revela en el desvelamiento llevado a cabo en la práctica yóguica y noésica, en la *ontopraxis*.

5. La interpretación del Yoga Satyananda de las tradiciones de la India

El yoga moderno adopta y adapta elementos ontológicos y yóguicos de diferentes tradiciones de la India. Entre estas tradiciones ontológicas están el *vedānta*, el *sāṃkhya-yoga* y el *tantra*. Cada escuela de yoga transnacional tiene su manera de entender la ontología y el yoga, normalmente filtrados por la explicación científica, el ocultismo y el *neovedanta*. Como se ha mencionado, la ontología en la India tiene un carácter inclusivista, capaz de integrar otras onto-lógicas y metodologías en su seno. El yoga moderno sigue este tipo de hermenéutica a la hora de interpretar las diferentes tradiciones. En lugar de negar otros senderos, doctrinas y técnicas, o bien se les otorga un grado jerárquico en la ontología propia, o bien se las transforma y apropia. Según nuestro modo de ver, el SY es una de las interpretaciones dentro del yoga moderno que más adopta de las tradiciones ontológicas de la India. Esta es una de las razones por las que consideramos que es uno de los yogas modernos más interesantes para el estudio.

Satyananda adaptó para los tiempos modernos los yogas de las tradiciones del *vedānta*, el *sāṃkhya-yoga*, el *tantra* y el *haṭha-yoga*, reinterpretando sus lenguajes y técnicas para un mundo secular. Por ello, en la práctica, el SY puede entenderse como un sistema *inclusivista* y de ambición universal donde tienen cabida sistemas filosóficos, técnicas yóguicas diversas y terminologías de tradiciones diferentes, dando la imagen de todo un palimpsesto de ramas del yoga y de saberes de la India. Al tratarse de una interpretación particular y moderna, la lectura de las tradiciones indias difiere por tanto de las interpretaciones precoloniales.

Respecto a la doctrina filosófica de la escuela, podríamos aventurar a decir que el *neovedanta* de Vivekananda y de Sivananda sirve como núcleo del sistema. El *sāṃkhya-yoga* sirve como terminología a aplicar cuando se habla sobre los aspectos onto-lógicos de la realidad (por ejemplo los *tattvas* y la *prakṛti*). El *pātañjala-yoga* del *Yogasūtra* proporciona la plantilla gradualista de los Ocho Miembros (*aṣṭāṅga*). El

tantra proporciona el complemento de la práctica, tanto su cosmología *śakta-śaiva* como ciertas técnicas que serán adaptadas a la clase de yoga. De hecho, la culminación del SY es el despertar de la *kuṇḍalinī* mediante las *kriyas* tántricas del *kuṇḍalinī-yoga*. Por ello podemos definir el SY como un *neovedanta tántrico*, que lo diferenciaría del *neovedanta* de Vivekananda.

Lo que nos ocupará a lo largo de la tercera, cuarta y quinta partes de este estudio será la adaptación de los yogas de estas tradiciones. Como ya hemos comentado, Satyananda hace una adaptación de las tradiciones de la India, adoptando los yogas, técnicas y prácticas más “útiles”, pero dejando por el camino ciertos aspectos filosóficos y noésicos. A lo largo de las tres siguientes partes, contrastaremos esta adaptación yóguica moderna con las *ontopraxis* de las tradiciones ontológicas.

En la parte tercera, mostraremos cómo la interpretación de Satyananda del *karma*, *bhakti* y *jñāna yogas* del *vedānta* contrasta con la concepción premoderna, tal y como la encontramos en el llamado Triple Fundamento (*Upaniṣads*, *Bhagavad Gītā* y *Brahmasūtra*). En concreto, mostraremos la concepción mecánica del *karma-yoga* en la práctica del *seva*, diferente al *karma-yoga* acorde con el *dharma* en las tradiciones premodernas. También se verá la legitimación de la figura del *gurú* a través del *bhakti-yoga*. Por otra parte, veremos cómo se da el olvido de la hermeneútica en el *jñāna-yoga*.

En la parte cuarta, dedicada a la tradición del *sāṃkhya-yoga* y en concreto a su versión del *Yogasūtra*, veremos cómo Satyananda adopta y adapta elementos clave del YS, utilizando el lenguaje de Patañjali para legitimar su metodología. Entre otras cosas, veremos cómo los estados de consciencia substituyen a los campos ontológicos en el SY, articulando toda la narrativa onto-lógica de este yoga moderno. Al igual que en el *vedānta*, veremos cómo el SY deja de lado aspectos noésicos del *pātanjala-yoga* del *Yogasūtra*. Como propuesta alternativa, abriremos interpretaciones alternativas del *karma*, la escatología y el tiempo, posibilitando otra relación con el texto de Patañjali.

Por último, en la parte sexta, veremos cómo Satyananda interpreta las tradiciones de los *Tantras*. De qué manera adapta el *haṭha-yoga* y el *kuṇḍalinī-yoga* a su SY. Mostraremos cómo también en la concepción de estos yogas se sigue una interpretación psicologista, monista y ocultista, dejando de lado la hermeneútica ontológica y

simbólica de la tradición, cómo el sistema de la *kuṇḍalinī* y los *chakras* es explicado como sistema fisiológico ocultista, donde los estadios ontológicos son entendidos en tanto estados psicológicos y no como moradas ontológicas.

Parte IV

EL VEDĀNTA

Introducción

La tradición del *vedānta* es clave para entender el yoga moderno, ya que buena parte de los gurúes y maestros de la primera y segunda ola, siguen de una manera u otra este *darśana*, el cual se suele considerar el núcleo ontoteológico, doctrinal o filosófico del llamado hinduismo. Con el *vedānta* es difícil decir cuándo hablamos de una *cultura*, de una *religión*, de una *filosofía* o de una *doctrina*. En cierta manera, esta tradición tiene todos estos aspectos, pero no puede ser reducida a ellos. De nuevo vemos cómo es difícil entender la India con categorías occidentales. Es por ello que preferimos hablar de tradición *ontológica*. En todo caso, el *vedānta* es el *darśana* más importante de la India, al menos a nivel cuantitativo por el número de seguidores. Supone una relación de intimidad con la revelación (la *śruti*), es decir, una filiación con esta Palabra eterna, escuchada por los antiguos *rishis* (*ṛṣis*) y elaborada en los Vedas.

La mayor parte del yoga moderno está empapada de esta tradición. Su influencia es muy profunda, por ello es básico entender en qué medida lo afecta y determina. Si bien practicar un yoga de inspiración vedántica no implica ser vedántico o hindú, sí que es cierto que se heredan ciertas doctrinas, creencias y prácticas. Muchas escuelas y métodos de yoga moderno reinterpretan esta tradición e incorporan elementos en la práctica del yoga, desde aspectos doctrinales y ontoteológicos a aspectos ceremoniales y ritualísticos, sin olvidar aspectos soteriológicos y yóguicos. Son interpretaciones modernas del *vedānta*, y siguen, o están acorde, con aquello que se ha venido llamando *neovedanta*.

Swami Satyananda Saraswati es uno de los gurúes transnacionales de 2ª ola que reinterpretó esta milenaria tradición para poderla incluir en su propuesta de yoga. Es uno de los maestros que más tuvo en cuenta esta tradición, como podemos ver en la bibliografía de la BSY. En tanto miembro de la tradicional y centenaria orden *dashnami*²³¹, el maestro de la BSY tiene una relación muy estrecha con el *vedānta*²³².

231 Si bien la palabra sánscrita es *daśanāmi*, a lo largo de nuestro estudio utilizaremos la palabra *dashnami*.

232 El fundador de la BSY, al hablar del servicio (*seva*) que dedicó a su gurú en sus años de discípulo, comenta que no hacía yoga, y que tampoco lo estudió. En palabras suyas en Satyananda, S. *Rikhyapeeth Satsangs*, Yoga Publications Trust, Munger, 2007, p.58: “I could never have imagined that I would spread yoga to every corner of the world! Yoga is not my subject either, I never studied it. I studied Vedanta and

Además, si bien es sobre todo de manera nominal, también tiene vínculos con el *advaita vedānta* de Śaṅkara, como expondremos más adelante. Por ello, el SY tiene un lugar privilegiado para estudiar el *vedānta* en el yoga moderno, pues en la orden *dashnami* el *vedānta* no es simplemente una doctrina más, sino que está intrínsecamente relacionado (al menos teóricamente) con la institución ascética, y con el camino espiritual enseñado de maestro a alumno.

Con tal de poder entender la particularidad de la propuesta de yoga transnacional que hace Satyananda, fruto de su tiempo, en este capítulo veremos diferentes hitos del *vedānta*, cómo se ha entendido y practicado esta tradición en las distintas épocas. Si bien el *vedānta* cuenta con milenios de tradición, y una cantidad enorme de narrativas ontológicas, nos centramos en las épocas que consideramos indispensables para entender tanto el SY, como el mismo yoga moderno. Estos hitos están ilustrados por los siguientes textos: los *Vedas*, los *Upaniṣads*, la *Bhagavad Gītā*, la obra de Śaṅkara y los discursos de Swami Vivekananda. Si bien parece seguir un sentido teleológico, hemos escogido estos textos por el peso que tienen en el *vedānta*, ya sea como textos clave en la exégesis de la tradición o como comentarios de ésta. Por una parte, los textos de los *Vedas*, los *Upaniṣads* y la *Bhagavad Gītā* constituyen el Triple Fundamento de la tradición, y por otra parte Śaṅkara es el fundador de la *saṃpradāya* de los *dashnamis*. Por último, Vivekananda es clave para entender el *neovedanta* y el yoga moderno. Los hemos expuesto en orden cronológico para facilitar su exposición.

Después de esbozar las ontologías de las diferentes épocas del *vedānta*, mostraremos cómo el fundador de la escuela de Bihar interpreta la tradición ontológica del *vedānta*, adaptándola a su yoga. Comparándolo con la tradición premoderna podremos ver cómo interpreta de diferente manera el *karma-yoga* y el *jñāna* en el camino espiritual. También veremos cómo su *bhakti-yoga* refundamenta y refuerza la institución del *gurú*.

Sanskrit”. “¡Nunca podría haber imaginado que difundiría el yoga por todos los rincones del mundo! El yoga tampoco es mi tema, nunca lo estudié. Estudié vedanta y sánscrito” [NT].

Capítulo 6. El yoga moderno, el *vedānta* y el hinduismo

1. El *vedānta* y el hinduismo

La tradición del *vedānta* puede entenderse en dos sentidos, como el Final de los Vedas o como el *darśana* del *vedānta*. Es decir, por una parte, se entiende como la última sección de la revelación escuchada (la *śruti*), aquella en que se condensa la sabiduría de los Veda (los *Upaniṣads*), es decir, aquella parte que explica la finalidad de los Vedas. Por otra parte, se entiende como las diferentes escuelas ontoteológicas del *darśana vedānta* que reinterpretan este *Final de los Vedas* en comentarios directos sobre la revelación y sobre el *Brahma-sūtra*.

En todo caso, la doctrina ontoteológica que expone está entretejida con los Vedas, la revelación escuchada que se suele considerar la “Escritura” del hinduismo. De ahí que debamos preguntarnos hasta qué punto es una doctrina religiosa, es decir, hasta qué punto el *vedānta* es *hinduismo* y, por tanto, hasta qué punto el mismo yoga moderno (así como el SY) es *hinduismo*. Así, en muchos manuales sobre filosofía de la India, o sobre religión, se suele considerar el *vedānta* como el núcleo filosófico del llamado hinduismo (la “religión de la India”) y por tanto como la filosofía con más presencia en el subcontinente. Como explica Radhakrishnan:

The Vedānta philosophy deserves closer attention not only on account of its philosophical value, but also because it is closely bound up with the religion of India and is much more alive in that continent than any other system of thought. In one or the other of its forms the Vedānta determines the world view of the Hindu thinkers of the present time²³³.

Por ello es necesario, para comprender el *vedānta* (esta “filosofía” o “doctrina”), conocer su lugar dentro de la “religión” que ha sido llamada *hinduismo*. Primero de todo, vemos un problema en identificar el hinduismo con la religión propia de la India, ya que el subcontinente es cuna y hogar de una gran diversidad de religiones. Además, el estado de India se considera, desde su formación, como un estado laico, donde tienen

233 Radhakrishnan, S. *Indian Philosophy* vol.2, Oxford, Delhi, 2008, p.398: “La filosofía vedānta merece una atención más precisa no sólo por su valor filosófico, sino también porque está muy ligada a la religión de India y está mucho más viva en ese continente que cualquier otro sistema de pensamiento. En una u otra de sus formas el vedānta determina la visión del mundo de los pensadores hindúes de la actualidad” [NT].

cabida todas ellas. Es, por tanto, un error identificar *indio* con *hindú*, o *hindú* con *indio*, es decir, la nacionalidad con la religión²³⁴.

Por otra parte, considerar las tradiciones *vaiṣṇavas*, *śaivas* y *śaktas* como *hinduismo* y como *religión* constituye un problema, tal y como han expuestos numerosos indólogos y académicos especializados en los estudios culturales del sur de Asia. Como llega a exponer Peter van der Veer en su libro sobre la espiritualidad y el secularismo en India y en China, *The Modern Spirit of Asia*, la *religión* en Asia podría considerarse incluso como una construcción hecha por Occidente en el siglo XIX, siguiendo categorías europeas²³⁵. De hecho, siguiendo esta interpretación, lo que consideramos actualmente como *hinduismo* (o *budismo*), previamente al colonialismo, no habría tenido esta nominación. Según este autor, no podríamos hablar por tanto de *religión* para hablar de estas tradiciones asiáticas, al menos en el sentido occidental. De esta manera, se habrían sistematizado, unificado y simplificado la diversidad de tradiciones consideradas como religiosas en el llamado *hinduismo*.

En todo caso, la creación y/o adopción de esta categoría no fue unilateral, sino que implicó tanto a los académicos occidentales como a los indios. Como explica Viswanathan:

one of the most striking advances in modern scholarship is the view that there is no such thing as an unbroken tradition of Hinduism, only a set of discrete traditions and practices reorganized into a larger entity called 'hinduism' (...). If there is any disagreement at all in this scholarship, it centers on whether Hinduism is exclusively a construct of western scholars studying India or of anticolonial Hindus looking toward the systematization of disparate practices as a means of recovering a precolonial, national identity²³⁶.

234 Es lo que hace la ideología *hindutva*, la cual sigue tanto el partido BJP (Bharatiya Janata Party) como la asociación RSS, tal y como podemos ver en el estudio de Borreguero, E. *Hindú: nacionalismo hindú y política en la India*, La Catarata, Madrid, 2004.

235 Van der Veer, P. *The Modern Spirit of Asia. The Spiritual and the Secular in China and India*, Princeton University Press, Princeton, 2014, p.63.

236 Viswanathan, G. "Colonialism and the Construction of Hinduism" en Flood, G. (ed.) *The Blackwell Companion to Hinduism*, Blackwell, Oxford, p.26: "uno de los avances más llamativos en la investigación moderna es la visión de que no existe una tradición ininterrumpida de hinduismo, sólo un conjunto de tradiciones y prácticas distintas reorganizadas en una entidad más grande llamada «hinduismo». Si hay algún desacuerdo en la academia, se centra en si el hinduismo es exclusivamente

Por lo que hace al papel de la indología (así como el estudio académico de las religiones), ésta buscaba entender, atrapar y agrupar la diversidad “religiosa” del subcontinente indio en una categoría explicativa, el *hinduismo*. Ante la serie de características comunes en las diferentes formas religiosas del sur de Asia, la indología agrupó toda esta diversidad bajo el término *hinduismo*. El “-ismo” de lo *hindú*. Esta palabra, a diferencia de lo que puede parecer en un primer momento, es extraña a la cultura del subcontinente, y fue adoptada más tarde. De hecho, la palabra *hindú*²³⁷ proviene de los persas, quienes la utilizaron para referirse a la cultura del valle del río Indo.

No obstante, los mismos indios, a partir de la época colonial, comenzaron a usar la categoría del *hinduismo* para autoexplicarse, como símbolo y legitimación de su identidad. De la misma manera, podemos decir que la *renaissance* del *neovedanta*²³⁸ de asociaciones como el *Brahmo Samaj* y el *Arya Samaj* ayudó a hegemonizar la categoría *hinduismo* como explicativa de la realidad “religiosa” de una gran parte de la población de la India. Esta categoría, de ambición universal, ayudó a crear cohesión en la sociedad india y a dar coherencia a la diversidad, contrarrestando el poder colonial.

El concepto *religión* es problemático, entre otras cosas, por sus connotaciones cristianas. Como explica Pániker²³⁹ a partir del cristianismo se entiende *religio* de manera exclusivista. A partir de Lactancio la religión pasa de entenderse como *relegere* a significar *re-ligare*. De esta manera, las tradiciones que no son cristianas (o judías) ya no son entendidas como *religio*, sino como *superstitio*. En cambio, en tiempos de Cicerón se utilizaba con el significado de tradición (*traditio*). Es en este sentido al que nos referimos cuando hablamos de *religión hindú*, como una tradición. Por tanto, no seguimos el modelo cristiano de *religión*, es decir, *su* tradición. De hecho, si

una construcción de eruditos occidentales que estudian la India o de hindúes anticoloniales que buscan la sistematización de prácticas dispares como un medio para recuperar una identidad nacional precolonial” [NT].

237 Véase Flood, G. *El hinduismo*, Akal, Madrid, 2008, p.20.

238 Véase De Michelis, E. *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, Continuum, Londres, 2008.

239 Pániker, A. *Índika. Una descolonización intelectual*, Kairós, Barcelona, 2005, p.398-400. En este libro el escritor e indólogo lleva a cabo un ejercicio antropológico de deconstrucción de las categorías coloniales y de los mitos esencialistas que han abundado en la literatura indológica.

siguiéramos el modelo cristiano no existiría religión en la India. Pero sí que existe si la entendemos como *tradición*. Pániker nos invita además a escuchar aquello que los portavoces tienen que decir. El hecho es que los seguidores de estas tradiciones se consideran a sí mismos como *hindúes*. No porque señalemos las precomprensiones éstas desaparecen. Por ello, no estamos de acuerdo con Peter van der Veer en que no existen, ni han existido, religiones en la India. Existen, sólo que no en el sentido cristiano y occidental del término, pero sí como tradiciones propias.

En todo caso, incluso aceptando que el *hinduismo* es la religión de lo *hindú*, su diversidad hace muy difícil definir esta categoría. En la historia de la India es difícil hablar de una unidad cultural, religiosa y política, ya que tenemos más bien un archipiélago de identidades diferentes con semejanzas compartidas (por ejemplo, a nivel religioso tenemos las tradiciones hindúes *vaiṣṇavas*, *śaivas* y *śaktas*). Ante esta gran diversidad se puede encontrar un núcleo básico de creencias, como hace Flood. Tal y como explica este autor, el hinduismo sería un conjunto de tradiciones unidas por aspectos compartidos, como ciertos rituales, una misma revelación, la creencia en la reencarnación y la liberación, así como las castas²⁴⁰.

Como decíamos, la categoría *hinduismo* habría sido creada a partir del colonialismo, tanto desde la academia como desde la resistencia intelectual de las élites indias. Así, a partir de la época colonial, las tradiciones implicadas comienzan a entenderse a sí mismas como formando parte de un mismo todo, como parte de este *hinduismo*. Esto lleva a una transformación, ya que si las tradiciones implicadas deciden que ahora son parte del *hinduismo*, ¿quiénes son los académicos para decir lo contrario? Por otra parte, creer en esta unidad del *hinduismo* cambia la perspectiva respecto al pasado, ya que se interpreta a ojos del presente, un presente *hindú*. Es una problemática que, lejos de estar solucionada, forma parte precisamente de la tensión dialéctica de la tradición y la modernidad, una modernidad asociada al colonialismo y a las creaciones de identidad (como el *hinduismo* y el nacionalismo *hindú*).

Por tanto, nuestra perspectiva es que “existe” el *hinduismo*, en tanto la mayor parte de las tradiciones implicadas creen en esta categoría y se sienten identificadas. Las

240 Véase su introducción en Flood, G. (ed.) *The Blackwell Companion to Hinduism*, Blackwell, Oxford, 2005, p.2.

tradiciones en época precolonial fueron *hindúes* en tanto las tradiciones implicadas actuales consideran que su pasado es tal. Pero al mismo tiempo consideramos que los pasados precoloniales pueden leerse (y desde la academia *deben leerse*) sin formar parte de este *hinduismo*, categoría que no nos permitiría entender la alteridad y epocalidad del pasado precolonial. En definitiva, el *hinduismo* es una precomprensión básica para tener en cuenta cómo se entienden a sí mismas las tradiciones ontológicas de la India en la actualidad. Pero al mismo tiempo es un cajón heurístico y taxonómico que nos ayuda a hablar de las tradiciones del *sanātana dharma* en general. A lo largo de nuestro estudio, recurriremos a este término para englobar las diferentes tradiciones. En todo caso, en la medida de lo posible evitaremos estos términos, ya que tienden a reducir a “-ismos” estas tradiciones. De la misma manera, evitaremos el término *religión* y usaremos el término *tradicción*.

2. El hinduismo en el yoga moderno

Como hemos dicho anteriormente, la escuela dice pertenecer a la *saṃpradāya dashnami*²⁴¹. Prácticamente la mayoría de las órdenes ascéticas de renunciantes (*saṃpradāyas*²⁴²), a veces consideradas como “sectas” (o “secciones”), conectan su *paramparā* (su linaje) con un maestro fundador²⁴³ vedántico, un onto-teólogo que hizo comentarios (considerados canónicos) al *vedānta*²⁴⁴. Por ejemplo, el exégeta de la

241 Sobre los *dashnamis* se pueden consultar los tres estudios siguientes: Ghurye, G.S. *Indian Sadhus*, Popular Prakashan Pvt. Ltd., Bombay, 1964; Sarkar, J. *A History of Dasnāmī Nāgā Sanyāsis*, Sri Panchayati Akhara Mahanirvani, Allahabad, 1958; y Clark, M. *The Daśanāmī-Saṃnyāsīs. The Integration of Ascetic Lineages into an Order*, Brill, Leiden, 2006.

242 Para ahondar en el aspecto social de las tradiciones ascéticas vedánticas concretas se puede consultar el estudio antropológico de Tripathi, B.D. *Sadhus of India. The Sociological View*, Pilgrims, Varanasi, 2004. En este estudio se clasifican las ramas *vaiṣṇavas* y *śaivas*, indicando el maestro fundador y sus características, así como sectas que no son vedánticas.

243 Esto recuerda a las órdenes monásticas católicas, las cuales se remontan hasta un reformador y fundador. Por ejemplo, San Benito de Nursia y los Benedictinos (la Orden de San Benito) o San Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús.

244 Tal y como explica Tripathi, Rāmānuja (exégeta de la escuela de no-dualismo calificado, *viśiṣṭādvaita*) fundó la *śrī saṃpradāya*; Madhva (maestro de la escuela dualista, *dvaita*) fundó la *brahma saṃpradāya*; Vallabha (maestro de la escuela de no-dualismo puro, *śuddhādvaita*) fundó la *vallabhā saṃpradāya* (o *puṣṭimārga*); Nimbarka (maestro de la escuela de la dualidad y no dualidad, *dvaitādvaita*) fundó la *nimbārka saṃpradāya*; Ramananda (maestro de los *bairagis*) fundó la *rāmānandī saṃpradāya* y Chaitanya Mahaprabhu (maestro de la escuela de la unidad y la diferencia, *bhedābheda*) fundó la *madhva*

escuela *advaita*, Śaṅkara, fundó la orden *dashnami* a la cual pertenece Satyananda y su *paramparā*. Según la tradición, Śaṅkara (o Śaṅkaracarya), en un tiempo en el que el *dharma* hindú estaba en peligro de extinción, habría reunido diez linajes disgregados y los habría juntado en uno solo, el cual habría seguido su doctrina del *advaita vedānta*. De hecho, todas las tradiciones actuales hindúes están de acuerdo en afirmar que fue gracias a Śaṅkaracarya que el hinduismo sobrevivió e hizo frente al budismo, hegemónico en la época. A partir de su labor unificadora, el maestro Ādi Śaṅkara, habría fundado centros monásticos en Sringeri, Dwarka, Badrinath y Puri, los cuatro puntos cardinales de la India, unificando simbólicamente todo el hinduismo. Como explica Flood, “junto a estos centros monásticos Śaṅkara fundó la orden de renunciados de los «diez bien nombrados», los Daśanāmis, denominados *giri* («montaña»), *puri* («ciudad»), *bhārati* («aprender»), *vana* («espesura»), *āraṇya* («bosque»), *parvata* («montaña»), *sāgara* («océano»), *tīrtha* («vado»), *āśrama* («ermita») y *sarasvāti* («elocuencia»)»²⁴⁵.

Swami Satyananda pertenece a la subsección *sarasvāti* (transcrita normalmente en inglés, y castellano, como Saraswati), así como su maestro Swami Sivananda, sus discípulos (por ejemplo Swami Vishnudevananda) y sus discípulos Swami Niranjanananda y Swami Satyasangananda. Si bien la relación de los *sannyasin dashnami* con la cúspide jerárquica de la orden es meramente nominal, algunas celebraciones y actividades yóguicas celebradas en la sede de la escuela han subrayado este vínculo con la *saṃpradāya*. En todo caso, Satyananda consideraba vital y necesario el vínculo con el linaje *dashnami* para llegar a la realización del ser²⁴⁶. Los *jagadgurus* (“maestros universales”) de Sringeri han tenido buenas relaciones con la BSY, como muestra Dharmashakti en su biografía del swami, donde cuenta algunas de sus visitas a convenciones, congresos y actividades organizadas en la escuela de Munger²⁴⁷. Entre otros ejemplos, Dharmashakti cuenta que, el entonces *śaṅkaracarya* de Sringeri, el

gauḍīya saṃpradāya. Todos ellos fueron interpretadores de la tradición *vedānta*, del *Brahma-sūtra* (primer texto de la escuela *vedānta*, compuesto por Bādarāyana) y de las *Upaniṣads*. Véase Tripathi, B.D. *Sadhus of India. The Sociological View*, Pilgrims, Varanasi, 2004.

245 Flood, G. *El hinduismo*, Akal, Madrid, 2008, p.124.

246 Véase el siguiente *satsang* del swami: <http://www.yogamag.net/archives/2011/invdc11/intro.shtml> (accedido en 12/11/18).

247 Dharmashakti, *Mere Aradhya. My Beloved Guru*, Yoga Publications Trust, Munger, 2011.

jagadguru Abhinava Vidyatirtha, dio bendiciones a la escuela en 1967, y que enfatizó en un discurso la conexión de Satyananda con el linaje *dashnami*: “the guru parampara of Bihar School of Yoga, Munger, is connected with the Sringeri Math”²⁴⁸. En una entrevista realizada²⁴⁹, el actual *jagadguru*, Bharati Tirtha Mahaswami, confirmó que Sivananda y Satyananda pertenecían al linaje *dashnami*. De todas maneras, la jerarquía de Sringeri apenas ejercería poder sobre los diferentes *paramparās* de *dashnamis*. A efectos prácticos la autoridad doctrinal y yóguica recae en el *guru* y su *paramparā*, no en los lazos institucionales con un *matha*. Podríamos decir, por tanto, que tanto Sivananda como Satyananda gozaron de independencia tanto en los aspectos doctrinales como yóguicos. De hecho, apenas hay *sannyasins* en Sringeri y el *jagadguru* apenas tiene discípulos directos, destacando solamente uno, escogido precisamente para la sucesión del linaje.

Si bien los *dashnamis* (incluido Satyananda) dicen venir directamente del linaje vedántico de Śāṅkara, en los últimos tiempos se ha puesto en entredicho la historia oficial de la orden y su relación con el filósofo *advaita*. En un estudio reciente, titulado *The Daśanāmī-Saṁnyāsīs. The Integration of Ascetic Lineages into an Order*, Matthew Clark expone un relato alternativo de la formación de los *dashnamis*. Los “Diez Linajes” no habrían sido unidos en tiempos de Śāṅkara bajo la doctrina del *advaita vedānta*, sino que se habrían unido siglos más tarde, probablemente al final del siglo XVI o principios del XVII²⁵⁰, fecha en la cual habrían sido constituidos los *mathas* y las tradiciones que surgirían, en respuesta a desarrollos religiosos y políticos²⁵¹. Se habrían apropiado del nombre de Ādi Śāṅkara para legitimar la orden, construyéndose toda una hagiografía al efecto, la cual habría creado el mito y la leyenda del filósofo *advaita*. De hecho, según este autor, antes de este uso del nombre de Śāṅkara, el exégeta *advaita* apenas habría sido conocido, como muestra el hecho de que no es mencionado en fuentes budistas y jainas, ni siquiera por el *nyāya* y el *vaiśeṣika*, hasta después de un

248 *Ibid*, p.211.

249 La entrevista la llevamos a cabo en una audiencia en noviembre de 2018 en Sringeri Sharada Math.

250 Clark, M. *The Daśanāmī-Saṁnyāsīs. The Integration of Ascetic Lineages into an Order*, Brill, Leiden, 2006, p.3.

251 *Ibid*, p.227.

tiempo²⁵². Por otro lado, los *dashnamis*, hasta tiempos recientes, no habrían seguido el *advaita vedānta* de Śaṅkara. Su relación con el filósofo habría sido meramente nominal y simbólica, para legitimar su orden ascética. Además, para acabar de deconstruir esta figura, el autor muestra como este exégeta vedántico no habría estado vinculado a linajes *śaivas*, al revés, habría sido un autor *vaiṣṇava*²⁵³. Todo ello ayudaría a entender por qué en el Yoga Satyananda apenas se sigue la propuesta *advaita*. En todo caso, existe una vinculación nominal y simbólica de la BSY con Śaṅkara que ayuda en la legitimación vedántica del linaje. De la misma manera, los *dashnamis* en tiempos modernos han adoptado cierto discurso *neovedanta*²⁵⁴ para legitimar sus prácticas.

Por otra parte, además de la conexión de Satyananda con el *vedānta*, cabe comentar que la mayor parte de fundadores de escuelas de yoga moderno, los gurúes indios modernos (no sólo Sivananda, Satyananda y Vishnudevananda), siguen alguno de estos linajes (*saṃpradāyas*) vedánticos. El mismo Swami Vivekananda (el primer gurú en occidente) se consideraba (y así se presentó en el Congreso de las Religiones de Chicago) como perteneciente a los *dashnami*²⁵⁵. Swami Yogananda Puri, autor del best-seller *Autobiografía de un Yogui*²⁵⁶, pertenece también a una rama *daśanāmi*, en este caso los *Puri*. Por otra parte, el llamado padre del yoga moderno, Krishnamacharya, era devoto de una subrama del *śrī saṃpradāya*, en la línea de Nāthamuni (seguidor a su vez de Rāmānuja), al igual que sus famosos discípulos Iyengar y Pattabhi Jois. El movimiento Hare Krishna, o ISKCON²⁵⁷, liderado por Bhaktivedanta Prabhupada, pertenece al linaje *gauḍīya vaiṣṇava*²⁵⁸ (o *madhva-gauḍīya saṃpradāya*), el cual sigue

252 *Ibid*, p.217.

253 Para afirmar esto, Clark argumenta, entre otras razones, que todos los discípulos del maestro *advaita* hasta el siglo X eran *vaiṣṇavas*. Véase *Ibid*, p.218.

254 Esto habría coincidido con la recuperación de Śaṅkara en la construcción identitaria del hinduismo y el *neovedanta*, tal y como nos ha sugerido Figueroa en comunicación personal.

255 Como explica De Michelis, E. *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, Continuum, Londres, 2008, p.112.

256 Yogananda, P. *Autobiografía de un Yogui*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973.

257 Para saber más de esta *saṃpradāya* y de sus derivas modernas puede consultarse Colas, G. "History of Vaiṣṇava Traditions: an Esquisse" en Flood, G. (ed.) *The Blackwell Companion to Hinduism*, Blackwell, Oxford, 2005.

258 Hay quien considera ISKCON como ejemplo de movimiento hindú fiel a la ontología de una *saṃpradāya* tradicional, y por tanto fiel al llamado hinduismo. A diferencia del Yoga Satyananda que

las enseñanzas de Chaitania (Caitanya Mahāprabhu). Algunas excepciones serían Bhagwan Shree Rajneesh (más conocido como Osho), quien nació en una familia jaina y no siguió ningún linaje vedántico, o el creador del Kundalini Yoga®, Yogi Bhajan, quien seguía la tradición *sikh*, actualmente considerada como una religión diferente al hinduismo.

3. Algunas conclusiones

Sí que hay que remarcar que buena parte del estudio de las religiones considera el yoga moderno como un nuevo movimiento religioso en estrecha relación con el hinduismo, e incluso como parte de éste. En tanto los linajes *dashnamis* son considerados como ramas del hinduismo, se puede considerar desde este prisma la BSY como nuevo movimiento hindú, si bien esto en principio no es aceptado por la escuela.

Al ver el fuerte vínculo que tienen las tradiciones ascéticas con el hinduismo, estamos tentados a considerar el *vedānta* como *religión* o al menos como doctrina religiosa. Pero es importante remarcar que Satyananda, al igual que otros maestros²⁵⁹ de yoga de tradición *vedānta*, no consideraba sus enseñanzas como *religión* (ni como parte del *hinduismo*), ni siquiera como *filosofía*, sino como *saber* o *ciencia*. La Bihar School of Yoga no se considera a sí misma como hindú, ni a sus enseñanzas como hinduismo. En palabras del mismo Satyananda: “we are not a religious sect, we are not interested in spreading religion. I used to visit so many different countries, but I did not convert anyone to Hinduism”²⁶⁰. Pero, si bien no consideraban seguir una religión, en la escuela se enseñaban creencias y doctrinas que suele seguir el hinduismo, como el *karma*, la reencarnación, el *samsāra* y el *mokṣa*, aunque tiende a negar las clases y castas. No

sería representante de una *sampradāya* considerada *śaiva* por la academia (que seguirían al dios Śiva como *Īśvara* principal), ISKCON sería un representante de una *sampradāya vaiṣṇava* (cuyo *Īśvara* sería Viṣṇu).

259 Por ejemplo Bhaktivedanta no considera ISKCON como religión, o conjunto de creencias, sino como una ciencia de vida. Según Bhaktivedanta, A.C. *La ciencia de la Auto Realización*, Bhaktivedanta Book Trust, México, 1979, p.30: “la conciencia de *Kṛṣṇa* no es una cuestión de creencia; es una ciencia”.

260 Satyananda, S. *Rikhyapeeth Satsangs*, Yoga Publications Trust, Munger, 2007, p.68: “No somos una secta religiosa, no estamos interesados en difundir la religión. Si bien visité muchos países diferentes, no convertí a nadie al hinduismo” [NT].

convierten al *hinduismo* pero dan iniciaciones en un *saṃpradāya*. Efectivamente, un *saṃpradāya* no es una religión tal y como se entendía en el cristianismo, pero sería una realidad homeomórfica, una tradición que podemos entender como religiosa, es decir, lo que solemos llamar *religión* o *movimiento religioso*. Del mismo modo, si entendemos el *vedānta* como una filosofía completamente desligada de los *saṃpradāyas* y de sus prácticas ontológicas, el *vedānta* no sería *doctrina*, sino que sería *filosofía*. Pero si entendemos *vedānta* como una doctrina onto-teológica de las *saṃpradāyas*, podemos considerar el *vedānta* como *doctrina religiosa hindú*, de la misma manera que el tomismo se puede considerar como una filosofía cristiana. Por otra parte, si entendemos *religión* como *tradición religiosa*, podemos decir que el Yoga Satyananda es un movimiento religioso, así como buena parte del yoga moderno, en tanto sigue el *hinduismo*.

Capítulo 7. La Śruti revelada

1. El Veda y los Vedas

La mayoría de tradiciones del llamado hinduismo consideran los Veda como el texto sagrado con más autoridad, exponente de la Sabiduría en mayúsculas, un *saber* (ese es el significado literal) atemporal que funda y fundamenta toda su tradición. Normalmente traducido como “revelación” y comparado con el Antiguo Testamento (a partir de la indología y del llamado *neovedanta*), los Vedas son llamados también la *Śruti*, que se suele traducir como “lo escuchado”. Compuestos (o “escuchados”) a lo largo de varios siglos, los Vedas fueron durante mucho tiempo una tradición oral, ya que fueron transmitidos oralmente²⁶¹. Por ello, necesitamos recordar en todo momento su naturaleza oral, especialmente auditiva y fonética. Sólo después de algunos siglos fueron escritos, de ahí que propiamente hablando no se les pueda llamar Escritura, como se hace por ejemplo con la Biblia. Tradicionalmente se considera que fueron escuchados por los *rishis*, los sabios del tiempo védico que desvelaron, y revelaron, aquella Sabiduría eterna (ese *Veda*). A partir de los *rishis*, los Vedas habrían sido transmitidos de maestro a alumno. Otro posible sentido es “lo que hace oír”, haciendo mención de que el Veda no sólo es aquel Saber que fue “escuchado”, sino aquel Saber que nos permite llegar a la Sabiduría, que nos hace partícipes del lenguaje del Ser. De ahí que muchas veces el Veda sea considerado como el Saber o la Ciencia más allá de las palabras, como Aquello que permite acceder, y no como mero texto (sea oral o escrito). De hecho, todo saber está en los Veda. Son fin e instrumento, saber y medio para llegar al saber. En este sentido, no sólo es una *narratología ontológica* sino un *ontolegein*, un escuchar el ser. Para algunos exégetas este ser que habla es un aspecto divino con cualidades (*saguna brahman*), el mismo *Īśvara*. Para otros es un aspecto divino sin cualidades (*nirguna brahman*); es el mismo comprender, el mismo Saber que se manifiesta de una manera no-dualista, donde el conocedor, lo conocido y el conocer se co-pertenecen. Así, el ser humano co-participa de la sustancia de los Veda. Por ello su estudio (en la escucha, la reflexión y la meditación), nos hace ser parte de esta misma comprensión que es la revelación de los Vedas.

²⁶¹ Tola y Dragonetti lo traducen como “lo que ha sido oído mediante comunicación oral” en Tola, F. y Dragonetti, C. *Filosofía de la India*, Kairós, Barcelona, 2010, p.87.

Si bien el sentido que filosóficamente nos interesa es el Veda como Sabiduría, la indología suele entender y explicar la creación de los Vedas como textos compuestos a lo largo de los siglos, entre 1500 y 300 a.C.. A pesar de que las *Upaniṣads* pertenecen propiamente hablando a los Vedas, la indología no los suele incluir en los Vedas, a la hora de explicar estos últimos. De esta manera, los Vedas incluirían cuatro tradiciones, Ṛg, Yajur, Sāma y Atharva, las cuales se dividen en tres o cuatro apartados de texto: Saṃhitā, Brāhmaṇa, Āraṇyaka y Upaniṣad. En un sentido más restringido, el término Veda hace referencia a la sección saṃhitā. Esta parte contiene cuatro grupos de textos relacionados con las cuatro tradiciones antes mencionadas. Así tenemos *Ṛg Veda Saṃhitā*, *Sāma Veda Saṃhitā*, *Yajur Veda Saṃhitā* y *Atharva Veda Saṃhitā*. Cada grupo tiene su *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka* y *Upaniṣad*²⁶².

Así, por razones heurísticas, en este estudio, utilizaremos *el Veda* cuando queramos hacer mención al Veda en tanto Saber, y *los Vedas* en cuanto textos que preceden a las *Upaniṣads*. Si bien cabe hacer un análisis filológico-arqueológico-histórico de la composición de los Vedas para entender sus alteridades ontológicas epocales (por ejemplo las diferencias entre la época védica preupaniṣádica y la época upaniṣádica), a nivel ontológico conviene entenderlos de manera sincrónica, textos que están conectados de manera intertextual con el resto de la tradición védica y vedántica. Nunca se debe dejar de lado este carácter unitario de los Vedas. En un estudio ontológico y espiritual no podemos fragmentar esta Palabra-Símbolo en textos sueltos, aunque sí lo haga la filología y la historia por motivos diferentes que no son los nuestros. Pero su lugar en las tradiciones vedánticas diferirá dependiendo de la época en la espiral hermenéutica; no se interpretará igual en época upaniṣádica, como en época medieval con la formación de las *darśanas* del *vedānta*.

En todo caso, a efectos prácticos, los Vedas apenas son seguidos por las tradiciones hindúes, teniendo un papel meramente simbólico, tal y como señala por ejemplo Flood²⁶³. A nuestro modo de ver, es cierto que es muy importante este papel simbólico, así como hegemónico, pero no podemos olvidar su papel *sustancial*, ya que

262 Flood, G. *El hinduismo*, Akal, Madrid, 2008, p.56-57.

263 *Ibid*, p.27.

las tradiciones *āstika*, como recuerda Prakash Arya²⁶⁴, consideran el Veda como la Palabra de donde emana toda sabiduría posible. Diferentes partes de los Vedas son seleccionados, recuperados y relacionados con las ontologías en las distintas épocas del *vedānta*. Por ejemplo, los himnos, en principio dedicados al sacrificio, serán reinterpretados por las ontologías de las diferentes épocas. Así, el *mahāmṛtyuṃjaya mantra* (el cual se encuentra en el *Ṛg Veda* VII.59.12) será usado en las clases de yoga del SY. Sivananda, por su parte, empezaba la mayoría de libros con himnos védicos. Ese contacto continuo (aunque sea una continuidad sutil y subyacente) constituye una intimidad ontológica de las tradiciones vedánticas con los Vedas. De esta manera, la revelación permanece como una fuente de inspiración a lo largo del tiempo.

2. Primeras ontologías en las cosmogonías védicas

Como Palabra sustancial, en los Vedas tenemos los primeros gérmenes de ontología. En los himnos del *Ṛg Veda* tenemos algunas cosmogonías que pueden interpretarse ya como ontologías descendentes (catábasis) que marcarán la historia del hinduismo, como por ejemplo, el *Himno a la Creación*²⁶⁵ (en el *Ṛg Veda* X, 129, conocido también como *Poema del No-ser*). En este poema podemos ver ya dibujada una henología, donde se explica el origen de la multiplicidad del Uno-sin-segundo. El Uno puede verse como una prefiguración de *brahman*, y por ello, se considera este poema como uno de los primeros vestigios filosóficos de la India. Al mismo tiempo, en este mismo poema, ya tenemos vestigios de *anábasis* y de indagación intelectual e intuitiva. Por ejemplo, en el *Ṛg Veda* X.129.4²⁶⁶, el mismo deseo, que forma parte de la catábasis del ser, de su cosmogonía y *pravṛtti*, será, más adelante, una de las claves de la *nivṛtti*. Desandando el deseo podrán los seres humanos acercarse a la fuente del ser. De la misma manera, se entenderá que seguir el fuerte deseo de la liberación (que somete al

264 Prakash Arya, R. *Vedic Theory of the Origin of Speech*, Parimal Publications, Delhi, 1995.

265 Tenemos traducción y comentario en castellano en Agud, A. y Rubio, F. *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000, así como en Tola, F. y Dragonetti, C. *Filosofía de la India*, Kairós, Barcelona, 2008.

266 “El deseo al principio sobrevino, el que fue la simiente primera del pensar; del ser el vínculo en el ser no hallaron, indagando en su interior, los sabios con el pensamiento”. En Agud, A. y Rubio, F. *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000, p.35.

resto de deseos) puede hacernos realizar el ser. Este deseo se podrá ver en el SY en la forma del *sankalpa*, utilizado sobre todo en el *yoga nidra*, o en ciertas formas de *kuṇḍalinī-yoga*. Por otra parte, la indagación y el intelecto se consideran claves ontológicas para esta realización del ser, la cual se da por la comprensión de la dinámica entre el *ser* (lo manifestado y emanado) y el *no ser* (lo inmanifestado). Pero si bien es posible hallar esta conexión, se reconoce la imposibilidad (*Rg Veda* X.129.6-7) de conocer realmente este *no-ser*²⁶⁷, es decir, lo que más adelante será llamado *nirguna brahman*. Es necesario subrayar que en general en nuestro estudio al hablar del “ser” estamos hablando de este “no-ser” inmanifestado, “metafísico” (más allá de lo físico), al que hace referencia este himno védico. Esta trascendencia ni los dioses, quizá, pueden conocerla. Como veremos, esta humilde duda hermenéutica (consciente de los límites del conocer) permanecerá en las diferentes épocas de las tradiciones ontológicas de la India. Sin embargo, el yoga moderno romperá esta tradición hermenéutica, ya que considerará que sí se puede conocer el *brahman*.

Por otra parte, a lo largo de los Vedas también podemos encontrar gérmenes de lo que serán los *mārgas* (los senderos espirituales). Ya están presentes las vías del conocimiento, la ascesis, la meditación, la devoción y la acción. Si bien estos caminos sólo están esbozados, ya tenemos las primeras intuiciones soteriológicas, las cuales serán desarrolladas posteriormente.

3. El sacrificio y el orden cósmico en el vedismo

La sociedad védica gira en torno al sacrificio²⁶⁸. Mediante el ritual, los seres humanos piden riqueza, prosperidad y abundancia. Los sacrificios se dirigen a los dioses, divinidades antropomórficas relacionadas con la guerra y la fecundidad, quienes

267 “6. ¿Quién sabe con certeza? ¿Quién podría anunciar aquí de dónde es nacida, de dónde, esta emanación? Los dioses son luego, sólo por ella existen. De dónde viene ella, ¿quién lo sabe? / 7. Esta emanación de dónde viene, si es hecha o no lo es, el que en el cielo más alto es el vigilante, tal vez él lo sepa, a no ser que ni siquiera lo sepa él”. *Ibid*, p.35.

268 El sacrificio védico difiere bastante de la *puja*, la ceremonia hindú de origen tántrico. Por una parte, el sacrificio védico se hacía en el exterior y se dedicaba al conjunto social. Por otra parte, la ceremonia familiar de la *puja* puede considerarse más privada en el sentido que suele practicarse para el beneficio directo del individuo que lo lleva a cabo, así como para el de sus allegados más próximos.

pueden otorgar poder a los seres humanos, en forma de ganado, cosechas y descendencia. La lógica del ritual es una lógica del alimento, el universo se diferencia entre *lo comido* y *los comedores*. De esta manera, los seres humanos ofrecen comida a los dioses, mediante el fuego que es el *comedor* por excelencia. A su vez, los mismos seres humanos, en su momento, serán también *comida* para el universo. Así, el universo es entendido como un eterno sacrificio. Su origen y mantenimiento se da por el ritual, tal y como vemos, por ejemplo, en el *Poema del Puruṣa*²⁶⁹ (*R̥g Veda* X, 90). Como explican Agud y Rubio:

esta interrelación entre el universo y el rito, entre la creación y el sacrificio, queda simbolizada en el motivo de *puruṣa*, el gigante primordial que, sacrificado por los dioses en el origen de los tiempos, será la materia de la cual crearán el cosmos, y de la que serán engendrados ellos mismos²⁷⁰.

El mundo védico es un mundo que podríamos llamar *violento*. Es una sociedad bélica de guerreros, basada en la conquista y en la rapiña de ganado²⁷¹. De la misma manera, el ritual, muchas veces de animales, es un sacrificio violento. La muerte forma parte del ciclo de la comida, de la generación y corrupción del universo. El desmembramiento del gigante cósmico en el sacrificio del *Puruṣa*²⁷² también es muestra de esta acción violenta que origina el mundo.

De esta manera, se da un desgarramiento en el ritual, una dislocación y desmembramiento que da al sacrificio sus dos significados principales. Por una parte, como aquella acción sagrada que transforma la ofrenda y la acción en sagradas. Mediante las ofrendas (producidas mediante la labor humana) el mismo *hacer* del ser humano (las acciones bélicas, así como la ganadería) deviene *sagrado*. Así, no sólo el

269 Tenemos una traducción del *Himno del Puruṣa* en Agud, A. y Rubio, F. *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000, p.32-33.

270 *Ibid*, p.22.

271 Véase, por ejemplo, el *Himno a Manyu* (la divinización de la cólera) en el *R̥g Veda* X, 84, traducido y recogido en Tola, F. *Himnos del Rig Veda*, Las cuarenta, Buenos Aires, p.260-263.

272 El himno cosmogónico del *Poema del Puruṣa* se ha utilizado tradicionalmente para legitimar el sistema de castas (las *varnas*, los “colores” de la sociedad), ya que da estatus ontológico a lo que es una mera clase social. Como leemos en Agud, A. y Rubio, F. *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000, p.33: “su boca fue el brahmán, sus brazos hicieron al guerrero; de sus muslos el campesino, de sus pies el siervo nació”.

universo, sino el mismo ser humano forma parte de este sacrificio cósmico. También el mundo (tanto lo divino y la tierra, como los seres humanos), mediante el ritual, deviene sagrado. El ritual en cierta manera *salva* al mundo. En el acto del ritual el hombre mismo se conecta con el todo y con lo divino, sacralizando la misma existencia. Con el ritual, el ser humano recuerda lo divino, reproduciendo y renovando los vínculos cosmoteándricos. Por otra parte, el sacrificio se puede entender como ofrenda y entrega, donde se da algo propio, dejándose lo individual de lado. En el mismo sacrificio del *Puruṣa* se da esta sacralización y este desmembramiento. En todo sacrificio, si la ofrenda es verdadera y sincera, se da un desgarró, por la pérdida de aquello sacrificado. Con posterioridad al sacrificio védico, el yogui se sacrificará a sí mismo, siguiendo el modelo del *Puruṣa*. Debemos recordar que en el vedismo apenas encontramos vestigios de técnicas yóguicas²⁷³. De esta manera, el ser humano, al formar parte del sacrificio que es el universo, *realiza* el ser.

Por tanto, el sacrificio védico es la relación cosmoteándrica por antonomasia en el pensamiento indio. El ser humano, al hacerse consciente de que lo sacrificado es el sacrificador, y viceversa, establece una relación entre lo divino y lo humano, entre el cielo y la tierra. Es un pensamiento optimista, ya que acepta la abundancia del mundo, pero a la vez trágico, pues considera que la misma divinidad se sacrifica, así como los seres humanos. El *ciclo de la comida* (es decir, que todo come y es comido) ayuda a dar a la existencia una lógica interna, en cierta manera, *eco-lógica*. Se explica el milagro de la vida mediante los ciclos de la generación y la corrupción. El principal alimento de los seres humanos (la vaca que da carne y leche) se alimenta gracias a la hierba, la cual se alimenta a su vez de la lluvia. La misma lluvia surge de las almas de los seres humanos que habitan la luna, tras haber muerto. Y así se cierra el ciclo, los mismos seres humanos son, después de todo un ciclo, alimento de su propio alimento. Así va apareciendo la idea de un orden cósmico (*rta*) que lo regula todo²⁷⁴. Según explican Tola y Dragonetti, esta idea de *rta* “expresa la regularidad de los procesos que se dan en

273 Sí que hay alguna mención a lo que podríamos considerar como un *protoyogi* (o más bien un shamán) en el *Rg Veda* X, 136, en el *Himno al de larga cabellera*, donde se describe un asceta con aspecto de *yogin*, con el pelo largo y ropas de color azafrán. Véase Tola, F. *Himnos del Rig Veda*, Las cuarenta, Buenos Aires, p.335-337. Sobre estos ascetas puede consultarse también Flood, G. *El hinduismo*, Akal, Madrid, 2008, p.106-107.

274 Su primera mención aparece en el *Himno a la Aurora* en *Rg Veda* I, 113, 12, traducido y recogido en Tola, F. y Dragonetti, C. *Filosofía de la India*, Kairós, Barcelona, 2008, p.103.

nuestra realidad, la inevitable secuencia entre diversos hechos, el *orden* como lo opuesto a la irregularidad, a la arbitrariedad, a lo imprevisible de las consecuencias y efectos²⁷⁵. En definitiva, el orden cósmico hace referencia a la causalidad del mundo y a la regularidad de los ciclos naturales (las estaciones y las cosechas, así como la generación, la procreación y la muerte). Este *rta* es la misma realidad, su orden y, por tanto, su verdad. Se entiende que el *rta* es una ley cósmica autónoma que ni siquiera responde a los dioses, y por ello, es incluso superior a éstos. La causalidad es inevitable e ineludible, tanto a nivel material como moral.

De esta manera, desde el comienzo del pensamiento védico se da importancia a la causalidad, ya que cada acto tiene una consecuencia determinada, incluso las acciones morales, dándose una retribución a lo bueno y lo malo, en forma de premios y castigos²⁷⁶. De hecho, el *rta* es el germen de la idea del *karma*, la cual surge en la época brahmánica o upaniśádica, así como de la idea de la *transmigración* del *saṃsāra*.

Las ofrendas del ritual, a su vez, alimentan a los dioses, por lo tanto, lo divino también necesita del ser humano para su supervivencia. Se establece una relación entre el sacrificio, el orden cósmico y el mantenimiento del mundo. Así, las castas sacerdotales, mediante el sacrificio, buscan asegurar el orden (*rta*²⁷⁷) del universo. Se da, por tanto, una relación intrínseca entre el orden cósmico y el rito. El sacrificio, cuando es realizado de manera correcta, tiene unos efectos inevitables en el orden cósmico, pues el rito participa de la ley cósmica, la reproduce y la celebra. De la misma manera, el ser humano al realizar el sacrificio participa del orden cósmico y de la verdad de la realidad. Por tanto, esta participación le posibilita la liberación y la salvación, por lo que podemos hablar en cierta manera de *realización del ser*. Los seres humanos en cierta manera emulan a los dioses que también sacrifican y son sacrificados, como vemos en el *himno del Puruṣa*. Los mismos dioses, también forman parte de esta lógica circular y cosmoteándrica del sacrificio. Es por ello, que podemos hablar también de realización del ser, ya que el ser humano, mediante la conexión divina del sacrificio, *realiza* el ser, que es el mismo sacrificio. En cierto modo, el ser humano es sacrificado y

275 *Ibid*, p.99.

276 *Ibid*, p.99.

277 La idea del *rta* es el precedente de la idea del *karma*. Véase *Ibid*.

se sacrifica, *es* el sacrificio. El *Puruṣa* es ejemplo y modelo de la persona, es el “hombre arquetípico”. Así, en el yoga todo podrá ser ofrenda de este sacrificio (como veremos por ejemplo en la *Gītā*): las acciones, los pensamientos, las emociones y un largo etcétera. En la actualidad, la misma práctica de yoga moderno es una forma de ofrenda, hasta se entiende la esterilla de yoga como el lugar para el sacrificio personal.

Podemos entender, por tanto, por qué en el vedismo la *acción* por antonomasia es el *sacrificio*. Hay una relación intrínseca entre el sacrificio (*yajña*), la acción (*karman*) y el orden cósmico (*ṛta*). Al participar del sacrificio, el ser humano conecta con la realidad y su verdad (*satya*), formando parte de ésta. Por ello, también es *técnica*, es decir, un sacar de lo oculto (un *pro-ducir*). El sacrificio es *técnica* mediante la cual, el ser humano obtiene *productos*, como por ejemplo, riqueza y prosperidad, así como el mismo mantenimiento del orden cósmico. Por tanto, la técnica y la acción están unidas desde el comienzo del pensamiento védico. El ser humano toma conciencia de su lugar en el orden de las cosas, haciéndose consciente de la importancia de su *hacer*. Habrá pues una relación entre ser y hacer en el hinduismo. El *hacer* (del sacrificio) es el que posibilita la prosperidad del universo y del ser humano, tanto en la vida presente (mediante riquezas), como en la vida futura (en los paraísos siguiendo la *senda de los antepasados*). También habrá una estrecha relación entre *hacer* y *yoga*, como veremos. La práctica de yoga será un *hacer*, es decir, un ritual para la realización del ser. Así, en las tradiciones ontológicas de la India se da una tensión constante a lo largo del tiempo entre la técnica (la acción, el ritual, el sacrificio y el hacer sacro) y la realización del ser. La técnica posibilita la sintonización con lo divino. La acción ritual se lleva a cabo para ser salvado, es decir, para conectarse con lo más propio y auténtico. Pero, al mismo tiempo, está siempre presente el peligro de que el ritual carezca del espíritu sacrificial apropiado. Para resolver la tensión, se hace necesario andar en el filo de la navaja, pues toda acción debe realizarse de manera precisa (siguiendo la técnica), pero de manera *desidentificada* y *desinteresada*, como entrega a lo divino. El ritual sólo es sacrificio si el sacrificador también se sacrifica a sí mismo, como insistirán las *Upaniṣads*.

4. Las *Upaniṣads* como final de los Vedas

Sin lugar a dudas la parte más importante de los Vedas tanto para la escuela *vedānta*, como para el yoga moderno, son las *Upaniṣads*, consideradas como el Final de los Vedas y/o la Finalidad *del* Veda. Por una parte, las *Upaniṣads* son la parte final en sentido teleológico, ya que son aquello a lo que llevan los Vedas y, por tanto, son la finalidad última del Veda. Por otra parte, son la parte final en sentido físico, ya que se encuentran al final de las cuatro tradiciones de los Vedas²⁷⁸. Por ejemplo, la *Aitareya* y la *Kauṣītaki Upaniṣads* se enmarcan en el *Rg Veda*; la *Chāndogya* y la *Kena Upaniṣads* en el *Sāma Veda*; la *Taittirīya*, la *Kaṭha*, la *Śvetāśvatara* y la *Maitrāyani Upaniṣads* en el *Yajur Veda negro*; la *Bṛhadāraṇyaka* y la *Īśā Upaniṣads* en el *Yajur Veda blanco*; y la *Muṇḍaka*, la *Praśna* y la *Māṇḍukya Upaniṣads* en el *Atharva Veda*.

En cierto modo, son a lo que apuntan los Vedas, son la esencia del Veda, es decir, la misma sabiduría. Es por esta razón que su lenguaje será recordado (en los tratados de la *smṛti*) por las diferentes tradiciones. Como subraya Óscar Figueroa²⁷⁹, las *Upaniṣads*, son “algo perdurable, inevitable y decisivo” dentro del hinduismo, de la misma manera que los griegos lo son para la tradición occidental. Cualquier comentador y/o reformador hindú dialoga de una manera u otra con estos textos, con sus doctrinas, sus enseñanzas y sus prácticas. Supone una intertextualidad constante, y cuando a veces alguien se refiere a los Vedas, posiblemente se esté refiriendo a las *Upaniṣads*.

5. Datación, composición e interpretación de las *Upaniṣads*

Según los indólogos, las *Upaniṣads* habrían sido compuestas entre 800-300 a.C.²⁸⁰. Las más antiguas (*Aitareya*, *Bṛhadāraṇyaka*, *Chāndogya*, *Kauṣītaki*, *Kena* y *Taittirīya*) entre 800-550 a.C. A su vez, las más nuevas (*Īśā*, *Kaṭha*, *Śvetāśvatara*, *Muṇḍaka*, *Mahānārāyana*, *Praśna*, *Maitrāyani* y *Māṇḍukya*) habrían sido compuestas entre V-III

278 Sobre el lugar de las *Upaniṣads* en la literatura védica puede consultarse Agud, A. y Rubio, F. *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000, p.13-19.

279 Figueroa, O. *Pensamiento y experiencia mística en la India*, FCE, México, 2007, p.97.

280 Véase Flood, G. *El hinduismo*, Akal, Madrid, 2008, p.58.

a.C. Hay también otras *upaniṣads* no tan antiguas²⁸¹ (por ejemplo, las llamadas *Yoga Upaniṣads*, como la *Yogatattva-Upaniṣad*), las cuales son aceptadas como *upaniṣads*, teniendo legitimidad y autoridad. Estas *upaniṣads* tardías no habrían sido compuestas en el periodo brahmánico, por lo que muchos académicos las consideran como “falsas”. Cabe decir, que su contenido y forma difiere bastante de las *Upaniṣads* “auténticas”.

Si bien hemos aportado su datación, suelen considerarse como eternos (como parte que son del Veda). De hecho, su fecha de composición no suele interesar a la tradición, ya que se toman de manera sincrónica, como verdad revelada, entendiendo que todas sus partes existen más allá del tiempo y del espacio, así como de la cultura, la literatura y la historia. Los estudios indológicos las enmarca en una continuidad con la cultura védica. En época brahmánica los *Upaniṣads* no eran sino la culminación del aprendizaje de los Vedas, y, por tanto, las partes anteriores eran necesarias e insustituibles, formando parte de una tradición ritualística²⁸². Por esta razón, las *Upaniṣads* no eran, en la época de su composición, una invitación a la renuncia (del ritual y de la sociedad védica). Si bien posiblemente los *śramaṇas* influenciaron las ontologías de las *Upaniṣads* (especialmente a través de sus técnicas yóguicas), los sacerdotes insisten en la necesidad de cumplir el *dharma* y pasar por las cuatro etapas (los *āśramas*). En el *vedānta*, los *sannyasins* (renunciantes) *dashnamis* no aparecerán sino más tarde, cuando Śaṅkara legitime la renuncia en la sociedad vedántica. Como cuenta la *Maitrāyāni Upaniṣad* IV, 3:

tal es en cambio el remedio del alma de los seres: estudiar los Vedas, guiarse por el propio *dharma*, actuar conforme al estado de cada uno. Éstas son las obligaciones del propio *dharma*; lo demás es como brote de hierba. Haciéndolo así se elevará, en caso contrario caerá. Tal es la condición del propio *dharma* estatuida en los Vedas: que si se excede el propio *dharma*, se traiciona el ideal del estado de la vida. Se dirá tal vez: ‘Hay

281 Existen traducciones y comentarios en la BSY acerca de las llamadas *Yoga Upaniṣads*, muy posteriores a las *Upaniṣads* védicas. Véase Niranjanananda, S. *Yoga Darshan. Vision of the Yoga Upanishads*, Bihar School of Yoga, Munger, 1998.

282 Como dicen Agud, A. y Rubio, F. *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000, p.13: “el ritual y el aprendizaje tradicional de los Vedas, reservado en principio a los brahmanes, es casi siempre en las *Upaniṣad* el requisito previo (aunque no suficiente) para obtener la iluminación: sea como sea la autoridad brahmánica nunca queda en entredicho”.

quien no mantiene los estados de la vida, o que es un asceta'. Pues bien, esto no es lo apropiado²⁸³.

Las *Upaniṣads* habrían aparecido para dar explicación de los Vedas, es decir, para dar claves soteriológicas para acceder al Veda eterno. Estas enseñanzas incluso pueden ser cogidas aparte de los Vedas, ya que perfeccionan su sentido, y a efectos prácticos los sustituyen. En cierto modo, puede decirse que son los textos definitivos. En este sentido, la aparición de las *Upaniṣads* supone una liberación simbólica de los Vedas. Esta manera de concebir las *Upaniṣads* será muy importante en algunas interpretaciones de las escuelas *vedānta* (cuyos fundadores instituyen la práctica de la renuncia al ritual, precisamente), así como en el *neovedanta*. Un extremo en el yoga moderno de la interpretación de las *Upaniṣads* como textos autónomos y liberadores es la lectura de Osho, quien las considera no sólo como completamente independientes a los Vedas, sino como textos que los habrían sustituido, puesto que habrían supuesto su “final”²⁸⁴.

Por tanto, tenemos diferentes manera de interpretar tanto el papel de los Vedas como de las *Upaniṣads*. Una ortodoxa (que lo entiende como parte indisoluble de la práctica de los Vedas) que podemos llamar *védica* y otra más liberadora (que toma la parte soteriológica, aparte de los Vedas) y posterior a la que podemos llamar *vedántica*. Así, en las diferentes épocas habrá una tensión diferente entre la tradición más ortodoxa y ortopráctica del *brahmanismo* (fiel a una tradición estática y monolítica) y la liberación simbólica del “espíritu” de la letra (de su interpretación más soteriológica y concreta), adaptada a la época. De las soluciones dadas a esta tensión tendremos la gran diversidad de tradiciones y doctrinas ontoteológicas del llamado hinduismo. Las mismas escuelas de la doctrina ontoteológica *vedānta* (como el *advaita* de Śaṅkara) son muestra de esta diversidad, y de su compromiso entre tradición y respeto ortopráctico al símbolo y liberación de lo simbólico. El lugar ontológico de las *Upaniṣads* será distinto, por tanto, si se entienden como parte indisoluble y complementaria del ritual (como brahmanes ortodoxos), o si se entienden como esencia de la sabiduría y soteriología liberadora del ritual (como por ejemplo con Śaṅkara). El yoga moderno, por ejemplo,

283 Agud, A. y Rubio, F. *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000, p.269-270.

284 Osho, *I Am That. Talks on the Isha Upanishad*, p.21. Accedido por última vez el 07/09/19 en [https://www.oshorajneesh.com/download/osho-books/The_Upanishads/I_Am_That\(Isha_Upanishad\).pdf](https://www.oshorajneesh.com/download/osho-books/The_Upanishads/I_Am_That(Isha_Upanishad).pdf).

las leerá y las entenderá de este segundo modo. Para los maestros de la segunda ola, las *upaniṣads* son sobre todo fuente de inspiración, donde conectar con el *sanātana dharma*, la filosofía perenne. Las intuiciones ontológicas y soteriológicas de estos textos son consideradas, de hecho, como una de las formas más auténticas y puras de toda la historia yóguica. No son leídas, por tanto, en relación al ritual védico, pero sí que se leen como inspiración para el ritual que es la práctica de yoga.

6. El ritual como comprensión ontológica

Las enseñanzas esotéricas de las *Upaniṣads* suponen una sublimación del ritual, ya que disponen la interiorización de la formulación sagrada para co-pertenecer y co-participar con el *ātman* y el *brahman*. Estas enseñanzas se consideran más espirituales que las védicas. Sus prácticas son más internas e introspectivas, puesto que buscan entender y realizar el misterio del *brahman* que se da en el ritual. Si el sacrificio védico suponía formar parte de la *acción* universal (pero sin necesidad de saber el porqué), con el ritual brahmánico, la acción sacrificial no es mero acto, sino que supone conocer las correspondencias ritualísticas. Así, las *Upaniṣads* suponen un cambio en la concepción del sacrificio, que pasa a tener *significado*²⁸⁵. Ya no es un simple sacrificio, porque tiene *sentido*. En el ritual brahmánico el sacerdote necesita conocer los significados profundos de aquello que está haciendo. La acción por sí misma no tiene sentido, necesita de un conocimiento esotérico, consciente e interno, no sólo de su funcionamiento técnico. En definitiva, entender el ritual no sólo es conocer la técnica sacrificial, sino comprender las correspondencias de las acciones rituales, es decir, poner en práctica una hermenéutica, llevar a cabo una *ontopraxis*. El ritual semantiza el sacrificio, a la vez que lo hace interno, un auto-sacrificio. En el ritual convergen, pues, dos dinámicas de interiorización: la lógica técnica (que podemos considerar una *tecnológica*) y la significación doctrinal (que podemos llamar *hermenéutica*). Se acepta, por tanto, la técnica, ya que sin ésta no es posible la realización material del ser. Pero es clave darle significado y sentido, para que haya una realización espiritual, es decir, una

285 Heesterman, J.C. *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.

ontopraxis. Esta realización es una toma de conciencia del proceso del ritual y sobre todo un recuerdo constante y atento del *brahman*.

Las *Upaniṣads* enseñan que los rituales de los Vedas no son suficientes por sí solos. Sin su interiorización espiritual y consciente, sin realizar internamente las equivalencias a las que los rituales señalan, éstos no tienen validez. Así, la realización del ritual es, en cierta manera, una meditación que conecta, mediante el *ātman*, con el *brahman*. Como dice la *Maitrāyaṇi Upaniṣad* I.1: “la construcción del altar entre los antiguos era en verdad un sacrificio al *brahman*. Tal es la razón por la que quien encarga un sacrificio, una vez que ha montado los fuegos, debe concentrar su meditación en el *ātman*. El sacrificio resultará así verdaderamente completo y sin defecto alguno”²⁸⁶. Estos textos dieron un sentido soteriológico a la práctica del ritual por parte de la clase sacerdotal²⁸⁷, los brahmanes. Permitieron participar del ser, mediante el yoga y la comprensión. Con la enseñanza upaniśádica el ritual se realiza en el interior del practicante, dándose el *brahman-jñāna* o el *ātman-jñāna*, la realización del *brahman*. En cierta manera, podemos decir que la comprensión de las correspondencias también es una comprensión de la relación entre el *brahman* y la manifestación. Por tanto, también consiste en comprender la relación entre la emanación divina (el orden cósmico, la causalidad y la catábasis) y la misma acción humana (su anábasis). El ser humano se da cuenta, a través de la inmanencia del *ātman*, de la relación que tiene con la trascendencia del *brahman*. Pero ello se debe, en parte, a la co-participación en el ritual, el cual es pura emanación de lo trascendente. La correspondencia definitiva es comprender la relación entre el ritual (la acción por antonomasia, tanto del ser humano como de lo divino), el ser humano y el *brahman*.

Es importante subrayar, una vez más, que en época brahmánica la realización interna del ritual no es una práctica de renuncia social. El sacerdote asimila e integra el ritual sin renunciar a la vida de familia. No hace falta la renuncia para la asimilación del ritual. De hecho, es necesario realizar el ritual para integrarlo y comprenderlo. Se tiene

286 Agud, A. y Rubio, F. *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000, p.263.

287 La indología relaciona la composición de las *Upaniṣads* con los cambios en la sociedad védica y brahmánica a lo largo de los siglos VIII-IV a.C., por ejemplo, del paso de una sociedad nómada a una sedentaria, y de una sociedad rural a una urbana. También lo relaciona con influencias de los movimientos *śramana*, del budismo y del jainismo. Véase Gombrich, R.F. *Theravāda Buddhism*, Routledge, Londres, 2006 y Flood, G. *El hinduismo*, Akal, Madrid, 2008.

que tener en cuenta que, durante décadas, el sacerdote forma parte del sacrificio universal, conectándose en el *ṛta*, con el orden divino que es en su esencia sacrificio y sacrificial, sacrificado y sacrificante. En esta época ya podemos hablar de *dharma*. Para el sacerdote, la sintonización con este orden cósmico pasa por asumir su *dharma* en la realización del ritual y por entender su papel en el juego divino. No se trata de desconectarse de su destino, sino de asumirlo para comprender el ser. Sólo puede pasar a la cuarta etapa de la vida (la renuncia del *sannyasin*) cuando ha asimilado las tres previas. Y una de las razones claves es para poder precisamente interiorizar el ritual, mediante su realización corporal, mental y espiritual. Con ello no queremos decir que no sea importante el cuarto estado de la vida. Sólo que para llegar a éste es importante asimilar las anteriores, de la misma manera que para comprender las *Upaniṣads* se deben realizar y comprender los himnos de los *Samhitās*, los *Brāhmaṇas* y los *Āraṇyakas*. El sacerdote realizado en el cuarto estado de la vida es capaz de entender las correspondencias y de explicarlas, precisamente, en la forma de una *upaniṣad*. A su vez, esta narración ontológica ayudará a los iniciados para realizar el largo camino de interiorización del ritual y del *brahman*. La renuncia que se debe dar en el sacerdote es el *nivṛtti*, para recordar el ser y andar hacia la fuente, ofreciendo los sentidos, el cuerpo y la mente en sacrificio.

7. Brahman y ātman: núcleo doctrinal del ritual

Las *Upaniṣads* permiten llegar al conocimiento ontológico. Su mismo nombre hace mención a la transmisión de este saber. Algunos de los posibles significados de *Upaniṣads* son “enseñanzas al pie del maestro”, “doctrina secreta”, “correspondencias” o “equivalencias”. Como vemos, estos significados hacen mención tanto a su carácter esotérico e iniciático (su carácter social sólo accesible a iniciados) como a su contenido (qué tipo de correspondencias enseñan). En general, en las explicaciones vedánticas a partir de Bādarāyaṇa, se entiende que el “secreto” o “misterio” definitivo que se transmite, que se *escucha*, es la identificación (o unidad) entre *brahman* y *ātman*, que no es sino la correspondencia final y clave para comprender y para realizar el *ser*.

Accediendo y entendiendo la identidad *brahman-ātman* uno realiza el *brahman*. Como escuchamos en la *Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.10:

en alto recipiente de oro
 inmaculado e indiviso está el *brahman*;
 él es puro, luz de luces,
 él es lo que conocen los que el *ātman* conocen²⁸⁸.

Normalmente entendido de una manera metafísica, el *brahman* se considera como la parte trascendente de la realidad, su substrato y fundamento. Toda la realidad (incluido el ser humano) se considera como parte del *brahman*, ya sea como emanación, ilusión o manifestación, según las diferentes interpretaciones vedánticas. Es imposible describir qué es *brahman*, palabra que simboliza toda la aspiración del *vedānta*, su ontología, su promesa de liberación y la posibilidad de práctica espiritual (sus *sādhanas*, yogas y escuchas del ser). Querer describir *brahman* sería querer cosificar y atrapar el ser. Aún así, se le suele entender, debido a su carácter ontológico emanatorio e inteligible, como “fundamento”, “sustrato”, “soporte”, “sostén”, “pura trascendencia” o “esencia”. En diferentes pasajes se comenta la imposibilidad de describirlo, la dificultad (o imposibilidad) de conocerlo, de ahí las narrativas ontológicas apofáticas que sólo describen aquello que no es. Según la indología, el término *brahman* habría tenido una evolución. Como explica Flood:

En los Brāhmaṇas el término *brahman* significa el poder del ritual al margen del cual no existe nada más antiguo o brillante. *Brahman* es un sustantivo neutro y no debe confundirse con el sustantivo masculino Brahmā, el dios-creador, ni con Brāhmaṇa, el grupo de textos, ni con brahmán (*brāhmaṇa*), la casta más alta, aunque el término esté relacionado con esos otros significados. Con el tiempo tuvo lugar un proceso de abstracción por el que *brahman* se convirtió en un principio que se refería no sólo al poder del ritual, sino también a la esencia del universo; el auténtico ser que radica en el núcleo de toda apariencia²⁸⁹.

288 Agud, A. y Rubio, F. *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000, p.225.

289 Flood, G. *El hinduismo*, Akal, Madrid, 2008, p.114.

Otros autores conectan lingüísticamente la palabra *brahman* con la formulación y por tanto con el mismo ritual²⁹⁰. Como escuchamos en la *Kauṣītaki Upaniṣad* II.6: “el *brahman* es la recitación”²⁹¹. El ser humano, encargado del rito y de la misma realización de fórmulas, estaría en una posición central en el juego cósmico. Por ello, a nuestro modo de ver, el *misterio* y *secreto* de las *equivalencias* de las *Upaniṣads* pueden referirse a la relación entre lo trascendente (el *brahman*) y la emanación del mundo, es decir, la manifestación, pero sobre todo el ritual, el cual es el ejemplo y eje de lo que en occidente llamaríamos creación. Comprender el secreto es darse cuenta de que esta *formulación* pervade todo. El sonido está en toda la creación, por eso su símbolo viviente es el *om*, como vemos en muchas *Upaniṣads*, especialmente en la *Māṇḍūkya*. Todo está lleno de *brahman*. Todo remite a este Sujeto último, a este *quién* al que hace mención la *Kena Upaniṣad*: “lo que no se enuncia con la voz, aquello por lo cual la voz es enunciada, eso es el *brahman*, sábelo, no lo que aquí se adora como tal”²⁹². Todo tiene su nombre y su forma, sonidos e imágenes que emanan de la Palabra del ser, el Veda, los cuales a su vez nacen del sacrificio del *puruṣa* (*Rg Veda* X.90.9). Para llegar a esta fuente y sustrato que es el *brahman* es necesario aprovechar lo que se da en la catábasis, mediante la anábasis. Este camino de retorno se lleva a cabo a través de los Vedas y el ritual, pero mediante la interiorización del yoga que permite descubrir el *ātman*, la parte más inmanente del *brahman*. Este *ātman*, según escuchamos en *Maitrāyāni Upaniṣad* VII.1:

es impensable, informe, profundo, oculto, intachable, compacto, abismal, sin cualidades, puro, resplandeciente; disfruta las cualidades, es temible, no conoce desarrollo, es maestro de ascetas, posee todo conocimiento, es poderoso, inconcebible, carece de principio y fin, es brillante, no nacido, sabio; no es posible mostrarlo, mas hace nacer todo, es el alma de todo, disfruta de todo, gobierna sobre todo, es lo que está dentro del interior de todo²⁹³.

290 Tola, F. y Dragonetti, C. *Filosofía de la India*, Kairós, Barcelona, 2008, p.120: “de acuerdo con el análisis realizado por Paul Thieme (...) se puede considerar que el significado originario de este término fue «formulación» (*Formulierung*) , «configuración» (*Gestaltung*) , «formación» (*Formung*) (el acto de formular tanto como el producto de ese acto). *Brahman* designa así la acción del sacerdote en un rito, consistente en formular, configurar, formar algo en el plano verbal”.

291 Agud, A. y Rubio, F. *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000, p.74.

292 *Ibid*, p.103.

293 *Ibid*, p.291-292.

Tan próximo está del ser humano que se dice que habita en el corazón, según el *Praśna Upaniṣad* III.6. Está tan próximo que también estaría relacionado con la respiración. De hecho, originariamente significaría *aliento*²⁹⁴. Por tanto, al igual que la *formulación* del *brahman*, también tendría relación con el ritual, ya que es el *aliento* el que *formula* la Palabra (el Veda) y que articula el sacrificio. De hecho, en sí mismo, es sacrificio, ya que el sacerdote debe, en la vida ritualística, sacrificar su aliento, y en último término, en la muerte, también debe entregar el hálito al expirar. Como se dice en la *Kauṣītaki Upaniṣad* II.5:

mientras una persona habla no puede respirar al mismo tiempo; hace entonces libación del *prāṇa* en la voz; mientras una persona respira no puede hablar al mismo tiempo; hace entonces libación de la voz en el *prāṇa*. Estas dos libaciones son infinitas e inmortales, se ofrecen sin interrupción tanto durante la vigilia como durmiendo²⁹⁵.

Es por ello que en estas correspondencias ontológicas, el aliento y la vida están intrínsecamente relacionados. De la misma manera, se da una relación entre el *prāṇa* y la misma consciencia. Como dice la *Kauṣītaki Upaniṣad* III.4: “lo que es el *prāṇa*, eso mismo es la conciencia, y lo que es la conciencia, eso mismo es el *prāṇa*”²⁹⁶. En esta *Upaniṣad* se ve como el *prāṇa* es aquello que unifica todo el universo. El aliento unifica al ser humano con el *ātman* y con el *brahman*. No hay una separación tajante entre lo manifestado y lo inmanifestado, entre el mundo y el *brahman*. Todo respira, todo está lleno del *prāṇa*.

Quizá estas relaciones (que no se deben ver como fruto de la especulación mental, sino como fruto de la meditación y escucha del ser, del *ontolegein*) llevaran a la identificación del *brahman* y del *ātman*²⁹⁷. En esta identidad, el *ātman* es la parte inmanente del *brahman* en el ser humano, mediante la cual, por tanto, podemos acceder y realizar al *brahman* trascendente. La propuesta upaniśádica radica en la intuición de

294 Tola, F. y Dragonetti, C. *Filosofía de la India*, Kairós, Barcelona, 2008, p.121: “*Ātman*, término sánscrito masculino, designó originariamente «el aliento», «el aliento vital». En el *Ṛg Veda* el término *ātman* es usado con el valor de «aliento» y también con el valor de «aliento de vida», «principio de vida»”.

295 Agud, A. y Rubio, F. *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000, p.74.

296 *Ibid*, p.81.

297 Tola, F. y Dragonetti, C. *Filosofía de la India*, Kairós, Barcelona, 2008, p.121.

que la liberación de la mortalidad se llega por el conocimiento del *brahman*. Conocer *brahman* será igual a *serlo*, es decir, a realizar el ser. Como dice la *Muṇḍaka* III.2.9: “quien en verdad conoce este supremo *brahman*, él llega a ser *brahman*”²⁹⁸.

8. Las *Upaniṣads* como ontologías

Normalmente, tanto en la academia filosófica occidental, como en el yoga moderno, cuando se hace referencia a estas enseñanzas se hace referencia al *núcleo doctrinal* de la unidad *brahman-ātman*, la que se considera la enseñanza fundamental de las *Upaniṣads*, así como de los Vedas (ya que son su parte más importante).

Si bien esto forma parte de la hermenéutica del yoga moderno, no hace justicia a la ontología específica de los textos en época upaniṣádica, ya que se dejan de lado algunos aspectos ontológicos y simbólicos. De hecho, las *Upaniṣads* no se dejan simplificar y reducir a este núcleo doctrinal. Lo importante no es sólo la identificación entre el *ātman* y el *brahman*, sino precisamente las correspondencias que se dan en el mundo con el *brahman*. Así, el mismo ser humano se *corresponde* con el *brahman*, de ahí que pueda *co-pertenecer* y *co-participar*. No se reduce pues la manifestación al *brahman*. No es una ilusión irreal, aunque en algunas (pocas) ocasiones²⁹⁹ se haga referencia al truco mágico (*māyā*) del *Īśvara*. Más que una ilusión es apariencia y presencia, nombre y forma, en definitiva, una manifestación orgánica, real, rica y diversa. Además, el despliegue también es *brahman*, o nace de Ello. Como dice la *Muṇḍaka Upaniṣad* I.1.7: “así nace cuanto existe aquí a partir de lo imperecedero”³⁰⁰. Esta emanación (esta *pravṛtti* de la cual participamos) es una catábasis que se despliega mediante una onto-lógica simbólica. Todo en la manifestación es símbolo viviente que permite co-participar y co-pertenecer del ser. Por ello, esta ontología simbólica no es algo simplemente secundario, anecdótico o cultural, sino que forma parte de la ontología upaniṣádica, de la narrativa ontológica, y de los mismos yogas que permiten la escucha del ser. Son símbolos que tienen su lugar en el camino espiritual (en el

298 Agud, A. y Rubio, F. *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000, p.228.

299 En *Śvetāśvatara Upaniṣad* IV.9-10. Véase *Ibid*, p.181.

300 *Ibid*, p.220.

camino ascensional, el *ontolegein*, la escucha del ser y el mismo yoga). Todos los símbolos relacionados con el *Om* en la *Māṇḍūkya Upaniṣad*, por ejemplo, no son secundarios, sino que tienen su lugar en la práctica de su pronunciación y repetición yóguica en el *japa*. A su vez, en la *Taittirīya Upaniṣad* tenemos la crítica ontología de los *kośas*³⁰¹, la cual será explicada por las escuelas vedánticas, por ejemplo en el *Vedāntasāra*³⁰². Cada *Upaniṣad* propone, a través de un lenguaje cosmológico y cosmogónico, una ontología diferente. Despliegan narraciones de catábasis y propuestas de anábasis. Muchas de ellas despliegan ontologías que podemos llamar *sāṃkhya*³⁰³, donde se realizan (con variaciones) *enumeraciones* de lo real, que deberán ser desandadas en la procesión ontológico-simbólica hacia la fuente. Es cierto que los símbolos de *brahman* y *ātman* forman parte de estas ontologías, pero para alcanzarlos, las *Upaniṣads* disponen diferentes³⁰⁴ caminos espirituales de toma de consciencia progresiva y ascendente hacia lo trascendente, partiendo de los sentidos y sus objetos, y pasando por la mente y el intelecto.

En definitiva, si bien el *brahman* es la posibilidad de toda ontología (la piedra angular), la clave consiste, precisamente, en comprender y coparticipar de sus equivalencias ontológicas. Estos textos vedánticos no explican al *brahman* (el cual no puede ser explicado), sino que narran las correspondencias ontológicas entre el mundo y lo trascendente, de ahí que pueda traducirse *upaniṣad* por *ontología*, como el *Saber* de las correspondencias del ser. No hay una separación entre lo material y lo espiritual, sino que en lo múltiple se participa del Uno-sin-segundo, en lo sentido y lo manifestado se habita la consciencia que conecta con lo Supremo, y hace exclamar: “¡Esto es aquello!” (“*etadvai tat*”, exclamado al final de las estrofas 3-13 de la cuarta liana de la *Kaṭha Upaniṣad*). No es una realización ultramundana, negadora de los sentidos, acosmicista, la cual considera que la realidad es mera ilusión, sino integradora, donde lo

301 En la *Taittirīya Upaniṣad* II.1-6 y III.1-6. Véase *Ibid*, p.120-122; p.124-126.

302 Tenemos la suerte de tener una excelente versión comentada en castellano. Véase Ruiz Calderón, J. *Vedāntasāra. La esencia del Vedānta*, Trotta, Madrid, 2009.

303 Por ejemplo, en la *Śvetāśvatara Upaniṣad* I.4-5, se da el símil de la rueda para hablar de la ontología *sāṃkhya*. Véase Agud, A. y Rubio, F. *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000, p.190-191.

304 Su diversidad es prueba de que no había una unificación entre las diferentes tradiciones y escuelas de los Vedas. Véase *Ibid*, p.13-19.

múltiple está en relación con el Uno-sin-segundo, ya que es su manifestación, su emanación y su darse. Por tanto, el iniciado no niega los sentidos, sino que a partir de éstos realiza precisamente la peregrinación hacia la fuente. Por ejemplo, en la primera parte de la *Kena Upaniṣad* se va de los sentidos a *brahman*. Se pregunta *quién* para poder ir hacia el *brahman*. Ello se debe a que el imperecedero ya está en los sentidos. No habría, pues, una separación tajante, al revés, podemos ver una emanación. Sólo se puede ir a la trascendencia mediante la inmanencia, asumiendo los sentidos como *puertas* hacia el interior.

9. *Ontolegein: tapas, yoga y buddhi*

En sus narrativas ontológicas las *Upaniṣad* disponen maneras diversas de escuchar el ser (*ontolegein*) y de recorrer el camino de vuelta a la fuente. Entre éstas encontramos la *escucha*, *reflexión* y *meditación* de la revelación, así como el yoga. Todas estas prácticas tienen su lugar en el sendero espiritual. Por ello, son todas necesarias, aunque pueda variar su proporción según la narrativa ontológica y el practicante. Es necesario el yoga para purificar, los rituales para coparticipar y el conocimiento para comprender las correspondencias mediante la hermenéutica. La interpretación tradicional ayuda a desarrollar, por otra parte, la discriminación y el discernimiento. En las *Upaniṣads* encontramos, por tanto, una gran diversidad de caminos soteriológicos, variedad que se mantendrá a lo largo de las diferentes épocas de las tradiciones vedánticas. Siguiendo el espíritu inclusivista, en cada *Upaniṣad* se proponen métodos que integran técnicas y prácticas en una jerarquía determinada. Es por ello que cada *upaniṣad* puede inspirarnos una soteriología diferente para nuestra práctica. Por ejemplo, en la *Maitrāyāni Upaniṣad* VI.18³⁰⁵ se menciona un yoga de seis miembros, el cual antecede al *aṣṭāṅga-yoga* del YS, e incluye el control de la respiración (*prāṇāyāma*), la retracción de los sentidos (*pratyāhāra*), la meditación (*dhyāna*), la fijación del pensamiento (*dhāraṇā*), el razonamiento lógico (*tarka*) y la

305 *Ibid*, p.279.

concentración (*samādhi*). De hecho, es precisamente en las *Upaniṣads* donde tenemos las primeras referencias escritas de las técnicas del yoga³⁰⁶ y del *prāṇa*³⁰⁷.

Posiblemente los sacerdotes védicos se habrían apropiado de prácticas yóguicas de tradiciones de origen extravédico. Fuera de la sociedad védica, se hallaban tradiciones de *śramaṇas* que practicaban la ascesis. Esta ascesis en sánscrito se llama *tapas*, que significa literalmente “ardor”, haciendo referencia al ardor que se produce en el interior del asceta por la práctica yóguica. En la mayoría de *Upaniṣads* se hace mención al *tapas* como requisito para el sendero espiritual, ya que es una purificación y una preparación para poder realizar el conocimiento de *brahman* y de las correspondencias del ritual. Es más, la relación de la ascesis con el ardor (*tapas*), ya está en los Vedas. Por ejemplo, en el *Poema de la creación* se hace mención al poder que genera el ardor ascético. Como escuchamos en *Rg Veda X*, 129, 3: “la nada, que estaba encerrada en el vacío, por el poder del ardor nació como lo uno”³⁰⁸.

Además de ayudar a la purificación, el yoga permite controlar los sentidos, la mente y el deseo. Por otra parte, el yoga posibilita la concentración, la absorción y la contemplación de los diferentes estadios ontológicos hasta llegar al *brahman*. Pensemos que una de las características de la meditación es precisamente conseguir una unidad entre los diferentes aspectos del ser humano, por ejemplo, entre los sentidos, la mente y el *prāṇa*. De hecho, de eso se trata, en parte, la concentración, la absorción y la contemplación. Como escuchamos en la *Maitrāyāni Upaniṣad* VI.25:

la unidad de *prāṇa*, mente
y de sentidos también,
la renuncia a cuanto existe,
eso es yoga, así se piensa en él³⁰⁹.

306 Por ejemplo, en la *Maitrāyāni Upaniṣad* se hace mención de *suṣumnā* (VI.21), así como de *khecari mudra* (VI.20).

307 Por ejemplo, en la *Praśna Upaniṣad* III se hace una enumeración de los cinco *prāṇa*.

308 *Ibid*, p.35.

309 *Ibid*, p.282.

Vemos, pues, cómo la sociedad brahmánica adopta el yoga para la espiritualización del ritual. Así, la metodología ascética sirve también para el camino del *vedānta* upaniśádico. Para la interiorización del ritual es fundamental el cultivo del *yoga*, el cual lo podemos considerar en cierta manera como un ritual interno del cuerpo y la mente. De hecho, en épocas posteriores, la acción (*karman*) por antonomasia pasará a ser el yoga. Ello se debe a que es el yoga lo que facilita la escucha del ser y lo que pone en contacto con la parte espiritual del ser humano. Por tanto, para conocer el *brahman* y llegar a la liberación del *mokṣa* será necesario realizar prácticas ascéticas y soteriológicas preparatorias, es decir, diferentes *yogas*.

Si bien, muchas de estas técnicas tendrán cierta continuidad, es necesario tener en cuenta que su uso en las ontologías de las diferentes épocas será diferente, y que incluso su mecánica puede variar, ya que en diferentes épocas las técnicas se practican de manera distinta, con diferentes sentidos soteriológicos. Por ello, se debe subrayar que técnicas que tienen el mismo nombre no necesariamente se practican actualmente de la misma manera que en época brahmánica. El mismo *Oṃ*, que la mayor parte de las escuelas de yoga moderno recitan al comenzar y finalizar la clase, se puede encontrar en la breve *Māṇḍūkya Upaniṣad*. En esta *Upaniṣad* no sólo se explica el núcleo doctrinal, sino que se explican las correspondencias y equivalencias del *Oṃ* (o *Aum*), con respecto al *ātman*, el *brahman* y los cuatro estados del ser humano. No obstante, el *Oṃ* no tiene por qué tener el mismo lugar en la ontología upaniśádica que en el yoga moderno o pronunciarse de la misma manera. Por tanto, puede cambiar tanto su significado y sentido, como su realización técnica. Así, podemos hablar de prácticas distintas del *Oṃ*.

Por otra parte, es importante remarcar que en general en las *Upaniṣads* el yoga por sí solo no es suficiente para llegar a la realización del ser, ya que no otorga el conocimiento. Simplemente es la preparación, es decir, el entrenamiento ascético que el iniciado debe seguir para purificar el cuerpo y la mente, con vistas a prepararse para las meditaciones sobre la naturaleza última de la realidad.

Como hemos visto, el yoga permite tanto purificar como ayudar en la concentración y unión de los sentidos (incluida la mente), pero no es suficiente en el camino espiritual. En la procesión ontológica hacia el *brahman* a través de los *tattvas* es clave el *buddhi* (traducido normalmente como “intelecto”), una facultad que permite

diferenciar entre lo más material y lo más espiritual, es decir, ver lo eterno en lo impermanente, *brahman* en la manifestación. Como vemos en la *Kaṭha Upaniṣad*, en la alegoría del carro, el intelecto intuitivo ocupa un lugar superior a los sentidos y a la mente (que pueden ser unidos y concentrados a través del yoga). Esta famosa alegoría simboliza una ontología de las facultades perceptivas e intelectivas. La misma imagen la volvemos a tener en la *Gītā* por ejemplo. En ella se dibuja una procesión simbólica ascendente (*nivṛtti*) posible desde los sentidos y los objetos hacia el *ātman*, y hacia el mismo *puruṣa*, tal y como vemos en *Kaṭha Upaniṣad* III.10-11:

allende los sentidos las cosas,
 allende las cosas la mente,
 allende la mente el intelecto,
 allende el intelecto el *ātman* supremo.
 Allende el supremo está el no desplegado,
 allende el no desplegado está el *puruṣa*.
 Del *puruṣa* allende ya no hay cosa alguna,
 ésa es la meta, ésa es la vía suprema³¹⁰

Por tanto, es imprescindible el *buddhi* (la facultad noésica) en este camino desplazador hacia las instancias transnoésicas. Por el contrario, muchos maestros de yoga moderno han considerado el intelecto como una traba para la realización del ser. Como vemos por ejemplo en Osho:

the first thing to be understood about the intellect is this: that the intellect exists on denial. The very function of the intellect is to deny, to say no. The emphasis of the Upanishad on not to deny is basically to relieve you of your intellectual effort³¹¹.

En cambio, a nuestro modo de ver, la función de discriminación y discernimiento, basada en la separación, es básica en la ontología vedántica. Así, el *buddhi* ayuda en la toma de decisiones desde el primer momento del camino espiritual, ya que es la

310 Agud, A. y Rubio, F. *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000, p.147.

311 Osho, *The Supreme Doctrine. Talks on the Kenopanishad*, p.54. Accedido el 07/09/19 en https://www.oshorajneesh.com/download/osho-books/The_Upanishads/The_Supreme_Doctrine.pdf. “Lo primero que debe entenderse acerca del intelecto es esto: el intelecto existe en la negación. La función principal del intelecto es negar, decir no. El énfasis de las Upanishads en evitar la negación, es básicamente liberarte de tu esfuerzo intelectual” [NT].

instancia intuitiva que permite tomar la dirección espiritual adecuada, es decir tomar las riendas.

Por tanto, el camino del conocimiento (*jñāna*) no se puede entender sin la importancia dada al *buddhi*. Si bien el yoga y la ascesis son necesarias, es sobre todo el conocimiento el que permite conocer al *brahman*. Como leemos en la *Muṇḍaka Upaniṣad* III.1.8:

Ni con el ojo se le capta, ni tampoco con la voz,
ni con otras deidades, por la ascesis o por la acción;
por el brillo del conocimiento, aquel cuyo ser se ha purificado
por eso lo ve, indiviso, al meditar³¹².

Este conocimiento es la conciencia y la atención que se da (o se puede dar) en toda acción. En última instancia, una vez contralados los aspectos técnicos de la acción (sea el ritual o la meditación) se debe dar la interiorización a través de la consciencia. Recordemos que esta consciencia en el ser humano es, en definitiva, la consciencia de este Ello trascendental (*Cit*), identificado en las *Upaniṣads* con el *brahman*. En definitiva, aquello que se busca es participar de la consciencia, la cual en último término es sólo una, la del Uno-sin-segundo. Todo acto de conocimiento y comprensión, de verdad y realidad, vienen del *brahman*. Según escuchamos en la *Aitareya* V.3: “todo está guiado por la conciencia, se apoya en la conciencia. El mundo se guía por la conciencia, la conciencia es su soporte, la sabiduría es el *brahman*”³¹³. Realizar el ser, es decir conectar con el sacrificio del universo y el papel de *brahman*, supone darse cuenta de esta consciencia que está en todo, la relación y vínculo de la comprensión de los objetos con el Saber. El *ontolegein* pasa por comprender los significados y las correspondencias, mediante la atención de la co-participación del ritual y la consciencia de pertenecer al *brahman*.

Por tanto, debido a que la ontología es una relación cosmoteándrica, no debe verse el sendero yóguico como un acto meramente individual. Para ser ontonomía debe haber una co-participación que haga consciente la co-pertenencia. El conocimiento del *ātman*

312 Agud, A. y Rubio, F. *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000, p.226.

313 *Ibid*, p.63.

no se alcanza sólo por la voluntad intelectual del individuo y por su técnica productiva. Así, la *gracia* es básica para que se dé la realización del ser. El ser humano necesita abrirse al misterio para que éste suceda. Su esfuerzo no basta, debe haber *donación*. Como escuchamos en la *Kaṭha Upaniṣad* II.23:

ese *ātman* no se alcanza ni por la instrucción,
ni por el intelecto, ni por un gran saber de la revelación.
Sólo puede alcanzarlo aquel a quien él elige,
ése, ante él descubre el *ātman* su ser³¹⁴.

Así, no basta con un voluntarismo yóguico e intelectual. El conocimiento se da gracias a la co-pertenencia y co-participación con lo divino. Es un conocer que muestra la pertenencia inherente al Uno-sin-segundo, y por tanto muestra la no-dualidad de lo manifestado a la que hacen referencia las correspondencias upaniśádicas. El conocer es un co-participar. En tanto *Aquello* es conocimiento, consciencia, forma parte de cualquier proceso de percepción y cognición. Sólo en tanto lo sentido y manifestado se da y es por el *brahman*, se llega y se es llegado, a la realización del ser.

Por ello, muchos maestros hablan del *dejar hacer*. Lo divino debe operar por su cuenta. No es sólo el ser humano que lleva a cabo. Lo divino recibe en su seno. El mismo *buddhi* puede verse como el maestro divino que llevamos dentro, quien discierne y determina la acción luminosa y espiritual. Esta intelección intuitiva también pertenece al *brahman*. Al co-participar, mediante el vínculo noésico del *buddhi*, dejamos que lo luminoso estire de nosotros, es decir, dejamos a la luz iluminarnos. Al *buddhi* se le ha relacionado con el gurú que disipa la oscuridad, con lo divino, con aquello que nos hace despertar. Es por eso que se nos habla de entrega. Debemos ser capaces de entregar lo que se nos pide. Recordemos que el camino espiritual es una ofrenda. Al dar, aquello dado deja de ser de uno. Al hacer yoga o poner en práctica el *buddhi*, estamos participando y perteneciendo al *brahman*, aunque no seamos conscientes. Es por eso, que el *ontolegein* y la realización del ser, en el fondo, es una gracia, de la misma manera que la catábasis es un regalo gratuito del ser.

314 *Ibid*, p.145-146.

10. Dislocación y debilitamiento

Para que se pueda darse la gracia el ego necesita ausentarse, de ahí la importancia de la dislocación y el desplazamiento. La práctica busca movernos de la identidad con nuestros sentidos y nuestra mente hacia el ser auténtico (el *ātman*). Para realizar el ser se hace necesario una dislocación respecto al ego, es decir, respecto al individuo identificado con su cuerpo y mente. En cierta manera, esta dislocación es un sacrificio de desmembramiento. Al ascender en la procesión simbólica por los estadios del ser se dan en ofrenda los estadios superados. Por ejemplo, en el *pratyāhāra* al dejar de lado los sentidos, aunque sólo sea por minutos, se les está entregando, es decir, sacrificando. Son miembros, constituyentes ontológicos (*tattvas*), los cuales son despedezados para poder ascender en la escala interna hacia la cueva del corazón. Así, el ser humano reproduce el sacrificio del *puruṣa*, co-participando del sacrificio que se da eternamente. Para la realización del ser, el hombre debe sacrificarse, emulando a la persona arquetípica.

El mismo *brahman* es dislocación, ya que no está, pues no es ente. Sólo está su manifestación, es decir, lo óntico. Intentar encontrar algo que no está obliga al ser humano a dislocar el mismo espacio y el mismo tiempo. Así, el lenguaje no-dual de las *Upaniṣads*, entendido de manera apofática, es un intento de dislocación. El *neti neti*, la respuesta metódica del “no es esto, no es esto”, moviliza la conciencia de los objetos llevándolos hacia lo más espiritual. Otras intuiciones no-dualistas operan de una manera parecida, por ejemplo en la *Kaṭha Upaniṣad* IV.3: “¡esto es aquello!” y IV.10: “lo que está aquí, eso está allá; lo que está allá, eso está aquí”. O en la *Īśā Upaniṣad* V: “se mueve, no se mueve; está lejos, y está aquí. Está en el interior de todo esto, de todo esto fuera está”³¹⁵. Buscan dislocar lo presente hacia la búsqueda de lo ausente, colocándonos ante la paradoja de lo Uno y lo múltiple. La no-dualidad de las *Upaniṣads* no es, por tanto, un monismo óntico, o un panteísmo, sino una ontología hermenéutica de dislocación que, ante el olvido del ser, rememora lo que se oculta en lo manifestado, el *brahman*.

Por ello, si bien se suele entender a *brahman* como estructura fuerte de la realidad, es posible leer el *brahman* como debilitamiento de lo impermanente, es decir, de lo óntico. A nuestro modo de ver, se le dan los significados de estabilidad (por ejemplo

315 *Ibid*, p.167.

Absoluto, Substrato o Fundamento) para intentar atraparlo y explicarlo. Son en todo caso metáforas, es decir, imágenes que ayudan a situarlo. Pero el *brahman* no está simplemente “por debajo”, ni “más allá”, ya que no se le puede localizar o posicionar. Por tanto, el problema viene cuando se le quiere entender como referencia, como un “algo” que está en ese otro lado metafísico y que sostiene el “más acá”, como si se tratase de una cosa, es decir, de un ente. Se le entiende como *trascendencia pura* porque estaría en ese “más allá” que se oculta al desvelar el mundo, pero formaría parte de toda forma material, de todo ente, y por tanto no sería *trascendencia pura*, sino juego de ocultación y desvelamiento. Siguiendo con las imágenes arquitectónicas, podríamos ver este *brahman*, ya no como fundamento, sino como *pedra angular*, un eje del juego que pro-pone y dis-pone el dispositivo ontológico del *vedānta*. Así, podemos entender de manera simbólica y no metafísica los términos de *fundamento, sustancia o substrato*. Si bien proponemos *pedra angular*, se podrían seguir usando estos términos siempre que se leyeran de manera simbólica y metafórica, y no como estructuras fuertes. Es una *pedra angular* no porque sostenga, sino porque dispone los demás elementos a través de su ángulo. Ciertamente es la pieza arquitectónica más importante, la que posibilita el edificio. Es por ello que es un símbolo-axial que vertebra la composición de lo emplazado. En este dispositivo arquitectónico que hemos dibujado a modo de templo, también tenemos otras partes importantes, ya que sin ellas se desmorona el edificio. Se trata de distintos estadios ontológicos, posicionados jerárquicamente en la emanación de la *pravṛtti*. El que *brahman* haga de eje no lo hace *Absoluto*. *Brahman* está en todo momento en relación con lo manifestado, con la materia informada, con la ilusión de la *māyā*, y más importante aún, con el ser humano, ya que se co-pertenece, co-participan y co-operan. No es un más allá separado de la realidad. Pero, por supuesto, no todas las partes (los *tattvas* y los estadios ontológicos) tienen el mismo valor, o posición en la escala ontológica.

Las subjetividades del *vedānta* también pueden servir como ejes, símbolos-axiales, en la disolución del sujeto y por tanto en el debilitamiento. Tenemos que recordar que, si bien el *vedānta* propone subjetividades (el *puruṣa*, el *ātman*), éstas son alternativas debilitadoras al sujeto mental y racional (el *manas*), piedras angulares de la disolución del sujeto, es decir, del ego (el *ahaṃkāra*). Por tanto, estas propuestas pueden ayudar al mismo tiempo al debilitamiento del hombre moderno. El ser humano,

la persona, tal y como lo entendemos, se disuelve en la realización ontológica. Estas subjetividades cosmoteándricas son muy diferentes al sujeto racional que la modernidad considera como ser humano. Así, el *vedānta* no es un antropocentrismo ni un humanismo. El *ātman* no es exactamente la “esencia” del “hombre”, ya que es precisamente la relación cosmoteándrica que le hace parte del cosmos y de la divinidad. En cierta manera, podemos decir que es lo divino en el ser humano, lo humano de lo divino. En varias *Upaniṣads* se identifica el *ātman* con el *brahman*, considerándose el primero como la parte inmanente de lo divino en el ser humano y el segundo como la parte más trascendente. Si bien se le considera (al *puruṣa*) como el ser humano “esencial” (el más “auténtico”), no es lo que consideramos en la época moderna como ser humano, ya que está más allá tanto del cuerpo como de la mente. Pensemos que, en último término, la realización de este ser (le llamemos *puruṣa* o *ātman*) es una dislocación de lo sensible hacia lo espiritual, de lo sensorial a lo consciente, y, por tanto, la entrega en ofrenda de los sentidos y la mente, del mismo sujeto.

11. La escatología y la realización del ser

Las prácticas del *ontolegein* que hemos ido esbozando permiten la realización del ser. En las *Upaniṣads* suele hablarse de inmortalidad (*amṛta*) y liberación (*mokṣa*) para hacer referencia al estadio ontológico último. En cierto sentido, podría decirse que el conocimiento de la correspondencias del *brahman* permite al ser humano integrarse con el ser, de tal manera que se consigue la inmortalidad al mismo tiempo que se consigue la liberación del deseo, del *karma* y, sobre todo, de la transmigración. Como escuchamos en la *Kena Upaniṣad* II.5: “los sabios que lo aprehenden en cada uno de los seres, apartándose de este mundo, inmortales se tornan”³¹⁶. Vemos pues la relación entre el conocimiento de las correspondencias ontológicas, la liberación y la inmortalidad. Estarían los tres implicados, siendo aspectos diferentes de una misma realidad.

La indología nos explica que en época upaniṣádica habrían aparecido las creencias en el *karma*, el *samsāra*³¹⁷ (la transmigración) y por tanto la liberación (el *mokṣa*). Si

³¹⁶ *Ibid*, p.104.

³¹⁷ Véase por ejemplo *Kauṣītaki Upaniṣad* I. 2-3, en *Ibid*, p.69-70.

bien no podemos afirmar que estas creencias existieran en el vedismo anterior al brahmanismo, sí que están en todo caso de manera incipiente, como germen. Por ejemplo, en el vedismo ya tenemos la creencia en la vida más allá de la muerte. Se nos habla de la *senda de los antepasados* que conduce al cielo.

En las *Upaniṣads* aparece la idea de la transmigración retributiva, es decir, que el ser humano, según sus acciones (*karmas*), toma una existencia u otra después de la muerte. Las acciones que uno lleva a cabo son las que le determinan las siguientes vidas. Se cree, por tanto, en una idea de justicia universal. En cierta manera, podríamos hablar de que las acciones generan una deuda vindicativa, la cual debe pagarse en la otra vida. Todo tiene una consecuencia, un efecto, según una ley cósmica. Como vemos, la idea brahmánica del *karma* (la ley de la causalidad de las acciones) surge de la idea védica del *ṛta* (el orden cósmico). De hecho, el *karma* tiene que ver con la explicación de las correspondencias entre el *brahman* y la realidad manifestada y articulada a través de la causalidad. El *karma* ayuda a explicar la lógica de la manifestación, es decir, la onto-lógica del ser emanado. Nada es fruto del azar. La ley de la causalidad es implacable. Hasta se llega a considerar superior a las deidades (*devas*).

Al mismo tiempo que se cree en esta cadena de *karmas* y transmigraciones (*saṃsāra*) también se cree en su liberación. Si se neutralizan los *karmas*, uno puede salvarse, al mismo tiempo que se realiza el verdadero ser, el ser más propio, que en definitiva, es el *ātman* y, por tanto, el *brahman*. Como ya indicábamos, existe una relación intrínseca entre la *pravṛtti*, el sacrificio divino, el orden cósmico y el *karma*, pero también entre éstos y el *nivṛtti* y el yoga. El camino es el mismo, sólo cambia el sentido. Para volver a la fuente (el *brahman*), el ser humano tiene que desandar la corriente (*pravṛtti*), y en cierta manera, ir a contracorriente (*nivṛtti*), deshaciendo los *karmas*. Así, la mayor parte de prácticas yóguicas buscarán quemar, disolver o neutralizar estos *karmas*.

Cada *Upaniṣad* explica la realización del ser, así como la misma transmigración, de distintas maneras, utilizando un lenguaje simbólico particular. Ello se debe a que a lo largo del brahmanismo coexisten y se desarrollan diferentes concepciones de la vida en el más allá. Son maneras de responder al misterio de la muerte, de ahí la *Kaṭha Upaniṣad*, donde, ante la pregunta directa sobre la vida más allá de la muerte, ni Yama

es capaz de contestar de manera clara. La paradoja es que sólo al entregar la vida nos liberamos de la transmigración. Sólo al asumir la muerte se vuelve uno inmortal. Quizá sea esa la respuesta a la pregunta de Nachiketas, es decir, la respuesta al enigma y la paradoja de la muerte.

Es importante remarcar que la escatología (la lógica de la vida más allá) y la soteriología (la lógica de la salvación) del brahmanismo marca las diferentes épocas de la India. De una manera u otra, las creencias en el *karma*, la transmigración y la liberación del *samsāra* perviven en las tradiciones ontológicas. Los maestros del yoga moderno también transmiten estas creencias en sus ontologías y metodologías. Como explicaremos mejor en el *sāṃkhya-yoga*, el SY explica estas creencias de manera ocultista, es decir, utilizando un lenguaje cientificista. La misma idea del “buen karma” tan presente, no sólo en los ambientes New Age, sino incluso en lenguajes *mainstream*, vendría de la creencia en el *karma* del hinduismo.

12. Algunas conclusiones

Hemos visto cómo en los Vedas (especialmente en la parte de las *Upaniṣads*) se hallan las primeras ontologías. La mayoría de creencias tienen también su origen en estas escrituras, o al menos, tienen en ellas su sustancia. Ideas como *karma*, *samsāra*, o liberación aparecen por primera vez en las escrituras. El Veda es la sustancia básica donde obtener inspiración para la ontología y el *ontolegein*, para la explicación ontológica y la aplicación yóguica, para la *escucha*, *reflexión* y *meditación* sobre la comprensión de las correspondencias entre el mundo y el *brahman*. El léxico vedántico formará parte del vocabulario ontológico del yoga moderno, por ejemplo, en el SY las palabras *brahman* y *ātman* estarán presentes en textos no sólo vedánticos, sino yóguicos y tántricos.

La idea del sacrificio, perdurará también a lo largo de las épocas de la India, hasta llegar al yoga moderno. En las *Upaniṣads* somos conscientes de la importancia sagrada de la acción ritual, como sustentadora del universo. Con el tiempo, y como veremos a continuación al tratar la *Bhagavad Gītā*, la acción sagrada no hará mención sólo al

sacrificio védico y al ritual brahmánico, sino que también hará mención a las acciones realizadas por el ser humano.

También desde las *Upaniṣads* se dará importancia a la interiorización, para poder espiritualizar las prácticas y salvarse de la mecanización ritualística. Lo que hace espiritual al ritual y al yoga es la conciencia y la atención, aunque no sean suficiente por sí solas, sino en la procesión ontológico-simbólica por los estadios del ser. Es la conciencia y la comprensión de las correspondencias brahmánicas las que permiten co-participar del ser. La repetición mecánica del ritual no es suficiente. Así, ya en las *Upaniṣads*, encontramos la tensión entre la técnica y lo espiritual que permanecerá en las tradiciones de la India.

Toda la tradición *vedānta*, explícita o implícitamente, tendrá una relación determinada con la revelación. Cada linaje acudirá a la Palabra de la *Śruti* como fuente de inspiración, una inspiración que puede ser liberadora o dogmática, según la interpretación que se haga. Como ejemplo de lectura dogmática tenemos la interpretación clasista del *Himno del puruṣa*, la cual legitima las castas, ya que se basa en una lectura literal de los Vedas. A nuestro modo de ver, ello se debe a una lectura cerrada de la revelación, que ve la Palabra como un dogma a seguir literalmente. De hecho, a lo largo de la historia de la India tenemos interpretaciones más metafóricas acerca de las cuatro *varṇas*, cualquiera puede devenir un *brāhmaṇa*, ya que es un estado espiritual. Por ejemplo, para Bhaktivedanta, maestro de ISKCON:

Estas diversas variedades de clases no deben determinarse por nacimiento, sino por cualidades. No existe ningún sistema de casta por nacimiento sancionado por la literatura védica, ni tampoco nosotros la aceptamos. No tenemos nada que ver con el sistema de castas que actualmente también está siendo rechazado en India por la gente. Por el contrario, les damos a todos la oportunidad de volverse brahmana y así alcanzar la etapa más elevada de la vida³¹⁸.

Del mismo modo, tal y como explica Iyengar las castas son estados mentales que se pueden encontrar dentro de una misma profesión, por ejemplo, en el yoga. Según palabras suyas:

318 Bhaktivedanta, A.C. *La ciencia de la Auto Realización*, Bhaktivedanta Book Trust, México, 1979, p.130-131.

A fin de aprender, un principiante ha de bregar y sudar. Tal es la condición del sūdra. Cuando se haya convertido en un estudiante experimentado, se expresará enseñando, al objeto de ganarse la vida con el yoga. Ése es el estado mental del comerciante o negociante y representa por tanto la condición del vaiśya. Más tarde entrará en liza con sus colegas, puede que incluso enseñe con sentimientos de orgullo y superioridad. Ello revela el carácter marcial del kṣatriya. En el estadio final, el aspirante penetra y ahonda en la esencia del yoga a fin de extraer de él el néctar de la realización espiritual. Tal es el fervor religioso del yoga, y cuando se actúa conforme a ese sentimiento, nuestra práctica de yoga es la de un brāhmaṇa³¹⁹.

Así, una hermenéutica debilitadora puede evitar las lecturas dogmáticas que interpretan la revelación de manera literal, con principios inamovibles. A nuestro modo de ver, los Vedas proponen claves debilitadoras y dislocadoras para acceder a la realización del ser, no dogmas que deban seguirse al pie de la letra.

319 Iyengar, B.K.S. *El árbol del Yoga*, Kairós, Barcelona, 2010, p.35.

Capítulo 8. Los tres yogas de la *Bhagavad Gītā*

1. La *Bhagavad Gītā*

Otro de los textos claves para entender tanto el *vedānta* como el hinduismo es la *Bhagavad Gītā*, la cual supone una nueva manera de interpretar la soteriología vedántica y libera la ontología para las castas no sacerdotales, describiendo nuevos caminos espirituales para la liberación. Si bien en sus páginas encontramos otros tipos de yoga, los que tendrán más importancia e influencia en la tradición vedántica son, sin lugar a dudas, el *karma mārga*, el *bhakti mārga* y el *jñāna mārga*. Estos tres caminos (*mārga*) espirituales serán continuados, mantenidos y reinterpretados a lo largo de los siglos en el sur de Asia. Con el yoga moderno pasarán a ser conocidos sobre todo bajo el nombre de *karma-yoga*, *bhakti-yoga* y *jñāna-yoga*.

La *Gītā* es sin duda uno de los textos más importantes para la BSY. En la literatura de la escuela contamos con muchas referencias y citas, ya que, tanto su devocionalismo como sus yogas, marcan la metodología de la escuela. En palabras de Persson:

If any text is central to the Satyananda community, it is the Bhagavadgita, primarily in terms of it being the implicit source of common themes, attitudes, and orientations, as relayed by the gurus, rather than it being a widely read text, which it is not³²⁰.

Sorprende por tanto que Satyananda no la haya traducido y comentado directamente, para facilitar a los estudiantes de la BSY su lectura. En las formaciones de yoguis se recomienda usar la *Bhagavad Gītā* traducida y comentada por Sivananda, el *sadguru* de la escuela³²¹.

El yoga moderno tiene a la *Gītā* como un texto más allá del hinduismo, un texto donde tanto hindúes como no hindúes pueden inspirarse para una vida yóguica. Como explica Sivananda: “the teachings of the Gita are broad, universal and sublime. They do

320 Persson, A.S. *Embodied Worlds. Phenomenologies of Practice in an Australian Yoga Community*, University of Sydney, Tesis Doctoral, 2000, p.90: “Si algún texto es fundamental para la comunidad de Satyananda, es la Bhagavadgita, principalmente en cuanto es la fuente implícita de temas comunes, actitudes y orientaciones, según lo transmitido por los gurús, a pesar de no ser un texto ampliamente leído” [NT].

321 Tal y como podemos ver en <https://syae.eu/yogic-studies-2/> (consultado por última vez en 05/09/19).

not belong to any cult, sect, creed, age or country. They are meant for the people of the whole world”³²².

2. Composición, historia y épica

Nunca podríamos enfatizar lo suficiente la importancia de la *Gītā* en la India. Llamado el “Evangelio de India”, la *Gītā* inspira diferentes credos, escuelas de pensamiento y tradiciones ontológicas del llamado hinduismo. Si bien se suele considerar como un texto vedántico (de hecho se le incluye tradicionalmente en el *Prasthānatrayī*, el Triple Fundamento), ello no quiere decir que pertenezca exclusivamente a esta tradición, de hecho cabe leer la *Gītā* como un intento de liberación del ritual del vedismo y del brahmanismo. Según Juan Arnau³²³, esto no es sino uno más de los intentos de apropiación de este texto de la *Smṛti*. Para el autor, la *Gītā* se habría escrito en el siglo II a.C., como un opúsculo teísta basado en la tradición del *sāṃkhya*, y más tarde se habría modificado y adaptado al monismo upaniśádico³²⁴. Así, en su interior se puede ver la influencia de diferentes escuelas de pensamiento y métodos yóguicos posiblemente de origen distinto. De hecho, en este texto tenemos diferentes menciones directas en contra de los *Vedas* y sus soteriologías. De este modo, en la *Gītā* se da, no sólo una liberación del ritual, o una lectura libre del *karman*, como transvase semántico hacia las castas no sacerdotales, sino una crítica directa al mismo vedismo y brahmanismo. Como escuchamos en la *Bhagavad Gītā* II.52-53:

Cuando tu mente haya atravesado
la maraña del error,
entonces llegarás al hastío
de lo que se ha de oír, de lo que se ha oído.
Cuando tu mente,
confundida por la Revelación,

322 Sivananda, S. *Bhagavad Gita*, The Divine Life Trust Society, World Wide Web Edition, 2000, p.viii. Accedido por última vez en 07/09/19 en <http://www.dlshq.org/download/bgita.pdf>.

323 Arnau, J. *Bhagavadgītā. El Canto del Bienaventurado*, Atalanta, Girona, 2016, p.20.

324 *Ibid*, p.40, en la nota a pie de página número 13.

se establezca firme e inmóvil en la concentración, entonces alcanzarás el *Yoga*³²⁵.

En todo caso, a lo largo del capítulo seguimos una lectura vedántica, donde esta crítica es transformada en reforma de la institución del sacrificio. La *Gītā* es un canto devocional que integra, sin problemas graves de coherencia, diferentes metodologías y creencias, lo cual le permite ser apropiada, o mejor dicho, interpretada de maneras propias por las diferentes tradiciones del hinduismo, las cuales la adaptan a su epocalidad. Como veremos, la *Gītā* fue interpretada por diferentes exégetas de la escuela *vedānta*, entre ellos el mismo Śaṅkara. Representa una liberación y un paso más allá con respecto a las *Upaniṣads*. En todo caso, la *Gītā* es considerada por la tradición hindú como Palabra del ser y como revelación divina. Por tanto, es un texto inagotable, compañero inspirador de sus hermeneutas y devotos.

3. Texto

Compuesta posiblemente a lo largo de los siglos V-II a.C., la *Bhagavad Gītā* fue incluida en el *Mahābhārata* (es el libro VI de un total de 18 libros), el gran libro de la épica india y la epopeya más larga de la humanidad. Pero, según la indología actual, parece que la *Gītā* fue originariamente un canto surgido en un culto concreto de una zona determinada de la India, los *bhāgavatas*³²⁶. Con el tiempo se convirtió en un texto universal para el hinduismo, un texto en el cual la mayoría de hindúes se pudieron reconocer de una manera u otra. De hecho, posiblemente se trate de la cristalización y sanscritización de una larga tradición épica cantada por bardos y devotos de diferentes dioses regionales, como era Krishna (Kṛṣṇa en sánscrito).

El Canto del Señor narra un diálogo entre Kṛṣṇa y Arjuna en medio de la batalla de Kurukṣetra entre los pándavas y los kauravas. Arjuna es un pándava, un descendiente de Pandu, y Kṛṣṇa es el cochero de su carro de combate. Justo antes de comenzar la batalla, Arjuna se queda parado, completamente agobiado por un dilema: ¿matar o no

325 Tola, F. *El canto del Señor. Bhagavad-Gītā*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p.50.

326 Sobre la convergencia de cultos que dieron lugar al culto de Kṛṣṇa, véase Arnau, J. *Bhagavadgītā. El Canto del Bienaventurado*, Atalanta, Girona, 2016, p.22-24.

matar a sus primos los kauravas?, ¿asumir el *dharma*, su deber como guerrero, o huir y hacerse renunciante? Su cochero y gran amigo Kṛṣṇa le aconseja y le insta a la acción, desvelándole su naturaleza divina, la realidad ontológica y cómo llegar a la liberación. Le convence de que acepte su *dharma* y, por tanto, que luche en la batalla (en II.31-33), enseñándole diferentes yogas para sublimar sus acciones y liberarse del *karma*. Así, viendo peligrar el *dharma*, Kṛṣṇa, como manifestación (*avatar*) de Viṣṇu (defensor y conservador del mundo y del *dharma* de las castas, en I.40-44), se manifiesta (IV.7-8) y desvela su sabiduría, así como los diferentes métodos yóguicos para alcanzar la liberación. Si bien esta batalla puede leerse de manera literal o incluso dogmática, en general suele leerse como metáfora de la batalla espiritual que se lleva a cabo en el interior del *sādhaka*. Por ejemplo, como explica Yogananda, el Kurukṣetra: “es el cuerpo humano con sus correspondientes facultades físicas, mentales y espirituales; es el terreno donde se desarrollan todas las actividades de la vida”³²⁷.

La *Gītā* supuso un cambio en la literatura y en la cultura de la India. Fue el primer texto que mostró el sendero del *bhakti*, de la devoción, marcando el hinduismo del primer y segundo milenios, así como el *karma-yoga*, que le desmarca del ritual. Además, está destinada a un guerrero de la clase chatria (*kṣatriya*), y no a un sacerdote *brahman*, o renunciante *śramaṇā*. Supone un texto para personas de cualquier casta y clase social (IX.32), una de las razones por las que es tan querido en las diferentes tradiciones de la India.

Por lo que hace a su ontología, si bien habla del *brahman* (heredando el lenguaje brahmánico de las *Upaniṣads*), la *Gītā* considera al *Īśvara* (el Señor, la Divinidad Personal) como superior. Esto abriría el teísmo en la tradición hindú, ya incipiente en la *Īśā* y en la *Śvetāśvatara Upaniṣad*, dos *Upaniṣads* tardías que ya nos hablan en un lenguaje devocional y personalista. Así, diferentes caminos yóguicos tendrán al *Īśvara* como piedra angular dislocadora de su ontología.

En todo caso, el teísmo de la India es muy diferente al del cristianismo, ya que acepta en su seno la gran diversidad de deidades y divinidades, por lo que podemos hablar de *henoteísmo*. Este concepto fue puesto en relación con el hinduismo por Max

327 Yogananda, P. *El Yoga del Bhagavad Guita*, Self-Realization Fellowship, Los Ángeles, 2010, p.18.

Müller³²⁸, para explicar una manera ontoteológica de concebir la divinidad caracterizado por la elección de un *iṣṭa-devatā* que simboliza lo divino, tanto el aspecto personal del *Īśvara* como incluso el mismo aspecto impersonal del *brahman*. Por supuesto se aplica a ontoteologías que llamaríamos teístas, sólo que son teísmos que incluyen otras divinidades, otras representaciones y lenguajes, optando por una tradición específica, unos símbolos, y toda una iconografía que explica incluso las otras y da cuenta de ellas.

Por otra parte, la *Gītā* acepta la idea del *karma* y la transmigración según las acciones (VI.40-44), pero reinterpreta la idea de *dharma*. Si en el mundo védico la insistencia del deber recae sobre todo en los sacerdotes, en la *Gītā* el deber recae en todos los estamentos. Tal y como vemos en XVIII.41-44, todas las castas tienen que seguir el *dharma* y aceptar las fases de la vida, sin renunciar al lugar en la sociedad y en el orden de las cosas. Este *dharma* es, precisamente, la clave para realizar al ser, para salvarse. Sólo a través de la asunción de lo más propio, el destino personal, puede uno conectarse con lo divino, debido a que es el *dharma* el que permite la co-pertenencia con el ser.

En diferentes momentos del texto se habla de la liberación. Se usan términos como *nirvana* (en II.72, de clara procedencia budista), *amṛta* (inmortalidad, en II.15) o unión con *brahman* (VI.28), señalando diferentes intuiciones del estado final de emancipación. En todo caso, en general, podemos decir que la realización del ser en la *Gītā* es la Conexión con el *Īśvara*.

A lo largo de los diferentes capítulos se van explicando diferentes tipos de yogas para llegar a la liberación, por ejemplo el *buddhi-yoga* o el *dhyāna-yoga*. Entre todos destacan tres por su importancia en la tradición vedántica: el *karma-yoga*, el *bhakti-yoga* y el *jñāna-yoga*. Diferentes tradiciones interpretan de diferente manera estos yogas y establecen diferentes jerarquías entre ellos, según su lectura y posicionamiento, dando lugar a los siguientes senderos (*mārga*) espirituales: *karma mārga*, *bhakti mārga* y *jñāna mārga*. Por ejemplo, las tradiciones más *bhaktas* (donde podemos incluir ISKCON) leerán la *Gītā* desde un inclusivismo *bhakta*. En cambio, Śaṅkara lo leerá desde un inclusivismo más *jñāna*.

328 Müller, M. *Lectures on the Origin and Growth of Religion: As Illustrated by the Religions of India*, Longmans, Green and Co., Londres, 1878.

En todo caso, tenemos también otros yogas a lo largo del texto, como el *buddhi-yoga* (II.49), el control de los sentidos (por ejemplo II.54-71; V.27-28; VI.16-18), de la postura y la respiración (VI.13-14) y de la mente. Sólo que la tradición del *vedānta*, no les ha dado tanta importancia en sus interpretaciones.

4. *Karma-yoga*

Una de las innovaciones de la *Gītā* es introducir métodos de liberación aptos para personas de cualquier condición. Entre ellos está el *karma-yoga* que puede ser puesto en práctica en cualquier clase social y cualquier casta (las *varṇas* y las *jātis*), a diferencia de los yogas de las *Upaniṣads*, indicados, en general, para las castas sacerdotales. En el Canto, la acción (*karman*) ya no sólo es el sacrificio del ritual, sino que cualquier acción puede ser considerada como un sacrificio. No sólo el ritual brahmánico salva, también seguir la propia función en la vida, el *dharma* personal. Llevar a cabo el *dharma* sin apego posibilita la realización del ser, ya que supone la conexión no sólo con la manifestación de lo divino (a través de la acción), sino también con lo inmanifestado (a través del desapego y la atención consciente del yoga).

Por ello, todas las personas deben seguir su *dharma*, realizando su deber (III.35), es decir, realizando las acciones que les corresponden según la casta y la clase social a la que pertenecen. Renunciar a la acción (como se plantea Arjuna al comienzo del Canto) no es una posibilidad, incluso la vida de los renunciantes (los *sannyasins* y *śramaṇās*) consiste en acciones constantes, ya que el “no hacer nada” es también una acción (III.4-5). La renuncia ya no es dejar de actuar, sino en tener una actitud de renuncia. No hay liberación en el “no hacer nada”. Como explica Kṛṣṇa, hasta el Señor debe actuar (III.22-24) para que subsista el universo. La liberación viene cuando se renuncia siguiendo el *dharma*, cuando el deber se realiza sin apego (III.19), sin esperar los frutos de la acción, es decir cuando se hace *karma-yoga*, el *yoga de la renuncia de los frutos de las acciones*. Como dice Kṛṣṇa en la *Gītā* (II.47-48):

¡Que tu afán sea por la acción, jamás por sus frutos!

No actúes pensando en los frutos de tu acción,

no te apegues tampoco a la inacción.

Haz tus acciones, oh Dhanañjaya,
afirmándote en el *Yoga*:
abandonando todo apego,
igual frente al éxito y al fracaso.

Esta indiferencia es llamada *Yoga*³²⁹

Así, Arjuna debe seguir su *dharma* de guerrero, lo que implica que en el Kurukṣetra debe luchar contra sus primos los kauravas.

La *Gītā* libera la idea de renuncia y del *dharma*, posibilitando un nuevo tipo de renunciante, y por tanto una posibilidad de liberación en el *siglo*, ya no solo en los renunciantes que están fuera de la sociedad (los *śramaṇās*) o en el *sannyasin* (VI.1) de la cuarta etapa de la vida. El *karma-yoga* supone una práctica nueva, al menos tal y como está planteada en el Canto. Ahora el padre de familia, el seglar, también puede ser capaz de liberarse mediante el *karma-yoga*. El mismo Arjuna, que es un guerrero, puede liberarse si sigue este tipo de yoga, si sigue el *dharma* y renuncia al fruto de sus actos, entregándolos a la divinidad como ofrenda. Debido a su apertura simbólica del *dharma*, el *karma-yoga* de la *Gītā* ha podido ser adoptado por todas las castas y los fuera de casta, y también por los extranjeros. Pero es importante remarcar que el *karma* (la acción) en la época de la *Gītā* estaba relacionada con un *dharma* específico, con una casta y una profesión en la que se nacía. Practicar el *karma-yoga* de la *Gītā* suponía asumir el destino que la sociedad hindú te había impuesto, sin esperar los frutos de las acciones, sólo llevando a cabo tu deber de casta. En el futuro se interpreta *dharma* de diferentes maneras, por ejemplo el *neovedanta* lo interpreta, no de manera clasista (según las clases y las castas), sino de manera más universal, como misión o naturaleza personal.

5. *Bhakti-yoga*

Sin lugar a dudas el camino espiritual más influyente de la *Gītā* es el *bhakti-yoga*, el método soteriológico de los *bhaktas*, los adoradores y devotos. Si bien en las *Upaniṣads* la liberación venía por la sabiduría conseguida por la interiorización del

³²⁹ Tola, F. *El canto del Señor. Bhagavad-Gītā*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p.49.

ritual, la cual llevaba al conocimiento de la naturaleza del *brahman*, intrínseca al ser humano mediante el *ātman*, en la *Gītā* se expone un camino que no necesita de la meditación, la interiorización del ritual o el conocimiento. El *bhakti-yoga*, también llamado yoga de la devoción, o incluso yoga del amor, permite la liberación a través de la entrega al Señor, el aspecto personal de la divinidad, el *Īśvara*. Según VIII.22:

Es el Supremo Espíritu;
puede ser alcanzado, oh hijo de Prithâ,
con una devoción que a él sólo se consagre³³⁰

Fue un canto dedicado a Kṛṣṇa el que hizo posible este cambio soteriológico. A través de las emociones de adoración, el devoto puede unirse a la divinidad, y así liberarse. En la devoción cualquier acto es una ofrenda (IX.34, X.6-7) a la divinidad. Toda la vida se convierte en una ofrenda. Es por eso, que podemos decir que el devoto se sacrifica, se entrega haciendo todas sus obras sagradas. Según IX.27:

Cualquier cosa que tú hagas,
comas, ofrezcas en el sacrificio o des,
cualquier austeridad que tú practiques,
hazlo, oh Kaunteya,
como una ofrenda para mí³³¹

Esta concepción conecta con el sacrificio védico, donde todo es sacrificio, los mismos dioses, la comida o los seres humanos. *Lo que come y lo comido*. También en la *Gītā* el ser humano tiene un lugar clave y cosmoteándrico en la cadena sacrificial, una cadena eco-ontológica que posibilita la existencia del mundo. Sin *yajña* no hay lluvia ni comida (III.14). Si bien el Canto supone una liberación respecto al ritual y propone senderos soteriológicos alternativos, ello no implica que niegue la categoría ontológica y cosmogónica del sacrificio, como podemos ver en III.10-15. El ser humano debe co-participar del sacrificio, sólo que éste no se limita al ritual védico institucionalizado, sino que toda acción puede formar parte del sacrificio universal. En la *Gītā* se da una ampliación del *dharma*, ya que no está compuesto para sacerdotes. El *dharma* no es la

330 *Ibid*, p.121.

331 *Ibid*, p.132.

realización de rituales, sino conectar con las acciones-ofrenda que pertocan, a las que dispone lo divino. Es por eso que *karma-yoga* y *bhakti-yoga* están indisolublemente unidas, toda verdadera adoración es acción y ofrenda, toda acción-ofrenda es adoración. La realización del ser consistirá así en la conexión con el *Īśvara* a través de la sacralización de la vida propia. Sin embargo, las interpretaciones *bhakta* de las escuelas vedánticas teístas remarcan la importancia del *bhakti-yoga*, dando un papel principal a la devoción. Estrofas yóguicas como “fijando en mí tu pensamiento y tu mente/ llegarás a mí sin duda alguna” puede por supuesto leerse como “devoción”, pero posiblemente esté más cerca de la fijación del pensamiento en el *Īśvara* (práctica meditativa que puede ser interpretada como visualización).

En todo caso, es importante remarcar que no hay una separación tajante entre el *karma-yoga* y el *bhakti-yoga*, es el lenguaje metodológico y taxonómico el que los separa para poner el énfasis en prácticas y enfoques espirituales concretos. Así como en el desapego a los frutos de la acción tiene que haber entrega a la divinidad, en la devoción tiene que haber desapego al resultado de estas acciones.

6. *Jñāna-yoga*

De la misma manera, el *bhakti* y el *karma-yogas* están ligados al *jñāna-yoga*, ya que sin conocer, sin entender la ontología no se puede llevar a cabo la verdadera acción desinteresada y devota. Sólo con la mezcla equilibrada (según el individuo particular) se puede llegar a la realización del ser. Por tanto, si bien el *jñāna* no destaca tanto en la *Gītā* (por la aparición del *karma-yoga* y el *bhakti-yoga*), también tiene su lugar y supone cierto cambio con respecto a las *Upaniṣads* de la época brahmánica. En el Canto del Señor, lo que podemos llamar *jñāna-yoga* (o *jñāna mārga*) consiste en la comprensión de los misterios de *brahman* e *Īśvara*, es decir, la Sabiduría. Comprender la constitución ontológica del mundo supone la liberación de éste. El conocimiento en mayúsculas es entender la naturaleza del *Īśvara* y su relación con *brahman*, ver el mundo como manifestación divina en todo momento y comprender el lugar ontológico del *karma* y de la *transmigración*. Poner la atención constantemente en el Señor también implica verlo en todo. Como escuchamos en VI.30:

De aquel que me ve en todas partes
 y que todo lo ve en mí,
 de aquél yo no me alejo
 y él no se aleja de mí³³².

Este conocimiento no es meramente una creencia, sino la comprensión de la ontología mediante la *ontonomía*. Podemos decir que la sabiduría, el yoga sapiencial, es comprender la ontología y la teoría del *sāṃkhya* (los *guṇas* que constituyen la realidad material, los *tattvas* y la *prakṛti*), es decir, los misterios de la emanación del *brahman*. De ahí que en la *Gītā*, el *jñāna* esté en relación con la doctrina *sāṃkhya*, la filosofía por antonomasia de la época. De hecho, en las mismas escuelas *vedānta* posteriores se suele utilizar la onto-lógica *sāṃkhya* para narrar el despliegue del ser, aunque siempre con interpretaciones vedánticas, por ejemplo la que entiende la *prakṛti* (que en el *sāṃkhya-yoga* es real) como *māyā* (que en el *advaita vedānta* es ilusoria).

Uno de los capítulos donde se expone este camino del conocimiento es el cuarto, titulado *jñāna-vibhaga yoga*. Aquí se expone la relación del Señor con la *prakṛti* y la *māyā* (IV.6), la importancia de conocer los avatares del *Bhagavad* (IV.9), la paradoja entre el aspecto trascendente, inactivo e impersonal, y el aspecto personal de la divinidad (IV.13). El *karma-yoga* también se contempla desde el conocimiento, es decir, la comprensión de la paradoja de la no-acción (la renuncia) en la acción (IV,17-20) forma parte de lo que es la sabiduría. El *karma-yoga*, por tanto, no debe verse como algo mecánico, sino como algo ligado al conocimiento y al saber de la ontología. En este sentido es importante subrayar que en el texto de la *Gītā* no existe tanta diferencia entre los distintos yogas. Tenemos más bien una diferencia de perspectiva y aproximación, ya que en definitiva se integra la *acción* (*karma*), la *entrega* (*bhakti*) y el *conocer* (*jñāna*). El sacrificio ya no es el ritual, sino que es el sacrificio de la vida entera (IV.23-33), de los sentidos, respiración, mente, intelecto y voluntad. Para entender bien el *karma-yoga* o el *bhakti-yoga*, hace falta cierta hermenéutica noésica, cierto *jñāna*. A diferencia del yoga moderno, consideramos que la propuesta de la *Gītā* da un papel muy importante a la intelección intuitiva. De hecho, en el texto incluso se propone el *buddhi-*

332 *Ibid*, p.100.

yoga (II.49), el refugio yóguico del *buddhi*³³³. El yogui debe llevar los sentidos hacia el *buddhi*, los debe replegar en esta instancia intelectual e intuitiva que le conecta con su ser más profundo (II.65). Es el *buddhi* el encargado de cruzar los engaños del mundo y de los sentidos, del error y el engaño (II.52), ya que es el encargado de conocer y discernir lo verdadero de lo falso, así como el encargado de aportar luz y claridad. En la metáfora del carro (heredada del *sāṃkhya* a través de las *Kaṭha Upaniṣad* I, 3), el *buddhi* es el cochero que lleva el carro a través de la anábasis. Así, el *buddhi* puede identificarse con el cochero del carro de Arjuna, es decir, con el mismo Kṛṣṇa. En este sentido, el *buddhi* es la parte más divina de lo material en el ser humano. El yogui en todo momento debe llevar los sentidos a lo espiritual, hacia el *buddhi* y más allá. Es el *buddhi* que hace posible la dislocación hacia el *Īśvara*, mediante el desapego de los sentidos, dejando atrás el estadio de *ahaṃkāra*. Para permitir ser al *ātman*, es necesario pasar por el estadio del *buddhi*. Como veremos al tratar del *sāṃkhya-yoga*, el *buddhi* está relacionado con el *guṇa sattva*, el constituyente ontológico luminoso. Con la iluminación y el despertar espiritual (*buddhi* viene de la raíz *buddh-*, despertar) se da una claridad en todas las acciones de la vida, una espiritualización gradual. Como escuchamos en II.45:

Los Vedas tienen que ver con los tres gunas,
tú liberate de los tres gunas, oh Arjuna,
libre de los pares contrarios,
constantemente afincado en el sattva,
indiferente a la adquisición y a la posesión,
dueño de ti mismo³³⁴.

La instancia noésica del *buddhi* siempre está en el camino espiritual, es por ello que el *jñāna-yoga* debe estar en mayor o menor proporción. Sin atención, toma de conciencia, discriminación o discernimiento no puede haber realización del ser. El *buddhi* es clave para integrar en un mismo camino espiritual la teoría ontológica del *sāṃkhya* y la práctica ascética del *yoga* (V.5), lo que podríamos llamar la *teoría* y la

333 “¡Oh conquistador de riqueza! La acción es bastante inferior a este *buddhi-yoga*. Por ello, buscando refugio en el *buddhi*, lleva a cabo las acciones sin apego” [NT].

334 *Ibid*, p.48.

práctica. Tal y como escuchamos: “los que practican el yoga alcanzan el mismo estado que los que siguen el camino de la filosofía *sāṃkhya*: quien lo ha visto lo sabe”³³⁵. Como ya hemos indicado, se suele subestimar la importancia de la ontología *sāṃkhya* en la obra, mucho más predominante que las doctrinas de lo que posteriormente se llamará *vedānta*. Pensemos que en la época de la *Gītā* las escuelas vedánticas aún no habían sido desarrolladas. Pero si bien podemos afirmar que la ontología *sāṃkhya* predomina (si bien con un carácter indudablemente teísta³³⁶), junto a la práctica del yoga, también es verdad que la mayor parte de las interpretaciones posteriores serán vedánticas, de ahí que el *jñāna-yoga* se explique con vocabulario vedántico, más en línea con aquello que dirá más tarde Śāṅkara.

7. Algunas conclusiones

La *Bhagavad Gītā*, con su variedad de métodos yóguicos y caminos espirituales, nos abre a la diversidad soteriológica. La multiplicidad de la existencia se traduce en una multiplicidad de senderos de realización del ser, aptos todos ellos para acceder a lo divino, al *Īśvara*. Se abre la liberación a todo tipo de personas, ya que no hace falta ser sacerdote para poder seguir un camino soteriológico. Se puede llevar una vida espiritual dentro de cualquier casta y clase social. La renuncia ya no sólo pertenece a los ascetas, sino que la renuncia es interior, es una perspectiva, un sendero y un yoga. Ya no se renuncia a la acción, sino a sus frutos, es decir, a la voluntad (y posesividad) sobre lo hecho.

El Canto del Señor libera del ritual, ampliando su sentido y significado a todo tipo de acción, según el *dharma* de cada cual. Por ello, supone un debilitamiento de las estructuras fuertes y literales del sacrificio, pero también de la concepción mítica del cosmos. El sacrificio ya no es sólo el ritual brahmánico, también es la entrega personal a través de la acción y las obras siguiendo el propio *dharma*. Se entrega la propia vida en ofrenda, por ello supone una sacralización y espiritualización de la vida cotidiana. Ante

335 Arnau, J. *Bhagavadgītā. El Canto del Bienaventurado*, Atalanta, Girona, 2016, p.75.

336 El *sāṃkhya* que encontramos en la *Gītā* es muy diferente de lo que será la obra cumbre de esta *darshan*, es decir, la *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa.

el olvido del ser y el sensualismo óptico de la existencia, la *Gītā* propone la atención en lo divino (mediante los senderos del *karma*, el *bhakti* y el *jñāna*) como anábasis para realizar el ser. La ofrenda de la propia vida deviene una dislocación hacia el *Īśvara*, donde se deja de lado, gradualmente, lo sensorial y material. Los yogas posibilitan realizar la relación cosmoteándrica, la cual se entiende como Unión con lo divino.

Si bien el mensaje de la *Gītā* es liberador, actualmente también se dan lecturas dogmáticas³³⁷ basadas en la literalidad del texto. En una manera más cerrada de la *Gītā* cabe entender el *dharma* desde el sistema de castas, como un alegato a seguir el deber de clase y a asumir la posición social en el *dharma* hindú. Las diferentes tradiciones leerán la *Gītā* de maneras diferentes, siendo un texto inagotable, una verdadera obra de arte que ha inspirado la vida de incontables personas a lo largo de los milenios. Como veremos más adelante, la *Gītā* será un lugar de reflexión para el yoga moderno³³⁸, pues al intentar comprender el *karma-yoga* será necesario comprender y adaptar la idea de *dharma*. También servirá como fuente de inspiración el *bhakti-yoga* de la *Gītā*, para poder vivir de otra manera la relación con lo divino, su ontología y metafísica. Para concluir este apartado, es importante remarcar que en el yoga moderno apenas se le da importancia al *jñāna-yoga* o al *jñāna mārṅa* del Canto. Pero, como hemos visto, el conocimiento ontológico es fundamental en los caminos espirituales de la *Gītā*, ya que forman parte tanto de un *karma mārṅa* como de un *bhakti mārṅa*. Sin comprensión de la realidad y de lo divino, cualquier camino soteriológico es mucho más árduo, lento y largo. Como transmite la *Gītā*, los tres yogas (*karma*, *bhakti* y *jñāna*) necesitan estar integrados en el sendero espiritual. Las diferentes taxonomías se disponen en la *Gītā* para favorecer la comprensión, y para ordenar jerárquicamente las diferentes prácticas dentro de un todo ortopráctico inclusivista. El yoga no se limita a un tipo de yoga. Los diferentes senderos (*mārṅa*) no son sino maneras determinadas de concretar las necesidades ontónicas de la realización del ser. La acción, la devoción y el conocimiento necesitan estar incluidas en todo camino espiritual.

337 Véase Borreguero, E. *Hindú: nacionalismo hindú y política en la India*, La Catarata, Madrid, 2004; así como el capítulo cuarto de Davis, R.H. *The Bhagavad Gita. A Biography*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2015.

338 En el yoga moderno tenemos varias traducciones de la *Gītā*, por ejemplo la de Yogananda, P. *El Yoga del Bhagavad Guita*, Self-Realization Fellowship, Los Ángeles, 2010. Además, tenemos referencias constantes, por ejemplo en la traducción y comentario del *Yogasūtra* de Iyengar, B.K.S. *Light on the Yoga Sūtras of Patañjali*, Thorsons, Londres, 1993.

Capítulo 9. Las escuelas ontológicas del *vedānta*

1. Las escuelas vedánticas

Si bien *vedānta* puede hacer referencia al “fin de los Vedas”, es decir, a las *Upaniṣads*, la mayoría de ocasiones se utiliza para hacer referencia a la escuela *vedānta*. Considerada como una de las *Seis Darśanas*, el *vedānta* es la escuela que sigue el *Brahma-sūtra* como texto fundacional y que trata de explicar las correspondencias del *brahman*. Si bien muchas veces el *vedānta* es identificado con el *advaita vedānta* de Śaṅkara, en este capítulo sostenemos que no es la interpretación más representativa del *vedānta*. De esta manera, mostraremos, por tanto, cómo se separa del *Brahma-sūtra* de Bādarāyaṇa, así como de otras escuelas vedánticas, más coherentes con este texto fundacional.

En todo caso, la interpretación de Śaṅkara supone una parada obligada en el camino para cualquier estudio de esta *darśana*. Sus comentarios supusieron una revitalización de la filosofía *āstika*, así como una interesante reflexión acerca de la técnica en la realización del ser. Por otra parte, muchas escuelas de yoga moderno sitúan su filosofía (al menos en teoría) en la cúspide de la jerarquía inclusivista de la ontología *vedānta*, el mismo Vivekananda tenía al filósofo *advaita* como el más grande representante de esta tradición. Además, la *saṃpradāya dashnami* (donde se sitúan figuras del yoga moderno como el mismo Satyananda, Sivananda, Vishnudevananda o Yogananda) considera a Śaṅkara como el unificador y legitimador de los *diez linajes*. De hecho, podemos considerarle como la figura que habría institucionalizado la renuncia. Por todo ello consideramos imprescindible dedicar algunas páginas a su pensamiento.

Las escuelas del *vedānta* surgen a partir de los comentarios al *Brahma-sūtra* de Bādarāyaṇa. Si las *Upaniṣads* son la base escritural y sustancial, y la *Gītā* es el texto devocional clave (antes de los *Purāṇas*), el *Brahma-sūtra* es el libro fundacional de la *darśana* del *vedānta*, lo que podríamos considerar su teología. A su vez, cada escuela vedántica (con su ontoteología propia) es el punto fundacional de las diferentes *saṃpradāyas*, las órdenes ascéticas que vertebran el hinduismo de base vedántica.

Los comentarios a los *Brahma-sūtra*, así como las diferentes escuelas del *vedānta* y las órdenes ascéticas ligadas a éstas, surgen en una época de transformación social y religiosa, una época en la que las maneras antiguas de interpretar los Vedas habían caído en desuso o ya no apelaban a los miembros de la sociedad hindú, cuando se va forjando lo que se ha venido llamando el hinduismo. Se considera, tanto en la academia como en las calles de la India, que estos pensadores renovaron el hinduismo, maltrecho ante la hegemonía del budismo y posteriormente del Islam. Sus comentarios suponen una nueva interpretación del *dharma*. Tenemos que tener en cuenta que cada época es retrospectiva y reinterpreta el pasado acorde con sus necesidades y anhelos. Estamos lejos ya tanto del periodo védico, como del brahmánico.

La escritura es también diferente a la védica o la brahmánica, supone un desarrollo filosófico, lógico y argumentativo con respecto a los textos antiguos. Puede considerarse que a partir de los *Brahma-sūtra* y sus comentarios comienza la reflexión filosófica en la tradición *vedānta*. Recordemos que en el budismo hacía tiempo que existía una tradición escolástica de tratados y comentarios filosóficos.

El estudio dentro de las escuelas del *vedānta* comienza con el estudio de sus textos, con su *audición* y *escucha*. La literatura vedántica se puede clasificar en tres bloques principales³³⁹. Por una parte, tenemos la literatura fundacional, compuesta principalmente por la *Prasthanātrayī* o *Triple Fundamento*, es decir, las *Upaniṣads*, la *Bhagavad Gītā* y los *Brahma-sūtra*. El segundo bloque corresponde a los comentarios (por ejemplo, los *bhāṣyas*) hechos, por ejemplo, al *Brahma-sūtra* de Bādarāyaṇa o a las *Upaniṣads*. Para conocer a fondo el *vedānta*, pues, es imprescindible conocer esta literatura. Estos comentarios a los aforismos son las explicaciones ontológicas del maestro fundador de escuelas determinadas, explicaciones que a su vez serán comentadas y explicadas por maestros sucesivos, en una espiral exegética viva donde el gurú intercede en el conocimiento. El tercer tipo de literatura sería el manual (*prakaraṇa*), como por ejemplo el *Vedāntasāra*³⁴⁰, donde se expone de una manera organizada el sistema del *vedānta*, sin necesidad de diálogos entre un oponente y uno que expone la doctrina, como se hace en los comentarios.

339 Véase Pujol, O. *La ilusión fecunda. El pensamiento de Śaṅkara*, Pre-Textos, 2015, p.40-41.

340 Tenemos la edición de Ruiz Calderón, J. *Vedantasara. La esencia del Vedanta*, Trotta, Madrid, 2009.

2. El *Brahma-sūtra* y los comentarios

Las líneas principales de la tradición *vedānta* aparecen por primera vez en el *Brahma-sūtra* (también llamado *Vedānta-sūtra*) de Bādarāyaṇa (cerca del siglo II d.C.), los *sūtras* fundacionales de la *darśana* del *vedānta*. Es una colección de 555 *sūtras* (que podemos llamar aforismos) muy difíciles de comprender, los cuales sintetizan, codifican y explican de una manera coherente el contenido heterogéneo³⁴¹ de las *Upaniṣads*. Con esta obra el autor consigue apuntalar los pilares de toda una escuela y da un fundamento filosófico a la revelación, dando coherencia y legitimidad argumental a la tradición védica con respecto al budismo.

A su vez, los comentarios vedánticos son el intento de explicar la síntesis que hace el *Brahma-sūtra* de las *Upaniṣads*. Este libro fundacional, por su carácter aforístico, es bastante críptico, por eso necesita de un comentario. De hecho, podríamos decir que para la mayor parte de los vedánticos, el *Brahma-sūtra* sólo tiene sentido a partir del comentario del maestro. Estos comentarios dieron lugar a las diferentes escuelas vedánticas. Cabe recordar que Bādarāyaṇa no creó una escuela concreta, o una *saṃpradāya*, sólo tenemos de este autor el *Brahma-sūtra*. Cada comentario da una interpretación específica de la sustancia upaniśádica compartida, desarrollando un aparato ontoteológico legitimador y proponiendo al mismo tiempo una metodología soteriológica.

Los comentarios al *Brahma-sūtra* por parte de reformadores como Śaṅkara (VIII-IX d.C.), Rāmānuja (1077-1157), Nimbārka (alrededor XII-XIII d.C.), Madhva (1238-1317) y Vallabha (1479-1531) dieron lugar a diferentes escuelas de pensamiento vedánticas, así como a órdenes ascéticas (*saṃpradāyas*), las llamadas en ocasiones “sectas”, las cuales todavía vertebran la espiritualidad hindú en la actualidad³⁴². Estas escuelas institucionalizaron la figura del renunciante, el cual pasó a tener un papel social y ontológico que no tenía antes. En estas escuelas la mejor manera de buscar la

341 Pero todo ello se hace sacrificando la pluralidad de las *Upaniṣads*, como sostienen Tola, F. y Dragonetti, C. *Filosofía de la India*, Kairós, Barcelona, 2008, p.256.

342 No tenemos nada parecido a una iglesia en el hinduismo. Aunque sí tenemos la asociación moderna VHP (el Consejo Mundial Hindú) que intenta agrupar y estructurar los diferentes credos y prácticas. Este movimiento se basa ideológicamente en el *comunalismo* (la identidad política basada en la religión). Esta ideología es la que contribuyó a particionar el territorio en los estados de India y Pakistán con la independencia del Raj británico en 1947. Véase el capítulo X de Borreguero, E. *Hindú: nacionalismo hindú y política en la India*, La Catarata, Madrid, 2004.

liberación es iniciarse en una *saṃpradāya* y hacerse renunciante, a diferencia de las *Upaniṣads* y la *Bhagavad Gītā*.

Si bien en Occidente la escuela del *advaita vedānta* de Śaṅkara (también conocido como Śaṅkaracarya) es la más conocida, en India tenemos otras escuelas igual o más populares, como el *viśiṣṭādvaita* de Rāmānuja, o el *acintyabhedābheda* de Chaitania³⁴³.

Las diferentes escuelas buscan dar una explicación coherente de su experiencia mística que esté acorde con el Triple Fundamento. Así, los comentarios son narratologías cosmoteándricas, ya que quieren explicar la relación entre lo Absoluto (*brahman*), lo Divino (*Īśvara*), la subjetividad espiritual humana (*ātman* y/o *jīva*), y el mundo. Como ya se ha comentado, la palabra *brahman* es todo un símbolo de las aspiraciones y logros espirituales del sur de Asia. Traducido por unos como *absoluto* o *Dios impersonal*, por otros como *formulación* o *trascendencia inmanente*, *brahman* no se deja atrapar, como buen símbolo que es. Querer darle un significado cerrado, en un concepto, sería precisamente disolver el misterio. Buena parte del quehacer filosófico en India será el intento de escuchar, pensar, decir y escribir esta *formulación* subyacente al mundo, este proceso en transformación y cambio, esta *expansión* del Uno. Así, las discusiones dentro del *vedānta* serán acerca de la naturaleza de *brahman*, de las almas y del mundo, es decir, de la relación cosmoteándrica³⁴⁴.

Por tanto, tenemos una gran diversidad de escuelas que combinan las distintas posibilidades ontológicas. Por ejemplo, entre estas combinaciones tenemos si son escuelas *no teístas* (donde destaca la de Śaṅkara) o *teístas* (entre ellas las de Rāmānuja, Madhva, Nimbārka y Vallabha). También podemos distinguir entre escuelas *dualistas* (la de Madhva) o *no-dualistas* (por ejemplo las de Rāmānuja y Śaṅkara), así como escuelas *realistas* (si el cosmos existe) o *acosmicistas* (también llamados *ilusionistas*,

343 Caitanya Mahāprabhu (1486-1534) es el fundador de la *saṃpradāya* medieval del *vedānta* de donde surgen los Hare Krishna actuales. Exponente de la doctrina *acintyabhedābheda*, abogaba por la importancia del *bhakti*, alegando que bastaba con cantar el nombre de la divinidad (concretamente el *mantra Hare Krishna*) para la realización del ser.

344 Es a Raimon Pannikar a quien debemos este término. Véase Pannikar, R. *Obras Completas. VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Herder, Barcelona, 2016. En este tratado el autor explica el misterio de la Santísima Trinidad a través del *vedānta advaita*, explicando el catolicismo mediante la no-dualidad. Según el autor el cristianismo puede tener una filosofía índica como núcleo de su práctica, sin dejar su mensaje cristiano, de la misma manera que en su momento se adoptaron filosofías de cuño helénico para explicar la fe cristiana.

ya que siguen la *māyāvāda*, la teoría de la ilusión). Algunas escuelas creen que el individuo tiene un alma diferente *real*, y otras por el contrario, creen que su alma es compartida por todos los seres (donde las múltiples *jīva* son la ilusión en la que vive el *ātman* único en la *māyā*), ya que es el alma divina (*ātman*) idéntica a *brahman*.

Si bien no tenemos espacio ni tiempo para explicar cada escuela, vemos necesario dar cuenta, aunque sea brevemente, de la aportación de Śaṅkara, debido, por una parte, a que la *saṃpradāya dashnami* (a la cual pertenece Swami Satyananda Saraswati) dice tener como fundador a este pensador y, por otra parte, a que el yoga moderno considera su interpretación *advaita* como la cúspide del *vedānta*. Al estudiar su obra veremos la importancia dada al conocimiento en el camino ontológico, lo cual contrasta con la concepción del yoga moderno.

3. La importancia de Śaṅkara

Como hemos señalado, en el yoga moderno el sistema *advaita* de Śaṅkara suele considerarse como representativo del *vedānta* e, incluso, como la culminación de esta tradición y del yoga en general, siendo las diferentes escuelas pasos inferiores a su doctrina. Como comenta Sivananda:

the different schools are different rungs in the ladder of Yoga. The student must place his foot step by step and finally reach the highest peak of perfection – the Kevaladvaita realisation of Sri Sankara. As temperaments are different, different schools are also necessary to suit the taste, capacity, and stage of evolution of the aspirant. Therefore all schools and cults are necessary. They have got their own place and scope³⁴⁵.

Por otra parte, también hemos indicado que la orden *dashnami* (a la cual pertenece el *paramparā* de Satyananda) dice seguir su doctrina ontológica. A nuestro modo de ver esto dista mucho de la realidad, ya que ni la BSY ni la mayor parte de los hindúes vedánticos siguen su doctrina (decantándose por otras). Eso sí, su figura da hegemonía a los *dashnami*, debido a que su obra es considerada como la filosofía más elevada de la India y a que institucionalizó la renuncia dentro del hinduismo. Como hemos

345 Sivananda, S. *Brahma Sutras*, Sivananda Publication League, Rishikesh, 1949, p.8.

comentado, según la tradición, este pensador supuso un antes y un después en la India, ya que renovó el hinduismo, fundando las primeras órdenes de renunciando hindúes y fundamentando filosóficamente el *advaita vedānta*. Habría sido el primer pensador y comentarista vedántico que habría hecho frente con éxito a los pensadores jaininistas y budistas en la arena filosófica, utilizando las reglas del discurso especulativo de los *sūtras*. Pero muchas veces se olvida que el sistema de Śaṅkara, así como el sistema *māyāvāda* de Gaudapāda (maestro de su maestro), están fuertemente influenciados por el budismo *māhāyāna*³⁴⁶. Por otra parte, Śaṅkara además obligó a diferentes tradiciones religiosas hindúes a defender sus puntos de vista en oposición a su acosmicismo. Así, este exégeta del *vedānta* hizo renovarse filosóficamente y teológicamente a las tradiciones del hinduismo. Por todo ello, puede decirse que Śaṅkara es clave para situarse dentro del *vedānta*, tanto para entender al Triple Fundamento, como a pensadores contemporáneos de la India³⁴⁷, e incluso yoguis modernos que siguen este sistema ontológico³⁴⁸.

En todo caso, es importante recordar una vez más los últimos estudios acerca de Śaṅkara. Como ya comentamos se ha puesto en entredicho que fuera realmente el unificador de los Diez Linajes. Clark ha mostrado cómo su figura podría haber sido apropiada por los *dashnamis*³⁴⁹ para legitimar hermenéuticamente esta *saṃpradāya*. Incluso ha puesto en tela de juicio la adscripción *śaiva* de este hermeneuta, defendiendo su tendencia *vaiṣṇava*. Visto así, Śaṅkara el hermeneuta sería simplemente un comentarista más dentro de la galaxia plural del *vedānta*, el cual tendría una filiación marcadamente *vaiṣṇava*. Si bien simbólicamente tendría mucha importancia, socialmente no tendría más legitimidad que otros exégetas en los linajes *dashnamis*. En definitiva, es importante remarcar la importancia de Śaṅkara, pero al mismo tiempo

346 Su teoría de las dos verdades bebe directamente del budismo *mahāyāna*. Una relativa y provisional sobre la existencia (ilusoria) del mundo, de las almas, los dioses y otros seres. Otra absoluta y definitiva que sostiene que todo es ilusión excepto la unidad entre *ātman* y *brahman*.

347 Figueroa, O. *Pensamiento y experiencia mística en la India*, FCE, México, p.114.

348 En castellano contamos tanto con traducciones como con monografías de Śaṅkara. Por el contrario escasean las obras, ya sean traducciones o monografías de los pensadores vedánticos personalistas. No tenemos obras ni de Rāmānuja, Nimbārka, Madhva o Vallabha.

349 Clark, M. *The Daśanāmī-Saṃnyāsīs. The Integration of Ascetic Lineages into an Order*, Brill, Leiden, 2006.

recordar que este papel se debe posiblemente a fruto del azar, a una historia de apropiaciones y legitimaciones.

4. Diferencias ontoteológicas de Śaṅkara respecto a Bādarāyaṇa

En todo caso, Śaṅkara no es representativo del *vedānta*. Ello se debe a que es el comentador del *Brahma-sūtra* que más se separa de la propuesta ontológica de Bādarāyaṇa, tal y como muestran Tola y Dragonetti en *Filosofía de la India*³⁵⁰. En este manual comparan la ontología de Śaṅkara con los otros exégetas del *vedānta*, mostrando que el fundador de la *saṃpradāya dashnami* se aleja del pensamiento del *Brahma-sūtra* de Bādarāyaṇa. A la hora de relacionar y distinguir entre escuelas, estos indólogos de habla hispana consideran las siguientes cuatro tesis como las compartidas por Bādarāyaṇa y por los comentaristas que ellos consideran principales (Śaṅkara, Rāmānuja, Nimbarka, Madhva y Vallabha): que *brahman* es el Principio Supremo del universo y el tema principal de la reflexión filosófica; que la naturaleza de *brahman* y sus atributos sólo pueden ser establecidos sobre la base del *śāstra* (las escrituras sagradas); que la liberación (*mokṣa*) del *saṃsāra* (ciclo de las reencarnaciones) es la meta final del esfuerzo humano; y que existe un medio para alcanzar la liberación.

Según estos autores, al mismo tiempo, Bādarāyaṇa y los comentaristas siguen varias tesis que no sigue Śaṅkara: la concepción de *brahman* como Dios personal (por su parte Śaṅkara concibe al Absoluto de manera impersonal); la atribución a Dios de excelsas cualidades (según el filósofo *advaita* al Absoluto no se le pueden atribuir cualidades, ya que es *nirguṇa*); la concepción de la liberación como existencia eterna y feliz junto a la divinidad (para Śaṅkara la liberación es el conocimiento de la no-dualidad entre el *ātman* y el *brahman*); la preeminencia de la devoción para alcanzar esa meta y la subordinación de la acción salvífica a la devoción. En el caso de Śaṅkara no hay propiamente método para la liberación, y en todo caso es el conocimiento el que es en sí mismo liberador, no la devoción que lleva a la dualidad. Por lo que hace a las almas, Bādarāyaṇa y los otros comentaristas creen que hay una diferencia de las almas frente a *brahman* y que además son atómicas, al contrario que Śaṅkara que si bien

³⁵⁰ Tola, F. y Dragonetti, C. *Filosofía de la India*, Kairós, Barcelona, 2008.

considera el alma personal (*jīva*) como diferente, sí que considera el espíritu universal (*ātman*) y el *brahman* como idénticos. Para el pensador *advaita* existe una indestructible *identidad* entre *brahman* y las almas individuales, identidad temporalmente oculta por la ignorancia.

Resumiendo, esto hace de Śaṅkara el filósofo que más se separa, según Tola y Dragonetti, del *Brahma-sūtra* de Bādarāyaṇa. Por todo ello sostenemos que no puede ser considerado como el más representativo del *vedānta*.

5. La vía del conocimiento de Śaṅkara

La ontología idealista, acosmicista e impersonalista de Śaṅkara tiene sentido en su propuesta de *ontolegein* basada en el conocimiento, la cual podemos considerar como *jñāna mārḡa*. El exégeta *advaita* entiende que el conocimiento es la esencia del Veda y la culminación de la práctica personal, así como la realidad del *brahman*, por ello asume que la manera de realizar el ser es el mismo conocimiento. Ni los rituales ni el yoga pueden dar el conocimiento supremo. Como explica el filósofo: “algunos alcanzan la bienaventuranza por los sacrificios, el mundo de Brahmā por las austeridades y diferentes clases de experiencias por la caridad, pero se llega a la liberación por la vía del conocimiento de la Verdad”³⁵¹. El *brahman* es pura consciencia, puro saber, y por tanto la manera de entenderlo es a través del conocer y la consciencia. Ante el dualismo del conocer, y siguiendo la narrativa ontológica de las *Upaniṣads*, Śaṅkara se embarca en la búsqueda del *quién* último, dándose cuenta de que el yo individual es el mero eco de un Yo absoluto, donde se funden conocedor, conocido y conocimiento. Para Śaṅkara en el verdadero *jñāna* se da el *advaita*, el Uno-sin-segundo, la no-dualidad entre el *sādhaka* (a través de su *ātman*) y *brahman*. Así, sólo se da un conocedor, un conocido y un conocimiento: el *brahman*. No hay separación entre sujeto y objeto de conocimiento. Se da la no-dualidad (*advaita*), de ahí que su ontología sea un *vedānta advaita*. El *brahman* no es un objeto de conocimiento, porque, tal y como explica el hermeneuta vedantín: “el conocedor no puede ser conocido por el mismo conocedor. Lo mismo que

351 Introducción de Śaṅkara al ŚvUBh en Martín, C. *Upaniṣad. Con los comentarios advaita de Śaṅkara*, Trotta, Madrid, 2009, p.147.

el fuego no puede ser consumido por el fuego que consume. Y no hay un conocedor distinto del Absoluto para el que el Absoluto mismo pudiera ser un objeto separado por conocer³⁵². El individuo que conoce tampoco es distinto al *brahman*. De esta manera, la sabiduría consiste en *saber* que uno no es sino *brahman*. Este conocer es un darse cuenta y ser consciente. Como explica el pensador *advaita*: “el último medio válido para el conocimiento (del Ser) se encuentra en la posibilidad de ser consciente del Ser”³⁵³. De este no-dualismo viene su ilusionismo dislocador y desplazador para romper la dualidad de persona y mundo, de divinidad y mundo. Es en el espacio intermedio del conocer donde se abre el espacio de sabiduría.

Este conocer (*jñāna*) es la misma liberación (*mokṣa*), ya que liberarse consiste en saber qué es la Consciencia. El *mokṣa*, ese estado último del que habla el *vedānta*, es el mismo Conocer de *brahman*. El pensador *advaita* describe la liberación en su introducción a la *Gītā* como “la cesación completa de la transmigración junto con sus causas” que “es el resultado del camino recto que consiste en la firme adhesión al conocimiento del Ser, precedida por la renuncia a todos los ritos y deberes religiosos”³⁵⁴.

Para Śāṅkara el mismo mundo (la *māyā*) se disuelve en el conocer. Éste no es sino la ocasión para darse cuenta del *brahman*, de la no-dualidad de conocedor y conocido, de conocido y conocimiento. Por ello, en último término sólo hay una realidad y un conocer, de ahí las famosas *mahavakyas* (*mahāvākyāni* en sánscrito), así como la expresión *Sat-Cit-Ananda* (Existencia-Consciencia-Gozo) que resume este *vedānta* idealista basado en el conocer y la consciencia.

6. El *māyāvāda*

El hermeneuta *advaita* explica la multiplicidad desde su *māyāvāda*, la doctrina de la ilusión. Toda diversidad (el mundo y los seres humanos) es sólo una emanación

352 En KeUBh II, 1, en *Ibid*, p.48.

353 En BhGBh II, 69, en Martín, C. *Bhagavad Gītā. Con los comentarios advaita de Śāṅkara*, Trotta, Madrid, 2009, p.76.

354 Introducción de Śāṅkara al BhGBh en *Ibid*, p.37.

ilusoria surgida de *brahman*, es decir, de la Consciencia. El ser humano no es capaz de ver que todo es *brahman* porque vive en la ignorancia. Sólo el conocimiento permite darnos cuenta de la ilusión de la *māyā*. Como explica el filósofo:

Los investigadores de la verdad dicen que este universo en esencia es Consciencia. Otros, con la visión confundida por el error, ven este mundo como real. El Ser que por naturaleza es inmutable y sin atributos, el que todo lo penetra, es considerado como si fuera varios objetos materiales por las personas de visión errónea. Cuando alguien se da cuenta de que el ser individual es en realidad el Absoluto, y que este mundo no es más que una Ilusión, llega a estar sereno. Porque lo único que existe es la Consciencia, el mundo y las transmigraciones no tienen existencia real³⁵⁵.

De la misma manera, para Śaṅkara los seres humanos tampoco tienen existencia real. En la no-dualidad no tiene sentido la ontología pluralista, es decir, la pluralidad de almas es también ilusoria. Como dice el vedantín: “en el mundo hay un único Ser que todo lo penetra; no hay pluralidad de seres”³⁵⁶. En último término sólo existe *brahman*, ya que el mundo y los seres humanos son ilusorios, es decir, manifestaciones de su *māyā* (la *red mágica*). Así, el *samsāra* se debe a no saber que esta *māyā* (donde se incluye la existencia humana) es sólo ilusión. La ignorancia es, por tanto, la causante del sufrimiento de la existencia. Como explica el exégeta *advaita*:

a pesar de que el Ser es por naturaleza Consciencia, Existencia y Plenitud y no-dualidad, esta Verdad permanece oculta totalmente ante la vida habitual del ser humano por la ignorancia. La ignorancia reside en el yo, pertenece a ese yo y se mantiene a través de su propia experiencia. No es más que una apariencia de consciencia. Este yo padece muchos errores por considerar como meta humana la adquisición del placer, originada en la ignorancia, que no es la verdadera meta humana. Al no alcanzar el ser humano la verdadera meta, por sentirse empujado con fuerza por las pasiones, como si fuera arrastrado por cocodrilos, el yo desciende a través de distintos nacimientos como dios, hombre o animal³⁵⁷.

355 Introducción de Śaṅkara al ŚvUBh en Martín, C. *Upanisad. Con los comentarios advaita de Śaṅkara*, Trotta, Madrid, 2009, p.160.

356 En KUBh II,2,2, en *Ibid*, p.100. Pensemos que Consuelo Martín traduce *ātman* por “Ser”.

357 Introducción de Śaṅkara al ŚvUBh en *Ibid*, p.143.

Por su ilusionismo (su *māyāvāda*), Śaṅkara ha sido acusado de budista disfrazado. También ha sido considerado, por algunos vedánticos³⁵⁸, como un *māyāvādin* encargado de refutar y confundir a los budistas. Su ilusionismo habría sido un ardiz del mismo Śiva para confundir a los *nāstika* (a los budistas y jain), y restablecer los Vedas. Por ello, su filosofía no sería el verdadero *vedānta*, sino que sería un *vedānta* para budistas, en cierta manera, un budismo tergiversado y vedántico. Así, mediante el *māyāvāda* habría podido introducir el *vedānta* dentro de las filas budistas. Como explica Bhaktivedanta: “en el *Padma Purāṇa*, el Señor Śiva ha admitido que en el *kaliyuga* tuvo que predicar la filosofía de *māyā*, o ilusión, como otra versión de la filosofía nihilista de Buda. Él tuvo que hacer eso por orden del Señor, debido a unas razones específicas”³⁵⁹. Por ello, si bien el filósofo es uno de los maestros del género del comentario, para muchos su *ilusionismo* se separa completamente del *vedānta*, el cual postula, en general, ontoteologías *realistas*.

En todo caso, aunque no considera el mundo como real³⁶⁰, Śaṅkara explica la multiplicidad recurriendo a las ontologías *sāṃkhya*. También hay, por tanto, procesión ontológica en su pensamiento, solo que se explica mediante el *māyāvāda*. Según comenta acerca de la metáfora del carro:

a partir de aquí se empieza por mostrar cómo la meta a la que hay que llegar puede ser realizada, cómo el ser individual puede ir ascendiendo de grado en grado, desde lo más denso a lo más sutil, empezando por los sentidos densos³⁶¹.

358 Puede verse, por ejemplo, el texto *vaiṣṇava* de Satsvarūpa, D.G. *Elements of Vedic Thought and Culture*, The Bhaktivedanta Book Trust, Mumbai, 2001, p.60-61, donde el autor expone “The Real Śaṅkara”. También puede leerse la explicación hecha por el maestro de ISKCON en Bhaktivedanta, A.C. *La ciencia de la Auto Realización*, Bhaktivedanta Book Trust, México, 1979, en el capítulo “El impersonalista más grande de la India meditaba en el Señor Kṛṣṇa y en El Bhagavad-gītā”.

359 Bhaktivedanta, A.C. *La ciencia de la Auto Realización*, Bhaktivedanta Book Trust, México, 1979, p.102.

360 Para algunos autores, el ilusionismo de Śaṅkara no sería tal. Por ejemplo, Pujol prefiere hablar de *acosmicismo*, para eludir el término *ilusionismo*. Así, el filósofo no consideraría al mundo como irreal, sino como una emanación sin verdadero valor ontológico. Véase Pujol, O. *La ilusión fecunda. El pensamiento de Śaṅkara*, Pre-Textos, 2015.

361 En KUBh I,3,9, en Martín, C. *Upanisad. Con los comentarios advaita de Śaṅkara*, Trotta, Madrid, 2009, p.91.

Por tanto, si bien Śaṅkara consideraba la manifestación como ilusión, ello no quiere decir que el *sādhaka* no pudiera actuar en la realidad ilusoria para poder ir ascendiendo hasta la liberación.

7. El conocimiento y la acción

Para Śaṅkara la liberación no es una acción, por tanto, no hace falta hacer nada para liberarse, sólo ser conscientes de la realidad de *brahman*, es decir, del *Sat-Cit-Ananda*. Su adhesión inquebrantable al *jñāna mārga* hizo que interpretara la misma *Gītā* como un canto al conocimiento. Como explica el filósofo: “la conclusión definitiva de Bhagavad Gītā es, por tanto, que a la liberación se llega por el conocimiento de la Realidad únicamente y sin relación con las obras”³⁶². Así, Śaṅkara incluye el *karma-yoga* de manera subordinada al *jñāna*. Lo que vemos como uno de los mensajes más importantes del Canto, es decir, el *karma-yoga*, es reducido a un yoga inferior pensado para no renunciante. Si bien la *Bhagavad Gītā* afirma que el *karma-yoga* es una de las prácticas más elevadas, Śaṅkara considera que son prácticas inferiores al *jñāna mārga*. Para el pensador *advaita* el conocimiento real supone abandonar la acción, es por ello que el *karma-yoga* tiene que ser inferior al camino del conocimiento. Por estas y otras razones el filósofo ha sido acusado (especialmente por vedánticos de otras escuelas) de tergiversar la revelación para legitimar la vía del *jñāna*.

El Conocimiento está más allá de la acción, repite Śaṅkara. No podemos, por tanto, considerarlo como un crecimiento personal, o como un mejoramiento. No es un conocimiento acumulativo, como tampoco es un conocimiento cinético, ni cronológico. Tampoco es un producto. Debido a que estamos en el *brahman*, no lo podemos alcanzar. El conocimiento de *brahman* no se produce, pues ya estamos en él, en el Uno-sin-segundo, aunque no nos demos cuenta. El conocimiento del *brahman* (que es más bien el conocimiento que tiene el *brahman*, no el que nosotros podamos tener de *Ello*) no es una acción, es más bien un dejar de hacer. Al darnos cuenta, vemos que ya estamos liberados y que siempre lo hemos estado, ya que la liberación es eterna. El

362 BhGBh II, 9, en Martín, C. *Bhagavad Gītā. Con los comentarios advaita de Śaṅkara*, Trotta, Madrid, 2009, p.51.

conocimiento no es una acción, ni un método o técnica. Así, la práctica del ritual y del yoga sólo son importantes como preparaciones y purificaciones previas.

No obstante, aunque el conocimiento no sea secuencial ni gradual o acumulativo, sí que cabe prepararlo mediante la meditación o el yoga, abrir un espacio para que pueda darse de manera espontánea. En último término, la liberación es una no-acción. Por ello es tan importante para Śaṅkara la renuncia, como actitud (ontológica) pero también como institución. La verdadera liberación sólo se da si se renuncia a la acción. El *jñāna mārga* no es acción, si el *jñāni* se sumerge en la sabiduría debe abandonar los deberes y las acciones, de ahí que interprete el *karma-yoga* y el *bhakti-yoga* de la *Gītā* como yogas pensados para no renunciantes, teniendo un estatus emancipatorio inferior al *jñāna mārga*. De hecho, uno de los logros de Śaṅkara es haber podido legitimar de manera hermenéutica y ontológica el camino del *jñāna* desde la renuncia (al *dharma* y al ritual del fuego), pero dentro del *vedānta* y dentro del sistema de castas y de los *āśramas* de la sociedad hindú, siguiendo los Vedas pero liberándose del ritual³⁶³. Ello implica un cambio ontológico y hermenéutico a la hora de interpretar la revelación. La reforma de este pensador cambió completamente la manera de entender la liberación y el camino hacia ésta (la renuncia y el *jñāna mārga*), así como la idea misma de los Vedas y los rituales.

8. La escucha, reflexión y meditación de los Vedas

Para Śaṅkara, el conocimiento del Veda es más importante que el mismo ritual de los Vedas. Si el conocimiento no es un hacer, debe dejarse de lado toda acción. Como vimos, la palabra *karman* significa tanto ritual como acción, ya que en tiempos védicos la acción por antonomasia era precisamente el ritual. El único medio para conocer la Verdad del Veda es el Conocimiento y no el ritual (*karman*), ya que en último término, podríamos decir, el Saber (*Veda*) es Conocimiento. De ahí la importancia de las *Upaniṣads*, que es donde se concentra la verdad del *brahman*.

³⁶³ Pujol, O. *La ilusión fecunda. El pensamiento de Śaṅkara*, Pre-Textos, 2015, p.72.

Eso no quiere decir que Śaṅkara ataque el ritual o que le quite toda importancia. De hecho, a lo largo de sus comentarios este vedantín insiste en el valor del ritual védico para la purificación del intelecto. Así, antes de que se dé la no-dualidad del *brahman* es necesario realizar tanto los ritos védicos como los puránicos, pues purifican al ser humano³⁶⁴. En palabras de Śaṅkara: “si todos estos rituales y meditaciones se practican experimentalmente, purifica la mente de quien está libre de deseos y anhela la liberación”³⁶⁵.

En todo caso, lo importante es la esencia del Veda, el final, la finalidad del Veda, es decir, el *vedānta*. Por ello rompe con la ortodoxia de la *mīmāṃsā*. Śaṅkara está en contra del ritual vacío, lo importante es entender el mensaje esotérico (oculto) de las *Upaniṣads*. Podríamos decir que Śaṅkara libera el simbolismo de los Vedas, especialmente de las *Upaniṣads*, en frente de la rigurosidad unívoca de la *mīmāṃsā*³⁶⁶. Es por ello que el pensador ha sido tan inspirador para las interpretaciones modernas del *vedānta*, ya que abre la lectura de la revelación. Así, permite romper con el ritual y los Vedas entendidos de una manera unívoca y mítica, admitiendo y abriendo incluso la posibilidad de la experiencia más allá de la misma revelación, ya que para él el Veda es mucho más que un código que hay que descifrar para realizar técnicamente un ritual (la vía de la acción, del *karman*). Es otra cosa, es la misma Sabiduría, la experiencia de la no-dualidad.

Śaṅkara, en su concepción del *vedānta*, llega a un equilibrio entre la autoridad de los Vedas y la experiencia no-dual del *jñāna*. Por una parte, considera que los Vedas son necesarios para el conocimiento, ya que son la última autoridad³⁶⁷. La revelación es necesarias pues a través de ellas se tiene noticia del *brahman*. Por ejemplo, con la audición de los Vedas se conocen los *mahavakyas*. En ellas se explican los medios para la liberación. Como explica el filósofo advaita: “el proceso que se ha de seguir para

364 *Ibid*, p.78.

365 Introducción de Śaṅkara al KeUBh en Martín, C. *Upanisad. Con los comentarios advaita de Śaṅkara*, Trotta, Madrid, 2009, p.35.

366 Véase Pujol, O. *La ilusión fecunda. El pensamiento de Śaṅkara*, Pre-Textos, 2015, p.127.

367 Tal y como explica en BhGBh II, 18, en Martín, C. *Bhagavad Gītā. Con los comentarios advaita de Śaṅkara*, Trotta, Madrid, 2009, p.56: “las escrituras son la autoridad final”.

iluminarse acerca del Ser es tal como se presenta en las escrituras y no otro”³⁶⁸. Pero, por otra parte, considera que la experiencia de la no-dualidad está más allá de la revelación, y que incluso puede existir aparte de los Vedas. El *brahman*, por tanto, podría ser conocido fuera del Veda, por ejemplo a través de la experiencia personal³⁶⁹. Así, se deja abierta la puerta a aceptar experiencias del *brahman* que no sigan la tradición *vedānta*. Por ejemplo, el *neovedanta* y el yoga moderno (incluyendo la BSY) desarrollan esta lectura y dan más importancia a la experiencia como legitimadora, considerando el Veda incluso como metáfora de un saber que puede ser conseguido simplemente con la experiencia yóguica.

Pero, a nuestro modo de ver, el *vedānta advaita* tradicional no considera que pueda conseguirse esta experiencia por cualquier tradición. Nuestra interpretación es que para Śaṅkara sólo se puede realizar el ser a través del *vedānta advaita*. El *jñāna* no es una *filosofía perenne* que diferentes tradiciones revelan, sino el estado de no-dualidad del *brahman*, del cual el Veda es su manifestación, y es por ello que se debe interpretar y realizar su Palabra. Pero, como advierte Halbfass en *India y Europa*³⁷⁰, no se siguen los Vedas porque sean el testimonio de los *rishis*, de los videntes que han visto y realizado el *brahman*, sino porque son palabra manifestada del *brahman*, la Palabra del ser. Pero desde el *neovedanta* y el yoga moderno se concebirán los Vedas como escrituras de experiencias.

Como ya hemos dicho, la revelación es básica para Śaṅkara, ya que es una guía para que se dé esa experiencia no-dual que es el *brahman*. No es casualidad que su método principal sea el comentario de los Vedas. Es algo que apenas se tiene en cuenta en el *neovedanta* y el yoga moderno. Si se puede hablar de método en Śaṅkara, es sin lugar a dudas el proceso de *escucha (śravana)*, *reflexión (manana)* y *meditación (nididhyāsana)* de los Vedas. Este proceso lo toma de la *Bṛhādāraṇyaka Upaniṣad* II.4.5: “querida Maitreyī, se debe tomar conciencia del Ser, se debe escuchar, reflexionar y meditar en Él. Al escuchar, reflexionar y meditar en el Ser todo se

368 En AUBh. II, I, 3 en Martín, C. *Upaniṣad. Con los comentarios advaita de Śaṅkara*, Trotta, Madrid, 2009, p.252.

369 En el comentario de Śaṅkara al *Brahma-sūtra* 1.1.2. Véase *Ibid*, p.42-43.

370 Véase Halbfass, W. *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*, FCE, México, 2013, p.474.

comprende³⁷¹. También lo reafirma Śāṅkara en otros comentarios, por ejemplo, en *Brahma-sūtra-bhāṣya* I.4: “escuchar, reflexionar y meditar, son los medios para llegar al conocimiento³⁷². La revelación le sirve de guía, por ello es importante escucharla, reflexionarla y meditarla, para que se dé la no-dualidad. No es una meditación de *raja-yoga*, sino que se medita en base a la revelación, la cual ha sido escuchada y reflexionada previamente. En esta exégesis contemplativa, las instancias noésicas (como el *buddhi*) son claves, ya que ayudan en el discernimiento de lo eterno e inmanifestado. La *sādhana* de Śāṅkara podría haber seguido precisamente este orden: la escucha, la reflexión y la meditación (o contemplación), pero siempre de la revelación. Por tanto, es bastante diferente del *Self-enquiry* de Ramana Maharshi y Nisargadatta (basado en una especie de mayéutica negativa del *neti neti*), así como del producto *jñāna* al cual se llega a través de una meditación moderna de *raja-yoga*. Si bien la escucha, reflexión y contemplación se da en la tradición *vedānta*, no se da en el *neovedanta* ni en el yoga moderno. Tampoco parece ser aquello a lo cual indica Niranjanananda en sus *satsangs* sobre el *jñāna-yoga*³⁷³, quien se concentra en los *mahavakyas* en abstracto, desenraizados de su campo simbólico. Aquello que parece proponer Śāṅkara es un método que sigue la Palabra del ser del Veda, por ejemplo, al leer el sistema simbólico que propone cada *Upaniṣad*. Se *escucha* este lenguaje del ser, se *reflexiona* para entenderlo y asociarlo, y se *medita* (se realiza).

Al comentar (es decir, al narrar ontológicamente su *reflexión* y *meditación* de aquello *escuchado*), Śāṅkara da cuenta de los símbolos (en tanto palabras ontológicas que expresan la manifestación y la pluralidad de la unidad que es el *brahman*), liberándolos, en el sentido de que no parece dar sentidos unívocos relacionados con los rituales, como haría la *mīmāṃsā*. Pensemos que la renuncia social permite a Śāṅkara poder liberarse del ritual y, por tanto, de las interpretaciones unívocas y cerradas de las *Upaniṣads*. El renunciante puede entender las *Upaniṣads* de una manera simbólica para comprender el misterio, o al menos darse cuenta de éste.

371 Martín, C. *Gran Upaniṣad del Bosque [Bṛihadāranyaka Upaniṣad]*. Con los comentarios *advaita* de Śāṅkara, Trotta, Madrid, 2002, p.206.

372 Martín, C. *Brahma-Sūtras*, Trotta, Madrid, 2000, p.62.

373 Niranjanananda, S. *Jnana Yoga. Method and Attainment*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013.

9. Algunas conclusiones

En definitiva, Śaṅkara supone un cambio respecto a las ontologías previas, tanto del vedismo y del brahmanismo, como de la *Bhagavad Gītā*. El hermeneuta propone la vía del conocimiento, más allá de toda acción ritual y yóguica. Para liberarse hace falta comprender el misterio no-dual del *brahman*, la Consciencia, y cómo de lo Uno se da la multiplicidad de la existencia. Este conocimiento existe en todo momento como condición, es la misma existencia, y la vivencia del Veda nos hace darnos cuenta de esa no-dualidad primordial. La misma conciencia nos hace darnos cuenta de esa realidad, y de toda la ilusión del mundo y del ser humano. Ello se debe a que la conciencia en el fondo participa de la Consciencia, es decir del *brahman*, ya que, en definitiva es también *brahman*. Lo importante es el *brahman* (el conocedor), lo demás no tiene valor ontológico. De ahí su rechazo a la *māyā*, es decir, a la red sensorial que nos aleja de ese darse atemporal donde somos *aquello*.

A esta comprensión se llega mediante una purificación previa mediante el yoga y el ritual, al que seguirá un método hermenéutico de interpretación e interiorización de los Veda. Ante el olvido del ser, el filósofo recuerda constantemente la Palabra, en la *escucha, reflexión y meditación* del Triple Fundamento. El ritual no basta para la liberación, lo importante es el conocimiento, la sabiduría, que es la esencia de los Veda, no los rituales que son secundarios. Así, el filósofo libera al *sādhaka* de la violencia de los rituales y de su mecánica. De la misma manera, tampoco basta el yoga, el cual ya no es tan importante como lo era en las *Upaniṣads* y en la *Gītā*. Es necesaria la interiorización de los Vedas, donde se explica el misterio del *brahman*. Para ello, el filósofo por primera vez en el hinduismo legitima la renuncia, que las *Upaniṣads* dejaban para el final de la vida y que la *Gītā* ponía en tela de juicio.

El sendero del conocimiento de Śaṅkara es un antídoto contra los peligros de la técnica de los métodos ritualísticos y yóguicos. Es un recuerdo constante de la importancia de la Consciencia, más allá de lo sensorial. Es la búsqueda de lo espiritual en todo momento. Cualquier técnica sólo posibilita un espacio para que se dé el reconocimiento del Saber y del *brahman*.

Este hermeneuta supone un hito en la filosofía de la India, es por ello que las diferentes escuelas *vedānta* le han tenido en cuenta a la hora de elaborar y reelaborar la ontoteología. Pero, en todo caso, Śāṅkara se separa de la visión de Bādarāyaṇa y de la mayoría de fundadores vedánticos, por lo que no sería un ejemplo representativo del *vedānta*, el cual es, en general, realista y personalista. Además, como veremos, el yoga moderno (y el SY) apenas sigue la ontología del exégeta *advaita*. El filósofo sólo es seguido de manera nominal, debido a su poder legitimador y cohesionador.

Capítulo 10. El *neovedanta* ocultista de Swami Vivekananda

1. El *neovedanta*

Es imposible entender el pensamiento moderno indio, así como el yoga moderno, sin conocer el *neovedanta*. Esta interpretación moderna del *vedānta* es fruto de la epocalidad del colonialismo, puesto que supone una respuesta identitaria al colonialismo británico y una reinterpretación de las tradiciones propias (especialmente del *vedānta*) a la luz de la modernidad y de las categorías académicas occidentales. Así, permite revivir la tradición *vedānta* con el impulso de la modernidad y depurar el hinduismo de elementos supersticiosos, blanqueando los cultos y prácticas tántricos. Esta nueva interpretación del *vedānta* recupera los textos clave del *vedānta*, volviéndolos hegemónicos en la India y liberándolos de cierta ortodoxia tanto para los indios, como para los extranjeros. Ello se debe a que el *neovedanta* tiene una hermenéutica universalista, pues quiere ser válido para cualquier ser humano (independientemente de su origen, clase o etnia). Además, su hermenéutica es sobre todo experiencial, apenas ya exegética, pues ya no se tienen como última autoridad los Vedas, ni los comentarios del Triple Fundamento.

El exponente del *neovedanta* más popular e influyente en el yoga moderno es, sin lugar a dudas, Swami Vivekananda. El análisis de su legado nos permite verter luz sobre los tipos de yoga adoptados por las diferentes escuelas contemporáneas. El *neovedanta* supone un cambio de paradigma que determina las concepciones que tendrá el yoga moderno acerca de la ontología, la liberación y la realización del ser. Es, por tanto, una de las precomprensiones que más marca al yoga moderno, ya que es donde se ponen los cimientos y las bases de las concepciones y traducciones de las tradiciones soteriológicas de la India. Ya que nuestro estudio se centra en el yoga moderno transnacional en Occidente, no en el pensamiento indio, nos centraremos sobre todo en lo que significó Vivekananda para occidente a través del legado de su obra escrita (fruto de sus conferencias), no tanto de su significado en la India colonial y post-colonial.

Swami Vivekananda hereda las líneas básicas del *neovedanta* en sus diferentes transformaciones. La interpretación moderna del *vedānta* se va desarrollando a lo largo del siglo XIX en las asociaciones del *Brahmo Samaj*, destacando los maestros Roy,

Tagore, y Sen. Esta nueva lectura de la tradición está influenciada por corrientes filosóficas y religiosas occidentales que conviven en Bengala en el siglo XIX. Como ha mostrado De Michelis³⁷⁴, existe una gran influencia de una parte del cristianismo (especialmente el Unitarista). La misma idea moderna de la institución del *ashram* (la ermita espiritual³⁷⁵), que tanto Sivananda como Satyananda adoptan para sus organizaciones, viene de las misiones cristianas. Por otra parte, el *neovedanta* es influenciado, antes de su viaje misionero por Occidente, por corrientes ilustradas, románticas, espiritualistas y ocultistas. Visto desde este prisma podemos incluso considerar el *neovedanta* como *transnacional*, en la medida de que es un híbrido de tradiciones occidentales e índicas. De hecho, el *neovedanta* puede leerse como estrategia de supervivencia y de adaptación al colonialismo.

El *neovedanta* supone una liberación en la manera de interpretar las tradiciones del sur de Asia, especialmente el *vedānta*. Por ejemplo en la lectura que se hace del *dharma*, una palabra con muchos significados y usos. Entre sus posibles significados o sentidos está *deber*, *ley* y *naturaleza*. El individuo de la sociedad védica, brahmánica e hindú de la India premoderna debía respetar y cumplir el *dharma*, su *dharma* (*svadharmā*), para ayudar en el mantenimiento del cosmos y de la realidad. Existían además tratados (*dharmaśāstras*) que especificaban las reglas y deberes de las diferentes clases (*varṇas*) y castas (*jātis*). Por tanto, la posición (y el *dharma*) de un individuo estaba muy clara y estricta. En cambio, el *neovedanta* abre el *dharma*, permitiendo una lectura universal. Cualquier persona, incluso fuera de la cultura védica y brahmánica, fuera del hinduismo, tiene su *dharma*, su “lugar en el mundo”. De hecho, el término incluso ha pasado a significar “la misión en la vida” o la “posición en la sociedad”, así como un largo etcétera de posibles interpretaciones sociológicas y psicológicas, más allá, por supuesto, de cualquier ley hindú. Puede tener incluso una lectura desde el crecimiento personal, donde el *dharma* sería el perfeccionamiento de las capacidades innatas y personales, realizando una labor en el mundo acorde con la naturaleza personal, es decir las aptitudes propias.

374 De Michelis, E. *A history of modern yoga*, Continuum, Londres, 2004.

375 Si bien la figura del *ashram* ya existía antes del *neovedanta*, las formas actuales de *ashram* son muy diferentes, de ahí que se le haya llamado *neo-ashram*. Si el *ashram* premoderno incluía a pocos individuos (por ejemplo al cabeza de familia en su tercera etapa de la vida), el *ashram* moderno es una institución para un colectivo más grande.

Es importante remarcar que la apertura del *dharma* a cualquier persona (más allá de su origen) contribuye a que el hinduismo se pueda considerar como una religión universal. El *neovedanta* libera el *sanātana dharma*, y la soteriología del *vedānta*, para castas bajas, extranjeros, e intocables. No obstante, no es la primera vez que se abre el *dharma*, muchos linajes precoloniales surgieron precisamente para darle nuevas interpretaciones, y para dar acceso soteriológico a las castas bajas, por ejemplo la *gaudiya sampradāya* formada por Chaitanya. Como vimos, también se pueden hacer lecturas anti-clasistas en la misma *Gītā*. El yoga moderno se hace eco de esto, incluso algunos *paramparās* de órdenes *dashnami*, como el linaje de Satyananda. Los textos de las diferentes tradiciones son leídos bajo este nuevo prisma, siendo aplicados a cualquier persona, aunque no sea *nacido dos veces* (de las castas de los *brahmanes*, *chatrias* y *vaisias*), o ni siquiera hindú. El hinduismo, a su vez, pasa a ser considerado como *sanātana dharma* (como *dharma* eterno) y, además, como ciencia religiosa y madre de las otras religiones. Así, se considera (como hará la *filosofía perenne* por influencia del *neovedanta*) que el hinduismo es la forma más elaborada y perfecta de religión, situándose en la cúspide de la jerarquía de las religiones. Las otras religiones serán incluidas y explicadas en base a esta idea de religión, a esta idea de *dharma*.

Como se desprende de lo dicho, esta manera de entender el *dharma*, el *vedānta* y el yoga dista mucho de las concepciones en la India premoderna. En parte, por la manera de entender al extranjero (lo que Halbfass llama *xenología*³⁷⁶) y a las personas que no han sido iniciadas (que no han *nacido dos veces*), es decir, de clase baja o descastados. Si bien el *neovedanta* admite al extranjero en este nuevo *dharma*, la tradición precolonial consideraba al extranjero como contaminante. La sociedad premoderna de las diferentes épocas era sociocéntrica, es decir, cerrada en sí misma, en sus rituales y en sus formas de vida. En esta visión cerrada, era clave mantener el orden de las castas según los tratados del *dharma* (los *dharmaśāstras*), siguiendo especialmente las reglas de purificación. Se debía seguir así toda una ortopraxis de purificación, donde cualquier contacto con el extranjero era contaminante. Por supuesto, también era contaminante e impuro cualquier intento de proselitismo. Como explica Halbfass, el hindú nunca se preocupó del extranjero (el *mleccha*), de otras culturas,

376 Véase el capítulo “La xenología tradicional de la India” en Halbfass, W. *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*, FCE, México, 2013.

sociedades o países. El hindú debía evitar todo contacto con el *mleccha*, incluso visitar sus países, como ya se advierte en un texto tan sagrado como el *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Además, como explica el autor, el extranjero no tenía lugar en el *dharma*, ni siquiera en *Bhārata*, la India hindú tradicional. Por otra parte, si bien el *neovedanta* considera que otras tradiciones pueden llevar a la liberación, no opina igual el hinduismo más ortodoxo (*smārta*) y tradicional³⁷⁷. Así, el camino del *dharma* es exclusivo, único y necesario para liberarse, no se puede sustituir. Los *brahmanes*, explica el autor, se ven a sí mismos en el centro de la purificación y perfección ritual, y ven a los extranjeros en la periferia.

El *neovedanta*, al contrario, considera que cualquier persona, sea *brahmán* o no, sea extranjero o no, puede acceder al método soteriológico, al Saber del Veda. Las castas y las clases, así como los rituales y reglas de purificación, no necesitan ser seguidos. En el peor de los casos son prácticas supersticiosas, en el mejor de los casos metafóras que necesitan ser interpretadas, es decir, símbolos que no deben ser leídos de manera estricta. Desde los comienzos del *Brahma Samaj*, el *neovedanta* se fraguó en contra de las castas y de su concepción de la pureza. Es curioso, pues, como la India despierta universalismos a la vez que mantiene xenologías muy estrictas y cerradas.

De esta manera, vemos cómo para el *neovedanta* aquello importante no es el ritual y la purificación, sino la experiencia mística, a la cual cualquier persona puede llegar. Las revelaciones como los Vedas (o la Biblia) y narrativas ontológicas como los comentarios de Śaṅkara o *Las Moradas* de Santa Teresa de Jesús, responden a la experiencia de una realidad que es Una y la misma, la cual con métodos ascéticos (yóguicos) adecuados se pueden alcanzar. Así, se trata de aplicar una técnica al cuerpo, la respiración, los sentidos y la mente con tal de alcanzar a la divinidad. En base a la psicología, se considera que cualquier mística en el fondo sigue una ciencia religiosa que aún está por perfeccionar y unificar. El *neovedanta* dice ser una de las formas ontológicas más elaboradas de esta ciencia religiosa, y el yoga su método. En este sentido, tal como explica De Michelis, el *neovedanta* confluye con el ocultismo al considerar lo suprasensible, el misterio y lo metafísico como algo que la ciencia aún no puede explicar, pero que pronto lo podrá hacer. El ocultismo se caracteriza por aceptar

³⁷⁷ *Ibid*, p.306.

la ley de casualidad (más que la de correspondencia, como en el esoterismo premoderno) y la ciencia³⁷⁸. Sus explicaciones tienden a utilizar el lenguaje de la ciencia. El yoga es la vanguardia de este proceso y los místicos son genios que han llegado a estas realidades, cuyas narrativas ontológicas nos cuentan sus experiencias del ser. En esta ciencia religiosa, la filosofía es una mera disciplina auxiliar para llegar a la *realización*. Este yoga científico está, por tanto, más allá de la razón instrumental (*manas*) y la intelección intuitiva (*buddhi*), pero necesita de éstas. Ya no se entiende la soteriología desde la ontología, sino desde las ciencias médicas y psicológicas, ya que todo sucede en la mente, y los estados finales como la liberación y la realización del ser pueden explicarse (o al menos podrán ser explicado) a través de la ciencia.

La concepción ocultista de Vivekananda está fuertemente influenciada por Keshubchandra Sen. Para este último, el acceso a la metafísica está dentro de la *psique* de cada individuo. La realización del ser para Sen es, por tanto, subjetiva, intuitiva y experiencial. Lo importante para acceder a la otra realidad (a la metafísica) es el proceso experiencial (es decir, psicológico), no la revelación (como en Śāṅkara), como tampoco u n *guru*. El *vedānta* tiene un fundamento científico y experimental que el yogui experimenta por sí mismo. Siguiendo esta lógica, podríamos decir que el *vedānta* (como otras doctrinas y religiones) sólo es un mapa simbólico que hace referencia a un estado de cosas comprobable científicamente. Es importante ir al núcleo del *vedānta*, mediante la experiencia religiosa, dejando de lado los elementos supersticiosos y ritualísticos. Así, el *guru* es necesario en la medida en que ayuda y guía en el camino espiritual, no porque sea necesario o imprescindible. Esta interpretación del *vedānta* es una epistemología mística, una religión científica o una ciencia de la religión, ya que busca la revelación individual a través de experiencias objetivas y científicas. Cada estado sublime del que habla la tradición india significa para Sen un estado mental³⁷⁹. Esto tendrá una gran repercusión en el yoga Moderno, desde Vivekananda hasta Satyananda. Además para Sen el yoga tendrá un lugar clave y fundamental en su visión. Según De Michelis: “It will be pre-eminently on the strenght of this shift that Modern Yoga will be conceptualizad as the experiential core of a universalistic «scientific religión»

378 Acerca del ocultismo puede consultarse la obra de Hanegraaf, W.J. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, SUNY, Albany NY, 1998.

379 Véase De Michelis, E. *A history of modern yoga*, Continuum, Londres, 2004, p.83.

(Sen/Dutt) and as the empirical, «scientifically worked out» method to access such an experience”³⁸⁰. Es precisamente Sen quien crea, según explica De Michelis, el protoyoga moderno que marcará la tipología yóguica de Vivekananda. De hecho, en la obra de este último, tanto los Cuatro Tipos de Yoga, como el *ashram* y el *seva*, están directamente inspirados por Sen.

2. La realización del ser

Según Vivekananda (siguiendo a Sen) para llegar a la unión a la que apunta esta ciencia religiosa son necesarios métodos yóguicos que pongan en práctica las doctrinas y nos den la experiencia de la realización. En palabras de Vivekananda: “religion is realisation; not talk, nor doctrine, nor theories, however beautiful they may be. It is being and becoming, not hearing or acknowledging; it is the whole soul becoming changed into what it believes”³⁸¹. Es una realización de la ontología en la propia vida. De hecho, como explica De Michelis, fue el fundador de la Misión Ramakrishna quien popularizó el concepto de *realization*, en sus dos usos: *God-realization* (en su aspecto trascendente) y *Self-realization* (en su aspecto inmanente), traducciones de los términos sánscritos *brahma-jñāna* y *atma-jñāna*, respectivamente³⁸². Debemos por tanto a Vivekananda parte de nuestra precomprensión de la soteriología de las tradiciones ontológicas de la India, una precomprensión de la cual debemos ser conscientes. En su traducción de *jñāna* por *realization*, Vivekananda quería captar por una parte el aspecto ontológico de realización, de *hacer real*, de *llevar a cabo*, y por otra parte *el darse cuenta*. En la palabra castellana *realización* se pierde el sentido de “darse cuenta”, aunque en todo caso sí que la palabra *realización* toma algunas de las acepciones de *realization*, como “llevar a cabo” (que es la que también se ha impuesto de hecho en

380 *Ibid*, p.83: “Será preeminentemente en la fuerza de este cambio que el yoga moderno será conceptualizado como el corazón experiencial de una «religión científica» universalista (Sen/Dutt) y como el método «científicamente conseguido» para acceder a tal experiencia” [NT].

381 Vivekananda, S. *Jnana Yoga. The Yoga of Knowledge*, Advaita Ashrama, Calcuta, 2014, p.398-399: “la religión es la realización; no el hablar, ni las doctrinas, ni las teorías, por muy hermosas que sean. Es ser y llegar a ser, no escuchar o admitir; es el alma entera transformándose en lo que cree” [NT].

382 Véase el capítulo cuarto del estudio De Michelis, E. *A history of modern yoga*, Continuum, Londres, 2004.

lengua inglesa). En este sentido se lleva a cabo la *realización del ser propio*, del sí mismo y de lo divino. Es por ello que realización es salvación, ya que lleva a lo más propio. Las ediciones en castellano de la BSY traducen *Self-realization*, de hecho, por *realización del ser*. Este concepto, que remite al término *jñāna* será aplicado no solo en el *neovedanta* y traducciones modernas de textos índicos de diferentes tradiciones (desde el *vedānta* al *sistema yoga*, pasando por el *tantra*), sino a gran escala, por ejemplo en obras y ambientes New Age, el yoga, el crecimiento personal y la psicología trascendental. Sin embargo, muchos de estos movimientos entenderán *Self-realization* como el desarrollado de las potencialidades personales (en una suerte de auto-realización), olvidándose (excepto en los exponentes marcadamente *advaitas*) el sentido ontológico del *darse cuenta y llevar a cabo* el ser.

3. Los Cuatro Yogas

Según Vivekananda, para la *Self-realization* es básico el yoga, en cualquiera de sus senderos, que son principalmente cuatro. Como ya hemos comentado, la idea de los Cuatro Yogas la toma Vivekananda de su maestro del *Brahmo Samaj*, Keshubchandra Sen. Estos yogas, *karma*, *raja*, *bhakti* y *jñāna* yogas, son, según el *neovedanta*, para cuatro tipos de hombre: el trabajador (el *karma-yogin*), el místico (el *raja-yogin*), el emocional (el *bhakti-yogin*) y el filósofo (el *jñāna-yogin*). Cada yoga tiene un método determinado para conseguir la Unión. En palabras de Vivekananda:

to the worker, it is union between men and the whole of humanity; to the mystic, between his lower and Higher Self; to the lover, union between himself and the God of Love; and to the philosopher, it is the union of *all* existence³⁸³.

Esta caracterización se asume dentro del yoga moderno como un axioma incuestionable. Pero esto no se debe a una esencia del yoga, sino a la influencia determinante de Vivekananda³⁸⁴.

383 Vivekananda, S. *Jnana Yoga. The Yoga of Knowledge*, Advaita Ashrama, Calcuta, 2014, p.386-387: “para el trabajador, es la unión entre los hombres y la humanidad entera; para el místico, entre su yo inferior y el superior; para el amante, unión entre él y el dios del Amor; y para el filósofo, es la unión de toda la existencia” [NT].

384 Strauss, S. *Positioning Yoga. Balancing Acts Across Cultures*, Berg, Oxford, 2005, p.35.

Si bien se suelen definir como sistemas cerrados, para Vivekananda las divisiones no están muy clara³⁸⁵, ya que al final estos cuatro caminos convergen y se vuelven uno³⁸⁶. Podríamos hablar por tanto, de metodologías soteriológicas donde predomina un aspecto psicológico.

Si bien el yoga más famoso de Vivekananda es el *raja-yoga* (que explicó en su libro homónimo, donde traduce, introduce y comenta el *Yogasūtra* de Patañjali), en este capítulo dedicado al *vedānta* vamos a centrarnos en los otros tres (*karma-yoga*, *bhakti-yoga* y *jñāna-yoga*) que son los que se corresponden con los tres yogas clásicos de la *Gītā*. Tendremos que esperar, por tanto, al próximo capítulo sobre el *sāṃkhya-yoga* para podernos centrar en esta interpretación que tanto ha influenciado el yoga moderno.

4. *Karma-yoga*

Para Vivekananda el *karma-yoga* es la fórmula yóguica perfecta para las personas laicas, tanto en la India como en Occidente. Si bien por *karma-yoga* no podemos entender simplemente llevar a cabo acciones que aporten “buen karma” (como se suele hacer en los ambientes del yoga moderno), en diversas ocasiones Vivekananda, en su obra, explica este tipo de yoga siguiendo la moralidad del altruismo. En palabras suyas, el *karma-yoga* “is a system of ethics and religion intended to attain freedom through unselfishness, and by good works”³⁸⁷. En este sentido, para el autor, seguir el *dharma* no es seguir un deber prescriptivo de casta, pues no tiene que ver tanto con la ley, sino con el deber ético, el cual insta a llevar a cabo acciones bondadosas. Así, Vivekananda traduce *dharma* principalmente por *deber*. Este giro interpretativo con respecto al *karma-yoga* de la *Gītā* se explica a través de una psicología del deber, no a una ontología donde se articula el *dharma*. El deber de la ética transforma la psique del yogui: “the philosophy of duty, whether it be in the form of ethics or of love, is the same as in every other Yoga – the object being the attenuating of the lower self, so that

385 Vivekananda, S. *Karma yoga. On Life, Work and Spirituality*, CreateSpace Independent Publishing Platform, Leipzig, 2014, p.94.

386 *Ibid*, p.94.

387 *Ibid*, p.97: “es un sistema de ética y religión destinado a alcanzar la libertad a través del desinterés y las buenas obras” [NT].

the real higher Self may shine forth”³⁸⁸. Es una disciplina altruista que busca hacer desaparecer el ego: “by means of the constant effort to do good to others we are trying to forget ourselves”³⁸⁹. Se ve claramente la influencia cristiana, ya que en el *karma-yoga* de Arjuna, en el deber de un *kṣatriya*, no necesariamente está la buena acción. El *dharma* en el hinduismo no suele implicar moralidad, sino deber de casta. De esta manera, con el *neovedanta* empieza el moralismo (que no estaba en el hinduismo premoderno) por influencia del cristianismo. Donde la *Gītā* exhorta a desapegarse de los efectos al practicar el *dharma*, Vivekananda anima a practicar buenas acciones por sus resultados, es decir, a practicar un “buen karma”, pero no el deber en sí mismo, sino una moralidad por sus efectos psicológicos. Entiende el desapego como un cambio de actitud hacia el otro en la acción. Si se dirige a otra persona (y la intención es altruista) entonces no traerá efectos; si es para uno mismo sí que traerá efectos³⁹⁰. Podemos afirmar, por tanto, que esta interpretación altruista del *karma-yoga* es moderna y de influencia cristiana. En la *Gītā* se entiende normalmente que no tendrá efectos si hay desapego por el efecto, por los frutos, pero no se habla de acciones *desinteresadas* hacia otras personas.

Así, Vivekananda toma *karma-yoga* como el yoga del trabajo, no el yoga de la renuncia de los efectos de las acciones, entendidas éstas en sentido ritual (*Upaniṣads*) o en sentido amplio y general (*Gītā*). Si en la *Gītā* leemos que estamos obligados a actuar constantemente, Vivekananda por su parte lo interpreta así: “we read in the *Bhagavad Gītā* again and again that we must all work incessantly”³⁹¹. Vivekananda toma *karma* en el sentido de *trabajo*³⁹². Está sobre todo indicado para seculares trabajadores, y eso en una sociedad capitalista liberal significa *asalariado* o *empresario*.

388 *Ibid*, p.47: “La filosofía del deber, ya sea en forma de ética o de amor, es la misma que en cualquier otro yoga: el objeto es la atenuación del yo inferior, de modo que el verdadero sí mismo superior pueda brillar” [NT].

389 *Ibid*, p.67: “Por medio del esfuerzo constante por hacer el bien a los demás, estamos tratando de olvidarnos de nosotros mismos” [NT].

390 *Ibid*, p.71.

391 *Ibid*, p.32: “Leemos una y otra vez en la *Bhagavad Gītā* que debemos trabajar incesantemente” [NT].

392 *Ibid*, p.3.

El *karma-yogi* deberá trabajar incesantemente por el bien común, siguiendo el deber. Para Vivekananda el deber es una acción buena que esté acorde con nuestra conciencia, según la moralidad de nuestra tradición espiritual³⁹³. Por eso el deber, para una persona, estará marcado según el nacimiento, la posición en la vida y la sociedad. Vivekananda habla a un público occidental que no pertenece a las castas, abriendo el mensaje de la *Gītā* también a los no hindúes. Pero, si bien para un extranjero (un *mleccha*) la idea de la renuncia a los frutos de la acción puede entenderse más o menos bien, entender qué se debe hacer conlleva una problemática que Vivekananda no acaba de responder.

Tenemos que tener en cuenta que en la India premoderna el *dharma* de una persona, su *dharma* personal, el *svadharma*, estaba más o menos claro, había toda una serie de tratados (los *dharmasāstras*), así como tradiciones orales, que explicaban con detenimiento el *dharma* de las diferentes castas (las *varṇas* y los *jātis*). La *Gītā* estaba pensada para congregaciones hindúes. El *karma-yoga* se aplicaba a las acciones que marcaba la ley del *dharma*. Para un extranjero es más complicado, más ambiguo y más abierto. ¿Qué será el *dharma* para un extranjero? ¿En una sociedad de mercado donde se da movilidad laboral es el *dharma* simplemente el “trabajo”?

El *neovedanta* al abrir la lectura de la *Gītā* a practicantes occidentales libera el Canto, un texto que a su vez liberaba los símbolos de tradiciones ontológicas previas. El *dharma* ahora es universal. Se hace, por tanto, una interpretación universal y simbólica de la *Gītā*, ya que cualquier persona puede aprovechar ahora las enseñanzas de Kṛṣṇa y aplicarlo a su propia vida. En la lectura del *neovedanta* de Vivekananda, el *dharma* ya no es el deber de casta, sino que es el lugar propio de uno en la vida y en la sociedad, es decir, su *destino*. Desarrollando esta lectura podríamos decir que, para un yogui occidental, seguir el propio *dharma* es llevar a cabo un trabajo que te corresponde según tu naturaleza, es decir, según tus atributos psicológicos y aptitudes. Algunos lo traducen como *misión personal* incluso. Siguiendo esta concepción del *dharma*, en algunos ambientes del yoga moderno se considera que un yogui (occidental y seglar) tiene que encontrar su lugar en el mundo, la forma de vida y la profesión que mejor se ajuste a su carácter y personalidad. Al mismo tiempo, este trabajo tiene que ser un servicio a la

393 *Ibid*, p.43.

comunidad y una entrega a la divinidad. En todo caso, y siempre siguiendo la propuesta de Vivekananda, el *dharma* en nuestra sociedad es un *dharma* liberal, de libre elección. Esto no está exento de problemas filosóficos, sociales, éticos y políticos incluso. ¿Debemos resignarnos a cualquier trabajo y simplemente aplicar la renuncia y el *karma-yoga*? ¿o debemos buscar el trabajo correcto según el *dharma* personal? Hemos que tener en cuenta que el *karma-yoga* puede ser una práctica de aceptación y liberación pero también de resignación y condena.

Queremos remarcar que, si bien el *karma-yoga* de Vivekananda parece una práctica ética, a nuestro modo de ver es una práctica ontológica más allá de la ética y la moralidad. Sí que tiene aspectos éticos y morales, pero de lo que se trata es de practicar el propio deber para conectar con la ley universal, es decir, con la ontología y la ontonomía. Es cierto que al llevar a cabo el *karma-yoga* se está escuchando el ser con una práctica que puede interpretarse como moral, pero la ontopraxis va más allá de lo humano, ya que realmente no está centrado en lo humano, sino en la relación cosmoteándrica. Si bien Vivekananda y el yoga moderno ven el *karma-yoga* como una práctica humanista, pensamos que la interpretación en la premodernidad no era ésta, sino que era ontológica, en tanto el *karma-yogi* formaba parte del *dharma* y de lo divino al ofrecer su individualidad, lo que llamaríamos comúnmente el ego. En definitiva, a nuestro modo de ver, la *Gītā* no plantea simplemente una ética, en última instancia lo importante es la ontología. La práctica (la ontopraxis) busca adecuarse a la ley del *dharma* (la ley divina del universo) para poder realizar el ser.

5. *Bhakti-yoga*

Otro de los cuatro yogas es el *bhakti-yoga*, el yoga del devoto (el *bhakta*). Es llamado también el *yoga del amor*, que enseña cómo canalizar las emociones con vistas soteriológicas. En palabras de Vivekananda:

Bhakti-Yoga is the science of higher love. It shows us how to direct it; it shows us how to control it, how to manage it, how to use it, how to give it a new aim, as it were,

and from it obtain the highest and most glorious results, that is, how to make it lead us to spiritual blessedness³⁹⁴.

Así, este tipo de yoga enseña a usar todas las emociones que, a fin de cuentas, son manifestaciones del Amor. Según el autor: “the Bhakta has not to suppress any single one of his emotions, he only strives to intensify them and direct them to God”³⁹⁵.

Es importante remarcar que para Vivekananda es un amor dirigido en todo caso a la divinidad. En palabras de Vivekananda: “Love! For whom? For the Supreme Lord Ishvara. Love for any other being, however great, cannot be Bhakti”³⁹⁶. Para el *bhakta*, el Señor es la causa, la razón y el fin último de la existencia. Es un amor que lo pide todo, y no deja espacio para pequeños amores³⁹⁷, por ello no es un *ágape*, sino que es un *eros* hacia el Señor. El ser humano y el mundo entero no son sino manifestaciones de lo divino que hay que adorar: el *bhakta* “sees not man in man, but beholds his Beloved everywhere”³⁹⁸. En esta adoración la atención, concentración y fijación en la divinidad son fundamentales, por ello, tras la preparación ascética, hay que poner todo el ser en el culto a lo divino. Por tanto, esta devoción no está dirigida ni a los seres humanos (al menos directamente), ni a *brahman* (la forma impersonal y trascendente de lo divino), ni a los *devas* (manifestaciones de lo divino personales, pero para Vivekananda, supersticiosas³⁹⁹). *Īśvara* es la forma personal relativa, con características (*saguna*), manifestado o simbolizado antropomórficamente⁴⁰⁰. Es el Señor (eso significa *Īśvara*), el ideal más alto, lo Supremo en una forma simbólica que podemos entender, o al menos adorar en ceremonias simbólicas. Así, el *bhakti-yoga* es el camino gradual y ascendente

394 Vivekananda, S. *Bhakti-Yoga. The Yoga of Love and Devotion*, Advaita Ashrama, Kolkata, 2014, p.71: “Bhakti-Yoga es la ciencia del amor superior. Nos muestra cómo dirigirlo; nos muestra cómo controlarlo, cómo manejarlo, cómo usarlo, cómo darle un nuevo objetivo, por así decirlo, y de él obtener los resultados más altos y gloriosos, es decir, cómo hacer que nos guíe a la bendición espiritual” [NT].

395 *Ibid*, p.69: “el bhakta no tiene que reprimir ninguna de sus emociones, sólo se esfuerza por intensificarlas y dirigir las a Dios” [NT].

396 *Ibid*, p.10: “¡Amor! ¿Para quien? Para el señor supremo Ishvara. El amor por cualquier otro ser, por grande que sea, no puede ser bhakti” [NT].

397 *Ibid*, p.74.

398 *Ibid*, p.74: “No ve al hombre en el hombre, sino que ve a su Amado en todas partes” [NT].

399 *Ibid*, p.48.

400 *Ibid*, p.38.

hacia lo divino que desarrolla la adoración y el culto. Según el autor: “bhakti is a series or succession of mental efforts at religious realisation beginning with ordinary worship and ending in a supreme intensity of love for the Ishvara”⁴⁰¹. Pero ello no quiere decir que *Īśvara* y *brahman* sean formas diferentes u opuestas, sino que son diferentes aspectos de lo divino⁴⁰². En esta forma de yoga, *Īśvara* es más importante que *brahman*, ya que como explica Vivekananda es la manifestación más alta del absoluto, es decir, la interpretación más alta del absoluto por la mente humana⁴⁰³. El culto y la adoración al Señor (en su concepción henoteísta) puede llevar a la liberación, pero no el culto de los *devas*, o el culto a sus imágenes e iconos, lo cual el swami lo considera idolatría y superstición.

Siguiendo la tradición iniciática india, Vivekananda remarca la necesidad del gurú en el *bhakti-yoga*, una necesidad que en parte es psicológica, ya que serviría para desarrollar la unión religiosa. En palabras suyas: “without faith, humility, submission, and veneration in our hearts towards our religious teacher, there cannot be any growth of religion in us”⁴⁰⁴. El gurú es el vínculo con Dios, de hecho se llega a considerar Dios mismo.

Según el autor, para el religioso por naturaleza el *bhakti-yoga* es fácil y en cierta manera inevitable, ya que simplemente se da de forma dulce y suave. La obediencia (la *escucha* a la norma y al gurú) se da de manera natural, así como el servicio en el *ashram*. Todo ello es expresión de amor sincero y auténtico, pero expresión desde dentro, no pantomima o mero ritualismo y ceremonialismo.

Vemos cómo, al exponer el *bhakti-yoga*, Vivekananda sigue una interpretación teísta y personal del *vedānta*. En este sentido, el neovedántico abre al yoga moderno las ontoteologías y yogas de las *saṃpradāyas* teístas. Podríamos aventurarnos a decir que, mediante la influencia e inspiración del *neovedanta* de Vivekananda, los *dashnamis*

401 *Ibid*, p.10: “el bhakti es una serie o sucesión de esfuerzos mentales para la realización religiosa que comienzan con la adoración ordinaria y terminan en una intensidad suprema de amor por el Ishvara” [NT].

402 *Ibid*, p.11.

403 *Ibid*, p.12.

404 *Ibid*, p.34: “sin fe, humildad, sumisión y veneración en nuestros corazones hacia nuestro maestro religioso, no puede haber ningún crecimiento religioso en nosotros” [NT].

(Swami Sivananda y sus discípulos, entre ellos Swami Satyananda) adoptan y adaptan aspectos del camino *bhakta* del teísmo vedántico personalista.

6. *Jñāna-yoga*

Este teísmo *bhakta* contrasta con la filosofía *advaita* que Vivekananda dice seguir. El swami se consideraba como continuador del linaje de Śaṅkara y de su *vedānta advaita*, al menos teóricamente. Decimos teóricamente pues su propuesta dista bastante de la hermenéutica del exégeta vedántico, ya que no sigue el método triple de la audición, reflexión y meditación que vimos anteriormente. Su idea del *jñāna-yoga* se basa en intentar aplicar la obra de Śaṅkara como si se tratase de un sistema filosófico o una doctrina cerrada, no como una hermenéutica viva y abierta de los textos vedánticos.

Vivekananda consideraba el *jñāna* como el camino del filósofo y del intelectual. En su libro *Jnana Yoga* se muestra aquello que el swami entendía por *jñāna*. A través del filtro *neovedanta* expone la doctrina henológica del *advaita*. Parte del libro es una exposición del *advaita vedānta* en sus líneas ontoteológicas básicas, tal y como las vimos al tratar de la escuela *vedānta*. Así, a lo largo del texto va explicando los constituyentes de la manifestación (los sentidos, el cuerpo físico, la mente), entre ellos el *ātman*, *brahman* y *māyā*, el velo divino de ilusión, que el autor no considera como idealismo ni como realismo, ni como una teoría, sino como un hecho⁴⁰⁵. Expone la unidad del Alma Universal que sólo es Una. Así, siguiendo el monismo de Śaṅkara, explica que nuestro alma no es sino esta Alma Universal, omnipresente:

the infinite cannot be two. If the soul be infinite, there can be only one Soul, and all ideas of various souls (...) are not real. The Real Man, therefore, is one and infinite, the omnipresent Spirit. And the apparent man is only a limitation of that Real Man⁴⁰⁶.

405 *Ibid*, p.48-49.

406 *Ibid*, p.32: “El infinito no puede ser dos. Si el alma es infinita, solo puede haber un Alma, y todas las ideas de varias almas (...) no son reales. El Hombre Real, por tanto, es uno e infinito, el Espíritu omnipresente. Y el hombre aparente es solo una limitación de ese Hombre Real” [NT].

Vemos cómo Vivekananda traduce, y por tanto entiende, *ātman* y *brahman* como “alma universal” y como “espíritu”, que si bien casa bien con el teísmo (tanto vedántico como tántrico), no casa tanto con el impersonalismo de Śāṅkara.

Podemos decir que el nombre del libro lleva a confusión, ya que apenas prescribe un yoga basado en el *jñāna*, un método para llegar a este estado. Como hemos señalado, el texto supone la exposición doctrinal del *advaita vedānta* entendido como sistema filosófico, no como hermenéutica abierta, exégesis de la revelación o como método yóguico. Ello no quita que podamos encontrar algunas propuestas yóguicas, como por ejemplo este texto: “Say to your own minds, «I am He, I am He». Let it ring day or night in your minds like a song, and the point of death declare, «I am He»”⁴⁰⁷. Esta práctica dista bastante de lo que vimos de la reflexión y meditación vedántica tal y como es llevada a cabo por Śāṅkara. La repetición de esta frase está más cercana al pensamiento positivo del New Thought, con el que Vivekananda estaba familiarizado⁴⁰⁸, que de la exégesis no-dual.

7. Algunas conclusiones

Resumiendo, el *neovedanta* de Vivekananda supone una renovación moderna de las tradiciones ontológicas de la India y sus yogas. En cierto sentido, se puede hablar incluso de reinención del *vedānta*, ya que se recrea toda esta tradición con una perspectiva moderna. Los términos *God-realization* y *Self-realization* son muestra de la actualización de estas ontologías bajo términos ocultistas y psicológicos. De la misma manera, el *neovedanta* abre el *dharma* a los extranjeros, permitiéndoles participar de las ontologías índicas. El *karma-yoga* implica una lectura moralista y liberal del método yóguico expuesto en la *Gītā*, y por tanto es una apertura a los tiempos modernos. Vivekananda aportó sus productos yóguicos con vistas a espiritualizar la vida cotidiana de los occidentales. En cierta manera, podemos afirmar que es uno de los primeros gurúes modernos que contribuye a liberalizar el yoga y a abrirlo a la sociedad de

407 *Ibid*, p.46: “Decid a vuestras propias mentes: «Yo soy Él, yo soy Él». Dejad que suene día o noche en vuestras mentes como una canción, y en el momento de la muerte declarad: «Yo soy Él»” [NT].

408 Véase De Michelis, E. *A history of modern yoga*, Continuum, Londres, 2004, p.122.

mercado en la cual vivimos. El yoga deviene un producto útil y beneficioso, regido por los principios del utilitarismo. Es por todo ello que podemos decir que sus yogas son una adaptación de las tradiciones índicas a la modernidad.

Por otra parte, podemos decir que la propuesta de Vivekananda dista mucho de la de Śāṅkara, ya que no propone la *escucha, reflexión y meditación* de la revelación del Veda. La revelación para Vivekananda sólo es un medio para llegar a las experiencias místicas. El autor entiende el *advaita vedānta* como una simplificación de la hermenéutica de Śāṅkara donde todo se reduce a un sistema filosófico que explica la realidad. Los comentarios del filósofo *advaita* son importantes para Vivekananda en la medida que nos dan una doctrina y una visión. Podemos afirmar que el proceso exegético y hermenéutico a través del cual Śāṅkara *escucha, se da cuenta y realiza* el ser, no es seguido en las explicaciones del neovedántico. En definitiva, el *jñāna-yoga* de Vivekananda, a diferencia del *jñāna mārga*, es una manera de pensar, una manera de ver el mundo, una cosmovisión y un sistema filosófico, no tanto una hermenéutica viva de la Palabra del ser. Su *neovedanta* es una interpretación nueva del *vedānta*, donde los Vedas son concebidos como descripciones e inspiraciones de personas que tuvieron experiencias místicas.

Pero si bien Vivekananda le da mucha importancia a la experiencia⁴⁰⁹ y apenas a la revelación, ello no implica que rechace la revelación. Para él la rememoración (*smṛti*), es decir, recordar el ser, es vital. Los diferentes métodos son medios de rememoración (*remembering*), tanto en el conocimiento como en la devoción y el culto⁴¹⁰. Vivekananda da continuidad a la tradición, aunque por supuesto de manera moderna. El swami no niega la revelación, pues su ontología tiene en cuenta en todo momento las narrativas ontológicas. En su *ontolegein* (su escucha del ser) hay rememoración, ya que la persona no es sólo un individuo, *es* en tanto es el *ser*, en tanto co-pertenece. De hecho, Vivekananda busca un compromiso entre la tradición y la modernidad, interpretando los métodos yóguicos del *vedānta* a la luz de los nuevos tiempos⁴¹¹. Esta tarea de reconciliación lo consigue especialmente mediante la ciencia,

409 Vivekananda, S. *Jnana Yoga. The Yoga of Knowledge*, Advaita Ashrama, Calcuta, 2014, p.251.

410 *Ibid*, p.8.

411 *Ibid*, p.27.

pero sin quitarle importancia a la religión. En último término, el lenguaje de Vivekananda es un lenguaje religioso. Se trata de una apuesta por la religión hindú, renovando los significados y las formas tradicionales. Su *bhakti-yoga* abre nuevas maneras de entender lo divino para los occidentales, entroncando con las tradiciones devocionales de las escuelas personalistas del *vedānta*.

Capítulo 11. La interpretación del *vedānta* en el Yoga Satyananda

1. El *vedānta* y el yoga moderno

El *vedānta* es una de las tradiciones claves para entender el yoga moderno. Como hemos comentado, la mayoría de gurúes transnacionales siguen un linaje concreto de este *darśana*, aceptando el Veda como revelación. A través del *neovedanta* de Vivekananda, el vocabulario del yoga moderno está permeado del léxico vedántico. Por ejemplo los gurúes hablan en términos de *ātman* y *brahman*, o *māyā* y *vidya*. También se toman *mantras* de los Vedas para recitar antes y después de las clases. Por otra parte, se clasifican las prácticas dentro de la taxonomía de los Cuatro Yogas. Además, el *ashram* moderno sirve como *oasis regime*⁴¹² para el aprendizaje del yoga y la formación de profesores. Las *Upaniṣads* son la sustancia inspiradora donde se encuentran gran parte de las creencias escatológicas y soteriológicas. Del mismo modo, se le reserva un lugar especial a la *Gītā* en el canon yóguico. Por supuesto, como no podía ser de otra manera, cada gurú transnacional hará su interpretación propia del *vedānta*, incluyendo y adaptando sus elementos y aspectos en una metodología yóguica particular.

Swami Satyananda Saraswati recibe en herencia el *vedānta*, traduciendo su lenguaje y ontología a un público moderno. Así, adopta algunas de las prácticas vedánticas y las adapta a una metodología yóguica destinada a la realización del ser. En este camino de adaptación contribuye con nuevos elementos y nuevas interpretaciones, abriendo nuevos caminos a los occidentales. Sin embargo, su concepción pragmática del *vedānta* deja de lado ciertos aspectos ontológicos y noésicos, como la simbología y la hermenéutica directa de los Vedas. En todo caso, en la espiral hermenéutica en la que gira la herencia de Satyananda (*Vedas*, *Upaniṣads*, Śaṅkara, Vivekananda y Sivananda) vemos un equilibrio entre la tradición y la modernidad. No podemos decir que sea una ruptura con la tradición, pero tampoco que sea una ortodoxia vedántica, como veremos a continuación.

412 Véase Strauss, S. *Positioning Yoga. Balancing Acts Across Cultures*, Berg, Oxford, 2005, p. 57-59.

2. El Yoga Satyananda como misión encargada por Swami Sivananda

El creador de la BSY y del Yoga Satyananda, Swami Satyananda Saraswati, se sitúa en el linaje (*paramparā*) de Swami Sivananda Saraswati (1887-1963), dentro del *saṃpradāya* de los *dashnamis*⁴¹³. Satyananda sería uno de los discípulos que habría seguido la obra de Sivananda. Como ya comentamos anteriormente, Satyananda fue uno de los gurús transnacionales que enseñaron en Occidente, a diferencia de Sivananda que no enseñó (al menos físicamente) fuera de la India⁴¹⁴, si bien tuvo discípulos occidentales como el mismo Mircea Eliade y otros muchos a los cuales enseñaba a través de correo postal⁴¹⁵. La BSY, siguiendo a Satyananda, ha considerado siempre como su *gurú-raíz* (*sadguru*) a Sivananda⁴¹⁶.

El creador del SY fue iniciado como *sannyasin* por Sivananda en la década de los 40⁴¹⁷, años después de que se fundara la *Divine Life Society* en 1936 y poco antes de que se fundara la *Vedanta Forest Academy* en 1948. Con él estuvo hasta el 1956, cumpliendo de manera simbólica los 12 años que tradicionalmente el discípulo debe pasar junto con el *gurú* en su aprendizaje. Textos biográficos de la BSY explican que buena parte de sus conocimientos de yoga se deben a que fue él precisamente el editor principal de la *Divine Life Society*, así como administrador y secretario del mismo Sivananda⁴¹⁸. Así, fue Satyananda quien tomó los apuntes de las charlas, conferencias y *satsangs* del maestro (mucho antes de crear el método Satyananda), y quien los

413 Satyananda, S. *Sannyasa Tantra*, Bihar School of Yoga, Munger, 1982, p.30: “all sannyasins in the Bihar School of Yoga belong to the Dasnami order and have the name Saraswati”. “Todos los sannyasins en la Escuela de Yoga de Bihar pertenecen a la orden dasnami y llevan el nombre de Saraswati” [NT].

414 En todo caso, Sivananda es clave en el yoga colonial que se desarrolla en la India antes del yoga transnacional de la segunda ola.

415 Tal y como vemos en Strauss, S. *Positioning Yoga. Balancing Acts Across Cultures*, Berg, Oxford, 2005, p.41.

416 Véase Satyananda, S. *Dynamics of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.143.

417 Según las biografías oficiales habría sido el 1943, aunque en otros lugares se dice que encontró al *gurú* en el 1943, pero que fue iniciado en 1947. Otras fechas tampoco están muy claras, como la creación de la BSY; en unos libros aparece como fundada el 1963 y en otros el 1964. Para una biografía oficial de Satyananda y de la BSY véase Niranjanananda, S. *Development of Satyananda Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013.

418 *Ibid*, p.63: “in the ashram, Swami Satyananda was in an active administrative role. He was in charge, he was manager, he was publisher, he was secretary to Swami Sivananda”. “En el ashram, Swami Satyananda tenía un papel activo en la administración. Recibió responsabilidades, fue gerente, editor, así como secretario de Swami Sivananda” [NT].

transcribió y editó⁴¹⁹ en forma de libros para ser difundido con la autoría de su maestro⁴²⁰. Si bien Satyananda comenta en varios textos que no practicó yoga⁴²¹, en todo caso conocía la teoría y la pedagogía de Sivananda. Sin duda alguna, en este trabajo (este *seva*) aprendió el lenguaje y el discurso del yoga moderno tal y como lo encontramos en la literatura de Sivananda. Este trabajo de edición fue toda una formación yóguica para el futuro maestro de la *Bihar School of Yoga*. Podemos afirmar que durante el tiempo que pasó con su gurú estuvo en la primera línea de la organización, viviendo muy de cerca el trabajo de su maestro, y aprendiendo de él sus formulaciones modernas del *neovedanta*, así como lo básico para desarrollar no sólo una institución yóguica, sino para crear toda una metodología yóguica. Toda una formación para llevar a cabo la misión que le encomendó su maestro, “to bring yoga from shore to shore”, es decir, “llevar el yoga a todos los rincones del planeta”. El yoga que configuró Satyananda no es sólo una continuación, sino que supone toda una perfección y materialización de la literatura del *sadguru*. Por ejemplo, APMB sigue, en cierta manera, libros como *Yogic Home Exercises*⁴²² (publicado en 1939); KT es una ampliación y mejora de *Kundalini Yoga*⁴²³ (publicado en 1935). Libros póstumos como

419 *Ibid*, p.64: “Swami Satyananda typed all the satsangs and lectures of Swami Sivananda until the end of 1953. All the publications that were published by Divine Life Society at that time are translations or transcriptions of the lectures of Swami Sivananda, transcribed by our guru, Swami Satyananda”. “Swami Satyananda pasó a máquina todos los satsangs y conferencias de Swami Sivananda hasta finales de 1953. Todas las publicaciones que la Divine Life Society publicó en esa época son traducciones o transcripciones de las conferencias de Swami Sivananda, transcritas por nuestro gurú, Swami Satyananda” [NT].

420 Por tanto, no sólo deberíamos tener en cuenta en qué medida Satyananda bebió de Sivananda, sino incluso en qué medida los textos del maestro están influenciados por el discípulo, ya que este último fue la persona con más responsabilidad a la hora de editar los libros del *sadguru*. Así, podemos afirmar que el Sivananda Yoga (a través de los libros de la Divine Life Society) fue influenciado por la edición del mismo Satyananda. Como explica Dharmashakti, S. *Mere Aradhya. My Beloved Guru*, Yoga Publications Trust, Munger, 2011, p.44, el estilo de Sivananda es el estilo de Satyananda. Además, parte de los escritos de la sociedad se deben a él, por ejemplo buena parte de la edición y publicación de la revista *Yoga Vedanta* (véase *Ibid*, p.63).

421 Niranjanananda, S. *Development of Satyananda Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.64: “he was always in the management and administration. He never went to a yoga class. He never went to any classes which were officially being conducted by the ashram. He was the organizer, not the participant. In this manner he served his guru without formally learning the systems of yoga”. “Siempre estubo en la gestión y administración. Nunca fue a una clase de yoga. Nunca fue a ninguna clase que fuera oficialmente dirigida en el ashram. Él era el organizador, no el participante. Sirvió a su gurú de esta manera, sin aprender formalmente los sistemas de yoga” [NT].

422 Sivananda, S. *Yogic Home Exercises. Easy Course of Physical Culture for Modern Men and Women*, D. B. Taraporevala Sons & Co., Bombay, 1939.

423 Sivananda, S. *Kundalini Yoga*, The Divine Life Society, Rishikesh, 2013.

*Sadhana*⁴²⁴ y *Samarpan*⁴²⁵ simbolizan este tándem Sivananda-Satyananda y la complementariedad y actualización de la herencia del maestro en el sistema yóguico del discípulo, es decir, lo que hemos llamado SY.

Si bien Sivananda y Satyananda están en la *paramparā* de un pensador vedántico (tradicionalmente se acepta que el mismo Śaṅkara fundó la *saṃpradāya* de los *dashnamis*), el maestro mandó al discípulo como misión enseñar yoga y no *vedānta*⁴²⁶. Esto se debe sin duda a motivos pragmáticos. Sivananda consideraba la “práctica” como más importante que la “teoría”. En este sentido, el yoga era más necesario que el *vedānta* (el cual consideraba más teórico, por su aspecto teológico), tanto en Occidente como en la India, debido a los beneficios psicosomáticos del yoga. Con esta concepción pragmática y utilitarista de las tradiciones de la India, Satyananda adoptará del *vedānta* los yogas básicos y fundamentales, sin necesidad de desarrollar métodos tradicionales menos prácticos y efectivos. La concepción *neovedanta* de Sivananda de los Cuatro Yogas (*karma, jñāna, bhakti y raja yogas*) y del *ashram* (la ermita o monasterio donde se practican retiros, aprendizajes y formaciones de yoga) será la base del Yoga Satyananda. En este sentido, podemos afirmar que la influencia de Vivekananda es muy grande sobre Satyananda, aunque sea de manera indirecta, a través de Sivananda. Al igual que su maestro, Satyananda considera el yoga como la cúspide de una ciencia yóguica que puede incluir cualquier manifestación mística, religiosa o soteriológica, tal y como vemos en su libro *Sure Ways to Self-Realization*⁴²⁷. En este texto se comparan las diferentes místicas y tradiciones religiosas, considerándose los grandes estados místicos (no sólo el *kaivalya, samādhi, y mokṣa*, sino también la unión mística del cristianismo, por ejemplo) de todas ellas como un mismo estado de consciencia, el estado de *Self-realization*, término que Satyananda toma de Vivekananda, a través de Sivananda. De la misma manera que el fundador de la Misión Ramakrishna, considera este término desde los dos sentidos del verbo de la lengua inglesa “to realize”: como

424 Sivananda, S. y Satyananda, S. S. *Sadhana. The Path of Transformation*, Yoga Publications Trust, Munger, 2011.

425 Sivananda, S. y Satyananda, S. *Samarpan. Living the Divine Connection*, Yoga Publications Trust, Munger, 2008.

426 Según Niranjanananda, Sivananda mandó a sus discípulos propagar yoga, no *vedānta*. El *vedānta* era para la *sādhana* personal. En cambio, tenían que enseñar yoga al mundo por sus beneficios. Véase Niranjanananda, S. *Development of Satyananda Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.47.

427 Satyananda, S. *Sure ways to Self-Realization*, Yoga Publications Trust, Munger, 2002.

“darse cuenta” del ser, pero también, y sobre todo (como se ve reflejado en la traducción en castellano) como “llevar a cabo, hacer realidad” el ser. Satyananda identifica este ser con los diferentes nombres que el absoluto han tenido en las diferentes religiones y tradiciones ontológicas, por ejemplo Dios, *brahman* o budeidad.

Forma parte del discurso del yoga moderno que aquello realizado es una *misión* encargada por el maestro. Por ejemplo, Yogananda en su auto-hagiografía, *Autobiografía de un Yogui*⁴²⁸, explica cómo su maestro en vida y en muerte le mandó cumplir su misión primero en la India y luego en América. Los gurúes transnacionales, cuanto más monásticos y tradicionales, más tendencia tienen a la actividad misionera. Maestros como Vishnudevananda o Bhaktivedanta, al igual que Satyananda, viven su obra de divulgación yóguica como tareas encargadas por sus gurúes. Estos relatos muestran cómo dejaron de lado sus egos para seguir los trabajos encargados por sus maestros. Estas misiones de expansión internacional son consideradas como un regalo de la India a Occidente, así como un sacrificio personal del gurú y una ofrenda a la armonía y bienestar del planeta. Pero, por otra parte, tenemos también maestros transnacionales que conciben su obra como una *profesión* y menos como una *misión*. Por ejemplo, Iyengar sigue el modelo seglar de Yogendra, quien instituyó el yoga como profesión, y a quien podemos llamar el primer profesor de yoga⁴²⁹. Serían maestros que rechazarían (con mayor o menor suerte) el título de gurú, considerándose siempre como estudiantes de yoga, ya que un profesor siempre está aprendiendo⁴³⁰.

3. Los textos del *vedānta*

Si bien Satyananda, al desarrollar su sistema, sigue la ontología básica del *vedānta*, su interpretación dista mucho de ser la tradicional. Aunque Satyananda (al igual que su maestro Sivananda), como buen *āstika*, respeta la revelación, su relación con el Triple Fundamento no es hermenéutica. La metodología del SY no es la

428 Yogananda, P. *Autobiografía de un Yogui*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973.

429 Véase el capítulo segundo de Goldberg, E. *The Path of Modern Yoga: the History of an Embodied Spiritual Practice*, Inner Traditions, Vermont, 2016.

430 Iyengar, B.K.S. *El árbol del Yoga*, Kairós, Barcelona, 2010, p.194.

interpretación de los textos del *vedānta*, sino la práctica de yogas concretos surgidos de éstos. Si bien tenemos una traducción de Satyananda de nueve *upaniṣads*⁴³¹, éstas apenas están comentadas. Tampoco se proponen reflexiones ni meditaciones en base a la revelación, como sí tenemos en Śāṅkara. Sí que tenemos muchas referencias directas o indirectas a la sabiduría védica y brahmánica que forman parte del substrato ontoteológico y yóguico del SY. Por ejemplo, en la BSY se recitan himnos upaniśádicos como el *pavamāna mantra* del *Brharadanyaka Upaniṣad*, o el *mahāmṛtyumjaya mantra* del RV (7.59.12) o los *shanti mantras* de diferentes *upaniṣads*⁴³² al comenzar y finalizar una clase de yoga; sin olvidar todos aquellos rituales realizados en los *ashrams* (y academias) que siguen las instrucciones de los Vedas. El mismo *saludo al sol* del SY utiliza el himno proveniente de los Vedas⁴³³, dando a una práctica yóguica moderna no sólo un carácter sagrado sino vinculándolo con una tradición considerada eterna.

Por lo que hace a la *Bhagavad Gītā*, no tenemos ninguna versión de la escuela⁴³⁴, lo cual es una gran sorpresa teniendo en cuenta el gran número de traducciones y tratados que ha realizado la BSY sobre una gran diversidad de temas índicos y yóguicos. Eso sí, las referencias a la *Gītā* son constantes en la literatura de Satyananda y podemos afirmar que es uno de los textos más importantes para el movimiento Satyananda y para el mismo fundador de la escuela, quien lo consideraba el texto básico para los renunciantes *sannyasin*⁴³⁵.

Tampoco tenemos una traducción del *Brahma-sūtra*, y las escuelas vedánticas son mencionadas escasas veces⁴³⁶ en la literatura de Satyananda, en parte porque la escuela

431 Satyananda, S. *Nine Principal Upanishads*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004. Como ya comentamos en una nota previa, Swami Kriyananda habría sido el traductor de estos nueve *upaniṣads*.

432 Por ejemplo, el *shanti mantra* conocido popularmente como *Sahana Vavatu*, que encontramos en *upaniṣads* como: *Taittirīya*, *Kātha*, *Māndūkya* y *Śvetāśvatara*.

433 Según Satyananda, S. *Surya Namaskara. A Technique of Solar Vitalization*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004, p.2.

434 Como ya se ha comentado anteriormente, en las formaciones de la BSY se suele recomendar la versión de la *Gītā* de Sivananda. Véase <https://syae.eu/yogic-studies-2/>, accedido por última vez en 20/09/19.

435 Satyananda, S. *Sannyasa Tantra*, Bihar School of Yoga, Munger, 1982, p.107.

436 Es una constante en el yoga moderno, ya que pocas escuelas citan y/o siguen directamente fundadores de las sectas del *vedānta*. Prefieren versiones del *neovedanta*, las cuales permiten lecturas más modernas y actuales, y por tanto interpretaciones más abiertas de los métodos yóguicos. Como excepción

se centra más en la práctica yóguica que en la exégesis y la hermenéutica. Sin embargo, a lo largo de su obra, Satyananda va esbozando las líneas ontoteológicas que comparte con el *vedānta*, así como las creencias vedánticas básicas y por supuesto el lugar de los yogas utilizados en esta tradición.

En general, en el yoga moderno apenas se hace exégesis de la revelación. Si bien tenemos algunas traducciones no se incentiva demasiado la lectura del Triple Fundamento. Por ejemplo, tanto Vishnudevananda, como Iyengar, no tienen ninguna traducción de estas obras. Osho por su parte sí que tiene obras donde comenta por ejemplo las *Upaniṣads*, pero de una manera bastante heterodoxa. En cambio, Bhaktivedanta sigue una línea mucho más tradicional que todos ellos (incluido Satyananda). De hecho, ha traducido obras como la *Gītā*, la *Īśā Upaniṣad* y algunas *Purāṇas*, además de animar el estudio del *Brahma-sūtra*, siempre dentro de la línea ortodoxa de los *vaiṣṇavas gauḍīyas*. En cierta manera, podemos considerar ISKCON como la interpretación más tradicional del *vedānta* dentro del yoga moderno.

4. Ontoteología *vedānta*

Veamos a continuación cómo se posiciona Satyananda respecto a la obra fundacional de Bādarāyaṇa y a los comentaristas vedánticos, especialmente Śaṅkara. Por lo que hace al *brahman*, si bien acepta que es el Principio Supremo del universo, lo hace siguiendo una interpretación *personalista*⁴³⁷ a diferencia del hermeneuta *advaita*. Aunque el *brahman* tiene preeminencia sobre otros principios y sustancias, en el caso de la interpretación de Satyananda está supeditado a la superioridad de Śiva (como veremos en la parte dedicada al *tantra*), a quien considera en ocasiones como igual a *brahman*, pero en otras como superior, estableciendo un monismo teísta y separándose de la escuela *advaita* de Śaṅkara. En este sentido, Satyananda sigue las líneas teístas ya presentes en las *Upaniṣads*, en lugar de las líneas impersonalistas del *vedānta advaita*.

podemos mencionar el movimiento ISKCON, conocidos popularmente como Hare Krishna, cuyos miembros son seguidores de Chaitanya.

437 La BSY tiene un arraigado teísmo con la figura de Śiva y el culto del *śrīvidyā*, siguiendo la tradición de los *dashnamis* de Sringeri.

Si bien acepta que en la revelación está la verdad absoluta y última, ello no significa que considere (al igual que Vivekananda) que la naturaleza de *brahman* y sus atributos sólo puedan ser establecidos sobre la base del *śāstra* (las escrituras sagradas), ya que considera (como el *neovedanta*) que la *experiencia*, por sí sola, *sí* puede ayudarnos a establecer la naturaleza del *brahman*.

Por otra parte, Satyananda sigue la creencia de que la liberación del *saṃsāra* (ciclo de las reencarnaciones) es la meta final del esfuerzo humano. Podemos afirmar que para él el *mokṣa* es el sentido última de la existencia humana, y que forma parte de los resultados de la realización del ser. También está de acuerdo en que existen medios para alcanzar la liberación, en su caso los yogas, tal y como vemos en sus enseñanzas. Según palabras suyas, “yoga is a universal recipe and is truly the only modus operandi for self-realization (...). The shortest way to God-realization”⁴³⁸.

Satyananda, al igual que Bādarāyaṇa y otros comentaristas, cree en el *realismo* por igual del Íśvara, las almas y el mundo. Así, se separa de Śāṅkara, quien suele ser considerado como *ilusionista*. Ejemplo de ello es el siguiente texto, toda una declaración respecto a este filósofo:

The battlefield of life is not illusory. It may be illusory to the philosopher; his World is one of imagination and his feet are not firmly planted on the ground. Yoga is practical and has nothing to do with philosophical flights of fancy⁴³⁹

No obstante, si bien se separa en algunas líneas de Śāṅkara, en otras se aproxima. Por ejemplo en su concepción del alma apuesta por un monismo y no un pluralismo. Así, Satyananda concibe, de manera parecida a algunas teorías *śaiva*, que el alma (*ātman*) es una con *brahman*⁴⁴⁰.

438 Satyananda, S. *Dynamics of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.6: “El yoga es una receta universal y es verdaderamente el único modus operandi para la autorrealización (...). El camino más corto hacia la realización de Dios” [NT].

439 *Ibid*, p.3: “el campo de batalla de la vida no es ilusorio. Puede ser ilusorio para el filósofo; su mundo está hecho de imaginación y sus pies no están enraizados en el suelo. El yoga es práctico y no tiene nada que ver con vuelos filosóficos sofisticados” [NT].

440 *Ibid*, p.138.

En conclusión, la ontoteología de Satyananda apenas sigue la ontoteología *advaita* de Śaṅkara, a pesar de pertenecer a la *saṃpradāya dashnami* fundada por éste. La concepción metafísica de Satyananda se aproxima, como veremos, a las ontologías de los linajes *śaiva* y *śakta*, herencia del culto *śrī vidyā* transmitido por la *saṃpradāya dashnami* del sur⁴⁴¹.

5. Los Cuatro Yogas

Si bien hemos introducido los elementos ontoteológicos del *vedānta* en el discurso del SY, no debemos perder de vista que para la BSY, así como para las tradiciones ontológicas en general (donde incluimos el *vedānta*), lo importante es la práctica. Al tratarse de soteriologías (sistemas de salvación) lo básico es la *praxis* que lleva a la realización (la *sādhana*), por ejemplo las metodologías yóguicas. Los aspectos doctrinales y metafísicos son importantes en tanto establecen la ascensión gradual que permite acceder a la salvación, pero en sí solos son estériles. Sin la práctica ascensional no son más que teorías doctrinales. Muchos manuales de Filosofía de la India (como por ejemplo el de Glasenapp o el de Tola y Dragonetti) insisten en los aspectos ontológicos y doctrinales, pero eso se debe a una perspectiva occidental, a la tradición filosófica que se centra en los sistemas de pensamiento. Si para la Filosofía Occidental lo importante es la ontología en tanto lenguaje del ser como *genitivo objetivo* (su narratología ontológica, es decir, su lógica sobre el ser), para las soteriologías índicas lo importante es la ontología en tanto lenguaje del ser como *genitivo subjetivo* (el lenguaje que viene del ser, es decir, la Palabra hecha catábasis). Para realizar el ser, se debe escucharlo y realizarlo a través de una disciplina (una *askesis*), es decir, un método yóguico. Si en Occidente aquello importante es la ortodoxia (la opinión correcta, la doctrina recta, el pensamiento acertado), en la India aquello que prima es la *ortopraxis* (la práctica correcta). No es importante creer, sino practicar, de ahí la tolerancia y diversidad dentro del *vedānta*.

Como veremos, en el Yoga Satyananda todas las metodologías propuestas establecen una jerarquía inclusivista entre diferentes técnicas y prácticas yóguicas.

441 Flood, G. *El hinduismo*, Akal, Madrid, 2008, p.229-230.

Pocas técnicas son rechazadas por Satyananda, la mayoría son incluidas dentro de un camino espiritual ascensional y gradual. Además, Satyananda desarrolla una pedagogía más moderna y actual que la dada por las escuelas vedánticas, aplicando diferentes enfoques para conseguir, según su criterio, el mejor aprovechamiento de las prácticas del *vedānta*. Aquello que le interesa al SY, como ya hemos dicho, es la práctica, el Yoga, no la doctrina en sí, o la filosofía por sí sola. Por tanto, los manuales y métodos se centran en practicar aquello enseñado, siempre a través de la experiencia.

Satyananda incluye las diferentes prácticas yóguicas dentro de los Cuatro Yogas, una concepción que hereda del *neovedanta* a través de su maestro Sivananda. Esta concepción psicológica considera que el yoga busca desarrollar una personalidad equilibrada a través de los Cuatro Yogas. En palabras de Satyananda: “yoga aims at developing an integrated personality. The best way to achieve this is a synthesis of bhakti, karma, jnana and raja yogas”⁴⁴². Al igual que Sen y Vivekananda, Satyananda considera que cada yoga ayuda a un tipo de persona. En palabras suyas:

Karma yoga, bhakti yoga, raja yoga and jnana yoga are the four main yogas, and they are designed to suit different temperaments. Karma yoga is suitable for people who are dynamic, bhakti yoga for those who are emotional, raja yoga is more suitable for psychic people, and jnana yoga for those are rational by temperament. However, a combination of these has to be practised because human beings are a combination of all the qualities. One quality may predominate, but the other qualities will also be present. Therefore, it is better to have a synthesis of all the yoga practices. The aspirant needs to specialize in the yoga that is more appropriate, but also devote some time to the other practices⁴⁴³.

Para Satyananda, el yoga debe llevar a resolver los problemas no sólo físicos, sino también psicológicos. Los diferentes yogas posibilitan una personalidad equilibrada, es

442 Satyananda, S. *Dynamics of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.6.

443 Sivananda, S. y Satyananda, S. *Sadhana*, Yoga Publications Trust, Munger, 2011, p.174: “el karma yoga, el bhakti yoga, el raja yoga y el jñāna yoga son los cuatro yogas principales, y están diseñados para adaptarse a diferentes temperamentos. El karma yoga es adecuado para las personas que son dinámicas, el bhakti yoga para aquellos que son emocionales, el raja yoga es más adecuado para las personas psíquicas y el jñāna yoga para aquellos que son racionales por temperamento. Sin embargo, una combinación de éstos debe practicarse porque los seres humanos son una combinación de todas las cualidades. Una cualidad puede predominar, pero las otras también deben estar presentes. Por lo tanto, es mejor tener una síntesis de todas las prácticas de yoga. El aspirante necesita especializarse en el yoga que sea más apropiado, pero también debe dedicar algo de tiempo a otras prácticas” [NT].

por ello que deben ser practicados todos ellos, en mayor o menor grado. Por tanto, vemos cómo se da una explicación psicológica a los Cuatro Yogas en base a los temperamentos de las personas (muy parecida a la del *neovedanta*) que ayuda a legitimar la práctica yóguica.

Los Cuatro Yogas supondrían al menos cuatro tipos de metodología (con cada tipo de yoga en su cúspide). De hecho, en diferentes sitios del *corpus* literario del SY se recomiendan diferentes métodos y diferentes yogas que los rigen. Por ejemplo, en algunos lugares de la literatura de Satyananda (especialmente en la época en la que ya no dirigía la escuela y habiendo creado ya el Yoga Satyananda) podemos encontrar que es el *bhakti-yoga* la culminación de los senderos espirituales⁴⁴⁴. En todo caso, entre estos Cuatro Yogas, la metodología que más importancia tiene en el *corpus* literario del SY es, sin duda alguna, el *raja-yoga*, pero con una concepción diferente a la de Vivekananda. Así, Satyananda incluye dentro de este yoga el *kuṇḍalinī-yoga*, el *kriya-yoga*, el *yoga nidra*, y la mayoría de técnicas meditativas. Tal y como veremos en la parte dedicada al *sāṃkhya-yoga*, el *aṣṭāṅga-yoga* del *Yogasūtra* (que se considera como *raja-yoga*, es decir, “yoga regio”) se utiliza como plantilla principal a través de la cual leer cualquier práctica de yoga. El *raja-yoga* es el yoga principal donde se incluyen los otros yogas. En la jerarquía de prácticas de la BSY es básica la experiencia meditativa a través del cuerpo, la mente y los diferentes grados de consciencia. Para llegar al *samādhi* (estado último del camino yóguico), se recomienda el *haṭha-yoga* como fundación y fundamentación corporal, respiratoria y mental de todo el proceso. En este modelo, el *karma-yoga* y el *bhakti-yoga* se sitúan en la base, como preparación a yogas más elevados y como purificaciones de los *karmas* y *samskāras*, quedando el *jñāna-yoga* como simbólico, ya que es idéntico a los resultados obtenidos mediante el *raja-yoga*. Si seguimos los manuales principales y fundamentales del Yoga Satyananda, podemos afirmar que para Satyananda el *kuṇḍalinī-yoga* (un *yoga regio*) es el yoga definitivo. Pero hablaremos en la siguiente parte, ya que en ésta nos centraremos en los tres yogas clásicos de la *Bhagavad-gītā*, tres de los yogas que también encontramos en los Cuatro Yogas de Vivekananda: el *karma-yoga*, el *bhakti-yoga* y el *jñāna-yoga*.

444 Véase Satyananda, S. *Bihar School of Yoga. The Vision of a Sage*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.147.

6. *Karma-yoga*

A lo largo de nuestro estudio, hemos visto tres concepciones diferentes del *karma-yoga*. Por una parte, la propuesta de la *Gītā* cambia el concepto de *karman* (acción) del brahmanismo. Cualquier acción puede ser considerada como un sacrificio a la divinidad. Ésta debe hacerse siguiendo el *dharma*, sin que haya apego al fruto de las acciones. De esta manera, al ser toda acción una ofrenda en potencia para lo divino (no sólo el ritual), la liberación se abre a las castas no sacerdotales. El Canto postula así un nuevo tipo de yoga para los no renunciantes, legitimando la vía de la acción en el camino espiritual. Por su parte, Śaṅkara sitúa el *karma-yoga* como una práctica inferior a la *jñāna mārga*. Finalmente, Vivekananda interpreta el *karma-yoga* de una manera pragmática y utilitarista para los tiempos modernos y para trabajadores occidentales. En el *neovedanta* no hace falta ser hindú para seguir el *dharma* propio y practicar el *karma-yoga*.

Muchas de las escuelas del yoga moderno están influidas por la concepción de Vivekananda sobre el *karma-yoga*. Por ejemplo, también otro famoso discípulo de Sivananda, Vishnudevananda, promulgó el *seva* y el *karma-yoga*⁴⁴⁵ en sus centros de yoga (los llamados *Sivananda Yoga Vedanta Centres*) repartidos por el mundo. De la misma manera, en ISKCON, el *seva* es constante, toda la práctica espiritual está enfocada al servicio a la divinidad. Como explica Bhaktivedanta⁴⁴⁶, todos debemos servir, pero es mucho mejor que este servicio esté dirigido hacia la divinidad.

Si bien en general el *yoga confesional* y el *yoga psicosomático* enseñan formas de *karma-yoga*, apenas se practica en el yoga postural por ejemplo, en el Yoga Iyengar⁴⁴⁷. Por otra parte, aunque no sigue el *vedānta*, también en las comunidades de Kundalini Yoga® de Yogi Bhajan se practica *seva*⁴⁴⁸.

445 Véase Vishnudevananda, S. *Meditation and Mantras*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2006, p.17-19.

446 Bhaktivedanta, A.C. *La ciencia de la Auto Realización*, Bhaktivedanta Book Trust, México, 1979, p.2.

447 Iyengar enfoca el yoga de la acción (*karma-yoga*) en la práctica física del yoga, por ejemplo en el *tapas*. Para el león de Pune los tres yogas de la *Gītā* están incluidos en el *kriya-yoga* del YS II.1. Véase Iyengar, B.K.S. *El árbol del Yoga*, Kairós, Barcelona, 2010, p.150-151.

448 Véase algunas citas de Yogi Bhajan al respecto en <https://www.3ho.org/3ho-lifestyle/seva-service/yogi-bhajan-quotes-giving-seva>, accedido por última vez el 22/09/19.

Siguiendo los pasos de Sivananda⁴⁴⁹, Satyananda también considera el *karma-yoga* como clave en el camino yóguico, especialmente en la forma de *seva*. Una de las definiciones dice lo siguiente:

Karma yoga is a system which develops immunity to the reactive and negative components of an action. This awareness of action leads to a greater ability to manage mental expressions and manifestations in the form of desires, ambitions, ego and other components of the personality. Karma yoga is a sadhana and not a philosophy. It implies living and acting in the present, having gained experience from the past, without worry or concern for the future. The state of karma yoga can be attained through seva, selfless involvement in all activities, the spirit of which can be imbibed under the guidance of a competent master⁴⁵⁰.

Si bien esta definición afirma que el *karma-yoga* es una *sādhana* (una práctica ontológica de transformación) y no una filosofía, consideramos que en ella se asumen las creencias básicas del *vedānta* (y del hinduismo), es decir, se aceptan las creencias del *karma*, el *samsāra*, el depósito *kármico* y los *samskāras*. Como vemos, en Satyananda, el *karma-yoga* es una forma de yoga que neutraliza los efectos de las acciones. Sirve además para purificar la mente y para quemar los *karmas* y *samskāras* sin crear más. Es por tanto, uno de los primeros pasos en el camino yóguico, es decir, la purificación previa para otros yogas. Esto tiene sentido por la doctrina del *karma*, de la causalidad, en la cual se cree que todo tipo de acciones tienen efecto y repercusión, incluidas las prácticas yóguicas. De esta manera, el *karma-yogin*, al desapegarse de las acciones (de los *karmas*) neutraliza la ley del *karma*. Por otra parte, este tipo de yoga ayuda a tener controlados los sentidos y la mente. Su puesta en práctica supone la concentración en las acciones (del presente) y no en los efectos (del futuro).

449 Tal y como podemos ver en el libro Sivananda, S. *Essence of Yoga*, The Divine Life Trust Society, World Wide Web Edition, 1998. Accedido por última vez en 08/11/19 en http://www.dlshq.org/download/essence_yoga.pdf. En este libro el maestro de Satyananda, dedica todo un capítulo a explicar el *karma-yoga*.

450 Satyananda, S. *Dynamics of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.142: “El *karma yoga* es un sistema que desarrolla inmunidad a los componentes reactivos y negativos de una acción. Esta conciencia de la acción lleva a una habilidad más grande para gestionar las expresiones y manifestaciones mentales en la forma de deseos, ambiciones, ego y otros componentes de la personalidad. El *karma yoga* es una *sadhana*, no una filosofía. Implica vivir y actuar en el presente, aprovechando la experiencia del pasado, sin preocuparse o inquietarse por el futuro. El estado de *karma yoga* puede ser obtenido mediante *seva*, la implicación altruista en toda actividad, el espíritu de la cual puede ser absorbido bajo la guía de un maestro competente” [NT].

Satyananda acepta que el *karma-yoga* debe aplicarse al propio *dharma*. Siguiendo el camino abierto por el *neovedanta*, el maestro de la BSY da esta definición de *dharma*:

The word dharma can be interpreted to mean many things. In this chapter, dharma means those actions which are in accordance with one's mental and physical makeup. It implies those actions which come naturally to an individual and which lead to harmony within the whole framework of the world. It can be roughly, though very inadequately, translated as 'duty'. Dharma is not a subject that can be discussed in depth in a general sense, for the dharma for each individual is different⁴⁵¹.

Como vemos este *dharma* no sigue las revelaciones hindúes, sino que es la sintonización con el mundo, la sociedad y la naturaleza de uno mismo. Si bien el *sādhaka* puede encontrar su *dharma* en cualquier trabajo, la forma mejor para llevar a cabo el *karma-yoga* es el *seva*, entendido como el servicio ofrecido al gurú. Mediante este servicio el *sādhaka* se conecta con la divinidad, ya que el gurú es una manifestación divina. En diferentes ocasiones, Satyananda comenta que el *seva* es la base de la vida espiritual. Satyananda se suele poner de ejemplo de *sevaka* a él mismo, contando el tiempo que sirvió en el *ashram* de su maestro, llevando a cabo un trabajo extenuante y purificador. De hecho, según cuentan sus biografías oficiales, en la estancia con Sivananda su práctica se centró en *karma-yoga* en la forma de *seva*. Este servicio yóguico, tal y como vimos ya con Vivekananda, es el trabajo desinteresado y centrado en el presente que se hace para un maestro, para una comunidad o para los necesitados. Según esta concepción, para practicar el *karma-yoga* en forma de *seva* el lugar perfecto es el *ashram*⁴⁵², donde los yoguis pueden desconectar de sus vidas y del mundo, y centrarse en acciones sencillas, dadas por la institución (o directamente por el gurú). El *ashram* deviene un *oasis regime*, tal y como lo plantea Strauss en su estudio sobre Sivananda⁴⁵³. De esta manera, el *seva* en el *ashram* se centra en el mantenimiento de la

451 Satyananda, S. *Yoga and Kriya: A Systematic Course in the Ancient Tantric Techniques of Yoga and Kriya*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004, p.360: “la palabra dharma puede interpretarse con muchos sentidos diferentes. En este capítulo, dharma significa aquellas acciones que están de acuerdo con la composición mental y física del individuo. Implica aquellas acciones que llegan de manera natural al individuo y que llevan a la armonía dentro del marco del mundo. Puede traducirse aproximadamente, aunque muy inadecuadamente, como «deber». El dharma no es un tema que pueda discutirse en profundidad en un sentido general, ya que el dharma para cada individuo es diferente” [NT].

452 Tal y como se explica en Sivananda, S. y Satyananda, S. *Samarpan*, Yoga Publications Trust, Munger, 2008, p.111.

453 Strauss, S. *Positioning Yoga. Balancing Acts Across Cultures*, Berg, Oxford, 2005.

institución en tareas diferentes. En el *ashram* la practica de *seva* como *karma-yoga* es mucho más importante⁴⁵⁴ que las otras prácticas yóguicas (o al menos está más presente), como el *haṭha-yoga*, y por supuesto más que el *jñāna-yoga* o el *kuṇḍalinī-yoga*. Al ser este servicio una ofrenda al gurú es una de las mejores maneras de realizar el *dharma*. Según la escuela, es un acto de amor y devoción. Podemos considerar este *seva* como una forma moderna de sacrificio, ya que el servicio llevado a cabo en el *ashram* es una ofrenda a la divinidad manifestada en el gurú.

Para que sea desinteresado, este *seva*, al igual que el *karma-yoga* explicado en la *Gītā*, debe practicarse con conciencia, renunciando a los frutos de la acción. Como explica Satyananda:

Karma yoga is not merely work. Karma yoga is doing work with complete awareness, but without attachment to the fruits or outcome of the work. The work is the end in itself, not the means to attaining some reward, payment, etc. It is selfless work. It is work in which one loses identity with one's ego. One merely becomes an instrument⁴⁵⁵

La atención y conciencia (*awareness*) es básica si se quiere convertir el servicio en verdadero *karma-yoga*. Sin conciencia, el *seva* es una mera actividad más, y no tiene valor yóguico. Como con la mayoría de prácticas yóguicas, siempre existe el riesgo, por tanto, de caer en la mecanización del yoga y de que la *praxis* se convierta en mera técnica. La atención siempre debe estar puesta para que no sea el ego el que realiza la acción y para poder así conectar con lo divino.

Debido a que el *karma-yoga* es una práctica que desarrolla la inmunidad a la reacción y a los componentes negativos de las acciones, sirve como base para el desarrollo yóguico del *sādhaka*. Al llevarse a cabo el *seva*, el ego intenta tomar el control, ya sea intentando huir de la práctica o haciéndose el dueño de las acciones y los frutos de éstas. Al mismo tiempo, el *sādhaka*, al intentar mantener la conciencia desinteresada y desapegada, pone en marcha conflictos mentales, lo cual se ve como

454 Nos basamos en entrevistas a visitantes del epicentro de la BSY, el *ashram* de Munger.

455 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005, p.88: “el karma yoga no es simplemente trabajo. El karma yoga es llevar a cabo un trabajo con conciencia absoluta, pero sin el apego a los frutos o los resultados del trabajo. El trabajo es el fin en sí mismo, no el medio para obtener una recompensa, premio, etc. Es un trabajo desinteresado. Es un trabajo en el cual uno pierde la identidad con el propio ego. Uno deviene simplemente un instrumento” [NT].

una oportunidad en el crecimiento yóguico. Como explica Satyananda: “Activity in the form of karma yoga is the means to expose all these inner conflicts”⁴⁵⁶. El *seva*, pues, es la oportunidad de realizar una meditación en la acción. La técnica del *seva* (normalmente en la forma de un trabajo monótono y/o desagradable) consigue sacar de lo oculto apegos, traumas, vicios y conflictos. Con la actitud meditativa adecuada estos *karmas* desaparecen, ya que son neutralizados. Sin embargo, la práctica del *seva* puede ser peligrosa y violenta si el *sādhaka* lucha con su mente, intentando vencer al ego. Esto, por supuesto, es una desvirtuación de la práctica, ya que el ego no debe ser vencido, sino dejado de lado y desplazado en la procesión simbólica del *nivṛtti*. El ego no es el problema, sino la identificación de la persona con éste⁴⁵⁷. En la medida que el *sādhaka* logra dejar de lado este ego mediante el trabajo y el esfuerzo mental, sin luchar con él, ayuda a disociar el ego de su verdadero ser⁴⁵⁸. Es entonces cuando el *sādhaka* deviene un instrumento de la divinidad y del gurú.

Con tal de desarrollar este *karma-yoga*, para facilitar la renuncia a los frutos de las acciones, es decir, a la acción interesada, Satyananda instituyó nuevas figuras de *sannyasin*, el *karma sannyasin* y el *purna sannyasin*, dando una nueva interpretación a la tradición de los renunciantes *dashnamis*⁴⁵⁹. Por una parte, sigue la tradición de los renunciantes, pero por otra le da un nuevo sentido a esta figura. Como explica Aveling, Satyananda reinterpreto la figura del *sannyasin* para adaptarlo a los tiempos modernos⁴⁶⁰. Es una concepción que combina el monacato con la secularidad, en la que no se renuncia al mundo. En esto sigue la concepción tanto de Vivekananda como de su maestro Sivananda⁴⁶¹. Para Satyananda, *sannyasin* no significa un renunciante hindú,

456 *Ibid*, p.89: “la actividad en la forma de karma yoga es el medio para revelar todos estos conflictos internos” [NT].

457 Satyananda, S. *Yoga and Kriya: A Systematic Course in the Ancient Tantric Techniques of Yoga and Kriya*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004, p.333.

458 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005, p.88.

459 Sobre estas figuras de *sannyasin*, así como la interpretación que hizo Satyananda, véase Aveling, H. *The Laughing Swamis. Australian Sannyasin Disciples of Swami Satyananda Saraswati and Osho Rajneesh*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1994, p.66-69.

460 *Ibid*.

461 En palabras del gurú de Rishikesh en Sivananda, S. y Satyananda, S. *Samarpan*, Yoga Publications Trust, Munger, 2008, p.9: “self-surrender does not mean retiring to the forest or giving up all activities”. “La auto-rendición no significa retirarse al bosque o abandonar todas las actividades” [NT].

sino un método universal que lleva a la realización y que podemos encontrar en muchas tradiciones⁴⁶². El swami nunca quiso limitar el *sannyasin* a una tradición, o una condición religiosa. De hecho, para Satyananda el *sannyasin* renuncia incluso a la misma religión, sea ésta el hinduismo o el cristianismo. Por ello, no es necesario pertenecer al hinduismo para renunciar a ésta. No sólo los hindúes pueden renunciar, sino cualquier extranjero. Tampoco hace falta pasar por los cuatro estadios de la vida (los *varṇāśramas*). El extranjero que se hace *purna sannyasin* renuncia a otro tipo de vida que el hindú, por ejemplo, al trabajo de la sociedad tardo-industrial, basada en la producción, el consumo y el ocio.

Estas dos figuras tienen un distinto grado de renunciación. Por un lado, el *purna sannyasin* es la renuncia total, modelado según el *sannyasin* premoderno. Por otro lado, el *karma sannyasin* es la renuncia dentro de la acción, por ejemplo, al seguir un trabajo. Esta última figura permite al *sādhaka* seglar llevar a cabo una vida de renuncia. Este tipo de *sannyasin* debe ordenar su vida en base a los valores de la renuncia. Sigue en el mundo (con trabajo, familia y relaciones sociales) pero con una actitud de renuncia, aplicando los diferentes yogas y el cultivo del *guṇa sattva*. La iniciación en estos dos tipos de renuncia, permite al *sādhaka* toda una transformación ontológica. De hecho, se considera como el nacimiento a la vida espiritual.

En *Sannyasa Tantra*⁴⁶³, Satyananda comenta algunos pasajes de la *Bhagavad Gītā* que son clave para entender el *karma-yoga*, interpretándolos como propuestas para renunciantes. Por ejemplo, en V.2, Kṛṣṇa aconseja a Arjuna seguir el *karma-yoga*, y no hacerse renunciante, ya que el camino de la renuncia a la acción no lleva a la liberación. A su vez, en VI.1, podemos leer que la *Gītā* desautoriza a los renunciantes (aún no ha llegado Śaṅkara para legitimar la renuncia dentro de la ortodoxia), considerándose el *karma-yoga* como la verdadera renuncia, no la no-acción (a diferencia de lecturas como la de Śaṅkara). Sin embargo, Satyananda, en *Sannyasa Tantra*, considera los dos caminos (el de la renuncia y el de la acción) como *sannyasas* (*passive sannyasa* y *dynamic sannyasa* respectivamente) sin demonizar el camino de la renuncia, considerando los dos caminos como de diferente grado. Así, reinterpreta la *Gītā* en

462 Satyananda, S. *Sannyasa Tantra*, Bihar School of Yoga, Munger, 1982, p.i-ii.

463 Véase Satyananda, S. *Sannyasa Tantra*, Bihar School of Yoga, Munger, 1982, p.107-111.

consonancia con su idea de *sannyasa*, recomendando el *karma-yoga* desde la renuncia. Para Satyananda los dos caminos forman parte de la misma moneda. Por tanto, podemos afirmar que la concepción de *sannyasa* que tiene Satyananda difiere de la concepción que propone la *Gītā*. A nuestro modo de ver, si leemos el Canto del Señor en su alteridad encontramos cierto rechazo por el camino de la no acción de los renunciantes. En ningún caso se trataba de un libro para *sannyasins*. Aún así, Satyananda hace de este texto el modelo para los *sannyasins*. En *Sannyasa Tantra*, Satyananda reinterpreta los consejos de Kṛṣṇa a Arjuna no como los consejos hacia un *ksatriya* (hacia alguien que no ha renunciado al fuego sacrificial y que sigue en el “mundo”), sino hacia un *sannyasa* (y por tanto, también hacia un *dashnami*). En definitiva, a lo largo del capítulo “The Bhagawad Gita and Sannyasa”, Satyananda interpreta la *Gītā* para *sannyasas* modernos, siguiendo la legitimación de los *dashnamis* empezada con Śāṅkara, pero no aceptando su idea de la renuncia a la acción.

En todo caso, Satyananda consideraba muy importante la iniciación como renunciante para un buen aprovechamiento del camino yóguico. Así, al ofrecer una vida de renuncia en el *ashram*, Satyananda facilita una vida fuera de la sociedad de consumo. Esto contrasta con el yoga practicado en las academias urbanas, integradas en la vida mundana. Debemos pensar que el yoga moderno transnacional fue transmitido a través del mercado, como quizá no fuera posible de otra manera en nuestra sociedad capitalista. El yoga es un producto de consumo más en la sociedad secular, de tal manera que la mayoría de practicantes de yoga consumen sus experiencias yóguicas en horarios determinados tras acabar la jornada laboral. Los nuevos yoguis adoptan y adaptan el yoga de manera fragmentaria y privatizada, escogen aspectos y prácticas, diseñándose un yoga particular. Así, es difícil que el yoga se viva de una manera integral, ontológica y ontónoma. De ahí que Swami Satyananda, ante la privatización del yoga, alentara a sus estudiantes y discípulos a vivir la experiencia inmersiva del *ashram* en la India (o en los diferentes *ashrams* alrededor del mundo). Dentro de una vida ajetreada, fragmentada y secular, es difícil que se pueda uno dedicar a las prácticas yóguicas que llevan a la realización del ser. El hombre secular está perdiendo la dimensión sagrada de la existencia, así como del culto⁴⁶⁴. La misma espiritualidad se vuelve ciencia utilitaria e higiénica para sobrellevar las vidas estresantes de la

464 Véase Pannikar, R. *Worship and secular man*, Orbis Books, Londres, 1973.

actualidad. En cambio, el *seva* en el *ashram*, como servicio al *gurú*, permite una vida monacal dedicada al *karma-yoga*, sin distracciones o tentaciones mundanas. Es un *oasis regime* que permite limpiar *karma* y dislocar el ego, toda una purificación difícil de llevar a cabo en la vida cotidiana de la urbe occidental. Al mismo tiempo, el *karma-yoga* al ser practicado con espiritualidad se transforma en devoción, es decir, *bhakti-yoga*.

6.1. Reflexiones sobre el *karma-yoga*

A nuestro modo de ver, el *seva* de Satyananda no permite llevar a cabo en su integridad un *karma-yoga* acorde con nuestra época. Huérfanos de *gurú* e inmersos en la sociedad de consumo, el *seva* del *ashram* ya sólo representa para nosotros una oportunidad para practicar *karma-yoga* en un *oasis regime*. De la misma manera, también es difícil de transplantar a la vida cotidiana el *seva* de retiros y formaciones de yoga post-transnacional. El *servicio* tiende a quedarse en una existencia-experiencia, es decir, un producto experiencial. Así, es fácil saber qué hay que hacer en un *ashram* o en una casa de retiro, cuál es el *dharma*, pero de vuelta a casa, es difícil comprender cuál es el lugar en el mundo, es decir, cuál es el *dharma* para un occidental en un mundo de flexibilidad y movilidad laboral.

Sin lugar a dudas, en el *ashram* el *dharma* del discípulo es el *seva*, un servicio claro y concreto llevado a cabo bajo la supervisión del maestro. Este *karma-yoga* consiste normalmente en realizar un servicio para el mantenimiento de las instituciones yóguicas. Si bien el *karma-yoga* realmente puede ser cualquier actividad, en el *ashram* es sinónimo a *seva*, es decir, a una gestión de las emociones y las reacciones del ego en la práctica de ciertas tareas. De la misma manera, en el *ashram* el *dharma* (el lugar en el mundo y el sentido de la vida) se identifica con este servicio. A nuestro modo de ver, no todo *seva* tiene por qué ser *karma-yoga*, ni todo *karma-yoga* tiene por qué ser *seva*. Actualmente, no solo en el SY, sino en buena parte del yoga moderno, se identifica *seva* con *karma-yoga*, y muchas veces se entiende el *karma-yoga* como trabajos de voluntariado llevados a cabo en la escuela de yoga. El hecho es que cualquier actividad puede ser hecha practicando *karma-yoga* (por supuesto también el *seva*). *Karma-yoga*

tampoco es lo que se suele entender por buen *karma* en los ambientes de yoga, es decir, no se trata de crear un buen clima a base de buenas acciones, sino precisamente la concentración en las acciones y la renuncia al fruto de éstas.

Por otra parte, si bien el *seva* como servicio al *gurú* puede considerarse como una ofrenda sacrificial que facilita la conexión con lo divino, también puede ejecutarse como un yoga mecánico, practicado de manera repetitiva y sin conciencia. Como cualquier práctica yóguica, el *karma-yoga* puede caer en una tecnificación, perdiéndose el aspecto espiritual. En una sociedad marcada por la utilidad, es posible que se den interpretaciones mecánicas. Del mismo modo, el *seva* puede tomarse como un principio inamovible del *karma-yoga*. Para muchos, el servicio es inherente a este yoga. Sólo se puede realizar *karma-yoga* si se lleva a cabo *seva* en una comunidad yóguica y/o en servicio al maestro. Así, se legitima este tipo de *seva* en base a una idea del *karma*, del *dharma* y del *karma-yoga*. Al mismo tiempo, el aspirante puede creer que sólo puede practicar *karma-yoga* llevando a cabo el *seva*.

A nuestro modo de ver, en la modernidad tardía, tras la *muerte del gurú* (o su *ausencia*), el *seva* en el *ashram* ya no es la manera perfecta de practicar *karma-yoga*. Consideramos que hay maneras mucho más soteriológicas de practicar este tipo de yoga. El *karma-yoga* no puede limitarse al *seva* en un *oasis regime*. Tiene que ser traducido como vivencia en la vida, y propiciar una transformación. Es por ello que consideramos que el *karma-yoga* tiene que integrarse en el propio *dharma*.

Si somos fieles a la *Gītā*, el *karma-yoga* supone realizar el propio *dharma*, sin apearse a los frutos de la acción. El *karma-yoga* del Canto no está pensado como *seva*, sino cómo la aceptación del *dharma* personal. Arjuna no debía ofrecer un servicio a un *gurú*, sino abrazar su *dharma* y llevarlo a cabo siguiendo el espíritu del *karma-yoga*. Por ello, si queremos practicar de verdad este tipo de yoga, debemos ser capaces de saber qué es el *dharma* en nuestra época y cuál es nuestro *dharma* propio. Leer la *Gītā* en el siglo XXI supone una interpretación acorde con nuestro tiempo. No es lo mismo el *dharma* para la sociedad post-brahmánica de Arjuna, que para nuestra sociedad actual, una sociedad de consumo y secularizada, no hindú y post-industrial, inserta en la modernidad tardía. Como tampoco es el mismo Occidente que visitó Satyananda en sus

tours en el siglo XX. En nuestra época se ha acrecentado la movilidad y la precariedad laboral, así como la desestructuración familiar. Es mucho más difícil entender cuál es nuestro lugar en el mundo, social y laboralmente hablando. En la actualidad, es muy difícil lograr estabilidad y permanencia en la sociedad, ya que vivimos en un cambio constante. Pero incluso la movilidad de la *Ge-stell* laboral puede ayudar al desplazamiento del ego. Se trata de entender el momento presente para entender nuestro *dharma* personal y así poder practicar un *karma-yoga* enraizado.

Habíamos visto, gracias a la apertura del *neovedanta* de Vivekananda, que podíamos traducir *dharma* no sólo por *deber*, o *religión*, sino también por *lugar en el mundo* o *destino*. En este sentido, el *sādhaka*, para practicar de manera plena el *karma-yoga*, tiene que encontrar su lugar en la sociedad y un trabajo acorde con su depósito kármico y sus aspiraciones espirituales. Es por ello, que el *karma-yoga* es una práctica filosófica, no la aplicación mecánica de un servicio repetitivo. En este sentido, la intelección intuitiva (*buddhi*) es clave. Entender el *dharma* supone entender el sentido de la vida, plantearse cuál es el trabajo adecuado, así como el estilo de vida correcto. También supone una profundización en la persona social, en el lugar que se ocupa en la sociedad. Algunos yoguis contemporáneos hablan de *misión*. A nuestro modo de ver, la palabra *misión* es una de las que mejor dan cuenta del término *dharma* en nuestro tiempo. Sin un *gurú* externo que diga qué hacer y cuál es el *dharma*, el *sādhaka* debe buscar su misión. Sin embargo, no debe entenderse la misión de manera teleológica o determinista, como un destino metafísico, sino que puede ser una misión entendida de manera ontónoma, tras una comprensión de la naturaleza propia, no sólo del *ātman*, sino también de la persona y de sus *karmas*, de sus potencialidades y aptitudes. La misión es una búsqueda personal, de aciertos y errores, encuentros y desencuentros, no es algo cerrado que se revela de manera monolítica e instantánea. De la misma manera, podemos debilitar la palabra destino, para que ya no haga referencia a una realidad metafísica teleológica y cronológica, sino como expresión ontológica de la realización del ser en el aspirante.

El *sādhaka* no pertenece a ninguna casta india, pero sí forma parte de una sociedad determinada, así como de un estrato social concreto. Aceptar la misión es aceptar qué lugar tenemos en la transformación social y entonces aplicar el *karma-yoga*,

es decir, el desapego a los frutos de la acción. Si el yoga quiere ser intramundano tiene que asumir su papel emancipador en la sociedad. La aceptación no tiene por qué ser una resignación al *statu quo*, precisamente los procesos de transformación social forman parte de nuestra sociedad. Aceptación y renuncia no es resignación a la situación. El *dharma* personal bien puede ser una vida activista, como muestran las biografías de Gandhi o Aurobindo. El yoga, si quiere seguir el espíritu de *ahimsa*, ya no puede ser una relación solipsista con uno mismo, sino que debe incluir una relación altruista con el otro. Para que haya anátesis se hace necesario aceptar la relatividad del ego y por tanto de la persona, así como la interdependencia soteriológica con los otros. De la misma manera, un *karma-yogin* secular no mide su ontopraxis desde el éxito, la utilidad o la efectividad. El *sādhaka* sigue su camino transformador en la sociedad confiando en su hacer, sin esperar los frutos de la acción ni buscar el triunfo, sino la acción correcta y no-violenta. Por ello, en nuestra época el *karma-yoga* no puede quedarse en un *seva*, en un servicio al maestro y a las instituciones yóguicas, sino que (ya sea en el trabajo asalariado, en el emprendimiento, el voluntariado o el consumo ecológico) se dirige a la puesta en práctica social de la ontología con la ayuda del *buddhi*. A nuestro modo de ver, en el *seva* apenas se da reflexión ni espíritu crítico, en cambio, el *dharma* de la modernidad tardía es comprometido con la sociedad y el planeta, y exige una labor de introspección y reflexión crítica.

Hace falta una reflexión personal en cada caso. Es importante comprender el *dharma* de uno mismo y la propia situación *kármica*, es decir, nuestra historia personal, condición social y estudios, así como nuestras posibilidades, aptitudes y capacidades. Sólo así podemos entender cuál es nuestro camino. La pregunta por el *dharma* es una pregunta clásicamente filosófica, ya que, en definitiva, es la pregunta por el sentido de la vida. Es preguntarnos cuál es el propósito de nuestra existencia y cuestionarnos cuál es nuestra naturaleza. En el contexto yóguico tiene que ver con nuestros *karmas*, con la llamada vocacional que tenemos y hacia dónde somos proyectados por una fuerza irresistible. Esta búsqueda personal de la misión puede contar con ayuda externa, por ejemplo, la guía de un maestro, el asesoramiento filosófico, la terapia de psicología transpersonal o la tutorización yóguica. La ayuda externa es importante para no caer en la complacencia narcisista o en el trabajo obsesivo. Consideramos que encontrar la misión forma parte de la realización del ser. Así, la reflexión kármica y dhármica

también es yoga, ya que es un sacar de lo oculto el *dharma* personal, conglomerado de *karmas* y *samskāras*.

Conocer nuestro *dharma* es sintonizar con *pravṛtti*, necesario para realizar el camino de *nivṛtti*. Así, participamos de la manifestación de la *pravṛtti* (mediante el trabajo y el *seva*), a la vez que renunciamos a los frutos de estas acciones en la *nivṛtti*. Nuestra obra personal, por tanto, también es manifestación. Nuestro servicio es parte del despliegue del ser, ya que forma parte del misterio de la existencia, del Uno y lo múltiple. Por tanto, comprender nuestro lugar en el mundo y en la vida es comprender la lógica de la manifestación. Somos también creación. La reflexión de nuestros *karmas*, es una reflexión, desde el *buddhi*, sobre los *guṇas* y sobre la ley cósmica, sobre la Realidad (*Sat*) del *Sat-Cit-Ananda*. Lejos de reproducir los *dharma*s de otra cultura, necesitamos entender la ley cósmica en nuestra sociedad actual. Ello pasa, por tanto, por entender esta época de la modernidad tardía, del fin de la metafísica y de la Ge-stell.

Debemos entender nuestro *dharma* en esta época para poder ofrecer el *seva* a la relación cosmoteándrica, a lo divino y al mismo mundo (por ejemplo en la actitud y práctica ecológica). Es un sacrificio personal de la vida entera en la misión y en el servicio. En todo caso, actualmente no se puede limitar a una institución yóguica, de manera cerrada. Actualmente vivimos en la era de la conexión, todos los países y sociedades está conectados. Lo que afecta a un área también afecta a las otras áreas. De la misma manera está conectado lo espiritual y lo material, así como lo divino y lo secular. Por ello, quizá deba dejarse de lado el secularismo que separa lo divino de lo secular y social. Lo divino también actúa en la sociedad. Ésta también es manifestación y efecto de la causa. La secularización tiene que operar precisamente en esta asunción de que *brahman* está en todo, que todo está en *brahman*, incluso en lo secularizado. Por otra parte, somos conscientes, más que nunca, de la interconexión del ser humano y el planeta. La sintonización con el *dharma* pasa por una acción ecológica, respetuosa con el medio ambiente. El mundo es real, algo que hay que cuidar. Este regalo que es la manifestación no es un objeto más desechable. Nuestras labores creativas necesitan estar armonizadas con el planeta si queremos preservar esta donación.

En definitiva, el *karma-yoga* en nuestra época es la renuncia a los frutos de nuestro *dharma* personal. Necesitamos, por ello, abrazar nuestra misión, cambiante y voluble, para poder conectar también con el *dharma* epocal. Esta misión es un nodo cosmoteátrico en el juego protector de lo divino, el ser humano y el planeta.

7. *Bhakti-yoga*

El *bhakti-yoga* (el yoga de la devoción o del amor divino) es otro de los Cuatro Yogas del *neovedanta* de Vivekananda que sigue el Yoga Satyananda. En este sentido Satyananda continúa la labor del *sadguru* Sivananda⁴⁶⁵. De manera muy parecida a Vivekananda y Sivananda, la BSY define el *bhakti-yoga* como “the path of channeling the emotions and feelings to realize the trascendental and divine nature inherent in every human being. It brings about the transformation of emotions into a positive expression”⁴⁶⁶. Así, es un yoga dirigido no sólo a personas emocionales sino a la parte emocional de cada yogui. Esta forma de yoga considera que las emociones y sentimientos no deben ser suprimidos, sino canalizados hacia la divinidad. A la hora de aconsejar el *bhakti*, tanto el *neovedanta* como la BSY, muestran la utilidad psicológica de la devoción en la transformación ontológica.

Al igual que la mayor parte de escuelas de *vedānta* y de yoga moderno, el SY considera el *bhakti-yoga* como una *sādhana* indispensable en el camino yóguico. De la misma manera, su condiscípulo Vishnudevananda⁴⁶⁷ integra el *bhakti* dentro del camino yóguico. El mismo Iyengar considera imprescindible la devoción para la realización del ser, incluyéndola dentro del *raja-yoga* del YS⁴⁶⁸. Incluso en el Kundalini Yoga® de Yogi Bhajan⁴⁶⁹ se practica esta forma de yoga, aunque desde la espiritualidad y religiosidad *sikh*.

465 Véase Sivananda, S. *Guru-Bhakti Yoga*, The Divine Life Trust Society, Rishikesh, 2012.

466 Satyananda, S. *Dynamics of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.142: “El sendero de la canalización de las emociones y sentimientos para realizar la naturaleza trascendente y divina inherente en cada ser humano. Produce una transformación de las emociones en una expresión positiva” [NT].

467 Véase Vishnudevananda, S. *Meditation and Mantras*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2006, p.133-138.

468 Iyengar enfoca su *bhakti-yoga* en la fórmula *Īśvara-praṇidhāna* del *kriya-yoga* del YS II.1. Véase Iyengar, B.K.S. *El árbol del Yoga*, Kairós, Barcelona, 2010, p.150-151.

A partir de la revelación de la *Gītā*, el *bhakti-yoga* es visto como uno de los medios para acercarse y conseguir la realización del ser. De hecho, incluso Śāṅkara considera el *bhakti* como necesario en la vida espiritual, aunque lo considere como inferior y preliminar al *jñāna-yoga*. Por supuesto, el *bhakti* es el camino más importante de los linajes *vaiṣṇavas*, incluso Rāmānuja que abogaba por un tipo de *advaita* (el *viśiṣṭādvaita*) consideraba que el *bhakti* era la *sādhana* más importante para acceder a la liberación. Sin lugar a dudas, el movimiento contemporáneo que representa mejor la vía del *bhakti* en Occidente es ISKCON, conocido popularmente como los Hare Krishna. Este movimiento, que podemos considerar como yoga moderno confesional, basa su espiritualidad en la vía del *bhakti*, donde se incluyen otras formas de yoga. Siguen la ontología del reformador vedántico Chaitanya, quien abogaba por la práctica del *sankirtan*, el canto de los nombres divinos⁴⁷⁰.

En el *bhakti-yoga* el devoto adora a manifestaciones del *Īśvara* (la divinidad personal). Por ejemplo, los discípulos de ISKCON dirigen su devoción a Kṛṣṇa. Por su parte, en la BSY se adoran diferentes formas de lo divino, por ejemplo, Śiva o Śakti, más acordes con cultos śaivas. Debido a que el *bhakti-yoga* concentra la devoción en formas personales de la divinidad, se considera esta *sādhana* como teísta, ya que se dirige la adoración hacia los atributos (*saguṇa*) del *Īśvara*. Incluso las escuelas y linajes impersonales (como la de Śāṅkara) tienen en cuenta la devoción hacia formas personales y con atributos de la divinidad en el camino espiritual.

Muchos maestros consideran el *bhakti-yoga* como el medio más fácil, seguro y rápido para llegar a la realización, ya que la devoción proporciona placeres divinos mucho mejores que los placeres terrenales o que formas más secas y abstractas de yoga, como el *raja-yoga*. El *bhakta* además, apenas se tiene que esforzar como en el *yoga regio*, sino que simplemente tiene que dejarse atraer por la divinidad, por su juego y su danza. Bhaktivedanta sostiene, por ejemplo, que en esta época actual el único método

469 Véase como ejemplo el siguiente *satsang* acerca del *bhakti* y los *mantras*: <https://www.libraryofteachings.com/lecture.xqy?q=bhakti%20sort:relevance&id=e256fce5-1818-f018-dfb7-30ff39024670&title=Bhakti-Mantras>, accedido por última vez en 06/10/19.

470 Véase Bhaktivedanta, A.C. *Lord Caitanya in Five Features*, The Bhaktivedanta Book Trust, Mumbai, 2000.

efectivo es el *bhakti-yoga* mediante el *hari-kīrtana*⁴⁷¹. Sivananda, al igual que el gurú de ISKCON, considera que el *bhakti-yoga* es superior a los otros yogas⁴⁷².

Por lo que hace a la posición del *bhakti-yoga* dentro de la metodología y soteriología del Yoga Satyananda, la posición del maestro de la BSY es ambigua. Reconoce que el *bhakti-yoga* por sí sólo puede producir altos estados de meditación e incluso la realización del ser, aunque, considera que no es una vía para todo el mundo, sólo para los que tienen una devoción incansable⁴⁷³. Para los demás, se hace necesario complementarlo con otras prácticas yóguicas. Así, en general, Satyananda incluye el *bhakti-yoga* como una parte más en el camino espiritual. De hecho, en el núcleo de lo que hemos considerado como el Yoga Satyananda podemos afirmar que aboga por el *kuṇḍalinī-yoga*, considerando el *bhakti* sólo como una preparación para el *raja-yoga*.

En todo caso, el *bhakti-yoga* tiene mucha importancia en el *ashram*, pero no tanto en las clases de las academias, las cuales suelen estar centradas en la práctica de yoga psicossomático. De hecho, los aspectos más religiosos y ceremoniales, que De Michelis incluye dentro del yoga confesional (*Denominational Yoga*), son centrales en las prácticas del *ashram*. El *bhakti-yoga* puede ser considerado como el siguiente paso después de una buena base de *karma-yoga*. Después de quemar *karmas* a través del *karma-yoga*, con el *bhakti-yoga* se busca trabajar las emociones a través de la devoción a la divinidad o al gurú, por ejemplo en sesiones de cánticos devotos (*kirtans*).

Para Satyananda el *bhakti-yoga* es el yoga del amor hacia las manifestaciones de la divinidad. Este amor puede dirigirse al *Iṣṭa-devatā*, pero también a cualquier ser realizado, por ejemplo los avatares y el gurú, como nos recuerda el swami. Lo importante es que despierte la devoción del *bhakta* de una manera tangible y concreta⁴⁷⁴.

Pero también es el yoga del amor porque canaliza el amor que viene de la divinidad. El devoto participa del amor divino, es canal de este amor divino, y lo

471 Bhaktivedanta, A.C. *La ciencia de la Auto Realización*, Bhaktivedanta Book Trust, México, 1979, p.173.

472 Sivananda, S. y Satyananda, S. *Samarpan*, Yoga Publications Trust, Munger, 2008, p.28.

473 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005, p.86.

474 *Ibid*, p.84-85.

canaliza hacia la unión con la divinidad. Normalmente, en las tradiciones *bhakta*, no se busca la fusión no-dual⁴⁷⁵ con Dios, sino que basta una unión dual, donde se participa de la creación, del *līlā* (el juego cósmico) y de la naturaleza divina. De hecho el *bhakta* ama al mundo y a los seres porque son manifestaciones divinas. Pero Satyananda, en último término, concibe la cúspide del *bhakti mārga* como una unión no-dual, donde el devoto se ha fundido y co-participa con el Amor supremo⁴⁷⁶. Es un estado no-dual comparable con la realización del ser en el *jñāna mārga* o el *kaivalya* del YS.

Es por ello, que Satyananda considera que en el último estadio del *bhakti mārga* el devoto ya no necesita las formas personales de lo divino, sino que puede fusionarse con el *parātman*. Pero previamente, en el camino dual del *bhakti-yoga*, el *sādhaka* busca rendirse y tener confianza en la voluntad del *Īśvara*. El *bhakta* busca la rendición (el *samarpan*) al *līlā*, el juego divino de la manifestación universal, un divertimento lleno de gozo en el cual participamos. Cualquier momento en esta danza divina es una ocasión para co-participar del plan divino. Así, para Satyananda cualquier momento de la vida es una prueba de Dios que hay que superar o aprovechar en el camino espiritual⁴⁷⁷. Esta rendición (*samarpan*) es una entrega total donde el ego es desplazado y dejado de lado, donde se disuelve el ego en el gran océano divino. Hay un debilitamiento de la subjetividad, ya que se centra en la rememoración constante de lo divino, en buscar lo divino en el interior y el exterior, e ir olvidando las nimiedades de lo cotidiano, aceptando lo que se da, la donación y lo gratuito, de ahí la intensificación de la gracia que se da con la aceptación y la entrega.

Las manifestaciones del Señor, en forma de *avatares*, seres realizados o de *murtis*, ayudan a entender, recordar, sentir y amar la divinidad. Pero es el gurú, el maestro, el que ocupa la posición privilegiada en la devoción. Es necesario seguir, servir y rendirse a un gurú⁴⁷⁸, ya que es el vínculo básico y fundamental con el Señor. El maestro es el único, para la BSY y en general para las tradiciones índicas, que puede guiar en el

475 Acerca de tradiciones que conciben el *bhakti-yoga* como un camino de no-dualidad puede verse Figueroa, O. *Pensamiento y experiencia mística*, FCE, México, 2007, donde el autor expone la ontología no-dual y el camino del *bhakti-yoga* de Jñānēshvar.

476 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005, p.87.

477 Sivananda, S. y Satyananda, S. *Samarpan*, Yoga Publications Trust, Munger, 2008, p.124.

478 *Ibid*, p.169-170.

camino espiritual. De hecho, a veces se considera incluso más importante que el mismo Señor, ya que es el único que puede llevarnos a Él. En palabras de Satyananda:

In order to learn how to surrender to God, one must first have a guru. Surrender needs to be practised first with the guru, for without the grace of guru the path of surrender is not easily discovered. One needs to have that connection through which grace can flow. Without a living connection, without a guru, it is very difficult to connect with the subtle Supreme Reality, and receive His grace. The disciple's relationship with the guru is the test of the disciple's sincerity and devotion⁴⁷⁹.

Para rendirte a Dios, primero hay que rendirse al gurú, su manifestación, “if one is a true disciple, one surrenders everything to the guru: emotions, brain, intellectuality, good and bad deeds, ego, vanity, past, present and future, security, fears and passions. Nothing belongs to the disciple; he gives everything of himself to his guru”⁴⁸⁰. Dentro del *bhakti-yoga* del SY se considera al gurú como divino, como un ser liberado inmaculado, puro y altruista. Si bien no es un erudito, conoce el espíritu de la revelación y ha llegado a la realización; por tanto es el único que puede ayudar al discípulo. El *gurú* crea las condiciones, ya que el maestro sabe qué le conviene al alumno:

The guru gives the disciple different exercises to check whether his awareness is responding and how far he has progressed on the path of surrender. Disciples realize the quality of their faith only when the guru presents them with certain difficult tests. This is especially true of sannyasin disciples who live with him, who have a total relationship with him. At a certain time during their stay, they are tested. At that time the disciple who passes is the one whose faith does not break. The guru gives him something in the form of a reward. It is called guru kripa, guru's grace⁴⁸¹.

479 *Ibid*, p.163: “Para aprender a rendirse a Dios, primero se debe tener un gurú. La entrega debe ser practicada primero con el gurú, ya que sin la gracia del gurú, el camino de la entrega no es fácil de descubrir. Uno necesita tener esa conexión a través de la cual la gracia puede fluir. Sin una conexión viva, sin un gurú, es muy difícil conectarse con la Realidad Suprema sutil y recibir Su gracia. La relación del discípulo con el gurú es la prueba de la sinceridad y devoción del discípulo” [NT].

480 *Ibid*, p.169-170: “si uno es un verdadero discípulo, se lo entrega todo al gurú: emociones, cerebro, intelectualidad, buenas y malas acciones, ego, vanidad, pasado, presente y futuro, seguridad, temores y pasiones. Nada le pertenece al discípulo; él le da todo de sí mismo a su gurú” [NT].

481 *Ibid*, p.165: “el gurú le da al discípulo diferentes ejercicios para comprobar si su conciencia está respondiendo y cuánto ha progresado en el camino de la entrega. Los discípulos se dan cuenta de la calidad de su fe solamente cuando el gurú les presenta ciertas pruebas difíciles. Esto es especialmente cierto de los discípulos sannyasin que viven con él, que tienen una relación total con él. En un momento determinado durante su estancia, son evaluados. En ese momento el discípulo que pasa es aquel cuya fe

Una vez el *bhakta* cuenta con el *gurú*, necesita consagrarse, es decir, prepararse para poder acoger la divinidad, a través del control de las emociones, de la pureza, la sinceridad, la bondad, la benevolencia, la fortaleza, y el equilibrio emocional. El *bhakti-yoga* es una *sādhana*, no una mera teología. Así, en esta preparación del *bhakta* es básica la relación con el gurú, que sólo aparece cuando el discípulo está listo. La figura del gurú es el puente, pero todo se da en el mismo discípulo que debe tener humildad, sumisión y veneración al maestro. Deberá creer en sus enseñanzas ya que vienen de la divinidad. Así, muchos aspirantes se fuerzan a sí mismos a establecer un vínculo con un maestro, para poder tener una guía en el camino yóguico. El gurú, en cierta manera, sirve de principio fundamental en la *sādhana*, es un axioma ontológico innegable. Además, la palabra del gurú es tomada como Palabra divina incontestable.

Todas estas prácticas buscan hacer desaparecer el ego en el *bhakta*, abrir un templo para la divinidad en el propio ser. A través de estas actividades llenas de emotividad, el devoto se aproxima a la divinidad a la vez que purifica su ser y se rinde a su voluntad. Según Satyananda, el lugar perfecto para desarrollar la práctica de *bhakti-yoga* es el *ashram*, el cual gira en torno a la figura del gurú⁴⁸². Allí el individuo puede ser un *bhakta* sin tantas dificultades, en cambio en los ambientes más seculares (en la vida cotidiana, ya sea en el ocio o en el trabajo), la devoción sistemática y constante es más difícil de realizar. De ahí la insistencia de permanecer en un *ashram*. En este lugar de corte monástico, la vida del devoto está supeditada a un horario muy estricto de servicio y devoción, con actividades diversas de *bhakti-yoga* que tienen que ver con los nueve estadios clásicos de este yoga⁴⁸³. Así se escuchan historias divinas, se estudian la revelación y los libros sagrados, se está en presencia de hombres realizados y/o del

no se rompe. El gurú le da algo en forma de recompensa. Se llama *guru kripa*, la gracia del gurú” [NT].

482 Satyananda, S. *Sannyasa Tantra*, Bihar School of Yoga, Munger, 1982, p.100: “the central point and feature of an ashram is a guru”. “El propósito y la característica central de un ashram es un gurú” [NT].

483 Acerca de estos estadios del *bhakti* definidos en el *Bhagavatam-purāṇa* y en el *Viṣṇu-purāṇa* puede verse Sivananda, S. y Satyananda, S. *Samarpan*, Yoga Publications Trust, Munger, 2008, p.105.

maestro, se cantan *kirtans*⁴⁸⁴ sobre la divinidad, se recitan *mantras* del nombre divino⁴⁸⁵, se realiza *seva*, se realizan ceremonias (*yajña*), ofrendas (*pujas*) y oraciones al modo hindú, hasta que finalmente el devoto se entrega completamente, dando en ofrenda cualquier acto, incluso los mismos sentidos y pensamientos. Sin embargo, en el SY es el *seva* la práctica más eficaz para desarrollar el *bhakti-yoga*, de la misma manera que con el *karma-yoga*. El servicio desinteresado hacia el gurú es la forma perfecta de devoción, sirviendo para canalizar las energías emocionales del discípulo. Por tanto, si bien es posible realizar el *bhakti-yoga* fuera del *seva* y el *ashram*, el discurso del SY tiende a considerar el servicio al gurú como condición necesaria en el camino espiritual. Así, en cierto modo el *seva* es entendido como principio incuestionable (*dogma*) dentro de la ontología. Se da por tanto cierto dogmatismo que favorece ciertas prácticas *bhakti* por encima de otras.

En todo caso, es necesario señalar que el mismo discurso del SY también advierte contra el dogmatismo. Satyananda es consciente de que el *bhakti* puede degenerar en dogma, así como en fanatismo e intolerancia⁴⁸⁶. En palabras suyas:

The problem with bhakti yoga is that it can easily lead to blind dogmatism combined with fanatical enforcement of one's beliefs on others. This is not bhakti. Throughout history bhakti has been totally misunderstood and misapplied. Bhakti is the path of love and devotion, yet it has often tended to develop along the path of dogmatism and fanaticism. This is exactly the opposite of bhakti⁴⁸⁷.

484 Swami Sivananda llegó a decir acerca de los *sankirtans* que eran la manera más fácil, efectiva, segura y rápida para llegar a la Consciencia Divina. Véase VVAA, *Siddha Prarthana. Garland of Sacred Songs and Prayers*, Yoga Publications Trust, Munger, 2007, p.2. En este libro tenemos toda una colección de *sankirtans*, así como en VVAA, *Siddha Stotra Mâlâ. Garland of Sacred Chants*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004. Los cantos devocionales de los dos libros están dedicados a diferentes manifestaciones hindúes de la divinidad, así como a la figura del gurú.

485 Un ejemplo característico es el famoso *mantra* de los *Hare Krishna*.

486 Satyananda, S. *Yoga and Kriya: A Systematic Course in the Ancient Tantric Techniques of Yoga and Kriya*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004, p.445.

487 *Ibid*, p.473: “el problema con el bhakti yoga es que puede fácilmente conducir a un dogmatismo ciego combinado con una aplicación fanática de las propias creencias en otras personas. Esto no es bhakti. A lo largo de la historia, el bhakti ha sido totalmente malinterpretado y aplicado erróneamente. El bhakti es el sendero del amor y la devoción, pero tiende a ser desarrollado a menudo junto al sendero del dogmatismo y el fanatismo. Esto es exactamente lo opuesto del bhakti” [NT].

Sin embargo, como hemos mostrado ciertas explicaciones del discurso del SY tienden a caer en estos extremos. Parece ser una constante de las instituciones espirituales y religiosas el peligro de caer en formas dogmáticas y fanáticas, peligro del que era consciente el mismo Satyananda.

Por otra parte, siguiendo su narrativa ontológica psicológica, Satyananda explica⁴⁸⁸ que el *bhakti-yoga* tiene beneficios terapéuticos, ya que la catarsis emocional del amor *bhakta* permite una mejora en la calidad de vida. Así, el *bhakti* permite liberar la energía emocional del amor, normalmente reprimida y causa de enfermedades y problemas mentales. Según explica el swami, cuando encontramos un objeto capaz de canalizar nuestra energía devocional desaparecen nuestros problemas. Así, Satyananda considera que la devoción y el *bhakti-yoga* son necesarios para la salud emocional. Por tanto, esta práctica también es terapéutica. En el fondo, se debe a una necesidad psicológica. Para que sea posible la sanación y, por tanto, la salvación, el aspirante también debe practicar formas de *bhakti*.

Sin embargo, estas prácticas no deben ser forzadas si no se da la devoción. Ello llevaría a un automatismo o una tecnificación del *bhakti*. En las prácticas devocionales es fácil caer en ritualismos mecánicos alejados de todo espíritu cosmoteándrico. Además, como advierte Satyananda:

If you express devotion without the corresponding inner feeling, then this is hypocrisy and self-deception, which are two of the greatest obstacles on the path of bhakti yoga. They are major blocks on the path to expanded awareness. Many people worship a deity, a sage or their guru without the slightest feeling of bhakti. It is only habit, an automated action⁴⁸⁹.

Por tanto, el *bhakti* es una relación cosmoteándrica que no puede ser forzada o coaccionada, tampoco puede ser una práctica mecánica sin devoción interior. Sin

488 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005, p.85.

489 Satyananda, S. *Yoga and Kriya: A Systematic Course in the Ancient Tantric Techniques of Yoga and Kriya*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004, p.471: “si expresas devoción sin el correspondiente sentimiento interno, entonces esto es hipocresía y auto-engaño, los cuales son dos de los obstáculos más grandes en el sendero del *bhakti yoga*. Son los mayores bloqueos en el sendero de la conciencia expandida. Mucha gente adora una deidad, un sabio o su gurú sin el menor sentimiento de *bhakti*. Es sólo un hábito, una acción automática” [NT].

embargo, dentro de la lógica soteriológica del SY, es necesario tener devoción hacia un gurú, sin *bhakti* no se puede dar el vínculo entre el maestro y el discípulo. Además, esta devoción tiene que tener un carácter sacrificial, ya que el discípulo se ofrece en ofrenda al gurú⁴⁹⁰. Como dice Satyananda:

If you have a guru then bhakti is essential. It is the essence of the relationship. Without bhakti the guru-disciple relationship cannot exist. If you have a guru and you feel no devotion, then he is not really your guru. It is better to find another one⁴⁹¹.

De esta manera, muchos aspirantes se fuerzan a encontrar un maestro y a establecer un vínculo con él, aunque no haya devoción. Así, se fuerzan a desarrollar emociones devocionales hacia éste y a dedicarle un *seva* no sentido, cayendo en la autosugestión y en la hipocresía de la que el mismo Satyananda advertía.

En definitiva, si bien Satyananda considera el *bhakti-mārga* como una vía válida para la realización del ser, la metodología del SY no sigue este sendero. Sin embargo sí que aplica varias de las técnicas del *bhakti-yoga* para ayudar al discípulo en el camino espiritual y preparar otras prácticas de la metodología. El maestro de la BSY considera que la devoción hacia lo divino permite la canalización de emociones y su sanación. Recurre a la psicología para explicar la necesidad de la devoción y legitimar el uso del *bhakti-yoga*. Por otro lado, si bien Satyananda es consciente de los peligros de dogmatismo y fanatismo que implica el *bhakti*, el discurso del SY toma como principios innegables e incontestables la figura del gurú y el *seva*. Así, el discurso del SY insta a canalizar la devoción a través del *seva* al gurú. El gurú externo no se toma como metáfora o símbolo de la divinidad, sino que es considerado una manifestación divina. Por tanto, su mandato es incuestionable.

490 En palabras de Satyananda, S. *Taming the kundalini*, Yoga Publications Trust, Munger, 2009, p.144: “I do not want a disciple, I want a sacrificial goat for offering”. “No quiero un discípulo, quiero una cabra sacrificial como ofrenda” [NT].

491 Satyananda, S. *Yoga and Kriya: A Systematic Course in the Ancient Tantric Techniques of Yoga and Kriya*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004, p.508: “si tienes un gurú entonces el bhakti es esencial. Es la esencia de la relación. Sin bhakti la relación gurú-discípulo no puede existir. Si tienes un gurú y no sientes devoción, entonces no es realmente tu gurú. Es mejor que encuentres otro” [NT].

7.1. Reflexiones sobre el *bhakti-yoga*

De la misma manera que con el *karma-yoga*, el *seva* como forma de *bhakti-yoga* ya no es suficiente en el fin de la modernidad, especialmente tras la *muerte del gurú* (o su *ausencia*). Debido a la *fall from grace*, muchos aspirantes ven muy difícil volver a desarrollar formas devocionales hacia un maestro. Por otra parte, empieza a haber consciencia de que el discurso del yoga moderno puede llevar a cierto dogmatismo, según se considere la figura del gurú. Así, se consideran ciertas concepciones de *bhakti-yoga* como *guruísmos*⁴⁹², es decir, movimientos religiosos basados en la devoción hacia un maestro. Si bien la figura del *guru* es necesaria ello no implica que deba tomarse como una manifestación divina perfecta. El *guru* es símbolo divino, no *hecho* irrefutable. De este modo, para los huérfanos de gurú, el *bhakti-yoga* adquiere otro carácter. A pesar de que en el yoga moderno se hayan podido dar abusos, ello no implica que debamos rechazar las prácticas de *bhakti-yoga* o la misma figura del maestro. Sería tirar el niño con el agua sucia. Necesitamos, en todo caso, reinterpretar tanto el elemento ontológico del *guru*, como el *bhakti-yoga*.

Los aspectos devocionales así como la figura del maestro son imprescindibles en el camino espiritual. Sin entrega, rendición y aceptación no se puede dar el desplazamiento del ego necesario para la realización del ser. No puede haber transformación *ontónoma*, ni se puede llegar a asimilar la ontología. Vivir la vida como donación es clave para la unión divina. Esta donación tiene diferentes sentidos: no sólo es de lo divino a lo manifestado y a nosotros, sino también de nosotros a lo divino. En último término, es una donación circular. Es la paradoja de la libertad en la dependencia. Al aceptar que no es libre, sino co-dependiente, el *bhakta* deviene libre, formando parte del darse, no del deseo autónomo, separado e independiente. Para que haya co-participación tiene que haber aceptación de la co-dependencia. El acto *bhakta* por excelencia, la rendición y/o entrega, debe contar con una comprensión de la co-pertenencia. Al poderse entregar se forma parte, es decir, se co-participa, siendo libre en sentido ontónimo. El *bhakti-yoga* pone en primer plano la relación con lo divino, estableciendo un diálogo entre la Palabra y el *sādhaka*. La sintonización yóguica se da cuando el devoto escucha, reflexiona y medita la Palabra, es decir, cuando pone en

⁴⁹² Véase, por ejemplo, Haack, F.W. *Guruismus und Guru-Bewegungen*, Evangelischer Presseverband für Bayern, Múnich, 1982.

práctica de manera *ontónoma* la ontología, armonizando con su *dharma* propio. Cuando la escucha se convierte en entrega, la vida deviene una ofrenda, pero ya no del ego, sino de la misma divinidad hacia la divinidad. En la ofrenda ontónoma llegamos a olvidarnos de nosotros mismos, por el desplazamiento que el sacrificio opera sobre el individuo. La personalidad es movida y dislocada estableciéndose una nueva relación cosmoteándrica. En la ofrenda, lo dado permite otra conexión con el destino que se da. Es una gracia, lo recibido se convierte en gratuito, así como lo ofrendado por el *sādhaka*, aunque sea su mismo trabajo remunerado o empresarial. Cualquier aspecto vital, como dice la *Gītā*, puede ser una ofrenda. Por tanto, cualquier práctica de yoga tiene una parte de devoción y entrega. El mismo *hatha-yoga* puede ser una ofrenda. La esterilla es el lugar del sacrificio. El *tapas*, tradicionalmente, ha sido una ofrenda a lo divino. El *saludo al sol*, las *āsanas* o el *prāṇāyāma* también pueden ser pequeñas ofrendas. Ya en las *Upaniṣads* se entendían los ejercicios de respiración como ofrendas de aliento. La relación con lo divino está mediada con el yoga y con la interpretación de los textos de las tradiciones ontológicas. No se trata tanto de cambiar las prácticas, sino de darles otra interpretación. Los textos de la tradición (no sólo el Triple Fundamento, sino incluso los *Purāṇas* o la poesía devocional) son ahora fuente de inspiración, momentos para la escucha, la reflexión y la meditación de lo divino.

Pero como ya advertía el mismo Satyananda, el *bhakti-yoga* no puede convertirse en una práctica impuesta o auto-sugestionada. Las prácticas coercitivas (del deber *heterónimo* del camello) o auto-coercitivas (de la voluntad *autónoma* del león) no permiten el desarrollo natural de la devoción. Sería caer en una mecanización de la devoción, un ritualismo vacío sin sentimiento ni emoción. De hecho, podemos considerar el *bhakti-yoga* como gracia, es decir, aquello que se da, no que *toque* darse, o que *deba* darse o que *queramos* que se dé. Muchos *bhaktas* insisten en el carácter voluntario, inevitable, magnético, amoroso y fácil del camino del *bhakti*. Pero esto solo puede ser así si no es forzado, si es un don y una gracia, es decir, si es *ontónimo*. En la entrega hay donación gratuita, llena de gracia. Y el darse de la gracia no se da siguiendo el *dogma*, sino, una vez más, por amor, como también se repite una y otra vez en las narratologías del *bhakti*. Además, por mucho que las explicaciones psicológicas del yoga moderno inviten a seguir el camino del *bhakti*, no podemos convertir las diferentes prácticas devocionales en técnicas productoras de emociones. Por tanto, a nuestro modo

de ver, también es problemático animar al uso de emociones para el desarrollo de la devoción, dando justificaciones psicológicas y utilitarias. Todos somos emocionales, todos tenemos emociones, y por supuesto que las emociones pueden canalizarse, pero la canalización forzada de la emoción no es *bhakti*. La producción y gestión de emociones puede llevar precisamente a la coerción.

No obstante, el *bhakti* sigue interpelándonos. Lo divino es un misterio que nos atrae. No un problema, sino un misterio fascinante. Lo trascendente se nos escapa, pero nos llama y convoca. El *brahman* al mostrarse se oculta, seduciéndonos con su baile. Sin embargo, es muy difícil, sino imposible, comprender y adorar lo impersonal. Es por ello que los *bhaktas* se han dirigido al aspecto personal de la divinidad, por ejemplo, al *iṣṭa-devatā*. En el fondo, el culto a las manifestaciones divinas funciona por simpatía, por mimesis, como en la práctica de *Īśvarapraṇidhāna* de YS I.23 y II.1. El *bhakti-yoga* busca despertar nuestra potencialidad cosmoteándrica. En parte, el *bhakta* tiene devoción al dios, el avatar o el gurú porque son los ejemplos últimos de espiritualidad. El ejemplo a seguir. La misma mitología cuenta proezas yóguicas de los dioses y los avatares, dando ejemplos de vidas yóguicas. Lo divino manifestado simboliza el mismo camino yóguico. En los primeros estadios de la devoción, cuando se carece de fe hacia lo invisible, se desarrolla hacia lo visible. Los *iṣṭa-devatās* o avatares son también manifestaciones del ser, formas que lo divino viste en el juego del *līlā*. En todo caso, el gurú es el ejemplo más claro y palpable de ser realizado, ya que, si tenemos suerte de estar en su presencia, lo tenemos ante nuestros ojos. Es por eso que el yoga moderno, especialmente en su aspecto más confesional (como lo encontramos, por ejemplo, en la BSY y en ISKCON) insiste en el papel del gurú como catalizador de la devoción. Pero después de la *muerte del gurú*, es decir, de la imposibilidad de seguir o de encontrar un gurú externo, son necesarios otros catalizadores que hagan despertar el gurú interno.

En el fondo se trata de insuflar la chispa divina en el interior, es decir, el maestro interno. Como explican los discursos del yoga transnacional, se necesita el gurú externo simplemente para despertar el maestro interno, para ayudar en el camino espiritual. Pero tras la *muerte del gurú* (o su *ausencia*), necesitamos reinterpretar la figura del *guru*, su naturaleza y función. El gurú, como símbolo ontológico y procesional, puede ser cualquier catalizador de la sabiduría divina innata en el aspirante. Puede ser un *iṣṭa-*

devatā o un avatar (por ejemplo Śiva o Kṛṣṇa, o el mismo Jesucristo), pero también las imágenes de santos y/o gurús de otras edades. Una vez más se trata de reinterpretar una antigua idea, que lo auténtico está muy dentro (inmanencia) pero a la vez no es nuestro (trascendencia). El maestro realmente está dentro de nosotros, pero a la vez es algo más allá de nosotros. Así, la obediencia, la renuncia y el desapego ya son otra cosa después de la *muerte del gurú*. ¿A quién se obedece, se escucha, cuando no hay un gurú externo que seguir? La pregunta quizá ya no tenga sentido. Ahora sería ¿a qué se obedece, a qué se escucha? En último término se escucha la Palabra del Ser, así como instancias noésicas como el *buddhi*, que ayudan en este proceso.

En este giro didáctico en el yoga contemporáneo, la Palabra es la autoridad que hace co-pertenecer al estudiante con lo divino, la revelación y la hermenéutica, la ontología y la vivencia. De ahí, la importancia del paso atrás hacia los textos revelados, por ejemplo los *Vedas* y los *Tantras*. El gurú interno es el foco de iluminación (*buddhi*) de esta ontopraxis. La Palabra es el símbolo transitivo y procesional que pone en relación a este gurú interno con la persona. La hermeneútica de la ontología es el lugar de manifestación y de iluminación. La lectura y escucha permiten el despliegue de la Palabra Ontológica, y la reflexión y meditación permiten el repliegue y transformación ontológica.

Se trata, por tanto, de conectar con el maestro interno. Las prácticas de *bhakti-yoga* pueden ser utilizadas de hecho en este sentido. Recordemos que una de las facultades llenas de inmanencia divina es el *buddhi*. Los objetos de devoción (como el *iṣṭa-devatā*, los avatares o el gurú externo) conectan no sólo con lo mental y emocional, sino también con el *intelecto intuitivo*, aquella parte manifestada más en contacto con lo inmanifestado. Ya en la *Gītā* el cochero, el *buddhi*, es Kṛṣṇa, el maestro por excelencia, *iṣṭa-devatā* y avatar. El *buddhi* no es el mero intelecto cerebral y neurofisiológico. En las tradiciones ontológicas de la India, el *buddhi* es también manifestación divina. Mediante este *tattva* co-participamos de lo divino y lo espiritual. Es el guía, el que lleva las riendas de los sentidos y la mente. Pero también el que obedece al *ātman*. Es por eso que el gurú interno siempre está allí, ya que es la chispa divina en nosotros, el puente entre lo material y lo espiritual. A veces como una intuición, otras como una visión clara y evidente, otras como un discernimiento que nos marca el camino, el gurú interno

está relacionado con el *buddhi*, con la facultad que nos ayuda a despertar a la consciencia, haciéndonos conscientes de lo luminoso. El gurú a fin de cuentas es aquel que disipa la oscuridad y da luz, el que ilumina. Es una luz que despierta a lo espiritual. El *buddhi* es llamado también *sattva*, pues, al igual que el gurú, ilumina, es decir, da luz y conciencia. A falta de gurú externo, en nuestro interior habita el *gurú* interno (*guru-tattva*) que nos provoca y dispone hacia lo espiritual, despertándonos de nuestro letargo. El *bhakti-yoga* también es la devoción por la parte espiritual de nuestra naturaleza, es decir, la fe desarrollada por aquello que nos lleva hacia la luz. Así, las prácticas de *bhakti-yoga* pueden dedicarse también al despertar del *buddhi*, o mejor dicho, a dejarnos despertar por él. Sólo hace falta escuchar su voz y obedecer su dirección. Por ello, es importante localizar la voz del *buddhi* y del gurú interno, la cual nos habla del camino más espiritual.

Para no confundir el ego con el *buddhi* y evitar autosugestiones egocéntricas, el *buddhi* necesita ser purificado. Tradicionalmente se desconfía del *buddhi* pues puede operar lo contrario de lo que se busca en el camino espiritual, es decir, puede provocar la caída y la complacencia. El peligro ahora es que una escucha tergiversada se vuelva narcisismo y egocentrismo espiritual, incluso endiosamiento. Es necesario encontrar otros caminos, aunque éstos sean más lentos y no tan efectivos. No es tan fácil rendirse ante el gurú interno, además la confusión puede ser mucho más fácil. Con una figura externa está claro a quién obedecer, al seguir el gurú interno por otra parte no sabemos muy bien si obedecemos a éste o al ego. En todo caso, la responsabilidad está ahora en manos del *sādhaka* que ya no puede dejar su bienestar espiritual en manos de un maestro, por su imposibilidad de encontrarlo. El *sādhaka* no puede dejar su camino espiritual simplemente porque no encuentra un *guru*, necesita realizar una *sādhana* que le permita purificar el *guru-tattva*. En el *haṭha-yoga* contamos con prácticas para esta purificación, por ejemplo el *prāṇāyāma* o el *trataka*. También contamos con técnicas y prácticas para despertar *ājñā-chakra*, el cual (según el *tantra* y el *haṭha-yoga*) está relacionado con el gurú interno, y por tanto, a nuestro modo de ver, con el *buddhi*. Purificando el *buddhi* limpiamos los canales de escucha de lo divino, que nos llama para que despertemos.

Todas las prácticas *bhakti* pueden ayudar a este despertar del gurú interno, mediante la devoción y la sacralización. Al invocar lo divino en nosotros, su puede producir una *theosis*, es decir, una divinización. El *bhakti*, no sólo es uno de los senderos, o un tipo de *sādhana*, sino que es una actitud devocional. Es por ello que cualquier soteriología de la India incluye, en mayor o menor medida, elementos *bhakti*. Aunque no se siga la vía de la devoción, las diferentes prácticas del *bhakti* permiten ahondar en la relación cosmoteándrica. La mayoría de prácticas de *bhakti-yoga* del yoga transnacional son recuperables, sólo se necesita un cambio de interpretación. Así, se pueden realizar la mayoría de prácticas que recomienda el yoga moderno: la escucha de historias de lo divino (*shravana*), como mitologías o relatos de los avatares; cantar el nombre divino (*kirtan*); el recuerdo constante de su nombre y presencia con el uso del *japa* u otros medios (*smarana*); el cultivo de la actitud servicial hacia la divinidad (*dasya*) y del servicio (*padaseva*); la adoración ritual de lo divino (*archana*) en *pujas* o nuevas ceremonias en altares propios; así como la oración al Señor (*vandana*). No se trata, por tanto, de inventar nuevos tipos de yoga, sino de dar un paso atrás y volver a interpretar las fuentes.

En esta era del hierro (*kaliyuga*) de la Ge-stell vivimos en una caída en lo sensorial en detrimento de lo espiritual. Como nos recuerdan muchos tratados (no sólo la hermenéutica ontológica), en una época así es fácil que se dé el olvido del ser. Sin embargo, el *bhakti* nos permite conectar con el ser a través de lo sensorial y lo emocional, recordándolo. Cualquier vivencia (sumergida en los sentidos) puede ser un momento para recordar lo divino.

8. Jñāna-yoga

El llamado yoga del conocimiento, *jñāna-yoga*, es otro de los Cuatro Yogas que teóricamente se practica en el yoga moderno, donde incluimos el SY. Se suele relacionar este yoga con la escuela *advaita* del *vedānta*, y con su figura principal en tiempos premodernos, Śaṅkara, así como con Ramana Maharshi y Nisargadatta, en tiempos ya modernos. Si bien la mayoría de escuelas de yoga moderno acepta su valor soteriológico, en la práctica apenas se utiliza su metodología.

Para el SY la práctica de este yoga esta relacionada con el conocimiento intuitivo que lleva a la sabiduría interior, pero no con el conocimiento tal y como lo solemos entender en la filosofía actual. Tal y como dice una definición del *corpus* literario del SY:

Jnana yoga is usually defined as the path of knowledge, the Sanskrit word *jnana* meaning 'knowledge'. However, jnana does not mean intellectual or logically deductive knowledge; it means intuitive, illuminative knowledge, jnana yoga is the method of union through intuitive flashes. The truth is realized through insight. Jnana is the result. The path of jnana yoga can be defined as the path of enquiry. From intense enquiry comes intuitive knowledge - j n a n a⁴⁹³.

Este tipo de yoga es por tanto un conocimiento intuitivo, no deductivo ni lógico. Es la visión interior que abre al verdadero conocimiento. El *jñāna-yogin* es aquel que se pregunta por la realidad última sin cesar, aquél en el cual el cuestionamiento es un fuego que le consume. Todo se pone en cuestión, sobre todo el mismo intelecto y sus limitaciones. Pero, hasta que uno no es consciente de las limitaciones del intelecto calculador no se puede empezar a practicar este yoga. Como explica Satyananda:

The foundation of jnana yoga is that one should know and feel the limitations of intellectual thought. This feeling should come from the very depths of one's heart. When you know and accept the severe limitations of the intellect, then you are ready to start the path of jnana yoga. If you believe that deep and meaningful answers can be obtained from intellectual thought and discussion then you are not yet ready to tread the path of jnana yoga⁴⁹⁴.

493 Satyananda, S. *Yoga and Kriya: A Systematic Course in the Ancient Tantric Techniques of Yoga and Kriya*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004, p.771: "el jnana yoga suele definirse como el sendero del conocimiento, la palabra sánscrita *jnana* significa «conocimiento». De todas maneras, jnana no significa conocimiento intelectual o deductivo mediante la lógica; significa conocimiento intuitivo, iluminador, jnana yoga es el método de unión a través de destellos intuitivos. Se llega a la verdad a través de la perspicacia. Jnana es el resultado. El sendero de jnana yoga puede ser definido como el sendero de la investigación. Desde estas investigaciones intensas viene el conocimiento intuitivo-jnana" [NT]. En *Yoga and Kriya* encontramos toda una programación donde caben todas las prácticas de la escuela; es por tanto el libro más enciclopédico, más incluso que el manual ya comentado de la BSY. Por ello es de los pocos que proponen la práctica del *jñāna-yoga*.

494 *Ibid*, p.773-774: "el jnana yoga se basa en que uno debe conocer y sentir los límites del pensamiento intelectual. Esta sensación debe venir de las profundidades del corazón. Cuando conoces y aceptas los límites estrictos del intelecto, entonces estás preparado para comenzar el sendero del jnana yoga. Si crees que puedes obtener respuestas profundas y significativas mediante el pensamiento intelectual y la discusión, entonces aún no estás preparado para andar el sendero del jnana yoga" [NT].

En el yoga moderno, se suele asumir que el *jñāna-yoga* es un camino de introspección e indagación (*enquiry*), algo que es muy familiar a la filosofía desde la mayéutica de Sócrates. En este método, tal y como se expone en YK, nada se tiene que dar por supuesto. Es un cuestionamiento constante de los límites del conocimiento. Se trata de vaciar la mente de conceptos, para ir más allá de ellos, dejando de lado toda especulación. Este yoga busca ir más allá del intelecto, desde el intelecto, por eso podemos considerarlo como una práctica transnoésica. Por otra parte, no se deben aceptar creencias externas, sino que se deben descartar todas las creencias, incluidas las del gurú⁴⁹⁵, lo cual contrasta con el *seva* y el *bhakti-yoga*, tal y como los encontramos en el SY. En el *jñāna-yoga* existe una gran necesidad de cuestionarse la realidad, por ejemplo, preguntando constantemente “¿quién soy?”. Como explica Satyananda, en este sendero uno se cuestiona la misma existencia y la propia naturaleza, por ello se necesita esfuerzo y una gran concentración en el cuestionamiento⁴⁹⁶. Esta introspección recuerda al método practicado por exponentes modernos del *advaita vedānta*, como son Ramana Maharshi y Nisargadatta, que a través de la introspección del *neti neti* buscan aquello eterno e inmutable, pidiéndose constantemente qué es el Yo. Así, a través de respuestas positivas y de su correspondiente negación se van anulando aspectos materiales, físicos y mentales. Cabe decir que en la BSY, este tipo de cuestionamiento (a través de la pregunta y respuesta usando el *neti neti*) apenas es practicado. Tampoco tenemos apenas referencias sobre el *neti neti* en la literatura del SY, ya sean teóricas o prácticas. Esto es una constante en el yoga moderno. Sí que tenemos algunas prácticas en el libro *Meditation and Mantras*⁴⁹⁷, donde Vishnudevananda proporciona una larga lista de analogías clásicas⁴⁹⁸ del cuestionamiento del *jñāna-yoga*, por ejemplo la famosa analogía de la cuerda y la serpiente. Pero también proporciona otros métodos basados en la investigación sobre los elementos, por ejemplo el proceso de eliminar nombre y forma o la desidentificación con los elementos⁴⁹⁹.

495 *Ibid*, p.775.

496 *Ibid*, p.158.

497 Vishnudevananda, S. *Meditation and Mantras*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2006.

498 *Ibid*, p.115-118.

499 *Ibid*, p.124-126.

En todo caso, sí que podríamos considerar los *satsangs* llevados a cabo en la BSY como una práctica de *jñāna-yoga*. En este tipo de encuentros, Satyananda animaba a los alumnos a cuestionarse la realidad, como hacen muchos maestros en el yoga moderno, como por ejemplo Osho. Tenemos que tener en cuenta que aquello que busca el *neti neti* es la dislocación a partir del diálogo. Muchos *satsangs* buscan esta línea, desarrollar la dislocación del discípulo que pregunta, desplazar la pregunta misma hacia aquello importante, rompiendo en ocasiones las lógicas mentales, para poder desvelar el *logos* intuitivo e iluminador.

En general, se considera que el *jñāna-yoga* es el yoga más elevado, pues lleva al conocimiento intuitivo, a la visión del *jñāna*. Pero, en todo caso, los otros yogas (*karma*, *bhakti* y *raja* yogas) son necesarios. El *jñāna* por sí sólo no basta, según la escuela. El *jñāna mārṅa*, por tanto, tiene que incluir los otros yogas. En palabras de Satyananda:

This is the chronological order. Practice karma yoga and clean the mind; then practise bhakti yoga and achieve concentration; then practise raja yoga and develop control over the mind, and finally practise jnana yoga and contemplate the truth. These are the graded steps towards jnana yoga. Jnana yoga alone cannot give the ultimate experience without first preparing the body and mind, without developing mental control, without concentration and so on⁵⁰⁰.

De hecho, el SY considera que es posible llegar a este *jñāna* a través de otros métodos. Por tanto, el *jñāna-yoga* o el *jñāna mārṅa* no son necesarios. Por ejemplo, en otras partes de la literatura de Satyananda, se considera el *jñāna* como un producto del *kuṇḍalinī-yoga* (el cual veremos en el capítulo correspondiente al *tantra* y al *haṭha-yoga*). El yoga del poder serpentino es considerado por el SY como un tipo de *raja-yoga*, y por tanto, siguiendo esta definición, el *jñāna* sería un resultado del *raja-yoga*.

Esta última concepción del *jñāna* como un estado de consciencia producido por el *raja-yoga* es parecida a la que encontramos en el *neovedanta* y en las enseñanzas de

500 Sivananda, S. y Satyananda, S. *Sadhana*, Yoga Publications Trust, Munger, 2011, p.175: “Este es el orden cronológico. Practica karma yoga y limpia la mente; luego practica bhakti yoga y alcanza la concentración; luego practica raja yoga y desarrolla el control sobre la mente, y finalmente practica jnana yoga y contempla la verdad. Estos son los pasos graduales hacia jnana yoga. El jnana yoga por sí solo no puede dar la experiencia definitiva sin que se prepare primero el cuerpo y la mente, sin desarrollarse el control mental, sin concentración, etc.” [NT].

Ramakrishna⁵⁰¹ (maestro y referencia mística de Vivekananda, así como de Sen). Según este místico, para llegar al estadio de liberación al cual se accede a través del *jñāna-yoga* sería imprescindible toda una preparación previa (una purificación), a través de otras formas de yoga, como el *bhakti*. Es peligroso practicar *jñāna* sin que estén los sentidos (contando la mente) y el *buddhi (sattva)* purificados, ya que es fácil perderse en sus caminos y llegar a conclusiones equivocadas y erradas, fruto de especulaciones mentales alejadas de la realidad del *brahman* y del *ātman*. Por tanto, existe el peligro de que el *jñāna mārگا* deje de ser sabiduría y se convierta en elucubración. Esta concepción del peligro del yoga del conocimiento está muy extendida en el yoga moderno, no sólo en el SY. Así, en la práctica no se busca el *jñāna* a través del *jñāna-yoga*, sino a través de otras prácticas yóguicas.

Por tanto, podemos afirmar que la concepción del *jñāna* como efecto del *raja-yoga* no es propiamente *jñāna-yoga* o *jñāna mārگا*. Si consideramos el *jñāna* como un producto yóguico no estamos hablando de aquello a lo que hacía referencia Śaṅkara, o Ramana Maharishi, sino a un proceso diferente. Si bien el *raja-yoga* puede llevar a la sabiduría, ello no quiere decir que sea el camino del conocimiento. De hecho, este *jñāna* resultado del *raja-yoga* es muy diferente al *jñāna* de Śaṅkara. Como vimos, para el exégeta *advaita*, la revelación es el modelo del saber. En los himnos y estrofas de los Vedas (incluyendo por supuesto las *Upaniṣads*) tenemos el conocimiento del absoluto (*brahman*). La revelación es la *sustancia*, en base a la cual se hace la escucha, la reflexión y la meditación. Por ejemplo, al escuchar la palabra del ser de la *Kena Upaniṣad*, el símbolo del Oído del oído nos permite desplegar la *reflexión* (la comprensión ontológica) y la *meditación* (la realización ontológica), para cortocircuitar el pensamiento dual y cinético. Si bien es posible que Satyananda enseñara este método no lo hemos encontrado en ningún lugar de la literatura del SY⁵⁰². Sí que los *Śaṅkaracharyas* de Sringeri siguen el triple método⁵⁰³, ya que intentan seguir la

501 Sobre la opinión de Ramakrishna sobre los peligros del *advaita vedānta* y el *jñāna* véase De Michelis, E. *A history of modern yoga*, Continuum, Londres, 2004, p.141-142.

502 Contamos con algunos *satsangs* donde el principal discípulo de Satyananda explica su interpretación del *jñāna*, una interpretación diferente tanto a la de Ramana Maharshi, Ramakrishna o el mismo Śaṅkara. Niranjanananda, S. *Jnana Yoga. Method and Attainment*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013.

503 Cenker, W. *A Tradition of Teachers: Śaṅkara and the Jagadgurus Today*, South Asian Books, Columbus, 1983, p.172.

metodología *advaita*, es decir, la escucha (*śravaṇa*), reflexión (*manana*) y meditación (*nididhyāsana*) de la Revelación a través de los símbolos del Triple Fundamento, especialmente las *Upaniṣads*.

De hecho, en general, el yoga moderno apenas sigue este método tradicional de hermenéutica ontológica y exégesis. Si bien Satyananda acepta la posibilidad de que el *jñāna-yoga* sea la reflexión hermenéutica sobre el *dharma* y la ontología, apenas lo desarrolla en las metodologías del SY. El discurso del SY no anima a recurrir a la revelación para escuchar el ser, sino que suele proponer técnicas yóguicas, es decir, ejercicios de realización instruidos por el gurú. Recordemos que para Śaṅkara el yoga sólo era purificadorio, no era exactamente un medio, como sí lo es para el yoga moderno, por ejemplo, para el SY. Así, vemos que el lugar del conocimiento y la filosofía en el yoga de Satyananda es muy diferente al que tiene en la obra del pensador *advaita*. Por ello, podemos afirmar que, si bien el sendero del conocimiento es vital para entender la propuesta ontológica de Śaṅkara, en la propuesta de Satyananda el *jñāna mārga* (o incluso el *jñāna-yoga*) apenas tiene cabida. De hecho, el SY no sigue la hermenéutica de Śaṅkara, ni la metodología vedántica en general.

Una de las excepciones en el yoga moderno es Bhaktivedanta, quien animaba en sus escritos y *satsangs* a interpretar la revelación. Paradojicamente, en ISKCON, ejemplo de *bhakti mārga*, se llevan a cabo formas de exégesis para potenciar la comprensión (*jñāna*) de la realidad y de lo divino, aunque siempre incluidos en una jerarquía inclusivista *bhakti*. Para comprender la Consciencia de Kṛṣṇa se debe comprender la revelación. Si bien es verdad que es la vía del *bhakti* que lleva al conocimiento de la Consciencia de Kṛṣṇa, también es cierto que es necesaria la reflexión y comprensión de la ontología. No estamos hablando de especulación teológica, sino comprensión de la Palabra del ser que se debe obedecer y practicar. La Consciencia de Kṛṣṇa es precisamente comprender la ontología para poder practicar el *ontolegein*, la escucha y la *ontopraxis* a través del *hari-kīrtana* (los cantos devocionales). Esta ontología está sintetizada en el *māhā-mantra*, pero desplegada en las revelaciones, es decir, la Palabra donada por el Señor. Como explica Bhaktivedanta:

aunque entender a Dios es muy difícil, no lo es cuando Dios Mismo nos da Su propio conocimiento. Ése es realmente el único proceso para entender a Dios. No es posible entender a dios con nuestras propias especulaciones, pues Dios es ilimitado y nosotros somos limitados. (...) El conocimiento especulativo acerca de Dios no nos llevará a ninguna parte⁵⁰⁴.

Así, para ISKCON el conocimiento ya está en las revelaciones donadas por la divinidad, se trata de escucharlas, comprenderlas y ponerlas en práctica, para poder desarrollar la Consciencia de Kṛṣṇa.

Es cierto que Iyengar también hace reflexión del YS, pero en todo caso, no podemos considerar este tratado como vedántico, a pesar de que podamos considerar su interpretación como tal. Por tanto, no lleva a cabo la *escucha, reflexión y meditación* de la Palabra del ser.

En todo caso, en el yoga moderno sí que existen aspectos que podemos relacionar con el *jñāna-yoga*. Por ejemplo la toma de *conciencia* y la *atención* pueden considerarse como formas intuitivas de conocimiento. Ello se debe a que el conocimiento y la conciencia están intrínsecamente ligados. Como explica Satyananda:

for most people, awareness means mere knowledge. We often say, 'I am aware of that', meaning that we know something. In yoga it also means knowledge but it simultaneously means far more. Awareness in a general sense means to comprehend, to know, to feel what is happening around us. It also means to know what is happening within us⁵⁰⁵.

Si bien las escuelas de yoga moderno apenas practican la hermenéutica ontológica, prácticamente todas llevan a cabo esta forma de conocimiento, la cual es básica en la práctica de yoga. Sin conciencia no puede haber espiritualización en el

504 Bhaktivedanta, A.C. *La ciencia de la Auto Realización*, Bhaktivedanta Book Trust, México, 1979, p.27.

505 Satyananda, S. *Yoga and Kriya: A Systematic Course in the Ancient Tantric Techniques of Yoga and Kriya*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004, p.88: “para la mayoría de gente, la conciencia significa conocimiento. A menudo decimos, «soy consciente de esto» queriendo decir que sabemos algo. En el yoga también significa conocimiento, pero al mismo tiempo significa mucho más. La conciencia en un sentido general significa comprender, saber, sentir qué está pasando alrededor nuestro. También significa conocer qué está pasando dentro de nosotros” [NT].

sendero yóguico, ya que posibilita la interiorización y el conocimiento de los *tattvas* (los principios ontológicos). Así define Satyananda la conciencia (*awareness*):

By awareness we mean conscious attention of thoughts or of objects, either external or internal, without necessarily being one-pointed. Simultaneously, and this is most important, the word awareness implies that the individual knows that his attention is at a particular place or on a train of thought. The word implies a relationship between the activity of perception and the perceiver. If a person does not know he is perceiving something, then he is not aware⁵⁰⁶.

Esta *conciencia* (*awareness*) es diferente a la *consciencia* (*consciousness*). Si bien en inglés es fácil distinguirlas, en castellano suelen confundirse, ya que se escriben prácticamente igual. La *consciencia* es personal, sólo se da en seres humanos. Tiene que ver con la *noesis* y el *buddhi*, podríamos decir que es una facultad noésica. Estaría relacionada con el *prajña* y el *jñāna*. Es estar atento, consciente *de*. Es por eso que se le relaciona con la observación y el *testigo*⁵⁰⁷. Esta actitud consciente del *testigo* es básica en el SY⁵⁰⁸ y en el yoga moderno, como veremos en la parte dedicada al *sāṃkhya-yoga* y al YS. Este *testigo* (*sakshi*), como explica Swami Digambarananda Saraswati (Danilo Hernández), es el aspecto sáttvico del *buddhi*⁵⁰⁹.

Por otra parte, la *consciencia* es el Espíritu presente en todo, la Mente Universal, el *Cit*, *brahman* en definitiva. Es transpersonal, pero está como fondo en los seres humanos, así como en los animales y en el mismo mundo. Es el substrato. La piedra angular. No necesita ser desarrollada (la conciencia sí). Como explica el *gurú* de la BSY:

506 *Ibid*, p.10: “por conciencia nos referimos a la atención consciente de los pensamientos o los objetos, tanto externa como interna, sin estar necesariamente concentrados en un punto. Al mismo tiempo, y esto es lo más importante, la palabra conciencia implica que el individuo conoce que su atención está en un sitio particular o una cadena de pensamientos. La palabra implica una relación entre la actividad de la percepción y el que percibe. Si una persona no sabe que está percibiendo algo, entonces no está consciente” [NT].

507 *Ibid*, p.89.

508 Tal y como explica Persson, A.S. *Embodied Worlds. Phenomenologies of Practice in an Australian Yoga Community*, University of Sydney, Tesis Doctoral, 2000, p.219.

509 Hernández, D. *Claves del yoga*, La Liebre de Marzo, Barcelona, 2003, p.139.

Consciousness is within each and every one of us. There are no exceptions. We can never create it or develop it. It is already there; all we have to do is to tune in with it. We have to become aware. We have to act from our basic nature, consciousness, which lies in the background of all our physical and mental actions. We actually cannot expand consciousness, for consciousness is infinite and all pervasive. How can we expand something which is infinite and everywhere? What we actually do is to expand awareness. Awareness is the variable that can be developed in all of us. It is the ability that can be developed to tune in with consciousness, the ability to identify with consciousness⁵¹⁰.

De hecho, como explica Satyananda los diferentes métodos yóguicos se utilizan para incrementar esta atención consciente (*awareness*)⁵¹¹. Por ello, en un yoga integral es clave desarrollar esta facultad del conocimiento. Como vemos en la *Gītā*, el *jñāna* está interconectado con el *bhakti* y con el *karma*. Si bien se puede aceptar que la *sādhana* de un yogui tenga un carácter más *jñāna* o *bhakti* o *karma*, el conocimiento debe darse en cualquiera de ellos, en menor o mayor grado. De hecho, sin conciencia, comprensión, discriminación e interpretación ontológica, no se puede dar ni el *bhakti-yoga* ni el *karma-yoga*. Según nuestro modo de ver, la *conciencia* del *jñāna* es precisamente el antídoto para no caer en la tecnificación y la mecanización en el sendero espiritual. Por ello, todas las prácticas de yoga necesitan hacerse con conciencia y atención.

Como ya hemos señalado, la conciencia del *testigo* está relacionada con el *buddhi*. Recordemos que el *buddhi* es el puente entre lo sensorial y lo espiritual, entre lo físico y lo transfísico. En este sentido, es la conciencia de lo sensorial que nos permite desplazarnos hacia lo espiritual. El *buddhi* puede permitir a la mente estar consciente de la dirección espiritual que se debe tomar, es decir, discriminar y discernir el camino

510 Satyananda, S. *Yoga and Kriya: A Systematic Course in the Ancient Tantric Techniques of Yoga and Kriya*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004, p.90: “la Conciencia está dentro de cada uno de nosotros. No hay excepciones. Nunca podremos crearla o desarrollarla. Está ya allí; lo único que tenemos que hacer es sintonizarnos con ella. Tenemos que volvernos conscientes. Tenemos que actuar desde nuestra naturaleza básica, la conciencia, que se halla en el substrato de todas nuestras acciones físicas y mentales. De hecho, no podemos expandir la conciencia, ya que la conciencia es infinita y pervasiva. ¿Cómo podríamos expandir algo que es infinito y está en todas partes? Lo que de hecho hacemos es expandir la conciencia. La conciencia es la variable que puede desarrollarse en todos nosotros. Es la habilidad que puede ser desarrollada para sintonizarnos con la conciencia, la habilidad para identificarnos con la conciencia” [NT].

511 *Ibid*, p.90.

espiritual. Sin guía intuitiva la mente es un mono saltarín que va hacia donde los sentidos le dicen. Por ello, el *buddhi* no sólo tiene que ver con la *conciencia de* (es decir, la atención que se pone en los objetos y en los sentidos, incluido lo mental), sino que es también *conciencia hacia*, pues entiende el juego de la catábasis y la anábasis. En todo caso, la conciencia es lo que nos permite el conocimiento humano. Sin conciencia no es posible conocer la consciencia, sin el conocimiento (no necesariamente intelectual) tampoco es posible la realización del ser.

8.1. Reflexiones sobre el *jñāna-yoga*

En todo caso, el *jñāna-yoga* no sólo sería el cuestionamiento (*enquiry*) que nos lleva más allá del intelecto, o la profundización en la toma de conciencia o atención, sino sobre todo la comprensión de la ontología mediante la hermenéutica y la exégesis. A nuestro modo de ver, en el yoga moderno se pierde el aspecto noésico y hermenéutico del *jñāna-mārga* de Śaṅkara. Si bien es cierto que se dan reflexiones en los *satsangs* o instrucciones del *gurú*, no se sigue la *escucha, reflexión y meditación* de las escrituras del Triple Fundamento. En el SY ya no se interpreta la Palabra de la revelación, sino las instrucciones del *gurú* que conducen al *jñāna*. De esta manera, al considerarse el *jñāna* como un simple resultado técnico del yoga, se deja de lado la importancia dada a la interpretación de la Palabra, a la discriminación (*viveka*) a la hora de guiar las vivencias y a la iluminación intuitiva y noésica (*buddhi*) de la *ontopraxis*. El pensar reflexivo sobre la ontología tiende a dejarse de lado. La demanda es de las técnicas, no de aspectos hermenéuticos o exegeticos.

En cambio, el proceso hermenéutico en el *vedānta* es ontología, pues consiste en la comprensión de la realidad con ayuda de la revelación. Es por eso que podemos hablar de hermenéutica ontológica en el *vedānta*. La revelación es considerada como el Saber y la misma Consciencia. Es por ello que, cuando interpretamos las vivencias con ayuda de la Palabra del ser, iluminamos nuestra vida cotidiana mediante la Consciencia que se halla en el Veda. Podemos decir que *jñāna* es ontología, ya sea del *brahman*, del *ātman* o de la misma *māyā*. Es por ello que la interpretación es básica en lo que llamamos *jñāna-yoga*, ya que es la puesta en práctica de aquello escuchado. Si

queremos seguir y “ob-edecer” la Palabra del ser en el *karma-yoga*, el *bhakti-yoga* o el *raja-yoga*, es necesario interpretar qué se nos pide, hacia dónde nos provoca el ser y a qué nos convoca en sus símbolos vivos. De esta manera, el *jñāna* es darse cuenta de la co-participación en el proceso de comprensión entre el ser humano y el Ser, de ser al mismo tiempo conciencia iluminadora y Consciencia manifestándose. Es por ello que *jñāna es darse cuenta* (“to realize”) y *realizar*, es decir, ir ahondando en la realización gradual del ser, o dicho de otro modo, es ir ampliando la conciencia de la Consciencia manifestada.

De la misma manera, en la hermenéutica no-dualista de Śaṅkara, cabe entender el producto del *jñāna* y la vía del *jñāna mārga* como caras de la misma moneda, como una co-participación de la Consciencia y la comprensión. El *jñāna mārga* no sería un mero proceso, sino que sería el mismo *jñāna* (conocimiento de la Consciencia, del *brahman* y del *ātman*) manifestándose. La ontología tiene un descenso y un ascenso. El *brahman* (la Consciencia Trascendente) se despliega en el *māyā* (en el mundo), pero también como Palabra, es decir, como Veda y como Saber. En el ascenso nos volvemos hacia el *brahman*, mediante el Conocimiento divino, manifestado en la comprensión y la conciencia, por gracia del *ātman* (la Consciencia inmanente). El Saber del Veda constituye el mundo y su posibilidad de comprensión. La toma de conciencia en las vivencias (sean cotidianas o yóguicas) co-participan de este Saber. En la interpretación de la revelación y del Triple Fundamento se da este saber, en el repliegue de la escucha, la reflexión y la meditación. La co-pertenencia se da de manera cosmoteándrica, en la toma de conciencia de aquello experimentado, de los mismos sentidos y de los procesos mentales, asumiendo la Consciencia y la *māyā* como el juego del Uno y lo múltiple en el individuo. Cabe recordar que disponemos de diferentes tratados vedánticos para aprender a interpretar el triple fundamento, no sólo de Śaṅkara. Aún así, sus comentarios nos proporcionan inspiración y ayuda preciosas en la tarea hermenéutica. Todos ellos son métodos hermenéuticos que permiten una rememoración del ser mediada por la revelación.

Por tanto, en la interpretación del *vedānta* hay una necesidad de reflexión ontológica, previa a la meditación de la ontología. Es necesario comprender aquello que se intenta realizar, al menos estadio por estadio. No se trata de comprender el *brahman*

de buenas a primeras, sino el papel de los diferentes *tattvas* en la ascensión ontológica. Recordemos que el *brahman* es el que opera la dislocación y desplazamiento en el conocimiento, no es cognoscible. Por otra parte, se debe ver la meditación no sólo como meditación sedente, sino también como meditación en la acción, es decir, en el trabajo, al caminar, comer o hablar, así como en la misma clase de yoga. Es una conciencia de aquello escuchado y reflexionado, es decir, su realización mediante la atención de la Consciencia en lo manifestado. Si bien existe un peligro de caer en la especulación en la reflexión, es necesaria cierta especulación filosófica e intelectual para entender la ontología. Tiene su momento en el sendero yóguico. Incluso en el yoga moderno es necesario comprender las instrucciones del maestro y del profesor. Pero, el proceso de comprensión de la realidad no es sólo práctica de ejercicios yóguicos, es comprender el lugar de la *conciencia* como acceso a la *Consciencia*.

La reflexión posibilita la procesión ontológica en la ascensión espiritual del camino yóguico, ya que contribuye al conocimiento de los diferentes estadios ontológicos (los *tattvas*). Ayuda por eso en la dislocación del ego. No sólo el *neti neti* o la toma de conciencia llevan a cabo el desplazamiento de lo sensorial a lo espiritual, sino también la *escucha*, *reflexión* y *meditación* de la revelación, ya que encontramos propuestas ontológicas que disponen el camino de la *nivṛtti* hacia lo espiritual. La *escucha*, *reflexión* y *meditación* permiten poner en práctica la ontología, realizando el ser mediante la *ontopraxis* del yoga. Por una parte, la *escucha* permite conocer la ontología, saber de ella, de ese mapa que nos ayuda en la exploración del territorio inaprehensible. Por otra parte, la *reflexión* permite entender cómo se vive la ontología, es decir, cómo podemos realizar el ser mediante el yoga. Por último, la *meditación* es la *ontonomía* que pone en práctica aquello entendido, es decir, es la comprensión viva de la ontología, hecha experiencia.

El *buddhi* es una parte indispensable en la vía del *jñāna* (*jñāna marga*), así como en los *jñāna-yogas* que se practican en otras vías. Como hemos comentado, puede incluso traducirse *buddhi* como conciencia (*awareness*). El *buddhi* hace de mediación procesional y transitiva entre lo espiritual y lo material. Al estar presente en toda vivencia (en la toma de conciencia de los sentidos y la mente, así como del mismo sentido del yo), nos permite entender y aplicar la ontología en la *ontonomía*, es decir, en

la *ontopraxis* del yoga. Así, en la clase de yoga el *buddhi* sería la parte consciente que, recapitulando los conocimientos técnicos y mentales (calculísticos) de las posturas (o meditaciones), nos señala los ajustes de mejora, estirándonos hacia el ascenso espiritual. Es por ello que está entre la mente y el espíritu, el vínculo necesario entre la *māyā* (la *prakṛti*) y el *ātman*. No es por tanto el intelecto mental y calculador (el *manas*), sino que es el que recoge lo dado y manifestado, destilando la luz y trenzándola en la dirección más espiritual. Es el que discierne el *guṇa sattva*, discriminándolo de los *guṇas tamas* y *rajas*. De ahí que se conozca también a *buddhi* como *sattva* (lo luminoso). El *buddhi* es el que nos despierta de nuestro letargo tamásico o el que nos centra alejándonos de la agitación rajásica. Así, ayuda en las dislocaciones y desplazamientos de lo sensorial a lo espiritual, encontrando el oro dentro del barro, es decir, la luz sáttvica dentro de la oscuridad del *tamas* y de la pasión obnubiladora del *rajas*. Aunque el *manas* (la mente) y el *ahaṃkāra* (ego) también tienen su papel en la anábasis, es el *buddhi* que recuerda el ser. Si bien la mente y el ego son instancias que, en último término, necesitan ser dejadas de lado en el desplazamiento ontológico, no se debe olvidar que tienen su función en el sendero espiritual. A nuestro modo de ver, y a diferencia de lo que suele afirmar el yoga moderno, la mente y el intelecto calculador también tiene su lugar en el *jñāna*, en el sendero al conocimiento. En todo caso, el papel central lo tiene la conciencia (*awareness*) del *buddhi*, ya que funciona como iluminación espiritual de lo manifestado, como comprensión gradual y procesional de la ontología, así como de rememoración del Ser y de la Palabra Sapiencial (los Veda), en definitiva, de aquello que el *vedānta* llama *Sat-Cit-Ananda* (Realidad Ontológica, Consciencia y Gozo).

En definitiva, el *buddhi*, por ser la facultad encargada de la conciencia, nos ayuda a no caer en el tecnicismo y la mecanización, ya que aporta siempre la parte espiritual. De la misma manera, en la hermenéutica de las revelaciones es la facultad que nos sugiere e ilumina el sentido espiritual, aquello que se llama “el espíritu de la letra”, impidiéndonos caer en la lectura dogmática y literal. Además, para el cultivo del *jñāna* vemos básica la *escucha*, *reflexión* y *meditación* de los textos, pero siempre desde nuestro marco epocal y nuestra situación.

CONCLUSIONES

1. Algunas conclusiones sobre la interpretación del *vedānta* del Yoga Satyananda

Swami Satyananda Saraswati, en su metodología yóguica, continúa la herencia neovedántica recibida de su maestro Swami Sivananda Saraswati. Del *neovedanta* recibe la institución del *ashram*, el *seva*, los Cuatro Yogas, así como el término *Self-realization* (el cual hemos traducido como *realización del ser*). Al igual que Vivekananda y Sivananda, Satyananda adopta los caminos espirituales clásicos de la *Gītā* y los adapta a su metodología yóguica. Si bien apenas se expone el *jñāna-yoga* dentro del discurso del SY, sí que son bastante importantes el *karma-yoga* y el *bhakti-yoga*, al menos como prácticas preparatorias y purificadoras, siendo la base para una vida yóguica. En la interpretación de Satyananda, estos yogas están indisolublemente ligados al *seva*, al gurú, al *ashram* y a la figura del *sannyasin*. Al mismo tiempo, su discurso está lleno de terminología vedántica, por ejemplo, *sat-cit-ananda*, *brahman*, *ātman*, *māyā* o *mokṣa*.

No obstante, cabe recordar que la misión encomendada por su maestro no fue propagar el *vedānta*, el hinduismo o la tradición *dashnami*, sino llevar el yoga por todo el planeta. Así, Satyananda adapta algunos de los senderos, principios y creencias del *vedānta* en un formato yóguico para poderlo ofrecer a un público occidental. Siguiendo cierto utilitarismo, el discurso del SY pone énfasis sobre todo en los aspectos más técnicos y pragmáticos. En cierta manera, el SY condensa la tradición vedántica en la práctica del *seva*. Según el SY, este *servicio* es la manera más efectiva y práctica de llevar a cabo el *karma-yoga* y el *bhakti-yoga*, ya que ayuda a quemar y limpiar la mente, así como a canalizar y sanar las emociones. Al igual que el *neovedanta*, Satyananda da una explicación mecánica de estos yogas, de su funcionamiento y necesidad psicológica, así como del mismo *seva*. El discurso del SY proporciona una antropología ocultista en la cual la naturaleza humana necesita de los Cuatro Yogas, los cuales actúan en las diferentes dimensiones psicológicas. Por tanto, sin estos yogas no es posible la sanación integral del ser humano. De este modo, siguiendo la tendencia ocultista,

Satyananda psicologiza la religión; el *karma-yoga* y el *bhakti-yoga* son necesarios en la práctica espiritual porque proporcionan beneficios psicoterapéuticos.

Tanto el *bhakti* como el *karma-yoga* son fundamentales en la metodología del SY, sin ellas es muy difícil avanzar en el camino espiritual dentro de la BSY. La psicología pragmática del *neovedanta* ayuda así a legitimar el *seva*. Si bien este *seva* puede dedicarse a diferentes objetivos, en el discurso del SY está asociado al servicio a un gurú perteneciente a una orden (*sampradāya dashnami*) del hinduismo. Al mismo tiempo, a pesar de que Satyananda es consciente de los peligros de fanatismo y sectarismo, el discurso del SY tiende a refundamentar la figura del gurú de manera dogmática, ya que considera al maestro físico como un *dogma*, es decir, un principio necesario e incuestionable dentro de la ontología. Sin el gurú encarnado no es posible el camino espiritual. Según el discurso del SY, sin la devoción hacia un maestro es muy difícil llevar a cabo el *seva* de manera exitosa, y por lo tanto la misma realización del ser, por lo que consideramos que insta a desarrollar esta devoción. De esta manera, mediante ciertas concepciones del *karma-yoga* y el *bhakti-yoga* se anima a los aspirantes a seguir fielmente al maestro vivo, considerado como encarnación divina. A pesar de que el discurso del SY reconoce que es posible la realización del ser sin un gurú y sin el *seva*, su metodología los incluye como principios imprescindibles e insustituibles. Por tanto, el discurso del SY tiende a cierto dogmatismo, ya que toma el *seva* y el gurú como principios (dogmas) incuestionables y fundamentales dentro de la metodología yóguica.

Por otra parte, si bien es verdad que Satyananda afirma no hacer proselitismo, el discurso del SY anima a iniciarse como renunciante (*sannyasin*) en la *sampradāya dashnami* por un gurú. Sin una verdadera renuncia es casi imposible ir ascendiendo en el camino yóguico. Con esta institución Satyananda permite a los occidentales una entrada al hinduismo. Muchas creencias y prácticas hindúes son recuperadas y reproducidas en el SY, haciéndolas accesibles a los occidentales, aunque siempre a través de un filtro *neovedanta* que marca la precomprensión y que ayuda a darles una explicación utilitarista y pragmática. Satyananda libera la sabiduría de los *vedas*, ya no hace falta la exégesis de la revelación, sino que basta con seguir las instrucciones del *gurú*, dadas en los manuales y los *satsangs*.

Al igual que el *neovedanta*, considera el *dharma* del *vedānta* (propio del hinduismo) como algo universal, que no se limita a los hindúes *doblemente nacidos*. Tanto el yoga, como las técnicas recuperadas y adaptadas del *vedānta*, son un regalo de la India al mundo. No sólo los hindúes, sino incluso los occidentales pueden aprovecharse de los beneficios de las tradiciones soteriológicas de la India. En cierta manera, podemos decir que continúa la liberación de la tradición hindú para los occidentales comenzada por el *neovedanta*. Sin embargo, el discurso del SY tiende a limitar el *dharma* al *seva* al gurú. Si bien acepta el *dharma* en sentido más amplio, como la función en la vida, en las figuras de renuncia instituidas por Satyananda el *dharma* es sobre todo el *servicio* al gurú. De hecho, el discurso del SY aconseja residir con el maestro en el *ashram* para purificar la mente y canalizar las emociones. Es en este sentido que decimos que el *dharma* es el *seva*. Por tanto, no hay una reflexión acerca del *dharma* en el *karma-yoga* de Satyananda, sólo un servicio al gurú en el *ashram*, de ahí que podamos considerar esta parte del Yoga Satyananda como yoga *confesional*, tal y como lo entiende De Michelis. A diferencia del *karma-yoga* de Vivekananda que estaba destinado a la persona laboriosa (en una sociedad de mercado), el de Satyananda se centra sobre todo en la actividad del *seva*. No como “buen karma” altruista, sino como servicio purificador y desplazador. El discípulo así no tiene que buscar o conectar con su *dharma*, entender su lugar en el mundo (secular) o reflexionar acerca de su misión, ya que su misión es el *seva*. Simplemente tiene que aplicar el *karma-yoga* a este *servicio*. Así, la implicación en el *ashram* ayuda a cortar vínculos con la temporalidad y con la voluntad del ego, así como con la sociedad secular. No es una resignación, pero sí una entrega y una ofrenda de la vida del discípulo al gurú.

Si bien la base del SY es el *seva* del *karma-yoga* y el *bhakti-yoga*, la culminación es el *jñāna-yoga*, al menos teóricamente. Decimos esto porque, si bien Satyananda incluye el *jñāna-yoga* en su repertorio de prácticas, apenas se desarrolla este método yóguico en la literatura. En la práctica el SY deja de lado el *jñāna-yoga*, el yoga del conocimiento, y por tanto la verdadera vía del *vedānta advaita*. Se toma el *jñāna* como resultado, como estado de consciencia que no sólo puede ser producido mediante el *jñāna-yoga*, sino también, y de manera mucho más científica, a través del *raja-yoga* (por ejemplo el *kuṇḍalinī-yoga*). Así, en el SY no hay reflexión o meditación sobre el *ātman* y el *brahman*, sino yogas técnicos, es decir, una tecnología yóguica que produce

estados mentales. En cambio, el *jñāna* en Śaṅkara no es una acción cinética, sino una *noesis* reflexiva intensiva. El *jñāna* no es una meta, sino la realidad noésica de *brahman* y el *ātman*, de los cuales se participa en cualquier instante.

Por tanto, el *jñāna-yoga* de Satyananda dista mucho del *jñāna* de Śaṅkara, ya que no hay exégesis tradicional del Triple Fundamento en el SY, y además el *jñāna* se concibe como resultado cinético de una acción. Si bien bebe del *vedānta*, no hay *escucha, reflexión y meditación* de la revelación. Puede que halla *escucha* en el SY, pero en todo caso es *escucha* de la palabra del gurú (por ejemplo, en los *satsangs* y en los manuales), no *escucha* directa de la revelación y del Triple Fundamento. Así, se da un cambio de autoridad desde la revelación al gurú. De esta manera, no hay *reflexión ni meditación* de la palabra revelada, sino que se siguen instrucciones yóguico-técnicas de los manuales elaborados por el maestro. Por tanto, no hay *introspección reflexiva o indagación (enquiry)* a través del *neti neti*. En todo caso, sí que hay otras prácticas que tienen que ver con el yoga del conocimiento. Por ejemplo, la *toma de conciencia (awareness)* puede considerarse como elemento del *jñāna-yoga*, ya que es la facultad que permite el conocimiento ontológico. Así, es imposible entender el SY, así como el yoga moderno, sin la *toma de conciencia* llevada a cabo en las diferentes prácticas de la *sādhana*. De hecho, es esta facultad la que salva de caer en la *mecanización* del yoga, ya que permite desarrollar la *interiorización* y la *espiritualidad* en los ejercicios técnicos. Gracias al *autoestudio* y la *introspección*, la mayoría de prácticas yóguicas son entendidas desde la *consciencia*, como *conexión* con lo divino. Por ejemplo, si bien el *seva* puede caer en la *tecnificación* si se vuelve *mecánico, repetitivo y automático*, es la *consciencia* y la *atención* las que permiten que sea una práctica espiritual.

Aquello que realmente adopta Satyananda de Śaṅkara es la institución de los *sannyasin*, aunque concibe ésta de manera más universal, abierta a los no hindúes. Además, el fundador de la BSY proporciona una nueva categoría de renunciante, el *karma sannyasin*, que permite la *renuncia* dentro del mundo secular. Por lo que hace a la *ontoteología*, como vimos, muchas de las tesis de Śaṅkara no son seguidas por Satyananda, por ejemplo éste no cree en un *ilusionismo (māyāvāda)*, ya que cree que la realidad es real, no *ilusoria (māyā)*. Es verdad que acepta la *legitimidad* de los Vedas (incluidos los *Upaniṣads*), así como la *legitimidad* de las tradiciones vedánticas (sobre

todo el *advaita* de Śaṅkara), pero en la práctica no se siguen las prácticas exegéticas y hermenéuticas, sino yogas más técnicos, científicos, rápidos y efectivos como el *kuṇḍalinī-yoga*. Al igual que Ramakrishna, Satyananda considera que el camino del conocimiento está repleto de peligros, y que mal canalizado puede llevar al *sādhaka* a acabar en elucubraciones mentales alejadas del verdadero núcleo doctrinal del *vedānta*, convirtiendo la ontología vedántica en mera teoría metafísica. Es cierto que Satyananda en ocasiones narra la ontología del *vedānta*, pero como marco ontológico, no como *mārga* ni como *yoga*.

2. Reflexiones sobre el *vedānta*

Tras el *acontecimiento* que es la *muerte de Dios* (así como la muerte del gurú asociada) se da una disposición diferente del *vedānta* en la era de la Ge-stell. Así, se hace posible una relación más directa e íntima con la revelación y la tradición vedántica, abriéndose otra hermenéutica ontológica con los textos y con la Palabra del ser, con la divinidad y la metodología yóguica. Contamos con una gran diversidad de interpretaciones del *vedānta*, suponiendo todas ellas círculos y espirales de comprensión propios, así como maneras diferentes de explicar y vivenciar lo divino, en sus aspectos immanentes y trascendentes. Como hemos mostrado, no hay una sólo manera de interpretar esta tradición milenaria. Los diferentes textos vedánticos son fuente de inspiración para el camino espiritual, especialmente las *Upaniṣads* y la *Gītā* como Palabra del ser, así como el *Brahma-sūtra* y sus comentarios. Pero al mismo tiempo, también son fuente de inspiración los maestros del yoga transnacional (como Satyananda, Vishnudevananda o Bhaktivedanta). La *muerte del gurú* no supone rechazar el yoga moderno, al revés, sus adaptaciones yóguicas han sido nuestra puerta de entrada y nuestra precomprensión al tratar con el *vedānta*, por ejemplo, nos han introducido el concepto de la *realización del ser* y el *ashram*, así como los Cuatro Yogas. En cierta manera, son los padres del yoga actual. En todo caso, sus comentarios son vistos como *inspiraciones* y *propuestas* para la práctica de yoga. Por tanto, si bien abrazamos nuestras condiciones de comprensión, damos un paso hacia atrás para tomar

cierta distancia del yoga transnacional, conectando así con el núcleo textual de la tradición y estableciendo una relación más íntima con la Palabra de los Veda.

De la misma manera vemos importante tomar distancia del *vedānta advaita* de Śaṅkara. Si bien sus comentarios pueden inspirarnos para nuestra *ontopraxis* y *sādhana*, no tienen por qué ser la interpretación superior y definitiva acerca del *vedānta*. Es importante liberarnos de esta cúspide del inclusivismo *neovedanta*. Existen otras muchas onto-teologías vedánticas donde inspirarse o reflexionar, las cuales, de hecho, son más acordes con el *vedānta* del *Brahma-sūtra* de Bādarāyaṇa. Tenemos también otros textos *bhakta*, toda una serie de ontologías simbólicas del hinduismo, como los *purāṇas* o el *Bhakti-sūtra* de Nārada. Por tanto, no sólo es vedántico Śaṅkara. No obstante, tampoco consideramos, como hacen algunos representantes del *vedānta*, que sea un impostor, falsificador o un liante. A nuestro modo de ver, es una interpretación más dentro de esta tradición, con sus aspectos positivos y negativos.

En todo caso, consideramos imprescindible recuperar el aspecto noésico y hermenéutico en la práctica espiritual, representado por el *buddhi*. Apenas recordada por el discurso del yoga moderno, esta facultad noésica fue dada de lado, excepto en la práctica de la toma de conciencia, la cual goza de prioridad en la *praxis*. Como hemos visto al tratar del SY, se necesita la conciencia (*awareness*) para espiritualizar y sacralizar la acción, es decir, para que sea una verdadera ofrenda. La atención consciente y la intuición iluminadora son, en cierta manera, los antídotos de la mecanización y la caída materialista y cosificadora. Pero el *buddhi* tiene más aspectos funcionales en el camino espiritual. No sólo es conciencia y atención. De hecho, opera en los tres yogas, como hemos mostrado. Es por eso que el *buddhi* es el cochero en los símbolos upaniśádicos del carro. Y según la simbología de la *Gītā*, este cochero es el mismo Kṛṣṇa, la voluntad divina que nos lleva por el camino luminoso y sáttvico. Es por eso que lo consideramos el gurú interno, el que disipa la oscuridad aportando luz, el que nos despierta del ensueño de la ilusión y nos estira hacia lo espiritual. Es la conciencia que participa de la Consciencia. Por eso, el *buddhi* no es simplemente una facultad mental y cerebral humana, ya que co-pertenece de la manifestación divina, como elemento de los *tattvas*. Son todos ellos símbolos ontológicos que permiten co-pertenecer y luego co-participar. En último término, es lo divino quien siente y percibe,

el espectador y disfrutador de los entretenimientos divinos (*līlā*). Pero, al mismo tiempo, es a través de nuestra sabiduría interna que co-participamos con lo divino. Al final, en último término, la guía está dentro. La sabiduría sólo puede surgir en uno mismo, los maestros sólo son ayudas en el proceso espiritual.

De esta manera, el *buddhi* es divino y participa en el *bhakti-yoga*. La devoción, por tanto, puede enfocarse a despertar lo divino en nosotros, como amor hacia lo lumínico (*sattva*), el asombro por la manifestación de la existencia y por la oportunidad de anábasis, así como la maravilla sentida por el amor que nos acoge y nos convoca. Es el amor lo que nos hace co-participar, dándonos cuenta de la co-pertenencia. El gurú interno puede desarrollarse mediante la actitud *bhakta*, en la ternura, amor, respeto, admiración y/o pasión hacia seres realizados. Éstos pueden ser maestros vivos o muertos (Kapila, Patañjali, etc.), avatares (Ram, Kṛṣṇa, etc.) o *Īśvaras* (Śiva, Viṣṇu, Kali, etc.). Gracias al inclusivismo henoteísta podemos experimentar los diferentes iconos divinos (los *murti*) como vidas simbólicas, es decir, podemos vivir sus vidas ejemplares desde la ontología, como fuente de inspiración mimética. También pueden ser fuente de inspiración los diferentes textos de interés *bhakta* (los *purāṇas*, por ejemplo, el *Śiva Purāṇa*, el *Śrīmad Bhāgavatam*, o las vidas de avatares y santos), ya que disponen y proponen ontonomías simbólicas.

Por otra parte, el *buddhi* opera en el *karma-yoga* al decidir cuál es la misión, dando dirección, así como discriminando y discerniendo qué acciones son las acertadas acorde al orden cósmico (*dharma*) y a la realidad (*sat*). De esta manera, nos hace partícipes de la verdad de lo real (*satya*), al distinguir entre lo material y lo espiritual, lo que nos hace caer y lo que nos levanta. Tras la *muerte del gurú*, es necesaria una reflexión sobre la acción, el *dharma* y el *karma* en el siglo XXI para poder encontrar y seguir la misión. Ello incluye reflexionar y discernir, por ejemplo, sobre la situación laboral, interpretando la movilidad y las elecciones en el mismo mercado de trabajo desde la ontología, pero también aprendiendo a ver y entender lo cotidiano como manifestación del *brahman*. La ontología no sólo se da en la meditación o la clase de yoga, sino que se da en el día a día. Como decíamos, lo sagrado no se opone a lo secular. La secularidad también puede ser sagrada, sacralizando la existencia y las vivencias a través de la esencia de los Veda. Necesitamos actuar (comer, andar, hablar o

trabajar) para vivir. Como nos dice la *Gītā* no podemos abstenernos de actuar. Todo en la vida cotidiana es acción. Por tanto, todo acto puede ser interpretado ontológicamente, como procesión simbólica por los *tattvas*. Es por ello que, en un mundo formado de elecciones constantes, son tan importantes el cultivo y la purificación del *buddhi*, con el fin de que nos conduzca a acciones inspiradas, conscientes y despiertas.

Por todas estas razones, es fácil ver la síntesis entre los yogas de la acción y la devoción, como ya hicieron los maestros modernos en la acción devota (el *seva*). Así, tras el acontecimiento ontológico que es *la muerte del gurú*, se puede entender el *karma-yoga* y el *bhakti-yoga*, ya no como *seva* al servicio del *gurú*, sino como *misión* personal, donde el *sevaka* se entrega en ofrenda a lo divino, desapegándose del fruto de sus acciones. Así, al reinterpretar el *seva* como misión, se dedica la ofrenda a la relación cosmoteándrica. Es un sacrificio entregado no sólo a la humanidad, sino también a lo divino y al mismo mundo (importante ante la *emergencia ecológica*). Cuando uno se siente y se observa en esta ofrenda desde la co-pertenencia divina es cuando se vive ya la gracia, es decir, cuando se ve la existencia como donación gratuita.

Sin embargo, si bien ha sido fácil para el yoga moderno ver la síntesis del *bhakti* y el *karma*, no lo ha sido tanto ver su relación con el *jñāna*. No obstante, a nuestro modo de ver, el *buddhi* y la toma de conciencia permite ver esta inter-relación y complementariedad fácilmente. Lo podemos ver en una actividad tan sencilla y cotidiana como el comer. Al hacer de la comida una ofrenda y un agradecimiento, espiritualizamos y sacralizamos la necesidad fisiológica del alimento. Esto se hace, por ejemplo, llevando la atención desde los sentidos gustativos y olfativos hacia lo divino, siendo atentos y conscientes de los sabores y olores pero no apegándose a éstos, sino entendiendo el lugar del proceso dentro del sacrificio cósmico. En la India se practican miles de ceremonias de sacralización de la comida (en el *prasād*), por ejemplo en las *saṁpradāyas* de Chaitania y Vallabha, donde se dedican los alimentos a Kṛṣṇa, de una manera mucho más ritualística, pero conservando la dimensión ontológica y noésica del culto. La conciencia está en cualquier ofrenda (cualquier acción devota) hecha de manera espiritual. De hecho, es precisamente la conciencia el antídoto para no caer en la repetición mecánica y en el apego a los frutos de las acciones. La atención en lo que se hace posibilita abrir un claro de conciencia para que habite el dios.

Pero el *jñāna* no se puede quedar en la dislocación del *neti neti*, en el *gurú* interno que guía o en la toma de conciencia en las clases y *sādhanas* de yoga moderno. Es importante que el *jñāna* sea también exégesis de la revelación, es decir, interpretación de las escrituras. A pesar de que el yoga moderno deja de lado cierta hermenéutica ontológica y noésica de los Veda y los *Purānas* (con la excepción de ISKCON), es importante dar un paso atrás y recordar la Palabra del ser. Ante el olvido del ser de esta época nihilista, el *vedānta* es rememoración de la diferencia ontológica a través de la revelación. El método de Śāṅkara (la escucha, la reflexión y la meditación) nos ayuda para interpretar el Triple Fundamento (las *Upaniṣads*, la *Gītā* y el *Brahma-sūtra*), ya que combina los diferentes aspectos noésicos y transnoésicos, yendo desde la exégesis hasta la realización meditativa de la Palabra, pasando por la hermenéutica ontológica. Además, aparte de evitar la acción y la ofrenda mecánicas (en un *karma* desvirtuado), el conocimiento puede ayudar a que se eviten interpretaciones dogmáticas de la revelación. Ante el dogmatismo se precisa una hermenéutica debilitadora y no-violenta, que disuelva y desplace los dogmas del *bhakti-yoga* desvirtuado.

Por tanto, no debemos entender esta hermenéutica sólo como mera exégesis, sino como aplicación de la ontología en la vida de manera *ontónoma*, mediante la *ontopraxis*. La misión personal, los *mantras*, los *kirtans*, la meditación y la clase moderna de yoga son también maneras de hacer *viva* la Palabra del ser. Son invocaciones y conmemoraciones de lo divino en la celebración cotidiana del *līlā*, el momento divino revelado. Como decía la *Gītā*, se tiene que poner la atención en lo divino. Por ejemplo, en el recuerdo como acción (a través de *kirtans*, *japas* y *pujas*), como devoción (a través del amor dirigido a su ausencia-presencia) y como conocer (a través de la conciencia puesta en la acción devota y en la realización de la Palabra del ser). La voluntad amorosa consciente puesta en la acción devota hecha con atención y obediencia a la Ontología. Por ello, es importante el cálculo en las acciones (ritualísticas, yóguicas o cotidianas), pero también la reflexión de la ontología (la teoría ontoteológica) y la aplicación contemplativa en el camino ontológico (la *ontopraxis* ascensional y gradual). El sendero espiritual es por eso la comprensión de las onto-lógicas, así como el conocimiento de las correspondencias para poder realizar el ser.

Así, en la modernidad tardía, la cual la podemos interpretar simbólicamente como la culminación de la *kaliyuga* (la era del hierro y del dis-positivo), la realización del ser no es algo perfecto y acabado. Ya no es la Realización del Ser definitiva y última, en mayúsculas. Vemos así cómo podemos interpretar también los estadios ontológicos mediante el debilitamiento. Tras la *muerte del gurú*, la ontología es un camino en proceso, no algo estable, permanente y sustancial. La realización del ser (el *brahma-jñāna*) es un horizonte dinamizador y emplazador, que hace adentrarse al *sādhaka* en lo espiritual, en grados y paulatinamente. No se da sólo al final del camino espiritual, sino que se dan realizaciones del ser en minúsculas, en espiral, graduales, como pequeñas intuiciones, pequeñas iluminaciones y despertares, como pequeños destellos de Realidad, Consciencia y Gozo. De la misma manera, como hemos visto al analizar la Palabra de las *Upaniṣads*, tanto la ilusión como el *guru* o los *tattvas* son símbolos ontológicos que dinamizan la dislocación, la desidentificación y el desplazamiento. No son dogmas o principios inmutables e irrefutables. En el fondo son *ilusión*, como diría Śāṅkara, es decir, están vacíos de sustancia y de individualidad, ya que co-pertenecen con el *brahman*. Al mismo tiempo, *brahman* ya no es sólo la estructura fuerte *nouménica* o el fundamento de la metafísica, sino que es también *em-plazamiento* y *des-plazamiento*. Si bien al *brahman* se le suele atribuir la permanencia y la eternidad, para hacer referencia a su carácter pervasivo, no es simplemente un fundamento estable, quieto e inmutable. Al *brahman* no lo podemos conocer, sólo podemos co-participar con él, gracias precisamente a su carácter dinámico y relacional. Así, no lo podemos separar, siguiendo la no-dualidad, de su manifestación. A lo largo de estas páginas hemos mostrado cómo se da también un debilitamiento en la ontología del *vedānta* que permite llevar a cabo las desidentificaciones ópticas y las realizaciones del ser.

En definitiva, en nuestra época tras la *ausencia del gurú*, se abre otra relación con el *vedānta* a través de la hermeneútica de su Triple Fundamento y de la práctica de los tres yogas. Esta relación nos permite aplicar de manera ontológica las correspondencias esotéricas entre el *brahman*, el mundo y el ser humano. Es un sendero donde se funden la acción ritual, la entrega y la devoción, así como la conciencia y el conocimiento. En estas páginas nos hemos centrado en los *mārgas* del *karma*, *bhakti* y *jñāna* por tratarse de la famosa triada utilizada tanto por la *Gītā*, pero sobre todo porque es aquello que Satyananda adopta del *vedānta*. En todo caso, en estos caminos se

utilizan otras prácticas como el *dhyāna* (meditación). Por tanto, también hay meditación en el *vedānta*, de hecho es indispensable, pues facilita las procesiones simbólicas y los desplazamientos ontológicos. Sin embargo, por razones expositivas la hemos dejado para otros capítulos. Por otra parte, si bien hemos hablado de ontología y procesión simbólica, apenas hemos mostrado onto-lógicas concretas. Así, será en la siguiente parte, dedicada al *Yogasūtra* y al *sāṃkhya-yoga*, cuando mostremos tanto el *raja-yoga* (o yoga de la meditación) como la ontología *sāṃkhya*, clave para entender las tradiciones vedánticas y tántricas. El YS nos permitirá conocer las explicaciones que el yoga moderno (ejemplificado por el SY) da tanto de la manifestación (la *prakṛti*), como de la Consciencia (el *puruṣa*). Al mismo tiempo nos permitirá aproximarnos a la práctica de la meditación, clave para comprender cualquier camino ontológico tradicional.

PARTE V

EL SĀṂKHYA-YOGA

Introducción

La tradición que llamamos *sāṃkhya-yoga* es vital para entender muchas de las tradiciones ontológicas vivas de la India, así como para entender el *yoga moderno transnacional*, como por ejemplo el Yoga Satyananda. Su influencia se deja ver en diferentes aspectos de las tradiciones, por ejemplo en las ontologías y metodologías yóguicas. Como ya se ha comentado, el SY declara seguir, entre otras *darśanas*, el sistema Yoga y el Sāṃkhya. Así, tenemos referencias a estas *darśanas* a lo largo de sus textos y manuales, destacando el libro *Four chapters of Freedom* de Swami Satyananda Saraswati⁵¹², donde el swami interpreta, traduce y comenta el famoso libro de Patañjali, el *Yogasūtra* (YS a partir de ahora). Sin duda, este es el texto de la tradición del *sāṃkhya-yoga* con más repercusión en el yoga moderno. De hecho, este manual yóguico es considerado como un texto fundacional por la mayoría de escuelas.

Para interpretar el YS es imprescindible situarlo dentro de la tradición *sāṃkhya-yoga*, en relación con la ontología *sāṃkhya*. Así, antes de entrar en la adaptación de Satyananda, intentaremos hacer una exposición breve de la tradición del *sāṃkhya-yoga*, teniendo siempre en mente el texto de Patañjali. Para ello, en una primera parte mostraremos el YS como parte de la tradición ontológica del *sāṃkhya-yoga*. En un segundo momento mostraremos el cambio de paradigma moderno a partir de la traducción y comentario de Swami Vivekananda, titulado *Raja Yoga*.

Finalmente, expondremos cómo Satyananda da una interpretación monista del YS, explicando su ontología a través de un paradigma científico. Así, veremos cómo el discurso del SY da una explicación ocultista de los campos ontológicos, entendiéndolos como estados alterados de consciencia mentales y por tanto explicables psicológicamente. Del mismo modo, mostraremos cómo el discurso del SY tecnifica el yoga, entendiéndolo como la producción técnica de estos estados mentales. Al mismo tiempo, expondremos una interpretación del *pātañjala-yoga* que tenga en cuenta la dimensión noésica y ontológica dejada de lado por Satyananda.

512 Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000. El comentario y la traducción del YS están recogidos de *satsangs* dados por el fundador de la BSY. Nishchalananda, discípulo de Satyananda, se hizo cargo del proceso de edición, así como de redactar la introducción.

Capítulo 12. La precomprensión moderna del *raja-yoga*

1. El *Yogasūtra* como texto de la tradición *sāṅkhya-yoga*

Es importante remarcar que el YS es considerado por el yoga moderno (incluido el Yoga Satyananda) como el texto más importante de yoga. Esto se debe a diferentes razones. Por una parte se trata de un *texto icónico*, ya que todas las escuelas lo mencionan aunque no lo pongan en práctica. De hecho, el SY apenas sigue el *pātañjala-yoga*, sino que adapta parte de su vocabulario, metodología, psicología y ontología para legitimar y reforzar su propuesta. El YS es todo un símbolo en la escena de yoga en Occidente. Muchos gurúes transnacionales han escrito traducciones de este texto, acordes con su manera personal de interpretar el yoga. Por otra parte, es también un *texto referencial*, ya que se citan algunos *sūtras* para dar explicaciones y legitimar prácticas concretas. Además, se trata de un *texto modélico*, ya que se considera como el texto que más se acerca a la esencia del Yoga y hacia donde tienen que mirar los demás yogas. Por ejemplo, la plantilla de *aṣṭāṅga-yoga* es tenida en cuenta para entender la graduación de las prácticas en las diferentes escuelas del yoga moderno. Es también uno de los *textos canónicos*, de tal manera que se le incluye en cualquier colección de textos importantes. Pero, sobre todo, es considerado como el *texto fundacional* de la tradición *Yoga*⁵¹³, una de las *Seis Darśanas*. De esta manera, el yoga moderno lo considera un libro clave, ya que marca el comienzo de la tradición yóguica. De hecho, se suele considerar que el *sūtra* de Patañjali es fiel a una tradición milenaria prevédica. Se puede decir, además, que para el yoga moderno, es un *texto fundamental*, ya que proporciona los fundamentos técnicos y metodológicos para los estudios yóguicos (como técnicas meditativas), así como los principios ontológicos (como por ejemplo la ontología de los *guṇas*). Este texto, sin ser sagrado para las tradiciones premodernas, goza de tanta consideración y hegemonía en el yoga moderno, que se considera como el yoga *auténtico* y *original*. Por estas razones, en gran parte de los ambientes del yoga transnacional se piensa que es el texto que más se acerca a lo que es *el Yoga*. Sin embargo, las escuelas modernas de yoga apenas siguen la ontología y metodología yóguica expuesta en sus *sūtras*, aunque sí que es verdad que adaptan parte de su léxico a los estilos contemporáneos. Podemos incluso decir que es el texto indio que más ha

⁵¹³ En general, usamos Yoga en mayúsculas cuando queremos hacer mención de la concepción del *Yogasūtra* como una de las *darśanas*.

ayudado a crear una lengua compartida (una *koiné*) entre los practicantes de yoga moderno, aplicándose su terminología en sánscrito a las diferentes prácticas (sirvan como ejemplo los términos *āsana*, *prāṇāyāma* o *samādhi*).

No obstante, es importante subrayar que no es el único libro de yoga, ni tiene por qué ser el mejor o el que más se acerca a su esencia. De hecho, la mayoría de tradiciones ontológicas de la India premodernas no toman este texto como clave, ni el *vedānta* o el *tantra*, ni siquiera el mismo *haṭha-yoga*. En todo caso, es un texto que en la actualidad despierta interés, tanto en los practicantes de yoga moderno, como en los académicos de la indología, la filosofía y los estudios culturales sobre la India. Su estudio abre nuevos interrogantes interesantes y atrayentes. Al mismo tiempo, permite acercarnos a diferentes escuelas soteriológicas de la India, ya que se trata de un texto donde confluyen diferentes tradiciones. Interpretarlo es todo un ejercicio hermenéutico que nos pone en diálogo con las cuestiones más fundamentales de las tradiciones ontológicas índicas.

Si bien normalmente se suele entender el *sāṃkhya* y el llamado *yoga clásico* como dos *darśanas* diferentes, en este estudio los entendemos como parte de una misma tradición ontológica, tal y como hace por ejemplo uno de los expertos en estas tradiciones, Gerard James Larson⁵¹⁴. A pesar de que ambos sistemas tienen particularidades, consideramos que comparten una ontología básica, y que sólo cambian aspectos metodológicos. Por ello, los vamos a tratar en el mismo capítulo, centrándonos en el YS, pero asumiendo el sistema *sāṃkhya* en su estadio maduro (antes de su decadencia), tal y como se muestra en el *Sāṃkhyakārikā*. A diferencia del yoga moderno, el cual lee el YS desprovisto de su relación con el *sāṃkhya*, consideramos que esta tradición es clave para disfrutar de su potencialidad ontológica. No obstante, si bien compartimos el parecer de que es necesario el *sāṃkhya* para entender las interpretaciones de los comentaristas premodernos de los YS⁵¹⁵, también consideramos que la lectura de los YS despojada del *sāṃkhya* abre nuevas interpretaciones

514 Véase Larson, G.J. *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2014.

515 Pujol, O. *Patañjali /Spinoza*, Pre-textos, Valencia, 2009, p.18-19; Pujol, O. *Yogasūtra. Los aforismos del yoga*, Kairós, Barcelona, 2016, p.20-26.

completamente legítimas. De hecho, parte del yoga moderno lo interpreta así⁵¹⁶, tomando el YS como un texto en sí mismo, independiente tanto del *sāṃkhya* como de los comentaristas.

Por otra parte, si bien para las tradiciones ontológicas premodernas el YS no es tan relevante como se cree, sí que lo es la ontología *sāṃkhya* que subyace al texto. El *sāṃkhya* es la base de muchas narrativas ontológicas, tanto premodernas como modernas. Su enumeración ontológica fue adoptada en mayor o menor medida en diferentes tradiciones (por ejemplo en los textos de los Purāṇas, los Bhāgavatas o Pāśupatas⁵¹⁷), como vimos en la anterior parte dedicada al *vedānta*. Otras tradiciones donde tiene una presencia indiscutible es en las tradiciones tántricas, como por ejemplo, el *śaivismo* de Cachemira⁵¹⁸. Por todo ello, podemos decir que su ontología nos ha llegado por diferentes caminos, no sólo mediante el *Yogasūtra*. En todo caso, el tratado de Patañjali es el texto más influyente de la tradición *sāṃkhya-yoga* en el yoga moderno (y en el SY), es por ello que nos vamos a centrar en el YS para comprender esta ontología.

2. La precomprensión moderna

A la hora de leer el *Yogasūtra* es importante recordar que no podemos evitar interpretarlo a través de una tradición determinada, y que ésta determinará cómo entendamos el texto. De ahí la importancia de ser conscientes de si se sigue una interpretación *sāṃkhya-yoga*, si se considera el YS como el texto fundacional de todas las tradiciones de yoga o si se sigue una interpretación neovedántica o tántrica. Son los prejuicios de nuestra precomprensión, pero también nuestras maneras de orientarnos con las cuestiones y respuestas que propone el texto. El mismo lenguaje es tradición. Las palabras tienen sus significados y usos diferentes, de ahí que las traducciones sean vitales a la hora de interpretar. La elección de un término determina la interpretación, el

516 Por ejemplo Desikachar, T.K.V. *Yoga-sutra de Patanjali*, EDAF, Barcelona, 1994, y Devereux, G. *Yoga Unveiled. A Users Guide to the Yogasūtra s of Patanjali*, Sat Cit, Ibiza, 2011.

517 Larson, G.J. *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2014, p.135.

518 Flood, G. *The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion*, I.B.Tauris, Londres, 2006, p.29.

significado y la connotación. Cada tradición interpretativa presenta concepciones diferentes de la realidad y del mundo, así como de lo divino y del ser humano. Tratándose de un yoga además estamos hablando de diferentes sabidurías y métodos para la liberación.

En el yoga moderno (como por ejemplo en el SY) impera una precomprensión que ha marcado la manera en que se ha entendido el texto, por ello es necesario hacer explícitos los supuestos y prejuicios de precomprensión. No obstante, es importante recordar que esta precomprensión no debe verse como una interpretación *inauténtica*, o como un prejuicio que nos impide su comprensión *correcta*. Al contrario, esta precomprensión es nuestra posibilidad de comprensión, es decir, el punto de entrada en el texto. Por ello, la exposición de esta precomprensión nos puede ayudar a aclarar nuestra comprensión, basada en nuestra condición e historicidad, creando otra manera de vivenciar el YS.

Uno de los malentendidos dentro del yoga moderno es que se ha considerado *yoga* como sinónimo de *Yogasūtra*, y *Yogasūtra* como sinónimo de *raja-yoga*. Así, se considera que todo yoga debe medirse por el modelo del *darśana* del Yoga, también llamado sistema *clásico*⁵¹⁹ de yoga. No obstante, muchas voces dentro de la academia han mostrado que esta concepción moderna de lo que es el *yoga* no se corresponde con las concepciones premodernas. Eso ha llevado a confusiones acerca, no sólo de lo que es o debería ser el *yoga* en la actualidad, sino incluso de lo que era o debería haber sido en épocas premodernas. Es decir, la concepción del *Yogasūtra* como Yoga, es decir, como *yoga clásico*, establece un baremo jerárquico de autenticidad entre los textos yóguicos de diferentes tradiciones ontológicas donde este texto se encuentra en la cúspide. Como se verá, Vivekananda determinó que el yoga moderno considerara el YS como *raja-yoga* (es decir, como *yoga regio*), así como la obra cumbre de la espiritualidad india. Sin embargo, la designación del YS como *raja-yoga* es moderna. Los estudios índicos actuales han desmontado la identificación entre YS y *raja-yoga*.

519 El sistema de Patañjali es considerado como el *yoga clásico* porque fue el primer tratado que se centró en el yoga y que llegó a considerarse un *darshan*. Sin embargo, no nos gusta demasiado utilizar *clásico* para referirnos al yoga, tampoco a India en general. Como dice Singleton la idea de un *yoga clásico* es en cierta manera una producción de la misma modernidad. Véase Singleton, M. "The Classical Reveries of Modern Yoga: Patañjali and Constructive Orientalism" en Singleton, M. y Byrne, J. *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008, p.78.

Por ejemplo, para White⁵²⁰ esta identificación no se encuentra en la tradición premoderna y cuando se habla de *raja-yoga* se está hablando de otro tipo de yoga, como, por ejemplo, algún yoga tántrico. Como muestra el autor, este texto no fue en ningún momento la obra cumbre de la espiritualidad de India, o el paradigma del yoga. Durante los tiempos premodernos fueron otras obras que gozaron de hegemonía, por ejemplo la *Gītā* o el *Yoga Vāsiṣṭha*, así como textos atribuidos a figuras como Yājñavalkya y Hiranyagarbha⁵²¹.

Para empezar, cabe indicar que la tradición del *sāṃkhya-yoga* (a la que pertenecen tanto el *Yogasūtra*, como el *Sāṃkhyakārikā*) dejó de tener continuidad después de unos siglos. Los textos sobre yoga posteriores al YS y al SK, tanto sobre *haṭha-yoga* como *raja-yoga* (donde incluimos el influyente *Haṭha Yoga Pradīpikā* de Svātmārāma), parecen no entroncar con la tradición del *sāṃkhya-yoga*. Tampoco el *Yoga Vāsiṣṭha*, el cual sigue la tradición del *advaita vedānta*. Esto choca con la manera de interpretar del yoga moderno que considera que todos estos textos siguen (de manera implícita) la filosofía y el método del *Yogasūtra*, y que por tanto, se deben leer siguiendo la metodología *aṣṭāṅga-yoga*. Si bien estos textos hacen mención del *raja-yoga*, no podemos considerar el *Yogasūtra* como el representante de este *raja-yoga* premoderno.

Por tanto, no ha habido un linaje que haya continuado sin interrupción la tradición de la que surge el *Yogasūtra*, de ahí que se haya llegado incluso a decir que el linaje está roto, aunque haya grupos que se consideren como sus continuadores, como por ejemplo el linaje comenzado por Swami Hariharananda Aranya (1869-1947) en el Kapila Math⁵²². No obstante, ninguna tradición puede afirmar que tenga una continuidad hasta Patañjali o representar su punto de vista⁵²³. No tiene sentido ya hablar de herederos

520 Como vemos en White, D.G. *Sinister Yogis*, The University of Chicago Press, Chicago, 2009, p.46.

521 White, D.G. *The Yoga Sutra of Patanjali. A Biography*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2014, p.xvi.

522 Sobre este linaje moderno véase Jacobsen, K.A. “In Kapila's cave: a *Sāṃkhyayoga* renaissance in Bengal” en Jacobsen, K.A. (ed.) *Theory and Practice of Yoga. Essays in Honor of Gerald James Larson*, Brill, Leiden, 2005, así como Jacobsen, K.A. *Yoga in Modern Hinduism. Hariharānanda Aranya and Sāṃkhyayoga*, Routledge, Nueva York, 2018. Parece ser que en época moderna no habría existido ninguna tradición monástica que haya seguido el *sāṃkhyayoga*. No obstante, Hariharananda habría recreado y revivificado esta tradición.

523 Véase Pflueger, L.W. “Dueling with dualism: Revisioning the paradox of *puruṣa* and *prakṛti*” en Whicher, I. y Carpenter, D. (eds.) *Yoga: The Indian Tradition*, Routledge, Nueva York, 2003, p.71.

directos o auténticos de la tradición, cualquier afirmación de continuidad tiene que tomarse como simbólica. Aunque ello no quita que ciertas interpretaciones tengan más hegemonía que otras dentro de la galaxia de comentarios y traducciones que disponemos en el mercado del yoga actual. Si bien es vital el criterio, consideramos que son interpretaciones legítimas basadas en la precomprensión de la tradición a la que pertenecen, aunque consideramos como poco sincera según qué pretensiones de autenticidad de pedigrí yóguico. Repetimos, no hay ningún linaje que tenga el monopolio de la interpretación del YS, ya que en cierta manera es un tratado (ni siquiera un texto revelado) que ha sido revivido de una muerte y olvido que duró varios siglos.

David White sostiene que, antes que se diera la *renaissance* del *Yogasūtra*, el texto apenas tuvo vida durante varios siglos y que al menos estuvo extinto desde el siglo XVI⁵²⁴, cuando dejó de tener comentarios importantes, e incluso copias. Según el autor, el texto dejó de tener comentaristas porque se dejó de tener interés en éste⁵²⁵, debido a que probablemente se dejó de practicar. Cuando los orientalistas británicos pusieron su interés en este texto a principios del siglo XIX, el *pātañjala-yoga* ya era una tradición perdida que nadie memorizaba⁵²⁶. Fueron precisamente los indólogos los que sacarían a este *sūtra* del olvido (destacando Jones, Wilkins y especialmente Colebrooke⁵²⁷), reviviendo el interés por este texto no sólo en la academia y en la indología, sino en la teosofía y la misma sociedad india. Con el tiempo, y especialmente con la labor de Vivekananda, se comenzó a revivir el texto poniéndolo en relación con los textos de la propia tradición (mediante la intertextualidad) y a ponerlo en práctica, reviviendo una tradición que llevaba siglos muerta. No tiene, por tanto, un interlocutor que sea representante claro y legítimo del *sāṃkhya-yoga*, a diferencia del *vedānta*, por mucho que diferentes linajes se presenten como sus continuadores auténticos.

La confusión entre el *yoga* y el *Yogasūtra* se debe, por una parte, a esta precomprensión moderna del *raja-yoga* y, por otra parte, a la polisemia del término

524 White, D.G. *The Yoga Sutra of Patanjali. A Biography*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2014, p.6.

525 *Ibid*, p.79.

526 *Ibid*, p.16.

527 Véase el capítulo tercero de *Ibid*, dedicado a los orientalistas y a Colebrooke.

yoga. En el yoga moderno, este término, que se podría traducir en general como *método* (normalmente *ascético*), ha sido identificado con el yoga descrito en el *Yogasūtra*, ya que muchos estudios de indología y filosofía han considerado el *darśana* Yoga (es decir, el sistema que se explica en los *Yogasūtra*) como el paradigma del yoga, de ahí que se le llame *yoga clásico*. Pero el término *yoga* no pertenece exclusivamente al *Yogasūtra*, sino que en realidad es utilizado por muchas tradiciones ontológicas que tienen sus propios métodos yóguicos, con sus diferencias y especificidades. Por otro lado, en buena parte de la literatura del yoga moderno se suele entender yoga como *Unión con la divinidad*. Sin embargo esta palabra significa literalmente *yugo*. Como explica Óscar Pujol, en referencia al YS:

Es importante recordar que Patañjali no utiliza la palabra *yoga* en el sentido de ‘unión’. Es más, podemos afirmar que originariamente la palabra *yoga* no significaba ‘unión’ y que solo posteriormente, a partir del *Mahābhārata* y el *Rāmāyaṇa*, se empezó a utilizar con este significado que, por otro lado, es secundario. Todavía hoy la lengua sánscrita, para expresar el concepto de ‘unión’, prefiere palabras como *saṃyoga* o *saṃghaṭana* en lugar de *yoga*. El significado original de la palabra *yoga* es ‘la acción de uncir o poner el yugo al buey’. De hecho, la palabra castellana *yugo* se corresponde etimológicamente con el sánscrito *yoga*. Para Patañjali la palabra *yoga* no tiene, pues, el sentido de unión con la divinidad o el espíritu universal, como afirmarán posteriormente los seguidores del *vedānta*, sino el de poner la mente bajo el yugo de la práctica del yoga, con el fin de controlarla y purificarla. De hecho, uno de los significados más comunes de la palabra *yoga* es el de ‘aplicación’, y de ahí ‘recurso, técnica, método, práctica, disciplina’. El *yoga* es, pues, una práctica o técnica determinada, una aplicación de la mente y del cuerpo a una disciplina para conseguir un resultado⁵²⁸.

De esta manera, en las diferentes épocas de las tradiciones de la India se han puesto en práctica incontables yugos soteriológicos. El yugo del YS no es el único, ni necesariamente el más útil. Como se desprende de los estudios recientes, el destino de este texto parece haber sido fruto del azar. De hecho, el yoga moderno bien habría podido tomar otro texto como canónico y fundacional. White, en sus estudios sobre las tradiciones de la India, muestra la diversidad de yugos, que no se limitan a ser aplicados a uno mismo, ya que incluso pueden ser aplicados a otros seres en una suerte de magia

528 Pujol, O. *Yogasūtra. Los aforismos del yoga*, Kairós, Barcelona, 2016, p.50-51.

yóguica. A lo largo de los siglos en el sur de Asia, aparecen diferentes emprendedores a los cuales se les llama *yogin*, con una gran diversidad de significados y funciones, desde el ermitaño que controlaba cadáveres humanos, el filósofo que buscaba la verdadera cognición, el místico que buscaba a Dios a través de sí mismo o el mercenario del siglo XVIII que hacía fortuna con la guerra⁵²⁹.

Tenemos por tanto abierto el espectro de posibles connotaciones del término, incluyendo técnicas de magia, formas de posesión y divinizaciones. Estas concepciones no sólo se dan en la antigüedad o en la India premoderna, sino que las tenemos incluso en el yoga moderno. Por tanto, si hacemos caso de la literatura en sánscrito, podemos afirmar que aquello que es el *yoga* y que es un *yogui*, puede haber sido distinto a aquello que es en el yoga moderno. De esta manera el término *yoga* puede tener diferentes significados según las tradiciones y sus diferentes epocalidades. Además, por otra parte, es importante recordar que el *yoga* no tiene por qué ser *āstika*, de hecho, hay tradiciones *nāstikas* que usan el término *yoga* para sus métodos soteriológicos, como por ejemplo el budismo⁵³⁰.

Sin embargo, si bien no todo *yoga* es como el *pātañjala-yoga*, ello no quita la legitimidad del texto. A pesar de que el *yoga* moderno no es igual al YS, sí que podemos inspirarnos en el texto atribuido a Patañjali para llevar a cabo nuestra práctica. Así, se puede partir de la precomprensión del *yoga* moderno para entender el YS y establecer así un diálogo, como de hecho hacen todos los gurúes transnacionales que traducen el texto, por ejemplo el mismo Satyananda. El *sāṃkhya-yoga* (a través del YS) y el *yoga* moderno son tradiciones que, aunque separadas por el tiempo, están en un diálogo que enriquece la comprensión de la ontología y el *yoga*. En todo caso, consideramos que era importante ser conscientes de esta precomprensión y poner encima de la mesa los intentos de monopolizar las interpretaciones.

529 Como explica White, D.G. *Sinister Yogis*, The University of Chicago Press, Chicago, 2009, p.xiv.

530 Por ejemplo, una de las escuelas más importantes del budismo *mahāyāna*, la tradición *yogācāra*, usa el término *yoga* para hacer referencia a su metodología meditativa y yóguica. También el *vajrāyāna*, en general, hace uso de prácticas designadas como yóguicas. Véase, por ejemplo, Baker, I.A. *Tibetan Yoga: Principles and Practices*, Inner Traditions, Vermont, 2019.

3. Vivekananda y su *Raja Yoga*

El libro *Raja Yoga*⁵³¹ de Swami Vivekananda supone una nueva manera de traducir y comentar el *Yogasūtra*. Si bien Vivekananda reconoce que el Yoga está basado en la filosofía del *sāṃkhya*⁵³², el swami lee el YS a partir del *neovedanta*, es decir, de una comprensión moderna y ocultista del *vedānta*. Como no podía ser de otra manera, ya que el linaje del *sāṃkhya-yoga* estaba roto, Vivekananda interpreta el YS desde fuera de la tradición, desde su propia precomprensión, como harán, a su manera, todos los gurúes que le seguirán. De hecho, esta interpretación deviene todo un paradigma para las traducciones que harán los gurúes modernos. Sin duda, el *Raja Yoga* es el texto de Vivekananda que ha tenido más éxito en Occidente y que más ha influenciado las interpretaciones del yoga moderno, sea directa o indirectamente (a través de otras traducciones influidas por él). Es por tanto, una de las precomprensiones del SY.

Como ha mostrado De Michelis⁵³³, es Vivekananda quien populariza la noción de que el YS (el sistema Yoga, el yoga *clásico*) es *raja-yoga* (el yoga regio), es decir, el más importante de todos los yogas. Así, el YS pasa a ser considerado como el texto donde se expone de manera más científica y precisa lo que es el Yoga, y por tanto el texto que más nos acerca al estado final del *samādhi*. Si bien la teosofía de Blavatsky ya empezó a identificar *raja-yoga* con YS⁵³⁴, es sin duda el libro seminal de Vivekananda que establecerá esta identificación en círculos occidentales.

Como ya se ha indicado, el YS se considera como el texto yóguico precolonial más científico y, por tanto, más universal. Vivekananda considera este yoga como una ciencia religiosa. Por ello, pondrá el foco en la supuesta científicidad del YS, lo cual influenciará a diferentes generaciones de yoguis modernos que intentarán dar una

531 Véase De Michelis, E. *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, Continuum, Londres, 2008.

532 Vivekananda, S. *Raja Yoga*, Jazzybee Verlag, Altenmünster, 2015, p.78.

533 De Michelis, E. *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, Continuum, Londres, 2008.

534 *Ibid*, p.178.

explicación científica al yoga (por ejemplo Kuvalayananda⁵³⁵, así como el mismo Satyananda⁵³⁶). En palabras de Vivekananda: “the science of Raja-Yoga proposes to put before humanity a practical and scientifically worked out method of reaching this truth. In the first place, every science must have its own method of investigation”⁵³⁷. Para Vivekananda, la ciencia yóguica es el método científico que permite investigar las percepciones místicas. La mente es el laboratorio de los investigadores de esta ciencia. Así, el *raja-yoga* es una ciencia que propone dar un medio para observar los estados internos y cuyo instrumento de observación es la misma mente⁵³⁸. Es una ciencia que no necesita creencias, es decir, no se necesita creer en el *raja-yoga*, sólo se necesita practicarlo⁵³⁹. Como vemos, la parte experiencial es más importante que la parte religiosa, es decir, la fe y los rituales. En el paradigma del yoga moderno lo importante no serán las creencias, sino las experiencias propias. Sin experiencia las teorías, creencias y dogmas están vacíos. En todo momento Vivekananda intenta quitarle todo misticismo al yoga⁵⁴⁰. Al mismo tiempo, apela a la experiencia y anima al lector a experimentar el método del yoga mental y a no creer o seguir a nadie ciegamente⁵⁴¹. Esto choca con muchas afirmaciones de los gurúes modernos que ven el yoga como instrucciones que deben ser puestas en práctica, no como una ciencia que incluya la duda y la experimentación.

Esta idea de cientificidad del *Yogasūtra* permea muchos de los estudios sobre el texto. Por ejemplo, Tola y Dragonetti, en *La Filosofía Yoga*, consideran que este tratado tiene un valor universal, ya que Patañjali habría analizado y sistematizado el fenómeno

535 Véase Alter, J.S. *Yoga in Modern India. The Body between Science and Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 2004.

536 La BSY cuenta con instituciones como la Yoga Research Foundation (YRF) y la Bihar Yoga Bharati (BYB), donde se llevan a cabo investigaciones de cariz científico.

537 Vivekananda, S. *Raja Yoga*, Jazzybee Verlag, Altenmünster, 2015, p. 5: “La ciencia del Raja-Yoga propone dar a la humanidad un método práctico y científicamente elaborado para alcanzar esta verdad. En primer lugar, cada ciencia debe tener su propio método de investigación” [NT].

538 *Ibid*, p.5.

539 *Ibid*, p.7.

540 *Ibid*, p.9.

541 *Ibid*, p.33.

místico⁵⁴². Por otra parte, estos autores consideran que existe una identidad entre las diferentes místicas; lo único que cambiaría sería la interpretación de aquello que ocurre en el “trance místico”⁵⁴³. Según esta concepción, los estadios últimos de las tradiciones ontológicas responden a la misma experiencia, de esta manera el *nirvana* budista por ejemplo es considerado idéntico con el *mokṣa* brahmánico y el *kaivalya* del *sāṃkhya-yoga*. Es importante señalar que esta concepción no tiene por qué ser así. Bien podría ser que el *nirvana* budista señalara una vivencia diferente a la que se vive en el *samādhi* o el *mokṣa*.

El *neovedanta* entroniza el yoga de Patañjali como la práctica por antonomasia que puede ser aplicada a cualquier tradición ontológica, es decir, como el modelo a seguir en la mística y en la religión. Así, las propuestas ontológicas y yóguicas del yoga moderno que vendrán décadas después se venderán en un formato yóguico. El mismo Satyananda ofrecerá un producto yóguico, es decir, su Yoga Satyananda se venderá no como una ontología india, sino como una práctica yóguica, con mayor o menor parentesco con este yoga regio.

En definitiva, para Vivekananda el YS es la obra cumbre de la espiritualidad de la India, de ahí que lo llame *yoga regio*, ya que es el yoga superior, el más racional y científico. Es por ello que lo consideramos como la punta de lanza de su *neovedanta*, el método *práctico* para llegar a la realización del ser. Como explica De Michelis: “the concept of «realization» is the keystone of Neo-Vedānta's *orthodoxy*. Modern Yoga, on the other hand, and more specifically *rājayoga* as defined by Vivekananda, is the keystone of its *orthopraxis*”⁵⁴⁴. Así, esta ortodoxia y esta ortopraxis definirán el desarrollo del yoga moderno, como espejo de mimetización o reflexión.

542 Tola, F. y Dragonetti, C. *La Filosofía Yoga. Un camino místico universal*, Kairós, Barcelona, 2006, p.20-21.

543 *Ibid*, p.24.

544 De Michelis, E. *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, Continuum, Londres, 2008, p.149: “El concepto de «realización» es la piedra angular de la *ortodoxia* del Neo-Vedānta. El yoga moderno, por otro lado, y más específicamente el *rājayoga* como lo define Vivekananda, es la piedra angular de su *orthopraxis*” [NT].

4. El *raja-yoga* en el Yoga Satyananda

Por lo que hace a Satyananda, a grandes rasgos sigue la concepción de Vivekananda, ya que considera que el *raja-yoga* es el *yoga regio*, es decir, el yoga supremo hacia el cual los otros yogas deben dirigirse. Sin embargo, el maestro de la BSY considera como *raja-yoga* no solo el yoga del *Yogasūtra* (es decir el *pātañjala-yoga*), sino también otras formas de yoga. Según el prefacio de *Four Chapters of Freedom*: “Patanjali yoga is widely identified as being the same as *raja yoga* (the royal path of yoga). We, however, prefer to define Patanjali yoga as a specific system within the wider framework of *raja yoga*”⁵⁴⁵. Satyananda no considera el *pātañjala-yoga* como la única forma posible de *raja-yoga* (aunque reconozca su efectividad y grandeza). De hecho, considera que otras metodologías son más efectivas, rápidas y seguras para los tiempos modernos, por ejemplo las tántricas. Según sigue el texto, *raja-yoga* incluiría no sólo el *pātañjala-yoga*, sino el *kuṇḍalinī-yoga*, el *kriya-yoga* y el *mantra-yoga*, así como el *dhyāna-yoga* descrito en la *Bhagavad Gītā*. En todo caso, el YS ayuda a entender, a practicar y a aplicar otras formas de *raja-yoga*.

Para el SY el *raja-yoga* es el yoga mental. En este sentido sigue la concepción de Sivananda⁵⁴⁶. Según leemos en el prefacio del FcoF:

instead of exploring the outer world like other sciences, *raja yoga* is concerned with exploring the inner world and unleashing the power and knowledge contained within. It is the science of mental discipline and includes various methods of making the mind one-pointed⁵⁴⁷.

545 Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000, p.6: “el yoga de Patanjali se suele identificar como el *raja yoga* (el camino regio del yoga). Nosotros, sin embargo, preferimos definir el yoga de Patanjali como un sistema específico dentro del marco más amplio del *raja yoga*” [NT].

546 Para Sivananda el *raja-yoga* era el yoga mental y meditativo. De hecho, el gurú de Rishikesh no identifica este tipo de yoga sólo con el *pātañjala-yoga*, sino que incluso llega a equipararlo con el *vedānta* como podemos ver en Sivananda, S. *Essence of Yoga*, The Divine Life Trust Society, World Wide Web Edition, 1998, p.20. Accedido por última vez en 08/11/19 en http://www.dlshq.org/download/essence_yoga.pdf.

547 Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000, p.7: “En lugar de explorar el mundo exterior como otras ciencias, el *raja yoga* se dedica a explorar el mundo interior y liberar el poder y el conocimiento que contiene. Es la ciencia de la disciplina mental e incluye varios métodos para hacer que la mente esté centrada” [NT].

Por ello, no solo el *pātañjala-yoga* del YS enseña una disciplina para controlar y conocer la mente, sino también otros yogas. En todo caso, si bien no se puede equiparar *raja-yoga* con YS, en la introducción se comenta que el tratado de Patañjali es considerado como el texto más científico jamás escrito sobre yoga⁵⁴⁸. Es un texto válido en cualquier época y para cualquier persona, más allá de su tradición o religión; es, por tanto, un texto universal⁵⁴⁹.

En todo caso, en general en el discurso del SY el *raja-yoga* es el yoga más importante (siempre que incluyamos los *kriyas* del *kuṇḍalinī-yoga*). El yoga mental o yoga meditacional es hacia donde conducen tanto el *karma-yoga* como el *bhakti-yoga*, así como el mismo *haṭha-yoga*.

5. La interpretación del yoga moderno del *Yogasūtra*

Vivekananda comienza una línea de interpretación moderna que despoja el texto de su conexión con el comentario de Vyāsa y la tradición *sāṃkhya-yoga*. De esta manera, empieza una tradición de comentaristas que toman el texto del YS por sí solo, abriendo las posibilidades de sus crípticos *sūtras*. Así, las interpretaciones del *neovedanta* y del yoga moderno liberan el texto del *corset* de la academia, posibilitando nuevas lecturas y aplicaciones. Muchos gurúes modernos tienen una edición propia del YS donde explican el *pātañjala-yoga* en base a sus prácticas y experiencias yóguicas. Así, el YS es leído a través de la experiencia y no necesariamente a través de la tradición hermenéutica del *sāṃkhya*. Es decir, no se practica el yoga según el texto, siguiendo la alteridad de la propuesta del *pātañjala-yoga*, sino que se interpretan los *Yogasūtra* en base a la experiencia propia del gurú. Normalmente estas experiencias son de *yoga postural* o *yoga psicossomático*, por lo cual las versiones de los gurúes difieren bastante de las traducciones más académicas, fieles a la tradición comentarial. Como ejemplo de esta tradición académica tenemos la versión excelente de Òscar Pujol⁵⁵⁰, la

548 *Ibid*, p.4.

549 *Ibid*, p.10.

550 Pujol, O. *Yogasūtra. Los aforismos del yoga*, Kairós, Barcelona, 2016.

cual muestra el *pātañjala-yoga* como una metodología meditativa basada en la ontología *sāṃkhya-yoga*.

Por ello, es importante remarcar que el yoga moderno no pone en práctica el *pātañjala-yoga*, sino que adopta el *Yogasūtra* como texto de inspiración y de legitimación, a pesar de que afirme que el YS es el *yoga regio*. Sólo algunas de sus partes son incorporadas y siempre como una adaptación a la metodología del yoga moderno. Por ejemplo, destaca la adopción de los *yamas* y *niyamas*, los cuales han dado una base moral al yoga contemporáneo, materializándose en un código deontológico seguido por muchas escuelas actuales.

Muchos comentaristas toman el texto simplemente como fuente de inspiración, donde tomar técnicas, vocabulario, doctrinas y aspectos ontológicos (como por ejemplo la teoría de la transmigración). Esta liberación del texto ha propiciado numerosas interpretaciones. Al querer apropiarse del texto y ponerlo en línea con la propia tradición, los traductores del yoga moderno han adaptado la ontología y metodología del YS a su escuela. Por ello tendremos todo un espectro de interpretaciones, es decir, tendremos “*Yogasūtras*” de diferentes tendencias, desde el *neovedanta* de Vivekananda, hasta el texto *neoadvaita* de Devereux⁵⁵¹.

Sin duda, el extremo de las interpretaciones contemporáneas es Swami Hariharananda Aranya, quien interpreta el texto como parte de la escuela *sāṃkhya-yoga*, entendiéndolo de manera muy ascética y purista⁵⁵². Así, esta interpretación no sigue una interpretación *vedānta* o *neovedanta*. En cierta manera, podemos decir que Hariharananda es de los pocos que sigue el *pātañjala-yoga*, es decir, que pone en práctica la propuesta *sāṃkhya-yoga* del YS, si bien de manera ciertamente literal, ya que vivió emparedado en una cueva.

551 Véase Devereux, G. *Yoga Unveiled. A Users Guide to the Yogasutras of Patanjali*, Sat Cit, Ibiza, 2011. En esta edición, el autor da una visión no-dual del YS, interpretando el texto en base a la experiencia somática de su *yoga dinámico*. La no-dualidad le permite entender el *aṣṭāṅga-yoga* de una manera más sincrónica y menos secuencial, interpretando los miembros internos (*bahirāṅga*) no desde la meditación sino desde la práctica de yoga postural. Es curioso, porque el *yoga dinámico* de Devereux coincide en parte con la definición de yoga “dinámico” que da Sjoman en *The Yoga Tradition of the Mysore Palace*, Abhinav, Delhi, 1996, p.60-61.

552 Véase por ejemplo Hariharānanda, S. *Yoga Philosophy of Patañjali*, Calcutta University Press, Calcutta, 1960.

Por otra parte, tenemos versiones como la de T.K.V.Desikachar (1938-2016)⁵⁵³ (hijo de Krishnamacharya), centradas en el practicante secularizado de yoga moderno y no en la tradición *sāṃkhya-yoga*. Esta traducción (junto a sus comentarios) permite aplicar el YS a la vida cotidiana⁵⁵⁴ de manera simbólica, no sólo a la práctica de yoga o a la meditación. Destaca, dentro de esta línea de traducciones, *Light on the Yogasūtras* de Iyengar⁵⁵⁵, quien a pesar de centrarse en la práctica de yoga postural, respeta e integra la tradición *sāṃkhya-yoga* en su interpretación del *āsana*, aunque siempre desde el matiz de un *vedānta viśiṣṭādvaita*.

6. Algunas conclusiones

En todo caso, el *pātañjala-yoga* no es practicado en el yoga moderno. Más bien, el YS es cogido como fuente de inspiración para la clase de yoga. Prácticamente todos los gurúes transnacionales (incluido Satyananda) leen el texto en base a la experiencia de yoga moderno, sea este *yoga meditacional* (la propia de Satyananda), *yoga psicossomático* (la de Vishnudevananda) o *yoga postural* (la de Iyengar). En estas interpretaciones se postula que el YS es el fruto descriptivo de una experiencia yóguica (ya sea postural, psicossomática o meditacional), respondiendo su ontología, por tanto, a descubrimientos. El método que se aconseja seguir será por tanto un método experiencial basado en el *aṣṭāṅga-yoga*. Están muy lejos pues de lecturas más “ortodoxas” (como la de Òscar Pujol) y “ortoprácticas” (como la de Hariharananda), en las cuales la ontología *sāṃkhya-yoga* prescribe, en cierta manera, la meditación que se debe practicar, y, por tanto, los estadios ontológicos que se necesitan asimilar con la práctica meditativa. Por el contrario, en la mayoría de escuelas se adopta la plantilla *aṣṭāṅga* como dispositivo legitimador de las prácticas, ordenando las técnicas de manera gradual, pero interpretando los miembros del *aṣṭāṅga-yoga* en base a la experiencia propia.

⁵⁵³ Desikachar, T.K.V. *Yoga-sutra de Patanjali*, EDAF, Barcelona, 1994.

⁵⁵⁴ Por ejemplo, Desikachar, en el comentario a YS I.33 convierte una práctica de meditación en consejos para el trato social. Véase *Ibid*, p.52-53.

⁵⁵⁵ Iyengar, B.K.S. *Light on the Yoga Sūtras of Patañjali*, Thorsons, Londres, 2002.

En el análisis del YS que hacemos en este estudio, no pretendemos ir al espíritu original de Patañjali, como hacen la mayoría de traducciones (sean de académicos o de gurús), sino situarlo en un diálogo con las escuelas de yoga moderno. Si bien la indología y los estudios culturales se centran en saber qué quería decir el autor (sea Patañjali u otro), o qué quería decir la tradición del *sāṃkhya-yoga*, en este estudio estamos más interesados en los usos que dispone el yoga moderno, por ejemplo el SY. No nos interesa tratar el YS como pieza de museo, sino como un texto inspirador de la práctica yóguica. Así, consideramos las diferentes versiones como interpretaciones válidas. Cada escuela lleva a cabo una adaptación del texto desde una tradición hermenéutica concreta. Cada gurú se ha inspirado en su experiencia para traducir el YS. La práctica del yoga moderno es ante todo un estilo de vida, donde el practicante, el *yogui*, se ve necesariamente llevado a la adaptación, y donde es necesario un diálogo con los textos de la tradición. A nuestro modo de ver, en un mundo secularizado no tiene sentido adoptar la propuesta del YS al pie de la letra, como hacía Hariharananda.

En definitiva, a través del *Yogasūtra* las escuelas del yoga moderno establecen un diálogo con la tradición del *sāṃkhya-yoga*, un diálogo que permite enriquecer la propia práctica. Pero primero acerquémonos a esta tradición desde la perspectiva de los estudios académicos.

Capítulo 13. La ontología y metodología del *Yogasūtra*

1. *Sāṃkhya* y *Yoga*

La doxografía académica incluye el *Sāṃkhya* y el *Yoga* dentro de las *seis darśanas*. De hecho, dentro de los manuales de Filosofía de la India se les considera como una pareja, donde el *Sāṃkhya* es la parte más “especulativa” o “teórica” y el *Yoga* la parte más “aplicada” o “práctica”. Pero, si bien se suelen considerar como tradiciones completamente separadas, haremos bien en entenderlas como partes de una misma tradición. En este sentido seguimos a Larson, quien cuenta la evolución de los dos sistemas como pertenecientes a una misma tradición. Como argumenta este autor, si bien es cierto que tanto la doxografía como la literatura épica (por ejemplo la *Gītā*) mencionan estas tradiciones de manera separada, distinguiéndolas, no es menos cierto que suelen ser mencionadas juntas, en tanto tradiciones fuertemente emparentadas. De hecho, las dos tradiciones llegaron incluso a confundirse en una sola en algunos periodos de tiempo. Por ejemplo, la *Kaṭha Upaniṣad* parece mostrar sólo una tradición⁵⁵⁶.

Por tanto, el *Sāṃkhya* y el *Yoga* están intrínsecamente relacionados. Así, consideramos que para entender el YS es indispensable el *sāṃkhya*, ya que su ontología está basada en esta escuela. Al mismo tiempo, esta última tradición presupone ciertas preparaciones yóguicas. Por ello, no hay que ver el *sāṃkhya* simplemente como una teoría filosófica que proporciona una enumeración cosmológica, sino como una tradición ontológica, donde el practicante lleva a cabo una transformación a través de un método concreto, en el cual la *noesis* juega un papel muy importante.

La bibliografía primaria donde se expone la ontología *sāṃkhya-yoga* es muy amplia. Tenemos textos de diferentes epocalidades, desde las antiguas *Upaniṣads* hasta el relativamente reciente *Sāṃkhyasūtra* (atribuido al mítico Kapila, pero que posiblemente sea de 1500 d.C.). No obstante, son dos textos los que se han considerado como representantes de la tradición, el *Sāṃkhyakārikā* y el YS, frutos de un periodo maduro, de ahí que se les considere como el *Sāṃkhya* y el *Yoga* clásicos. A pesar de ser

⁵⁵⁶ Larson, G.J. *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2014, p.102.

los textos representativos, muchos de sus símbolos e ideas aún no los encontramos en los textos previos que hacen referencia a estas escuelas⁵⁵⁷. Sus orígenes se pierden en la historia, es posible que estén emparentados con el brahmanismo⁵⁵⁸ o que surgiera como oposición a éste. Algunos académicos han comentado la posibilidad de que hubieran surgido antes, habiendo influido al budismo, al jainismo y al mismo brahmanismo⁵⁵⁹.

Los primeros textos que hablan de la ontología *sāṃkhya* (así como de prácticas yóguicas) son las *Upaniṣads*, donde claramente se complementa con el Yoga. En la parte final del *vedānta* las dos tradiciones formarían un solo sistema, el cual propondría una transformación meditativa a través de la asimilación yóguica de los estadios ontológicos del *sāṃkhya*. Como explica Larson la primera referencia de una terminología *sāṃkhya* en la *Kaṭha Upaniṣad* se da en un contexto yóguico. La enumeración de los elementos ontológicos habría aparecido en relación a la meditación para intentar describir y aislar diferentes estados de consciencia⁵⁶⁰. Si bien este *sāṃkhya* puede considerarse como un *proto-sāṃkhya* brahmánico, posiblemente estuviera también en algunas tradiciones *śramánicas*. En todo caso, es imposible conocer mucho más acerca de esta tradición. Los textos que tenemos muestran diferentes contenidos, ya que el *sāṃkhya* no es un sistema monolítico⁵⁶¹, sino que en cada época narra su ontología de maneras diversas.

Por otra parte, el Yoga, en tanto *darśana*, se remonta al YS de Patañjali. Antes de este texto, aparece nombrado en innumerables fuentes. A lo largo de los siglos, tenemos diferentes referencias, por ejemplo, en los Vedas y *Upaniṣads*, en la *Gītā* y en otras partes del *Mahābhārata*, como el *Mokṣadharmā*. Al mismo tiempo, en la época brahmánica tenemos constancia de grupos de *śramaṇas* que habrían practicado formas de yoga, por ejemplo los maestros del Buda. Sin embargo, es difícil, si no imposible,

557 Para ver un resumen de las diferencias del *proto-sāṃkhya* con respecto al *sāṃkhya* “clásico” se puede *Ibid*, p.133-134.

558 Como opina Arnau, J. *Cosmologías de India. Védica, sāṃkhya y budista*, FCE, México, 2013, p.52.

559 Flood, G. *The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion*, I.B.Tauris, Londres, 2006, p.280; Larson, G.J. *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2014, p.71.

560 *Ibid*, p.132.

561 *Ibid*, p.154.

establecer relaciones de parentesco entre estos yogas y el YS. Posiblemente el texto de Patañjali supone una compilación de metodologías yóguicas pertenecientes a diferentes tradiciones ontológicas, no obstante, su lenguaje y metodología pertenece a otra epocalidad.

2. La enumeración *sāṃkhya*

Si bien la historia del *sāṃkhya* se desarrolla a lo largo de los siglos, a efectos metodológicos, cuando hablemos de este *darśana*, normalmente estaremos haciendo referencia al sistema tal y como se nos ha sido transmitido en el *Sāṃkhyakārikā*⁵⁶² (SK). Este texto maduro se considera el representante del *darśana sāṃkhya*, así como la parte teórica y noésica del tándem *sāṃkhya-yoga*. El *sāṃkhya* entendido por sí solo se consideró durante mucho tiempo como la filosofía por antonomasia de la India, relacionado con aquello que posteriormente se llamaría *jñāna-yoga*. La importancia dada al conocer, por encima de la práctica yóguica, define esta escuela, de ahí que las instancias noésicas jueguen un papel tan importante.

El *sāṃkhya* suele entenderse etimológicamente como *enumeración*, ya que expone los elementos físicos de la naturaleza que se diferencian del *puruṣa*. Como indica Helmuth von Glasenapp: “la palabra *Sāṃkhya* deriva con toda probabilidad de *sankhyâ*, es decir, «número», y designa, en consecuencia, una filosofía que enumera los principios del mundo”⁵⁶³. La materia evoluciona hacia un fin, por una parte la experiencia y por otra parte la liberación del *puruṣa*. La realidad material (donde se incluye la mente, así como las instancias intelectivas e intuitivas) se manifiesta desplegándose en un orden. La narración ontológica da cuenta de ese orden, enumerándolo. Otros autores consideran esta enumeración como un cálculo especulativo, relacionado, por tanto, con el *jñāna-yoga*⁵⁶⁴. En este sentido, en el *sāṃkhya* es muy importante el *discernimiento* como medio de conocimiento (SK II), así como la inferencia como *pramaṇa* (SK IV-VI), junto a la percepción y al testimonio

562 Seguimos la traducción de Villegas, L. *Sāṃkhyakārikā*, Kairós, Barcelona, 2016.

563 Von Glasenapp, H. *La filosofía de la India*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

564 Bryant, E.F. *The Yoga Sūtras of Patañjali*, North Point Press, Berkeley, 2009, p.xxvi.

verbal. De esta manera, a veces se entiende el *sāṃkhya* meramente como una explicación constitutiva de la realidad, obviando partes más espirituales y prácticas. Por esta razón, es importante remarcar que no sólo es una narración cosmológica o evolutiva, sino también una propuesta de transformación para liberarnos del sufrimiento (SK I). No es meramente un sistema teórico onto-lógico, sino que es una ontología donde la descripción de la realidad es importante pero en la medida que hace participar de ésta y lleva a la transformación. Normalmente, se suele explicar sólo su onto-lógica porque se le considera como filosofía muerta o como una explicación metafísica que participa de otras ontologías (por ejemplo la *vedānta* o la tántrica). Sin embargo, como dice Larson⁵⁶⁵, no se puede limitar el término *sāṃkhya* a un sólo sentido, ya que en diferentes momentos ha tenido diferentes significados. En todo caso, se le da siempre peso al pensamiento y al conocimiento, por su componente intelectual y noésico. La misma SK se considera, tal y como vemos en SK II, como la vía del discernimiento (*viññāna*) entre lo manifiesto (*vyakta*), lo inmanifiesto (*avyakta*) y el conocedor (*jñā*). Como veremos, el aspecto noésico, si bien es ignorado en el yoga moderno, es básico para entender el YS. Por ejemplo, la intelección intuitiva (*buddhi*) colabora y guía en la interpretación y aplicación del *guṇas sattva* en la práctica yóguica.

3. Ontología

El SK se suele considerar una obra dualista. En último término, la obra diferencia entre una parte física llamada *prakṛti* (traducida normalmente como *materia*) y una parte metafísica llamada *puruṣa* (traducida normalmente como *alma*, *espíritu* o *conciencia*). Precisamente gracias al dualismo, esta tradición no cae en idealismos o materialismos puros. Esto evita, según Larson, que la consciencia sea entendida como un producto del mundo, al mismo tiempo que evita ver el mundo como un producto o una proyección ilusoria de la consciencia⁵⁶⁶.

565 Larson, G.J. *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2014, p.3.

566 *Ibid*, p.206-207.

Este dualismo es básico para entender la ontología del *sāṃkhya*, ya que el practicante de esta tradición busca separar el *puruṣa* de la *prakṛti* (donde son incluidas la mente e incluso las instancias noéticas), para poder conseguir la eliminación del sufrimiento (SK I). Para esta tradición, el individuo está condenado a una cadena de transmigraciones (SK XL), de la cual sólo se puede liberar mediante el conocimiento discriminativo que es capaz de distinguir entre los dos principios: el *puruṣa* y el *prakṛti*. De hecho, la misma materia existe única y exclusivamente para la experiencia y la liberación del *puruṣa* (SK XXI), lo que ha llevado a considerar esta tradición como *teleológica*. Cuando el *puruṣa* es capaz de diferenciar qué es *puruṣa* (es decir, qué es lo que solamente observa) de qué es simplemente *prakṛti*, entonces se libera de la manifestación. Es el reconocimiento de la naturaleza aislada y pura del *puruṣa* en la observación de lo manifestado. Por tanto, la liberación o aislamiento (*kaivalya*) se da por el conocimiento (*jñāna*) de lo que uno es realmente (SK LVIV). Veamos ahora en qué se diferencian estos principios.

La *prakṛti*, la materia primordial, puede ser no-manifestada (*avyakta*) y manifestada (*vyakta*). Es solo una, increada (SK III) e inconsciente, sin capacidad de discernimiento (SK XI). Así, por un lado, la *prakṛti* es inmanifestada (*avyakta*) antes de iniciar el proceso de despliegue. Por ello es no-causada y es la causa primera del mundo material. Es eterna, inactiva y sin partes. Puede ser productora y producto (SK III). Por otro lado, la materia manifestada (*vyakta*) es “causada, transitoria, finita, mutable, múltiple, dependiente, determinada, compuesta y subordinada”⁵⁶⁷ (SK X). Lo manifestado puede entenderse como lo desplegado, es por tanto, activo, y está en cambio constante. Está constituido por tres atributos ontológicos (SK XI), los *guṇas* (literalmente *hilos*; los constituyentes de la realidad). No son, sin embargo, simples cualidades materiales, ya que la ontología del *sāṃkhya-yoga* no hace una diferencia clara entre la cosmología y la psicología, de ahí la condición de posibilidad de la procesión yóguica a través de los elementos (*tattvas*). Los *guṇas* se han descrito y traducido de diferentes maneras y con connotaciones diferentes. Son el *sattva* (aquello que tiene que ser; que es *luminoso*), el *rajas* (aquello que es enérgico y agitado; que es *turbio* como el polvo rojo del desierto) y el *tamas* (aquello que es confuso y pesado; que

567 Villegas, L. *Sāṃkhyakārikā*, Kairós, Barcelona, 2016, p.57.

es *oscuro*). Sus naturalezas respectivas son el *gozo*, el *dolor* (o *pasión*) y la *ofuscación*. Su finalidad: *iluminar, estimular y obstruir* (SK XII).

Por el contrario, el *puruṣa* (o más bien los *puruṣas*, ya que son muchos, según SK XVIII) es consciente e inactivo. Es eterno, por lo que no está sujeto a disolución. Tampoco está sujeto al cambio, por lo que no se manifiesta, ni es transformación de nada. Por tanto, no es causado, ni tampoco es productor, por ello se le considera puro. No tiene partes y está aislado. No tiene *guṇas* ni es objeto de experimentación, por lo que es imperceptible. De hecho, es el que experimenta, es decir, el que observa a lo observado (la *prakṛti*), de ahí que se le haya traducido como el *testigo* o *testimonio*. Pero ello no implica, como en el *vedānta advaita*, que sea ilusorio, ya que tanto la *prakṛti* como los *puruṣas* son reales.

Pero es precisamente el *puruṣa* quien hace moverse a la *prakṛti*, la cual existe para éste, para su gozo y para su liberación (SK LVI-LVIII). Al manifestarse, la *vyakta* se despliega siguiendo la *doctrina de la transformación (pariṇāmavāda)*, popularmente conocida en occidente como “teoría de la evolución”. Esta doctrina está estrechamente vinculada con el *satkāryavāda*, doctrina que explica que la transformación de la manifestación, antes de desplegarse, ya está incluida en la causa, es decir *avyakta*. Según esta *doctrina de la eterna realidad de los productos (sat-kārya-vāda)*, el efecto no es una creación nueva, hecha de la nada (*ex nihilo nihil*), sino que pre-existe ya en la causa en condiciones potenciales. Por tanto, más que de creación podemos hablar de manifestación o despliegue de aquello que ya existe en forma latente. No obstante, esta teoría tampoco es una determinación destinal, como si los productos ya estuvieran escritos en un destino. No implica que la existencia sea una causalidad mecánica, cronológica y lineal, ya que no es una “evolución” surgida de un *big bang*. A nuestro modo de ver, traducir *pariṇāmavāda* como “teoría de la evolución” tiene una connotación moderna y evolutiva de la cual carece esta tradición. Es importante recordar en todo momento que lo manifestado es manifiesto con respecto a un observador, es decir, a un conocedor. Sin el testimonio no hay manifestación posible. Recordemos que el *sāṃkhya* rehuye del materialismo.

Dentro de la transformación no hay principio ni final, sólo ciclos de manifestación. En época moderna se le da diferentes nombres: “evolución e involución”, “transformación y disolución”, “creación y destrucción”. Este despliegue está sometido a la ley del *karma*, pero no se desarrolla por un *Īśvara* que lo dirija. En el sistema del SK no hay lugar para el Señor, ya que lógicamente, o bien es un espíritu liberado, autónomo, independiente y aislado, es decir, sin poder sobre el mundo, o es simplemente un alma atada al mundo y al *samsāra*.

A través de la manifestación se despliega la *prakṛti*, desde lo más sutil a lo más tosco. Cuando el estado no-desplegado de la materia (*avyakta*) se pone en conjunción con la conciencia, la *prakṛti* comienza a desplegarse en los diferentes 23 elementos (*tattvas*), emanando unos de otros en este orden: el intelecto intuitivo (*buddhi*), el yo (*ahaṃkāra*), la mente (*manas*), los cinco sentidos (*buddhīndriya*), las cinco facultades de acción (*karmendriya*), los cinco elementos sutiles (*tanmātra*) y los cinco elementos toscos (*mahābhūta*). En el YS se sigue esta ontología a grandes rasgos, con algunas diferencias, sobre todo lingüísticas. Así, tal y como vemos en YS II.19, los principios ontológicos (*guṇaparvāṇi*) se dividen en lo específico (*viśeṣa*) que, como explica Pujol⁵⁶⁸, está compuesto por los dieciséis elementos, representando la manifestación más perceptible: los cinco elementos toscos (éter, aire, fuego, agua y tierra), los cinco sentidos de la percepción (vista, oído, gusto, tacto y olfato), los cinco sentidos de la acción (habla, locomoción, aprehensión, excreción y reproducción), así como el órgano mental (*manas*). A su vez, lo inespecífico (*aviśeṣa*) son los cinco elementos sutiles (sonido, tacto, forma, sabor y olor), y el sentido del yo (llamado en el YS *asmitā*), el signo puro (*liṅga*; el cual podemos considerar como *buddhi* y *mahat*) y lo que está más allá de todo signo (*aliṅga*, el cual podemos considerar como *avyakta*, la *prakṛti* primordial, es decir, no manifestada). Vemos cómo el YS, si bien presenta variantes propias diferentes al SK, sigue teniendo el *sāṃkhya* como ontología.

Todos estas moradas ontológicas hacen mención a estadios conocidos por una comunidad, donde hay un consenso acerca de lo que simbolizan. No son meramente conceptos referenciales, sino palabras-símbolo que forman parte de una procesión ontológica llena de sentido soteriológico. Por esta razón, antes de finalizar nuestra

568 Pujol, O. *Yogasūtra. Los aforismos del yoga*, Kairós, Barcelona, 2016, p.179.

exposición del SK y pasar al YS, queremos remarcar que esta manifestación ontológica es a la vez cosmológica e individual. Los diferentes *tattvas* son a la vez cósmicos e individuales, ya que son estadios que se corresponden con esferas cosmológicas, al mismo tiempo que son accesibles de manera yóguica. En la ontología la experiencia personal y la cosmología convergen. Así, en el caso del *sāṃkhya-yoga*, las experiencias yóguicas convergen con las onto-lógicas del *sāṃkhya*.

De la misma manera, el *pariṇāmavāda* no es simplemente una versión antigua del *big bang*. A nuestro modo de ver, la manifestación en el *sāṃkhya* no se considera como algo objetivo y material. No hay que olvidar que toda la realidad de la *prakṛti* se da por el *puruṣa*. Es un *realismo relativo*, ya que la *prakṛti* no existe si no hay *puruṣa*, es decir, si no hay observación. Es éste quien hace moverse a la *prakṛti*. El mundo gira para el gozo y liberación del *puruṣa*. El mundo es en tanto es *experimentado*, pero sobre todo *inteligido*. De ahí la importancia dada al conocimiento (*jñāna*) y al discernimiento (*vijñāna*). Es por ello que Larson⁵⁶⁹ considera que la cosmología en el fondo es una psico-lógica, lo cual choca con la mayoría de interpretaciones materialistas⁵⁷⁰ del *sāṃkhya*. Como explica el autor, el mundo no puede ser entendido separado de la existencia humana, del testimonio del *puruṣa*. De hecho, el SK está enfocado en cómo la cosmología opera en el individuo. El mundo está determinado por esta existencia humana. En cierto sentido, como explica Larson, el mundo es únicamente humano⁵⁷¹. Es por ello, según el autor, que los mismos *guṇas* no pueden ser entendidos simplemente como cualidades de pensamiento o como materia. Por tanto, esta concepción está muy lejos del materialismo. En tanto principios ontológicos constituyentes dan una condición psicológica a la manifestación. Así, lo manifestado se manifiesta en tanto mente (en tanto placer, dolor u ofuscación), ya que los mismos elementos toscos tienen cualidades

569 Larson, G.J. *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2014, p.178.

570 Casi todas las interpretaciones académicas, si bien respetan el dualismo, consideran los principios como materiales, tal y como se entiende la materia en la edad moderna, como algo objetivo y energético, no como algo relativo a la percepción. Por ejemplo la traducción de Villegas: Īśvarakṛṣṇa, *Sāṃkhyakārikā*, Kairós, Barcelona, 2016, o las explicaciones de Tola, F. y Dragonetti, C. *La Filosofía Yoga. Un camino místico universal*, Kairós, Barcelona, 2006.

571 Larson, G.J. *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2014, p.200.

psicológicas (SK XXXVIII)⁵⁷². A nuestro modo de ver, esta ambivalencia entre la cosmología y la psicología a la que hace referencia el estudio de Larson es precisamente el carácter ontológico y cosmoteándrico de la realidad. El yogui habita los diferentes estadios ontológicos, los cuales son al mismo tiempo cósmicos y experienciales.

El camino del SK es un camino de conocimiento liberador. La SK no se dedica a conocer las leyes de la física, no es una ciencia de la realidad, sino una ontología. Su soteriología se basa en el conocimiento del conocer, en separar lo conocido del conocedor. Esta sabiduría (*jñāna*) se da por el estudio de los *tattvas*, es decir, de los principios ontológicos (SK LXIV). Aunque en el SK no queda muy claro qué se entiende por este estudio, en el YS este estudio de los *tattvas* debe darse a través de la meditación yóguica. Recordemos que la tradición *sāṃkhya-yoga* no puede entenderse fuera de este juego ontológico entre el conocedor y lo conocido, del baile entre el *puruṣa* y la *prakṛti* (SK LIX).

Si bien hemos expuesto el SK con el fin de explicar la tradición *sāṃkhya-yoga*, es importante considerar este texto como un texto más de la tradición, fruto de una época determinada. Pensemos además que probablemente el SK es posterior al YS, por lo que no podemos hablar de influencia. En nuestra opinión, ambos textos pertenecen a una misma tradición, el *sāṃkhya-yoga*, y muestran diferentes maneras de interpretar un lenguaje compartido y una ontología básica.

4. Datación e influencias del *Yogasūtra*

El yoga moderno considera el YS como representante de una tradición mucho más antigua que el vedismo. De ahí que en ocasiones se considere que el texto del *Yogasūtra* es previo a los Vedas. En general domina la creencia de que, al menos, es previo al budismo, antes del V a.C. Por ejemplo, en *Four Chapters on Freedom* se comenta que la fecha de composición posiblemente sea alrededor del 400 a.C.⁵⁷³. En todo caso, se considera como la sistematización de la tradición milenaria del *Yoga*, es

⁵⁷² *Ibid*, p.200.

⁵⁷³ Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000, p.9.

decir, como la cristalización literaria de este *darśana*. Según Satyananda el YS codificó el primer sistema unificado de yoga⁵⁷⁴. Así, el YS habría codificado el saber de una tradición milenaria que se habría transmitido de manera prácticamente inalterable.

Si bien normalmente las doxografías plantean una tradición “Yoga” monolítica, cerrada y ahistórica (de la cual el YS es el exponente literario), en los últimos tiempos se ha puesto en duda este carácter del texto, como hemos mostrado en páginas anteriores. Así, el YS no sería simplemente el reflejo fiel de una visión (*darśana*) que es atemporal, sino un texto surgido en un momento concreto, fruto de una epocalidad y en diálogo con otros textos. En base a esta historicidad podemos afirmar que el YS no es *representativo* de una *darśana*. Tampoco se puede ver simplemente como el resultado evolutivo de una tradición, donde los más fuertes sobreviven y donde se seleccionan las teorías más eficaces o científicas.

En contraste con la datación del yoga moderno, los estudios actuales sitúan el texto en la primera mitad del primer milenio de nuestra era. Según García Buendía, se barajan dos dataciones principalmente. La que lo sitúa en un *periodo sutra*, del 0-200 d.C., y la que lo sitúa entre 300-500 d.C.⁵⁷⁵. En todo caso, estaríamos hablando de una época mucho más tardía que la de los Vedas o la misma *Bhagavad Gītā*. Estas fechas se basan, por una parte, en el tipo de lenguaje, el llamado *sánscrito híbrido budista*, tal y como lo encontramos en las escrituras del *mahāyāna* temprano, surgidas en los primeros siglos de nuestra era. Por otra parte, se basan también en las ideas que se encuentran en el texto, por ejemplo la crítica a la doctrina *vijñānavāda* de Vasubandhu. Sin embargo, durante décadas de la época moderna se había analizado el texto como cerrado en sí mismo, sin tener en cuenta la influencia budista. Así, el yoga moderno transnacional ha separado estrictamente el *Yogasūtra* de las tradiciones llamadas budistas. Si acaso se afirma lo contrario: que el YS influyó al budismo. Pero el hecho es que es muy difícil fechar el texto sin tener en cuenta el budismo, así como entenderlo. Como indica Pujol el YS puede interpretarse también a partir de la literatura budista en lengua pali, ya que

574 Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006, p.4.

575 Para una exposición detallada puede consultarse García Buendía, E. *El yoga como sistema filosófico. Los Yogasūtras*, Escolar y Mayo, Madrid, 2015, p. 24-31.

buena parte de su terminología proviene directamente de fuentes budistas en este idioma⁵⁷⁶. Pero Pujol va más allá, incluso, y se aventura a señalar que el YS se podría incluir en la tradición del *abhidhamma*, los textos más filosóficos del triple canon budista o *Tipiṭaka*⁵⁷⁷. Por tanto, según el traductor de la edición *Yogasūtra. Los aforismos del Yoga*, no sólo habría tenido influencia, sino que incluso se le podría tener dentro de la tradición literaria del budismo en lengua pali. Las influencias del budismo son palpables, tanto en la terminología como en las ideas, por ejemplo, en la influencia de los estadios meditativos⁵⁷⁸, de las Cuatro Nobles Verdades⁵⁷⁹, así como de las *Brahma-viharas*⁵⁸⁰. También tenemos influencias del jainismo, por ejemplo, en el gran voto (*mahāvratam*) y en el código moral (en los cinco yamas, tal y como se recoge en II.30-31), así como en el término *kaivalya*⁵⁸¹.

Sin embargo, no se puede negar que el YS está emparentado con tradiciones *śramaṇas* fuera del budismo y el jainismo. Posiblemente algunas de las enseñanzas se remontan, por lo menos, a ascetas afines a los maestros del Buda. Como vemos en la literatura budista *theravāda*, los únicos maestros que tuvo el Despierto, Ālāra Kālāma y Uddaka Rāmaputta, enseñaban yogas meditativos que conducían a los *jhānas* sin forma y otros estadios ontológicos⁵⁸². De hecho, el estado del *nirodha-samāpatti* (la cesación de percepciones, pensamientos y sensaciones; llamado el noveno *jhāna*) recuerda bastante al *nirodha* del YS. No obstante, la ontología y la metodología del YS pertenece a una época determinada del *sāṃkhya-yoga*. No podemos atribuir, por tanto, el sistema del YS a estas tradiciones ascéticas coetáneas del Buda. En el estado actual de la cuestión sólo podemos señalar estos vínculos.

576 Pujol, O. *Yogasūtra. Los aforismos del yoga*, Kairós, Barcelona, 2016, p.12.

577 *Ibid*, p.12.

578 García Buendía, E. *El yoga como sistema filosófico. Los Yogasūtras*, Escolar y Mayo, Madrid, 2015, p.166-168.

579 *Ibid*, p.169-171.

580 *Ibid*, p.172-173.

581 *Ibid*, p.158-166.

582 Tal y como vemos en Wynne, A. *The Origin of Buddhist Meditation*, Routledge, Londres y Nueva York, 2007. Según el autor, estos yoguis habrían enseñado al Buda formas de meditación brahmánicas.

En definitiva, en el YS tendríamos influencias del budismo, el jainismo, los ascetas *śramaṇas*, el *sāṃkhya* y el brahmanismo. La confluencia de tradiciones es precisamente lo que hace interesante a este texto, ya que nos permite introducirnos en el lenguaje yóguico de diferentes escuelas soteriológicas.

5. Composición y autoría del *Yogasūtra*

Hasta hace poco se había considerado el texto del YS como una obra autónoma, independiente y coherente, con una estructura expositiva clara y científica. Por ejemplo, Tola y Dragonetti en *La Filosofía Yoga*⁵⁸³, consideran que Patañjali habría sido un *yogin* liberado con aptitudes literarias y científicas que habría sistematizado la ciencia mística del yoga en un tratado coherente. La naturaleza heterogénea del texto respondería a un carácter recopilatorio. Así, la inclusión de diferentes métodos y prácticas que aparentemente no tienen mucha relación (I.34-39) responderían a una intención enciclopédica. Sin embargo, la composición del YS está puesta en tela de juicio actualmente. Como muestran los estudios filológicos, el texto sería el resultado de una compilación de fragmentos, lenguajes, ideas y métodos de diferentes tradiciones yóguicas, así como el punto de confluencia de muchas tradiciones, no sólo del budismo, sino también del jainismo, de linajes ascéticos *śramaṇas*, del *sāṃkhya-yoga* y del brahmanismo. Podemos aventurarnos a afirmar, junto a García Buendía, que la composición del YS es el fruto de la superposición de diferentes textos, pertenecientes a diferentes tradiciones y métodos, las cuales se quisieron sintetizar y adaptar. Esta superposición de elementos heterogéneos es lo que hace que el texto parezca incoherente en ocasiones, complicando su análisis y comprensión. Podríamos incluso hablar de compilación de fragmentos (especialmente si hablamos del cuarto capítulo).

También está en entredicho la autoría, tanto del texto, como de su comentario principal. Por una parte, tenemos la concepción más clásica que tiene a Patañjali como único escritor (o compositor) del texto. De hecho, la vertiente más tradicional en la India es que Patañjali no sólo compuso el YS sino incluso un tratado de gramática y uno

583 Véase Tola, F. y Dragonetti, C. *La Filosofía Yoga. Un camino místico universal*, Kairós, Barcelona, 2006, p.20-21.

de medicina. Bajo esta interpretación tradicional, su figura sintetizaría los tres saberes respecto a la mente, la palabra y el cuerpo⁵⁸⁴. Iyengar es uno de los gurúes transnacionales que defienden esta concepción⁵⁸⁵. Sin embargo, en los estudios académicos actuales se habla de tres diferentes Patañjalis, ya que utilizan lenguajes de distintas épocas. Es importante remarcar que en la tradición hindú premoderna no se consideraba a Patañjali como el inventor del yoga. De hecho, apenas se le reconocía prestigio como *yogui*. La tradición considera otras figuras, como por ejemplo Hiranyagarbha⁵⁸⁶. En cambio, buena parte del yoga moderno considera a Patañjali como el mayor exponente de las disciplinas yóguicas e, incluso, como fundador de la *darśana Yoga*. Es por eso, que en el yoga moderno se suele considerar a Patañjali como el único escritor y compositor original del texto, el legítimo *yogui* que habría experimentado aquello narrado en el texto. Además, cabe indicar que antes del yoga moderno, el *Yogasūtra* no formaba parte de la revelación, es decir, no era considerado como un texto sagrado, sino que era simplemente un *sūtra* (es decir, un tratado). La categoría casi sagrada de la que goza en el yoga moderno es nueva. Fue especialmente a partir de Vivekananda cuando se tomó el YS como la quintaesencia de la espiritualidad india. David White indica, por ejemplo, que la recitación del texto que se hace en escuelas actuales es moderna⁵⁸⁷. De la misma manera, si bien es cierto que Iyengar elevó la figura de Patañjali a la de una deidad (con la construcción de un templo dedicado a él en Bellur), el autor del *Yogasūtra* no gozó de culto en la India premoderna. Por otra parte, Angot⁵⁸⁸ considera que habría dos autores. Patañjali habría escrito un núcleo central, compuesto por los tres primeros capítulos de carácter budista. El cuarto capítulo habría sido escrito y añadido por un autor hindú, Vyāsa (el comentarista principal), alrededor del siglo VI d.C. Esta concepción está basada en la influencia marcadamente budista de los tres primeros capítulos, así como en la influencia brahmánica del cuarto capítulo.

584 Como cuenta Pujol, O. *Yogasūtra. Los aforismos del yoga*, Kairós, Barcelona, 2016, p.15-18.

585 Iyengar, B.K.S. *Light on the Yoga Sūtras of Patañjali*, Thorsons, Londres, 1993, p.1.

586 White, D.G. *The Yoga Sutra of Patanjali. A Biography*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2014, p.21.

587 Véase *Ibid*, p.212-213.

588 Véase Angot, M. *Le Yoga-Sutra de Patanjali. Le Yoga-Bhasya de Vyasa avec des extraits du Yoga-Varttika de Vijnana-Bhiksu*, Les Belles Lettres, Paris, 2008.

Así, según White⁵⁸⁹, Vyāsa habría recogido una obra budista y la habría traducido a un lenguaje hindú, adaptándola a un público brahmán, a través de la ontología *sāṃkhya*. De hecho, algunos autores, como White, consideran que el *sāṃkhya-yoga* es un corset que ha determinado la interpretación del *Yogasūtra*, tanto en tiempos premodernos como modernos. Así, según este autor, el comentario de Vyāsa, basado en el *sāṃkhya*, habría determinado la lectura del YS⁵⁹⁰.

Así, podemos decir que no todos los académicos consideran que el YS sea un texto representativo de la escuela *sāṃkhya-yoga*, sino que sería una apropiación brahmánica de tradiciones ascéticas hecha con lenguaje *sāṃkhya*. En todo caso, la influencia del *sāṃkhya* fue decisiva en la composición final del texto. Sin ésta no tendríamos el texto actual, ni siquiera los tres primeros capítulos.

Actualmente la concepción con más aceptación en la academia es la que sostienen autores como Philipp André Maas⁵⁹¹, quien considera a Patañjali y Vyāsa como la misma persona. Según el autor, el YS por sí solo nunca habría existido, ya que el YS y el comentario de Vyāsa habrían formado un núcleo indivisible (llamado *Patañjalayogaśāstra*) desde su compilación. Tanto el texto principal como el comentario habrían sido hilados por un mismo autor, quien habría usado la aguja del *sāṃkhya-yoga*. De hecho, no tendría sentido hablar del *Yogasūtra* sin el comentario, ya que la tradición literaria siempre los presenta juntos. El tratado sería este conjunto, es decir, un todo que no podría ser separado. El YS se leería a partir del comentario explicativo de Vyāsa, escrito en clave *sāṃkhya*. Así, no podría leerse el *Yogasūtra* de manera autónoma, sin el comentario, como hace el yoga moderno (desde Vivekananda a Satyananda).

589 Según White, D.G. *The Yoga Sutra of Patanjali. A Biography*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2014, p.233.

590 *Ibid*, p.11.

591 Puede verse Maas, P.A. “Valid Knowledge and Belief in Classical Sāṃkhya-Yoga” en *Logic and Belief in Indian Philosophy. Warsaw Indological Studies* 3, 2008 y Maas, P.A. “A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy” en Franco, E. (ed.) *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*, Verein Sammlung de Nobili, Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde de Universität Wien, Viena, 2013.

Como vemos hay diferentes maneras de entender el texto respecto a la tradición del *sāṃkhya-yoga*. Autores que consideran que las interpretaciones *sāṃkhya-yoga* apartan del verdadero significado del texto, y autores que consideran lo contrario, que precisamente no se puede entender el YS sin tener cuenta esta tradición. En el caso de Satyananda, si bien adopta y adapta a su SY los aspectos que más le interesan, también es cierto que considera la ontología del YS como *sāṃkhya*. Otros autores como Devereux tomarían el texto despojado completamente de la ontología *sāṃkhya* y sujeto a otras lógicas.

6. Métodos

Un análisis pormenorizado del YS, tal y como hace García Buendía⁵⁹², muestra diferentes métodos, posiblemente provenientes de diferentes textos previos. El autor menciona tres en concreto:

El primero sería “el denominado *Aṣṭāṅga Yoga*” (II.28-III.13), el cual llevaría a diferentes tipos de *samādhi* y a la adquisición de poderes (*vibhūti*). Estaría compuesto por los ocho miembros: los *yamas* (las restricciones: la no-violencia, la verdad, la honestidad, la castidad y la no aceptación), los *niyamas* (las prescripciones: la pureza, el contentamiento, la actitud ascética, el estudio y la meditación constante en el Señor), el *āsana* (la postura yóguica), el *prāṇāyāma* (el control de la respiración), el *pratyāhāra* (la retirada de los sentidos), el *dhāraṇā* (la concentración o fijación), el *dhyāna* (la meditación o absorción) y, por último, el *samādhi* (la contemplación o fusión).

El segundo sería “el recogido en el Libro primero”, el cual llevaría al *samādhi* a través de la detención de la mente (el *nirodha*), tal y como se explica en I.2 con el famoso sutra, *Yogaś cittavṛttinirodhaḥ* (“Yoga es la parada de los procesos mentales”). El *nirodha* sería un estadio ontológico (explicado en I.12-16) que se daría con *abhyāsa* (práctica) y *vairāgya* (desapego). Podemos llamarlo, en honor al primer capítulo, *Samādhi Yoga*.

⁵⁹² García Buendía, E. *El yoga como sistema filosófico. Los Yogasūtras*, Escolar y Mayo, Madrid, 2015, p.97-99.

El tercero sería “el desarrollo de la «percepción discriminante»” (*viveka-khyāti*), el cual llevaría al *kaivalya*. Este sería un método que podríamos considerar como noésico y no meramente “yóguico-ascético”. El análisis de García Buendía apuesta por considerar este tercer método y no reducirlo a un producto de los otros dos, como suele hacer el yoga moderno.

Además de éstos mencionados por García Buendía, podríamos añadir el *Kriya-Yoga* (II.1-2), formado por *tapas*, *svādhyāya* e *Īśvara-praṇidhāna*. De todos modos, al ser incluidos también en los *niyamas*, normalmente se les suele considerar como parte del *aṣṭāṅga-yoga*. Por otra parte, tenemos también toda una miscelánea de pequeñas prácticas, que podrían considerarse métodos por sí mismos (I.23, I.34-39). Esta miscelánea de métodos ha contribuido al carácter inclusivo del texto, ya que se trata de métodos y prácticas provenientes de diferentes tradiciones.

Así, algunos autores consideran el YS como una composición acumulativa, evidenciando las fracturas internas, para poder mostrar los diferentes estratos del texto. Pero a nuestro modo de ver, si bien el texto tiene un carácter fragmentario y en ocasiones incoherente, ello no implica que no se pueda reordenar siguiendo una coherencia metodológica. De hecho, la mayoría de traductores y comentaristas del yoga moderno leen el YS como un texto autónomo y coherente, a partir de una jerarquía de prácticas integradas en una metodología. Siguiendo la línea de Maas, podemos encontrar una coherencia interna gracias a la ontología *sāṃkhya*. Las diferentes prácticas y métodos yóguicos se leerían a través de esta clave hermenéutica. Si bien muchos de estas prácticas no serían parte del *sāṃkhya-yoga*, los tomaríamos así como integradas en la composición del libro.

El yoga moderno lee el YS como un conjunto cerrado y autónomo, formado por los cuatro *pādas*. Consideramos que no tendría mucho sentido hacer una ontología de un YS fragmentado sin el cuarto libro. De la misma manera, consideramos importante tener en cuenta los comentarios posteriores, especialmente el de Vyāsa, pero consideramos excesivo tomar el YS y el comentario como una unidad indisoluble. El YS, tal y como lo entendemos a partir del yoga moderno, nos permite abrir nuevas lecturas liberadas del llamado *Patañjalayogaśāstra* (formado por el YS más el

comentario de Vyāsa). Recordemos que en nuestro estudio no buscamos hacer historiografía o filología. No queremos entender el YS como una curiosidad de museo, lo que nos interesa es cómo leer su alteridad ontológica desde la historicidad, para abrir un diálogo que ayude a la práctica del yoga actual.

Nuestra propuesta interpretativa propone una metodología intertextual jerárquica entre las diferentes prácticas de los cuatro *pādas*, siguiendo la clave hermenéutica del *sāṃkhya*. Podemos hacer una lectura sintética e inclusiva del YS, entendiéndolo como un mismo método progresivo. De este modo, podemos reducir el *samādhi-yoga* y el *kriyā-yoga* al *aṣṭāṅga-yoga*, el cual estaría integrado a su vez en un *sāṃkhya-yoga* (el cual llevaría al *kaivalya* mediante la *noesis* de la *viveka-khyāti*).

De esta manera, la plantilla del *aṣṭāṅga* llevaría a los diferentes *samādhis*, incluido el *nirodha*. Una vez conseguido el *samādhi*, el refinamiento de la mente, la purificación de los *guṇas* y la detención de la mente (*nirodha*), entonces sería posible el salto noésico con la *viveka-khyāti* (la *intelección discriminativa*). Tras esta morada ontológica, sería posible aislar la consciencia de la materia (la cual ha sido meditada, fijada, absorbida y contemplada por el *sādhaka*), llegando al *kaivalya* (II.17-26; III.50; III.54; IV.28). Al realizarse la separación ontológica *prakṛti/puruṣa* se daría el *kaivalya*, es decir, el aislamiento. La procesión simbólica por todas estas moradas ontológicas se llevaría a cabo aplicando la hermenéutica *sāṃkhya-yoga* (II.17-26) en la vivencia yóguica meditativa.

7. El *aṣṭāṅga-yoga* en el yoga moderno y en el Yoga Satyananda

No obstante, la interpretación metodológica que suele hacer el yoga moderno, incluido el SY, es diferente. Es importante remarcar que, en general, el yoga transnacional apenas sigue el *pātañjala-yoga*. Los gurúes modernos identifican los diferentes métodos (*samādhi-yoga*, *kriyā-yoga*, *aṣṭāṅga-yoga* y la *intelección discriminativa*) entre sí, reduciéndolos a uno solo, el *aṣṭāṅga-yoga*. De la misma manera, los objetivos soteriológicos (por ejemplo, el *samādhi* y el *kaivalya*) suelen ser considerados como equivalentes. Todo ello hace que se produzca una intertextualidad

entre los diferentes métodos y estados meditativos a lo largo del YS para conseguir una coherencia interna. Así, la mayoría de escuelas del yoga moderno transnacional hace una lectura sintética de los tres métodos entendiéndolos como un mismo método progresivo, utilizando el método *aṣṭāṅga-yoga*⁵⁹³ como clave hermenéutica, considerándolo como el principal de todo el YS, siempre desde una interpretación de yoga moderno (ya sea *postural*, *psicosomático*, *confesional* y/o *meditacional*), pero no como *pātañjala-yoga*. En esta metodología apenas encontramos los aspectos noésicos de la *sāṃkhya-yoga*; el mismo *jñāna*, *prajñā* o la *viveka-khyāti* son simplemente productos de la práctica postural o meditativa. Esta es una de las razones por las que se suele considerar que el yoga moderno no tiene en cuenta la clave *sāṃkhya* para interpretar el YS.

La clasificación *aṣṭāṅga* de los estadios del proceso yóguico será aplicada a lo largo de la literatura del SY, en línea con la misma tendencia en el yoga moderno. Todo método es pasado por el filtro, por la plantilla óctuple del *aṣṭāṅga-yoga*: *yama* (disciplina), *niyama* (control), *āsana* (postura), *prāṇāyāma* (control y expansión del *prāṇā*), *pratyāhāra* (retracción de los sentidos), *dhāraṇā* (fijación), *dhyāna* (meditación o absorción), y *samādhi* (contemplación o concentración). El uso de los ocho miembros como plantilla para la disciplina yóguica es una práctica que se instaura con Vivekananda y que caracteriza a buena parte del yoga moderno, formando parte de un lenguaje compartido que ayuda a entender y explicar metodologías distintas. En base a esta plantilla del *aṣṭāṅga-yoga* se explica, por ejemplo, el *kundalini-yoga* y el *hatha-yoga* modernos. Normalmente las *sādhanas* de *yoga postural* y *yoga psicosomático* suelen explicarse mediante los primeros *āṅgas*, especialmente el *āsana* y el *prāṇāyāma*. Por lo que hace a prácticas de *yoga meditacional* se explican a partir de otros miembros del *aṣṭāṅga-yoga*, como el *pratyāhāra*, el *dhāraṇā*, el *dhyāna* y el *samādhi*.

593 No hay que confundir *aṣṭāṅga* (o *aṣṭāṅga-yoga*) con el *ashtanga-yoga* de Pattabhi Jois (basado en enseñanzas de Krishnamacharya). El primero, en sánscrito, hace referencia al modelo ascensional del YS, el segundo a una escuela (o metodología) de yoga moderno, la cual podemos considerar como *yoga postural*, siguiendo la taxonomía de De Michelis.

Si bien la mayor parte⁵⁹⁴ del yoga moderno toma el *aṣṭāṅga-yoga* como la clave para entender las diferentes prácticas, la interpretación que se hace de este método es diferente según la escuela. Tendríamos sobre todo dos concepciones del *aṣṭāṅga-yoga*, la primera a partir de la meditación y la segunda a partir del *āsana*. Por ejemplo, en el *yoga meditacional* del SY se entiende el *aṣṭāṅga* desde la práctica de meditación. Los diferentes miembros del *aṣṭāṅga-yoga* son entendidos de manera progresiva y lineal hacia los estados meditativos, los cuales son acumulativos. Por ejemplo, el *āsana* hace referencia a la postura de meditación. En esta concepción, el *āsana* es sólo una base para el ascenso meditativo hacia el *samādhi*. Por otra parte, el yoga más *postural* (como el de Iyengar) entiende el *aṣṭāṅga-yoga* desde el *āsana*. Todos los ocho miembros necesitan integrarse en la práctica de cada *āsana* de manera sintética y sincrónica. Así, se aplican los diferentes *āṅgas* e incluso los diferentes *samādhis*⁵⁹⁵ a cualquier postura (sea de meditación, invertida o levantada). Para que haya perfección en el *āsana* se deben integrar desde los *yamas* y *niyamas* a los miembros más meditativos (*dhāraṇā*, *dhyāna* y *samādhi*). Según la primera concepción, para que se dé el *samādhi* es necesaria la meditación. Así, la postura es condición para la meditación. Para la segunda concepción, el *samādhi* también puede darse al perfeccionar el *āsana*. De esta manera, la meditación es condición para la perfección de la postura. Por otra parte, tenemos interpretaciones que entienden los ocho miembros como aspectos actitudinales. Por ejemplo, respecto a los miembros internos, Yogi Bhajan los ve como expresiones internas no meditativas. Así, traduce *dhāraṇā* como “aptitude”, *dhyāna* como “attitude” y *samādhi* como “bliss”⁵⁹⁶. Para el creador de Kundalini Yoga®, no se trata de entrenar la mente en una meditación mental técnica, sino de desarrollar aptitudes y actitudes devotas para con Dios, sólo después puede venir el gozo (*samādhi*). Por tanto, no tiene

594 Una excepción sería Bhaktivedanta, maestro de ISKCON, quien no aplica el *aṣṭāṅga-yoga* a su *bhakti-yoga*, ya que lo considera de otra época anterior al *kali-yuga*. Además, supone un método muy difícil de aplicar en esta *era del hierro*. Véase Bhaktivedanta, A.C. *La ciencia de la Auto Realización*, Bhaktivedanta Book Trust, México, 1979, p.173.

595 Por ejemplo, tal y como explica Iyengar, los diferentes tipos de *samādhi* con semilla pueden ser considerados como diferentes niveles meditativos de la postura. Véase Iyengar, B.K.S. *Light on the Yoga Sūtras of Patañjali*, Thorsons, Londres, 1993, p.70.

596 Véase el siguiente *satsang* del maestro del H2O: <https://www.libraryofteachings.com/lecture.xqy?q=patanjali%20sort:relevance&id=d3b061cf-e340-d65b-a24f-db6700cfab7a&title=Tom-Law-Tapes-#3>, accedido por última vez en 3/10/19.

nada que ver con una meditación sedente al estilo del SY o con la meditación postural de Iyengar.

8. Algunas conclusiones

A diferencia de la interpretación tradicional que lee el texto de Patañjali a través del comentario principal y de la ontología *sāṃkhya*, el yoga moderno toma el *aṣṭāṅga-yoga* como la clave para entender tanto el YS como la práctica de yoga en general. Si bien la academia suele poner la clave hermenéutica del texto en el *sāṃkhya*, el yoga moderno lo pone en el *aṣṭāṅga*. Así, las traducciones académicas suelen ser más históricas, filosóficas y teóricas. En cambio, las traducciones del yoga transnacional suelen ser más prácticas, ya que están basadas en la visión experiencial del yoga que tiene el traductor, normalmente el maestro de la escuela, como es el caso de Iyengar, Devereux o el mismo Satyananda. Ya no hace falta tener en cuenta la tradición de los comentaristas, es la experiencia que permite entender los crípticos aforismos de Patañjali, mediante las intuiciones yóguicas. Así, más que leer la práctica yóguica con ayuda del YS, lo que se hace es leer el YS a través de experiencias personales. En el yoga moderno, por tanto, no hay aplicación inspirada por el texto, sino que se interpreta el yoga de Patañjali a través de la lectura personal de un maestro transnacional.

De la misma manera, en el yoga moderno apenas se tienen en cuenta los aspectos noésicos (“filosóficos”) del texto, sino los más técnicos, ya que se toma el YS como un método práctico para producir los estados últimos de consciencia. Así, el yogui ya no necesita darse cuenta de la diferencia ontológica (*puruṣa/prakṛti*) a través de la intelección intuitiva, sino producir los diferentes estados mentales a través de la práctica del yoga.

Capítulo 14. La interpretación del *Yogasūtra* en el Yoga Satyananda

1. El *pātañjala-yoga* en el Yoga Satyananda

En general, la traducción e interpretación que hace Swami Satyananda del *Yogasūtra* en su libro *Four Chapters on Freedom* tiene en cuenta la tradición *sāṃkhya-yoga*. Pero, si bien Satyananda explica este texto siguiendo la ontología *sāṃkhya*, lo hace ayudándose del *neovedanta* y del *tantra*. Es por esa razón que consideramos que su interpretación está hecha a partir de un *neovedanta tántrico*. Por otra parte, es importante señalar que es simplemente una traducción y un comentario pensados para un público secular del siglo XX. La lectura que hace el maestro de la BSY no está encaminada a reproducir y aplicar el *método sāṃkhya-yoga*, en la versión del *pātañjala-yoga*, sino más bien a dar una explicación coherente de un texto ineludible para el yoga moderno. Es por eso que la edición de Satyananda no propone apenas instrucciones para seguir el *pātañjala-yoga*. El swami adopta los aspectos que le interesan del YS. En este sentido, su aproximación es utilitarista y pragmática, ya que le interesa adoptar las técnicas y prácticas más útiles, efectivas y rápidas. Además, el YS le permite explicar los procesos y estados meditativos yóguicos a través de una narratividad psicológica. Por tanto, apenas se sigue la propuesta del *pātañjala-yoga*, tal y como se muestra en el texto. De hecho, para Satyananda el yoga de Patañjali es una metodología que no está al alcance de la mayoría de personas y que incluso puede ser peligrosa si no se da una preparación previa. Es por ello que su edición es simplemente una traducción, no un manual para aplicar el *pātañjala-yoga* desde su alteridad. El yoga, para Satyananda, es meramente un medio para la realización del ser, así el yoga de Patañjali también lo es, de hecho, incluso su SY. Todos los yogas pueden ser válidos en cierta manera, siempre que permitan llegar a la liberación. Por esta razón, Satyananda recupera textos, técnicas y prácticas de los yogas que tiene al abasto, adoptándolos y adaptándolos a su metodología yóguica. El swami no se casa con ninguna tradición a la hora de desarrollar y diseñar su yoga, ni con el *vedānta*, el *sāṃkhya-yoga* o las tradiciones tántricas. Así, no es tradicionalista, no sigue un yoga por tradición o por ser fiel a una herencia. Satyananda, al igual que los gurúes modernos, desde Vivekananda a Sivananda, pasando por Kavalayananda y Yogendra, selecciona, adopta, experimenta y consolida técnicas, a la vez que rechaza, adapta o transforma otras.

En todo caso, el YS tiene una importancia clave para Satyananda. Es un texto de inspiración tanto para las técnicas y prácticas de su metodología, como para el lenguaje y vocabulario de su narrativa ontológica. Por una parte, el *aṣṭāṅga-yoga* proporciona la plantilla con la cual interpretar las experiencias yóguicas (por ejemplo el *haṭha-yoga*, el *bhakti-yoga* y el *karma-yoga*), a la vez que permite ordenar las prácticas yóguicas en una jerarquía gradual ascendente. En este sentido, el SY sigue la tendencia del yoga moderno de aplicar el *aṣṭāṅga-yoga* a los métodos modernos. Por otra parte, el YS proporciona la psicología, la escatología y el vocabulario yóguico para la narrativa ontológica de los manuales del SY. Así, *Four Chapters on Freedom* es la ocasión para Satyananda para explicar aspectos ontológicos y yóguicos de su SY, por ejemplo, el *karma*, los *saṃskāras*, la transmigración, los estados alterados de consciencia, las *āsanas* y *prāṇāyāmas*, y un largo etcétera.

2. La ontología *sāṃkhya* en el Yoga Satyananda

El SY se desmarca en todo momento de los yogas centrados en el *āsana* (aquello que incluso ha sido llamado *āsana-yoga*), tanto del yoga postural como de cierto yoga psicosomático. Para Satyananda, el yoga no sólo es una gimnasia, sino que, como medio que es para llegar a la realización del ser, debe incluir, no sólo prácticas preparatorias como el *haṭha-yoga* o el *āsana-yoga*, sino sobre todo yogas mentales o *meditacionales*, considerados por la escuela como *raja-yoga*. Por eso, Satyananda ve un problema que se reduzca el yoga al *āsana-yoga*. En palabras suyas: “the emphasis on yogasanas, necessary though they are, to the exclusion of the philosophy and metaphysics of yoga has in the long run reduced yoga to a method of body-building”⁵⁹⁷. Como vemos, para Satyananda es muy importante lo que él llama la “filosofía” y la “metafísica” del “yoga”, es decir del *Yogasūtra*, y por tanto de la tradición *sāṃkhya-yoga*. Sin lugar a dudas, para Satyananda la filosofía del YS es una forma de la filosofía *sāṃkhya*. Según explica: “Sage Patanjali envisaged his philosophy of yoga, which was in fact an indirect

597 Satyananda, S. *Dynamics of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.25: “el énfasis en las yogasanas, por muy necesarias que sean, al excluir la filosofía y la metafísica del yoga, ha acabado reduciendo el yoga a un método de culturismo” [NT].

systematization of Samkhya metaphysics”⁵⁹⁸. De hecho, la ontología *sāṃkhya* tiene bastante relevancia para Satyananda, ya que le ayuda a explicar las experiencias yóguicas. Si bien el swami no sigue el *pātañjala-yoga*, sí que respeta la filosofía *sāṃkhya* del YS, su ontología y narración ontológica, de ahí que dedique todo un libro a su interpretación.

A nivel literario, en la traducción y comentario que es *Four Chapters on Freedom*, hay una tensión constante por parte de Satyananda entre verter directamente la interpretación *sāṃkhya-yoga* de Patañjali, y verter su propia interpretación del YS, más psicológica y menos ontológica. En muchas ocasiones no sabemos si propone una lectura particular, o si quiere exponer fielmente el YS, si habla en boca de Patañjali o da su opinión sobre un tema. Ello se debe, posiblemente, al respeto al texto que está interpretando, así como a la necesidad de explicarlo acorde con su tradición, experiencia y comprensión, de manera inclusivista. Por esta razón, si bien Satyananda tiene en cuenta a los académicos y *pandits* respecto al YS y el *sāṃkhya-yoga*, también se ayuda de otras interpretaciones (como por ejemplo el *vedānta*), con el fin de resolver ciertas incoherencias, contradicciones y paradojas del texto.

3. Dualismo, realismo y teleología. La manifestación en el *Yogasūtra*

La mayoría de comentaristas modernos (donde incluimos a Satyananda) sostienen que en el YS se encuentra una ontología dualista, realista y teleológica. En general, Satyananda está de acuerdo con esta clasificación, al menos en la explicación básica. Se suele entender que en el YS, al igual que en el *sāṃkhya*, existen dos sustancias básicas, el *puruṣa* y la *prakṛti*, o el *veedor* (*dr̥ṣṭ*) y lo *visto* (*dr̥śya*). Según el YS II.18, el mundo perceptible existe para que el *veedor* tenga experiencias (*bhoga*) y se libere. La liberación o aislamiento (el *kaivalya*) se da por el conocimiento de que el *veedor* (*dr̥ṣṭ*) es distinto al mundo visto (*dr̥śya*), después de toda una práctica yóguica. Esta teleología (YS II.18-26) coincidiría con la teleología del *Sāṃkhyakārikā*, y teóricamente con la escuela *sāṃkhya*, al menos la del periodo maduro. El mundo sólo existe para el *puruṣa*

⁵⁹⁸ *Ibid*, p.25: “el sabio Patanjali concibió su filosofía del yoga, que era de hecho una sistematización indirecta de la metafísica Samkhya” [NT].

(según YS II.21). Sin éste lo manifestado no tiene sentido. El mundo es *visto* porque hay un *veedor*. Así, la manifestación se da exclusivamente para el testimonio. Según Satyananda, esta *prakṛti* puede ser entendida como la evolución del universo, una evolución que existiría para el goce y realización del *puruṣa*. Esta manifestación del *prakṛti* está sometida al *karma* (a la *ley de la causalidad*), al *pariṇāmavāda* (la *teoría de la transformación*) y al *satkāryavāda* (la *doctrina de la eterna realidad de los productos*), sin Dios o voluntad que la dirija.

Por su parte, en la interpretación que hace Satyananda del YS el mundo percibido es *real*, no es una ilusión como en el *māyā-vāda* de Śaṅkara. No depende su existencia del *puruṣa*, puesto que cuando el veedor se libera el mundo permanece para las otras personas, no desaparece⁵⁹⁹. Así, la *prakṛti* sigue existiendo incluso con el *puruṣa* liberado. De ahí que se haya dicho una y otra vez en los manuales de Filosofía de la India que el *sāṃkhya-yoga* es un sistema *realista*.

Como recuerda Satyananda, la manifestación existe para el *bhoga* (la experiencia o vivencia) y la liberación del *puruṣa*. Así, el proceso de manifestación se da a través del despliegue de los constituyentes (los *tattvas*) que están formados por los *guṇas* (tal y como se explica en YS II.18 y IV.13), es decir, los *hilos* de la realidad. Al igual que vimos con el *sāṃkhya*, consideramos que también en el YS se dan dos manifestaciones paralelas, la que se da en lo que podríamos llamar “cosmos”, “naturaleza” o “materia” (fuera del individuo), y la que se da psicológicamente. Como vimos hay un paralelismo entre la cosmología y la psicología. Por su parte, Satyananda pone el énfasis en el aspecto psicológico, posiblemente para poder acercar el YS a su público moderno. Pensemos que el lenguaje psicológico tiene más estatus científico que el ontológico. La experiencia, por tanto, es básica para entender el YS. Lo *visto* es para el *puruṣa*, en tanto es percibido. Como explica el swami:

Drishya is anything that is seen. It does not only mean seen with the eyes but with all the senses, such as touch, hearing and so on. Seeing, hearing, means cognizing through any of the senses. It means experiencing⁶⁰⁰.

⁵⁹⁹ Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000, p.330.

⁶⁰⁰ *Ibid*, p.169: “Drishya es cualquier cosa que sea vista. No sólo significa lo visto con los ojos sino con cualquiera de los sentidos, como el tacto, el oído, etc. Ver, escuchar, significa conocer a través de

Así, toda experiencia es cognición⁶⁰¹ (*drśya*). La experiencia (*bhoga*) es cuando el *puruṣa* y *citta* se consideran uno mismo. *Bhoga* y *drśya*, así como la conciencia objetiva (“objective awareness”), pueden en cierta manera ser considerados iguales, según Satyananda. O hay experiencia o hay liberación. Y la experiencia es la sensación de que el *puruṣa* y la *citta* (la *prakṛti* entendida psicológicamente) son uno. En palabras de Satyananda: “when we realize or feel that puruṣa and chitta are one, there is what is called *bhoga* or experience”⁶⁰².

Primero de todo es necesario recordar que la terminología que utiliza el YS no es la del SK. Así, Satyananda es fiel a los términos específicos del texto de Patañjali. En muchos sutras no se habla de *puruṣa*, sino de *vedor* (*drṣṭ*), y tampoco de *prakṛti*, sino de lo visto (*drśya*). Por lo que hace a los *guṇas*, en lugar de *sattva*, *rajas* y *tamas*, tenemos *prakāśa*, *kriyā* y *sthiti* (YS II.18), términos que Pujol traduce como “iluminación”, “acción” y “estabilidad”, y Satyananda por “vibración”⁶⁰³ (o incluso “ritmo”), “movimiento” e “inercia”⁶⁰⁴, respectivamente. Normalmente se suele entender que, en el fondo, el YS está hablando de lo mismo que el SK. A nuestro modo de ver, si bien es cierto que se pueden tomar los dos léxicos como homeomórficos, también es cierto que presentan diferencias propias, aunque siempre dentro de la misma tradición, el *sāṃkhya-yoga*. Por tanto, esta diferencia en terminología no sería por pertenecer a tradiciones distintas, sino por una alteridad interna, es decir, un disenso dentro del consenso.

cualquier sentido. Significa experimentar” [NT].

601 *Ibid*, p.173.

602 *Ibid*, p.274: “cuando nos damos cuenta o sentimos que puruṣa y chitta son uno, entonces se da lo que llamamos *bhoga* o experiencia” [NT].

603 Por lo que hace a la interpretación del gurú de la BSY, *sattva* (*prakasha*) es también el “efecto de armonizar” *rajas* y *tamas*, es decir *sattva* es “armonía”, como podemos leer en el comentario a este *sūtra*. El hecho de que Satyananda considere *sattva* como *vibración* (y no como iluminación, o luz) nos hace pensar en el *spanda* de las escuelas tántricas de Cachemira (cuyo exponente más conocido es Abhinavagupta), es decir, las escuelas filosóficas más sofisticadas de las tradiciones *śaiva*. Así, considerar este *guṇas* como “vibración” nos hace pensar en las concepciones tántricas de la naturaleza del sonido, elemento esencial de la realidad y de su constitución, en definitiva de la ontología.

604 *Ibid*, p.170.

4. Evolución e involución

En FcoF hay una tensión entre una concepción *involucionista* de la ontología *sāṃkhya-yoga* (en una suerte de *anábasis* replegadora) y una concepción *evolucionista* (acumulativa y constructiva, de organismos cada vez más complejos). Por una parte, Satyananda respeta la soteriología del *sāṃkhya-yoga*, la cual sostiene que sólo mediante un proceso de *involución* puede desvelarse y realizarse el *puruṣa*⁶⁰⁵. Es una idea definida y cerrada. La manifestación llega hasta un punto limitado, y a partir de ahí el yogui puede involucionar de manera definida, es decir, con límites concretos que marca la ontología del *sāṃkhya-yoga*. Al darse la separación consciente entre el *puruṣa* y la *prakṛti* se lleva a cabo lo que Satyananda llama *involución*. El *kaivalya* se da por una involución de los *guṇas* hacia los elementos más sutiles que culmina en el salto transnoésico. En palabras de Satyananda: “kaivalya can be defined as involution of the gunas by fulfilment of their purpose – *purushartha*. The process of *pratiprasava* or involution of the gunas ends in kaivalya of the purusha”⁶⁰⁶. Pero, por otra parte, en varios pasajes parece indicar que los estados de la superconsciencia forman parte de la *evolución*⁶⁰⁷.

Con estas dos teorías aparentemente contradictorias, Satyananda busca conciliar la ontología *sāṃkhya-yoga* con la teoría moderna de la *evolución*. Para el swami, es gracias a la evolución que el ser humano es capaz de *involucionar*. La *involución* del *sāṃkhya* es la evolución de su *neovedanta*. La consciencia (y por tanto superconsciencia) en el ser humano se habría desarrollado mediante el proceso de evolución, de lo tosco a lo más sutil. Podemos ver esta concepción evolucionista en su comentario al YS IV.33⁶⁰⁸, donde explica los cinco estadios de evolución, los cuales van de lo manifiesto a lo manifiesto, de lo mineral a lo vegetal, de lo vegetal a lo animal, de lo animal a lo humano y de lo humano a lo superhumano. Por *superhumano* se puede entender el ser humano que ha llegado a la *superconsciencia*, es decir, que ha

605 *Ibid*, p.303.

606 *Ibid*, p.360: “kaivalya puede definirse como la involución de los gunas para la realización de su propósito - *purushartha*. El proceso de *pratiprasava* o involución de las gunas termina en el kaivalya del *purusha*” [NT].

607 *Ibid*, p.85.

608 *Ibid*, p.358.

traspasado, en una suerte de *transnoésica*, los límites de lo humano, aquello que podemos llamar también *transpersonal*. Vemos cómo estos estados evolutivos no tienen nada que ver con los estadios ontológicos del *sāṃkhya-yoga*, donde precisamente se da la manifestación desde los principios más sutiles a los más toscos. En el *buddhi*, por ejemplo, se refleja más claramente el *puruṣa* que en los *bhūtas*. El proceso de involución en el *sāṃkhya-yoga* parte, por tanto, desde los sentidos hacia el *sattva*, iluminando (es decir, espiritualizando) cada vez más la realidad mediante la práctica yóguica de purificación y refinamiento noésico.

5. El *puruṣa* y la mente

Según el YS, la liberación se daría por la realización de que el *dr̥ṣṭ* (el *veedor*) es diferente a la *dr̥śya* (lo *visto*). Este *dr̥ṣṭ* ha sido traducido y descrito de muy distintas maneras: como *conciencia* (ya que es consciente), como *espíritu* (ya que se le suele entender como un principio espiritual opuesto a lo material), como el *vidente* (ya que es “el que ve”, pero “que no puede ser visto”), como *testigo*, etc. Satyananda lo traduce como *seer* (veedor) pero lo llama también *witness* (*testigo*) y *awareness* (conciencia). A diferencia de lo que pudiera parecer en una primera lectura, este *testigo* no es la mente (*citta*). Es precisamente el *veedor* que confunde la mente con él mismo, ya que el *veedor* toma la forma de los procesos mentales (YS I.4), por eso la mente tiene la sensación de que es ella quien ve y es consciente. En este sentido, el aparato cognoscitivo (*manas*, *āsmiṭa*, *buddhi*) no es consciente, sino solo instrumental. El *testigo* toma la forma de los procesos mentales (YS I.4) y por eso parece que la mente es consciente, pero de hecho el *puruṣa* nunca cambia (YS IV.18). Es precisamente esta identificación entre el *veedor* y lo *visto* que produce la experiencia, pero también el sufrimiento, ya que toda experiencia es sufrimiento (YS II.15). Como traduce Satyananda, “the union between seer and seen is the cause of heya (which is to be avoided)”⁶⁰⁹. Las percepciones se toman como una fusión de los dos, confundándose aquello que ve con aquello visto. Pero como explica Patañjali, el aparato mental es lo visto, ya que el mismo proceso mental es percepción, incluido el pensamiento. *Dr̥śya*, según comenta Satyananda:

609 *Ibid*, p.168: “la unión entre el veedor y lo visto es la causa de la heya (que debe evitarse)” [NT].

also includes thinking. Thinking is divided into four varieties; for example, cognition through thinking, through reasoning, through memory and, fourthly, just by feeling. These are respectively the working of manas, buddhi, chitta and ahamkara. So drishya means whatever is cognized through these various means, and drashta means the subject who cognizes⁶¹⁰.

En todo caso, hay que distinguir entre cognición y consciencia. Hay *objeto* de experiencia, porque hay un *sujeto* de experiencia. En palabras del swami: “the drashta is the seer who cognizes the drishya. Cognition will not take place if there is no subject but only an object”⁶¹¹. La consciencia sólo se da en el *puruṣa*, quien es consciente de los procesos perceptivos no conscientes, pero no puede ser visto o experimentado⁶¹². En este sentido, el aparato racional y mental no es consciente, sino solo instrumental. Como leemos en FcoF: “Purusha is the cognizer and prakriti is the medium of cognition”⁶¹³. El *testigo* adopta la forma de los procesos mentales (YS I.4) y por eso parece que la mente es consciente. El *vidente*, el perceptor, parece que ve a través de los *pratyayas* (YS II.20), los conceptos mentales (o “percepciones mentales”, como los traduce Pujol). El método yóguico (al menos el método *sāṃkhya* que implica la *intelección discriminativa*) buscará precisamente distinguir el *puruṣa* de los procesos mentales, algo que sólo es posible hacer, según el método del *pātañjala-yoga*, después de haber llegado al *samādhi* y al *nirodha*.

6. La escatología

Satyananda también incluye en su SY parte de la concepción escatológica del *Yogasūtra*. Por ejemplo, los *karmas* y *saṃskāras* ayudan a Satyananda a dar una

610 *Ibid*, p.169: “también incluye el pensamiento. El pensamiento se divide en cuatro variedades; por ejemplo, la cognición a través del pensamiento, a través del razonamiento, a través de la memoria y, en cuarto lugar, simplemente por el sentimiento. Estos son, respectivamente, la tarea de manas, buddhi, chitta y ahamkara. Así, drishya significa aquello que se conoce a través de estos diversos medios, y drashta significa el sujeto que conoce” [NT].

611 *Ibid*, p.173: “la drashta es el veedor que conoce la drishya. La cognición no puede tener lugar si no hay un sujeto sino sólo un objeto” [NT].

612 *Ibid*, p.173.

613 *Ibid*, p.175: “purusha es el conocedor y prakriti es el medio de la cognición” [NT].

explicación de la transmigración, es decir, de aquello que comúnmente se llama *reencarnación*. A nuestro modo de ver, el maestro de la BSY tiene una concepción lineal y cronológica, continuista y sustancial de la escatología. Según el swami, se da la continuidad de la mente no solo a lo largo de la vida, sino a lo largo de la cadena de reencarnaciones. Satyananda afirma que el alma (*jiva*) se reencarna con continuidad de una vida a otra. En palabras suyas en el comentario a YS IV.9:

when the jiva migrates from one body to another in countless births, there is continuity between the various births, and the memory and impressions of all the past births are also continued in this birth. This is because there is an uninterrupted sequence of one's personality throughout these incarnations⁶¹⁴.

Por tanto, el discurso del SY explica la creencia de la reencarnación. Para Satyananda, en el YS se da una explicación cronológica-psicológica de la supervivencia de los depósitos kármicos en otras vidas, los cuales pasan de una vida a otra en el *karmāsaya* (el depósito kármico)⁶¹⁵. Recordemos que el *karma* en el yoga moderno se suele entender como la retribución kármica de vidas pasadas. Si bien Satyananda defiende la reencarnación, al mismo tiempo considera que no es el cuerpo ni el alma que transmigran, sino las impresiones, los *samskāras* y *karmas*⁶¹⁶. Por tanto, consideramos que no tiene mucho sentido hablar de reencarnación, ya que no se reencarna el alma, sino que transmigran solamente las impresiones y las causalidades producidas, ya que, siguiendo la ley de la causalidad, todo efecto debe tener una causa. Pero, si bien Satyananda acepta esta insustancialidad y fragmentación del *karmāsaya*, al mismo tiempo considera que hay un *alma* con la que el *karmāsaya* viaja de vida en vida.

Para Satyananda, este depósito kármico (*storehouse of karmas*) es la causa raíz de las aflicciones. El depósito kármico hace fructificar las aflicciones en las diferentes vidas, en la presente y las futuras, en forma de retribución kármica (*karma-vipāka*). Pero, en nuestra opinión, sería al contrario, el *karma* no crearía las situaciones sino que

614 *Ibid*, p.320: “Cuando el jiva migra de un cuerpo a otro en innumerables nacimientos, hay continuidad entre los diversos nacimientos, y la memoria y las impresiones de todos los nacimientos pasados también continúan en este nacimiento. Esto se así porque se da una secuencia ininterrumpida de la personalidad individual a lo largo de estas encarnaciones” [NT].

615 *Ibid*, p.161.

616 *Ibid*, p.163.

fructificaría (maduraría) al combinarse con aflicciones. A nuestro modo de ver, no habría un determinismo kármico de producción de aflicciones, ya decidido, sino combinaciones kármico-aflictivas fortuitas. Las aflicciones no son productos, sino causas eficientes del *karma-vipāka*. Sin embargo, para Satyananda las aflicciones son almacenadas en el depósito kármico hasta que fructifican. En cierta manera, es una retroalimentación circular sin principio ni final (excepto con el *aislamiento*), pero lineal y cronológica. Como sintetiza Satyananda, “it is a two-way process; the karmas cause kleshas and the kleshas give rise to fresh karmas. With the fresh karmas, one accumulates fresh samskaras and then those samskaras once again strengthen the cause of afflictions”⁶¹⁷.

Tal y como Satyananda comenta en YS II.13, el *karmāśaya* (y en definitiva el *karma*) fructifica, determinando el nacimiento (en qué casta o clase social: *jati*), la duración de la vida y las experiencias que se tengan⁶¹⁸. Fructifica de manera feliz o dolorosa según el mérito o demérito (YS II.14), según los actos del pasado⁶¹⁹. Es la versión clásica y estándar que opera en las concepciones de la reencarnación que encontramos en el yoga moderno, una concepción lineal y cronológica de la escatología, basada en el mérito, es decir, en una causalidad mecánica retributiva.

Según el comentario al IV.8, las impresiones latentes (*samskāras*) se manifiestan al fructificar el *karma*, es decir, cuando el *samskāra* del recuerdo encuentra su propia causa de manifestación. Dicho de otra manera, el *karma* se manifiesta cuando se percibe el recordatorio. Esto explicaría la mecánica de la retribución kármica, en base al mérito y el demérito de las vidas pasadas. Recordemos que los *samskāras* pueden ser tanto de vidas presentes como de vidas pasadas. Son las situaciones que hacen aflorar y fructificar los *karmas* acumulados en el *karmāśaya*, dando lugar a las aflicciones, la felicidad y el sufrimiento. Las vivencias activan los *karmas* almacenados. En esta cadena del *samsāra*, las impresiones latentes no tienen inicio, ya que están ligadas a la materia que es eterna. Por tanto, no tiene sentido pedir por el origen. Sí que tiene

617 *Ibid*, p.160: “es un proceso con doble sentido; los karmas causan kleshas y los kleshas hacen surgir nuevos karmas. Con los karmas recientes, uno acumula samskaras recientes y luego esos samskaras fortalecen una vez más la causa de las aflicciones” [NT].

618 *Ibid*, p.161.

619 *Ibid*, p.164.

sentido, en todo caso, pedir por el final, es decir, por la liberación (el *kaivalya*), donde desaparecen los *saṃskāras* y, por tanto, las aflicciones (los *kleśas*).

Por esta cadena mecánica y lineal (articulada cronológicamente mediante el *karmāśaya*, los *karmas*, las impresiones latentes y las aflicciones) se retribuyen kármicamente los méritos y deméritos de las vidas pasadas en forma de felicidad (“happiness”) y sufrimiento (“sorrow”). Pero recordemos que para el YS, en último término, la vida es sufrimiento (YS II.15), un sufrimiento que debe ser evitado (YS II.16) para evitar la acumulación de *karmas* y *saṃskāras*. Según Satyananda, si bien el sufrimiento presente no puede ser evitado, pues está determinado por el *karma* pasado, sí que puede ser evitado el *karma* futuro, mediante el yoga. En palabras suyas:

according to the law of karma, the present suffering which has become ripe cannot be set aside. It must be finished with through experiencing it, but future pain and misery must be avoided. So long as one has a body, one has to suffer but so far as the future is concerned, it can be changed. For example, the harvest you are reaping cannot be changed, but you can modify the next harvest by changing the seeds and other conditions⁶²⁰.

Por tanto, para Satyananda aquello que nos pasa en esta vida está matemáticamente condicionado por las acciones pasadas, y no se puede cambiar. En cierta manera, podemos hablar de determinismo kármico, ya que el mérito y demérito estaría determinado por las vidas pasadas. Es lo que popularmente se llama la *ley del karma*. Para el swami, siguiendo la interpretación del *karana sharira*⁶²¹ del *vedānta*, las impresiones que se expresan en la vida son conocidas como *prārabdha*, “destino”⁶²², y están destinadas y determinadas “matemáticamente” por los *karmas* pasados que viajan en el *karmāśaya*⁶²³. Por ello, los *karmas* malos de las vidas pasadas no pueden ser

620 *Ibid*, p.167: “Según la ley del karma, el sufrimiento presente que ha madurado no puede ser dejado de lado. Debe ser eliminado experimentándolo, pero el dolor y la desdicha futuros deben evitarse. Mientras se tenga un cuerpo, se tiene que sufrir, pero por lo que respecta al futuro, puede ser cambiado. Por ejemplo, la cosecha que estás recogiendo no se puede cambiar, pero puedes modificar la próxima cosecha cambiando las semillas y otras condiciones” [NT].

621 Satyananda identifica el depósito kármico con el *karana sharira* del *vedānta*. *Ibid*, p.162-163.

622 *Ibid*, p.162.

623 *Ibid*, p.164.

desactivados en esta vida mediante buenos *karmas*⁶²⁴. Como mucho un yogui puede no ser afectado emocionalmente por los *karmas* que fructifican, pero en todo caso no se puede impedir que fructifiquen a su debido tiempo. Nadie puede romper la ley del *karma*, pero el yogui puede permanecer imperturbable en medio del río del *karma*⁶²⁵. Por esta razón, es importante aceptar las sensaciones y emociones negativas, sin apearse a la aversión. De hecho, Satyananda no aboga por evitar los *karmas*, sino que incluso recomienda acelerar la fructificación de los deméritos en esta vida, así como su correspondiente quema mediante las prácticas yóguicas. Como diría su maestro Sivananda: “just as fire burns a heap of dried leaves, so also the fire of Yoga burns all Karmas”⁶²⁶. El SY entiende que el *karma-yoga* y el *bhakti-yoga* acelera esta fructificación. Pero sólo mediante la actitud yóguica de desapego se logra neutralizar y/o quemar estos *saṃskāras*. También prácticas como el *yoga nidra* posibilitan la aparición de los *saṃskāras*, los cuales de otra manera permanecerían latentes a la espera de una fructificación natural. En este sentido, las prácticas yóguicas (*karma-yoga*, meditación, *kriyas*, *tapas*, etc.) aceleran el proceso y ayudan a limpiar el *karma*, es decir, agotar y quemar los *saṃskāras* acumulados en el *karmāśaya*. Recordemos que una de las contribuciones de Satyananda en el yoga moderno es haber aportado un método de *raja-yoga* que no trate directamente con los pensamientos y deseos (o con los *kleśas* y los *saṃskāras*), sino que busque maneras alternativas para trabajar el problema desde la raíz, no simplemente sus síntomas.

6.1. Interpretación alternativa del *karma*

No obstante, en nuestra opinión, esta manera de ver el *karma* es una resignación con la vida presente, y apenas da posibilidad de cambio en esta vida. De hecho, consideramos que esta creencia puede fomentar la resignación, es decir, la aceptación de las desgracias, ya que éstas serían los frutos cosechados de acciones de vidas pasadas. También justificaría y legitimaría el *statu quo*, los abusos de poder o la posición

624 *Ibid*, p.168.

625 *Ibid*, p.319.

626 Sivananda, S. *Kundalini Yoga*, Divine Life Society, Rishikesh, 2013, p.14. “Así como el fuego quema un montón de hojas secas, de la misma manera el fuego del Yoga quema todos los karmas” [NT].

jerárquica dentro de un grupo social. Por otra parte, la *ley del karma* en ocasiones es utilizada en los discursos del yoga moderno para responsabilizar al individuo de todos los aspectos de su vida. Según esta doctrina, el individuo es en último término el responsable de sus desgracias. No habría lugar para el azar o la casualidad. Sin embargo, a nuestro modo de ver, el *karma* no es un destino mecánico donde las acciones pasadas dan de manera inequívoca y matemática un fruto *kármico*. Si tenemos en cuenta el realismo del *sāṃkhya-yoga* podemos tener una explicación ciertamente más compleja, más azarosa y menos determinista. Las aflicciones no son la fructificación del *karma*, como defiende Satyananda. Al contrario, la fructificación del *karma* se da sólo cuando las aflicciones se dan, es decir, cuando se combina con éstas. Por tanto, se trata más bien de una interacción de los *saṃskāras* con las aflicciones, los cuales se manifiestan de manera *realista* e independientemente del *karma* personal, dando lugar a una combinación no determinada.

Cualquier *karma* fructifica combinándose con la realidad del mundo. No es toda responsabilidad del sujeto, sino que su *karma* se combina con la realidad de manera arbitraria. No fructifican los *saṃskāras* en buenos o malos *karmas*, sino que el *karma* pasado simplemente hace explotar la vivencia, al combinarse con el presente real y existente, fructificando en placer y dolor. En esta visión que ofrecemos, el *karma* no determinaría de manera mecánica las vivencias, sino que simplemente ayudaría a dar frutos. Serían semillas que nacerían en el momento adecuado con, y en, una tierra determinada. El depósito *kármico* se pondría en marcha y se actualizaría con aflicciones que vendrían, es decir, no de una manera destinada, sino combinándose a su vez con otras realidades, las cuales no están determinadas por la propia acción, precisamente por el carácter *realista* y pluralista del universo.

7. Interpretación alternativa al tiempo lineal del Yoga Satyananda

Como hemos indicado, Satyananda interpreta el tiempo en el YS como lineal, donde el sufrimiento se da en una cadena mecánica y matemática de retribución *kármica* desplegada de manera cronológica. A nuestro modo de ver, el swami apenas desarrolla las implicaciones filosóficas y ontológicas del tiempo que propone el YS.

Así, su concepción del *satkāryavāda* responde a una idea del tiempo lineal, como vamos a exponer. En la concepción tradicional hindú del tiempo, el universo ni tiene principio ni tiene final, y se despliega en ciclos. Este universo sigue una teleología donde la aparición de la consciencia posibilita la liberación del mundo.

Satyananda apenas desarrolla una reflexión sobre qué supone el tiempo para Patañjali. Por ejemplo, en YS III.52 (que en Satyananda es el YS III.53) no reflexiona la relación que tiene el *saṁyama* sobre el momento, es decir, qué implicación tiene conocer qué es el instante y darse cuenta de que el tiempo es ilusorio. El swami lee el tiempo de Patañjali de manera cronológica, de un modo secuencial. Satyananda ve el tiempo de manera lineal, como un destino que se va realizando. En este sentido comparte la visión lineal del tiempo que ha tenido Occidente en general, por la influencia del tiempo lineal judeo-cristiano, y que incluso la teoría de la evolución sigue. Pero no relativiza esta temporalidad, como pensamos que sí se da en el YS. De hecho, en la traducción y comentario de YS IV.12, otorga naturaleza real al pasado y al futuro, dando, por tanto, carácter de realidad al tiempo.

Es cierto que normalmente se suele entender el YS desde esta concepción del *satkāryavāda*, pero aún así nos gustaría esbozar brevemente una interpretación alternativa, inspirados por la traducción de Òscar Pujol. En su traducción el autor abre la lectura a una visión del tiempo ciertamente diferente y no lineal. A nuestro modo de ver, en el YS se darían dos tiempos, uno que podemos considerar *no yóguico*, el cual ve el tiempo como sucesión de instantes, y un *tiempo yóguico*, el cual podemos entender como eternidad sincrónica, donde el yogui es consciente de que todos los instantes son manifestaciones, actualizaciones y latencias de un mismo substrato, el *avyakta*. Así, al igual que en el budismo *mahāyāna*, podríamos hablar de la existencia de dos verdades, una *relativa* y una *absoluta*. La primera estaría en sintonía con la interpretación que da por ejemplo Satyananda, quien ve el mundo en términos psicológicos y mentales, en definitiva, temporales. La experiencia se despliega en sentido cronológico como manifestación de la misma consciencia en su interacción con el mundo. Es decir, la mente ve la experiencia de manera cronológica, concibiendo el tiempo de manera lineal, con un antes y un después. El tiempo es mecánico y matemático, se suceden los instantes y los momentos. El *satkāryavāda* se entiende como si fuera una especie de

big-bang, donde la materia se habría desplegado cronológicamente y cinéticamente a partir de la *avyakta* (la materia primordial no desplegada). En cierta manera, la *avyakta* sería la causa en mayúsculas y albergaría todos los efectos, es decir, todas las experiencias dadas cronológica y psicológicamente. El *satkāryavāda* suele traducirse como “la doctrina de la pre-existencia del efecto en la causa”. Según esta doctrina, el efecto no es una creación nueva, sino que pre-existe en su causa, en condiciones potenciales. *Vyakta* pre-existe, por tanto, en *avyakta*. La manifestación de los productos del *vyakta* es un despliegue de aquello que ya existe en forma latente en *avyakta*. Es una manifestación de *dharmas*, es decir, de los diferentes estados potenciales de la *prakṛti* y de la mente, los cuales van surgiendo del *dharmin*, es decir, el substrato de la *prakṛti* que no se modifica. Esta manifestación es una actualización de aquello latente (en potencia). Por ello, no se da una creación, sino una manifestación o emanación. *De la nada nada*. Los instantes, en tanto *dharmas* (propiedades y manifestaciones), surgen del *dharmin* (el substrato). El tiempo, para la mente, es la sucesión de instantes en una secuencia. Así, el instante es un objeto mental, como lo es el tiempo. Satyananda, *grosso modo*, tiene esta concepción diacrónica del tiempo, y entiende el *satkāryavāda* de esta manera, pero sin tener en cuenta la segunda verdad de la sincronía ontológica.

Esta segunda verdad, por el contrario, ve el mundo en términos soteriológicos o eternos. Los diferentes instantes coexisten, son uno. No hay separación, sino que hay sincronía temporal de todos los instantes. El tiempo es algo imaginario y conceptual. Así, para Vyāsa es una construcción mental sin referente externo. Son reales los instantes, pero no aquello que llamamos tiempo. La distinción *dharmin/dharma* (por ejemplo en referencia al tiempo) es conceptual (*vikalpa*). No hay realmente multiplicidad, en realidad sólo hay un substrato, el *dharmin*, es decir, sólo hay una *prakṛti*, la cual se manifiesta en pluralidad (*dharmas*) de manera secuencial (*krama*). En palabras de Pujol:

a diferencia del instante, el tiempo no tiene una existencia «real», sino mental (cf.3.52). Por lo tanto, el instante es el correlativo (*pratiyogin*) del tiempo en una relación en que la contigüidad (*anantarya*) mental de instantes crea la sensación de un flujo temporal de momentos consecutivos⁶²⁷.

627 Pujol, O. *Yogasūtra. Los aforismos del yoga*, Kairós, Barcelona, 2016, p.386.

De esta manera, el tiempo no existe, es solo una construcción mental. Sólo existe el presente. El pasado y futuro son objetos mentales (III.52), las secuencias son imaginarias. La fragmentación del tiempo es mental. Pasado y futuro existen en el presente, el cual es presencia manifestada y secuenciada de lo inmanifiesto (IV.12). Como comenta Pujol: “de hecho, podríamos decir que el tiempo no pasa y que lo que denominamos paso del tiempo es sólo la constatación de que las cosas cambian”⁶²⁸. Es decir, los instantes son el despliegue para el *puruṣa*. La experiencia se da en los instantes, pero el tiempo es la sensación de que hay una continuidad.

En este sentido, el *satkāryavāda* no se da cronológicamente, aunque sí psicológicamente. Los efectos son más bien despliegues, y las causas son aquello no desplegado, aquello que se oculta desvelándose. Toda experiencia sería algo visto en los despliegues, desvelamientos que la mente vería de manera cronológica pero que en último término, ontológicamente hablando, formaría parte de un Uno-sin-segundo atemporal y eterno. Esto nos abre a una idea del tiempo diferente. Si no existe el tiempo, si sólo hay instantes que son actualizaciones y manifestaciones de algo latente, se podría decir que todo co-existe a la vez, es decir, todas las secuencias (efectos) ya están en su causa, es decir, en el *avyakta*. Esto incluye, por supuesto, la mente, los *dharmas* y *dharmins*, es decir, el sustrato mental y sus transformaciones, como Pujol explica por ejemplo en III.9 y III.13-16.

El yogui liberado se habría dado cuenta de esta separación, viviendo en la eternidad, sin ser atrapado por la sucesión de instantes. De hecho, el dominio (*saṃyama*) del instante lleva al *conocimiento discriminativo* (III.52) y por tanto al conocimiento ontológico, ya que hay una relación análoga entre la *prakṛti*, la mente y el tiempo, de la misma manera que la hay entre el *puruṣa*, el *kaivalya* y la atemporalidad sincrónica.

El *puruṣa* aislado en el *kaivalya* está en la eternidad, el mismo *puruṣa* es eterno. El *kaivalya*, por tanto, también es aislamiento respecto a la temporalidad. Al hablar del tiempo, Patañjali apenas habla del pasado y el futuro, ni siquiera al referirse a las vidas pasadas y futuras, sino que prefiere hablar de lo *visto* y lo *no-visto*, la percepción *anterior* y la *posterior*. O, por ejemplo, prefiere hablar de propiedades *acabadas*,

628 *Ibid*, p.387.

activadas o *indefinidas* (III.14) para hacer referencia a las propiedades pasadas, presentes y futuras. De hecho, apenas usa tiempos verbales, casi todo son participios, indicando un carácter acabado de la realidad, finito y cerrado. Es la mente que ve el proceso, el gerundio y los tiempos verbales.

Por tanto, si bien la explicación mental de la manifestación es cronológica, la eternidad soteriológica implica presencia sincrónica y unitaria no fragmentada. El *prajñā* (la sabiduría noésica) es darse cuenta también del tiempo cronológico. Toda manifestación es cronológica en tanto se lo parece a la mente. Si los procesos mentales son detenidos por el yoga (YS I.2) entonces no hay mente pero tampoco tiempo. Por ello, en nuestra lectura del YS, entendemos que el tiempo es sólo manifestación, y que en cierta manera es sólo psicológico. Para el yogui realizado el tiempo es una unidad indisoluble y sincrónica. De este modo, el *satkāryavāda* se vería no de manera lineal, sino ontológico-sincrónica. A nuestro modo de ver, el *satkāryavāda* como *ley de la causalidad* lleva a confusión. Esta doctrina no explicaría la ley de la causalidad tal y como la entiende la física moderna. Así, en nuestra opinión, esta doctrina no postula simplemente que la causa determina de manera cronológica todos los efectos, como si fuera un *origen*, sino que todo lo que se manifiesta pertenece a lo oculto y se ha dado, o se está dando, a la vez. Sólo que nosotros únicamente somos capaces de ver sucesión de instantes. La secuencia es sólo psicológica. El *satkāryavāda* no diría que a una causa se suceden unos efectos, sino que esos efectos (*dharmas*) producidos (*vyakta*) están en el substrato (*dharmin*). No es que esté escrito, o haya destino. El pasado no escribe el futuro, sino que coexisten todos los tiempos, aunque veamos secuencias de instantes. No sólo los efectos están en las causas, sino que en la causa está el efecto. No sólo los *dharmas* están en el *dharmin*, sino que en el *dharmin* está ya el *dharma*. La latencia y la actualización no son cronológicas, aunque las veamos de esta manera. Por eso, si somos capaces de conectar con el instante (el famoso “aquí y ahora” del movimiento New Age) seremos capaces de sincronizarnos con lo inmanifestado.

El mismo *kaivalya* ya existiría en la unidad, por eso es posible la teleología y la soteriológica, porque la liberación ya está en la causa. Se trata de *darse cuenta*, como nos recuerdan las tradiciones ontológicas. La realización del ser de los yoguis ya está de manera latente, de ahí que a veces el *vedānta* hable de *gracia*. El Yoga, en tanto

resultado, sería ver (ontológicamente) la unidad indivisible de los instantes, darse cuenta de la sincronía. A su vez, el yoga, en tanto método, estaría ya desplegado en esa unidad indivisible, mediante los diferentes instantes de la vida del yogui. Sólo el *vikalpa* crearía la ilusión de la ascensión y el gradualismo. Así, el YS no sería una *prescripción* yóguica, sino una *descripción* donde abunda el participio.

Por tanto, no cabe duda que la naturaleza del tiempo es una cuestión fundamental de la ontología en el YS. Así, entender el tiempo es comprender la constitución de la realidad y por tanto la ontología. En cierto modo, la reflexión del tiempo es una actividad noésica que ayuda a la realización del ser transnoésica.

8. Estados de consciencia

Si bien Satyananda acepta (al menos teóricamente) que el YS sigue un dualismo, interpreta el texto de Patañjali de una manera monista, ya que considera que hay una continuación y graduación entre los estados mentales y la consciencia. Para Satyananda, el *puruṣa* es pura consciencia que se da en las diferentes manifestaciones y experiencias. De hecho, por ello prefiere no llamar al *puruṣa* “espíritu” como se suele hacer para diferenciarlo del principio material. En palabras suyas: “Purusha should not actually mean spirit as is usually thought, but it should mean a particular manifestation of consciousness”⁶²⁹. Su interpretación no es dualista, sino que los reflejos en la mente también son entendidos como consciencia, es decir, como grados más o menos elevados de consciencia. En esto rompe con la tradición *sāṃkhya-yoga*, donde el *puruṣa* no se manifiesta (es la *prakṛti* que se manifiesta), sino que es el que observa. Para la concepción tradicional, el *puruṣa* no es materia o energía. Tampoco es una consciencia que se pueda medir. Sólo hay una *Consciencia*, por lo que no habría estados de consciencia.

De la misma manera, a diferencia de la versión tradicional del *sāṃkhya-yoga* que sostiene que hay una pluralidad de *puruṣas*, para Satyananda en último término sólo hay

629 Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000, p.85: “Purusha no debería entenderse como espíritu, tal y como se suele hacer, sino que se debería entender como manifestación particular de la consciencia” [NT].

un *puruṣa*, una Consciencia, la cual se manifiesta en una graduación de consciencia cada vez más sutil. Este *puruṣa* lo identifica con aquello que el *vedānta* llama *ātman*⁶³⁰. Recordemos que para Satyananda, como para el *neovedanta*, las diferentes tradiciones ontológicas utilizan diferentes lenguajes y términos que hacen referencia a las mismas realidades.

Al mismo tiempo, el maestro de la BSY entiende y explica el YS desde cierto idealismo. En su caso, la balanza *idealismo/materialismo* (equilibrada en el dualismo del *sāṃkhya-yoga*) se decanta sin lugar a dudas por el idealismo. Toda la realidad es manifestación más o menos sutil de la Consciencia Universal (la cual sería equivalente a la *Cit* del śivaismo). Por ejemplo, los aspectos de la mente estudiados por el psicoanálisis, como el inconsciente y el subconsciente, son aspectos y grados individuales de esta Consciencia, también llamada *Mente Universal* por Satyananda. Todos estos estados son englobados por Satyananda en el término *citta*. Tal y como se explica en el libro dedicado al YS:

Chitta is derived from the Basic idea of *chit*, which means to see, to be conscious of, to be aware. Hence *chitta* means individual consciousness, which includes the conscious state of mind, the subconscious state of mind and also the unconscious state of mind. The totality of these three states of individual mind is symbolized by the expression *citta*⁶³¹

Para el swami la *citta* es lo mismo que el *puruṣa*, ya que todo forma parte de la misma sustancia, sólo que *citta* es la consciencia en una manifestación individual y personal, es decir, encarnada. De esta manera, *citta* no es simplemente “lo perceptuado” (lo “conscienciado”), no es sólo la mente material, sino que incluye una parte material (*prakṛti*) y una parte espiritual (*puruṣa*). En la *citta* también se encuentra parte de la Consciencia Universal, sólo que no de manera tan sutil como en los estados de la superconsciencia. El principio consciente lo pervade todo, en mayor o menor grado. Así, no hay un dualismo fuerte y claro entre lo material y lo espiritual, sino que

630 Por ejemplo en YS II.6, Satyananda hace referencia a la KeU para hablar del *ātman*, al cual identifica sin ningún problema con el *puruṣa*.

631 Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000, p.33: “Chitta deriva de la idea básica de *chit*, que significa ver, ser consciente de algo, estar atento. Por lo que *chitta* significa consciencia individual, que incluye el estado consciente de la mente, el estado subconsciente de la mente, así como el estado inconsciente de la mente. La totalidad de estos tres estados de la mente individual está simbolizada por la expresión *citta*” [NT].

tendríamos un monismo, donde habría diferentes grados de consciencia de una sola Consciencia Universal. Según vemos en algunos pasajes, Satyananda entiende que la *chitta* de Patañjali hace referencia no sólo al *prakṛti* (a la mente), sino al *puruṣa*⁶³².

Esto contrasta con la mayoría de interpretaciones académicas del YS que consideran que la mente (*citta*) no es consciente, sino que es un producto material. Al mismo tiempo, el *puruṣa* es increado, no ha sido producido ni tiene partes. Por tanto, la *citta*, si bien tiene sus procesos mentales, no es consciente de lo que sucede, es decir, no es Consciencia. Habría diferencia entre la *Cit* (la Consciencia) y la *citta* (el conjunto de hechos “conscienciados”, pero no conscientes). Sólo el *puruṣa* es consciente y le da consciencia a la mente. En cambio, en la interpretación monista e idealista de Satyananda, las fluctuaciones mentales son también consciencia.

De hecho, en la concepción monista del maestro de la BSY no sólo la mente forma parte de esta Consciencia universal, incluso los elementos más toscos y materiales tienen algo de consciencia. Como leemos en YK:

each of these forms express the potential of consciousness at different levels. The cells and plants express consciousness at a very rudimentary level, while man expresses it at a far more complex level. The consciousness is the same - the potential for manifestation is different⁶³³.

También otros gurúes transnacionales comparten esta idea de que toda la manifestación participa de la consciencia en mayor o menor grados⁶³⁴. El SY busca, por tanto, expandir la Consciencia en el ser humano y sacarlo de los estados más materiales de la existencia. Su metodología, de hecho, está enfocada a producir estados meditativos, los cuales están más allá de los estados normales de la *citta*. Satyananda entiende los campos ontológicos de los *samādhis* como *estados alterados de consciencia*. Fiel a su perspectiva moderna, no los explica a partir de una ontología

632 Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000, p.339.

633 Satyananda, S. *Yoga and Kriya: A Systematic Course in the Ancient Tantric Techniques of Yoga and Kriya*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004, p.88: “cada una de estas formas expresa el potencial de la consciencia en niveles diferentes. Las células y las plantas expresan la consciencia en un nivel muy rudimentario, mientras que el hombre la expresa en un nivel mucho más complejo. La consciencia es la misma – aquello que es diferente es el potencial de la manifestación” [NT].

634 Véase por ejemplo Vishnudevananda, S. *El libro de Yoga*, Alianza, Madrid, 2001, p.20.

tradicional, sino sobre todo desde la psicología. Estos estados mentales son conquistados a través de las técnicas yóguicas. En cierta manera, se podría decir que estas experiencias son productos directos de la ciencia yóguica de la meditación. El mismo *viveka-khyāti* sería un producto de la experiencia y, por tanto, también un estado de consciencia. Estos estados de mayor paz, tranquilidad y/o concentración serían comprobables científicamente, con una referencia exacta, clara, evidente y medible. Serían equivalente a estados de otras tradiciones, por ejemplo el *mokṣa* y el *nirvana* del *vedānta* y el budismo, respectivamente. De hecho, no sólo Satyananda lo interpreta así, buena parte del yoga moderno y la *filosofía perenne* contemporánea interpretan los estadios ontológicos de las tradiciones ontológicas como estados psicológicos, tal y como vimos en la parte dedicada al *vedānta*. Satyananda sigue, por tanto, una interpretación psicológica bien enraizada en el yoga moderno. No obstante, esta concepción puede suponer la dogmatización de la experiencia, así como la cosificación de los *estados alterados de consciencia*.

9. La exploración de la Mente Universal

Como ya hemos apuntado, la consciencia individual forma parte de una Consciencia Universal, lo que Satyananda también llama *Universal Mind*. El gurú, en algunos comentarios, por ejemplo en YS III.44 (III.43 en Pujol) equipara el *puruṣa* con la *mente universal*, la cual es “infinita” e “ilimitada”⁶³⁵. Es decir, lo que el *sāṃkhya* llama *puruṣa*, Satyananda lo llama *mente universal* o *mente colectiva*, ya que es común a todos. De hecho, esta mente universal estaría hecha de todas las mentes individuales⁶³⁶. Este término de la *mente colectiva* recuerda a la *consciencia colectiva* de Jung, si bien consideramos que Satyananda no sigue la psicología jungiana⁶³⁷. Al mismo tiempo la *mente universal* recuerda el *alma universal* del *neovedanta* de Vivekananda,

635 Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000, p.286.

636 *Ibid*, p.286.

637 Como explica Coward, a diferencia de la concepción estándar del yoga, Jung no creía ni en la omnisciencia, ni en un estado más allá del ego. Véase Coward, H. *Yoga and psychology*, SUNY, Albany NY, 2002, p.64.

pero también el *Cit* del *tantra* equivalente a Śiva. Es por tanto la Consciencia del *Īśvara*, la Consciencia en mayúsculas.

Para Satyananda el YS es un manual de exploración de la Mente Universal y de los estados alterados de consciencia. De hecho, para Satyananda la realización del ser es el conocimiento de esta *mente colectiva*, donde está la totalidad infinita. Es una búsqueda gradual y evolutiva. En la mente, según Satyananda, está todo el conocimiento: “all the secrets of the universe are in the mind. It contains all knowledge that has existed, now exists and which will exist in the future”⁶³⁸. Esto rompe una vez más con la concepción del *puruṣa* y de la *citta* que encontramos en el YS, ya que el *puruṣa* no tiene que ser conocido, puesto que es *el que conoce*. Simplemente debe purificarse la mente para darnos cuenta de qué es *prakṛti* y qué *puruṣa*, para que se dé la separación (el *viyoga*) del *puruṣa* de la *prakṛti* y así se dé la liberación. Pero en Satyananda, el camino yóguico ya no consiste en hallar los límites de la mente para que el *puruṣa* se separe de la materia, sino en explorar la mente hasta el infinito para conocer la Mente Universal, es decir, el universo que es el mismo Dios. Así, el yoga puede llevarnos a la omnisciencia. Este conocimiento total es el que lleva a la realización del ser. A nuestro modo de ver, esta concepción de la mente contrasta de nuevo con la concepción tradicional del *sāṃkhya*, ya que el YS no entiende la liberación como el *conocimiento total* de la mente, sino simplemente como su superación y liberación. El yogui que practica el *pātañjala-yoga* no necesita conocer *toda* la mente, sino ser capaz de purificarla, pararla y distinguirla del *puruṣa*.

Este progreso yóguico que se orienta hacia el infinito es definido por Satyananda como el “unlimited scope on the spiritual path”⁶³⁹. Al igual que el proyecto general de progreso humano, el proyecto del yoga moderno propuesto por el SY es ilimitado. El objetivo de este yoga ya no es sólo llegar al *samādhi* o al *kaivalya* (a la liberación), donde se pararía el proceso yóguico, sino conocer toda la mente, una búsqueda que se considera infinita e ilimitada, ya que la Consciencia (tanto los estados de consciencia de

638 Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000, p.21: “Todos los secretos del universo están en la mente. Contiene todo el conocimiento que ha existido, que existe y que existirá en el futuro” [NT].

639 Satyananda, S. *Sure ways to Self-Realization*, Yoga Publications Trust, Munger, 2002, p.ix: “Esfera ilimitada en el sendero espiritual” [NT].

la mente individual como de la Mente Universal) se considera insondable. Así, el proyecto de la BSY busca conocer toda la mente, con vistas a lograr la liberación.

10. *Īśvara*

En general, la academia considera el *Īśvara* del YS como un *puruṣa* ejemplar, paradigmático y aislado con el que no se puede tener contacto. Este *puruṣa* paradigmático apenas añade nada al sistema Yoga, de ahí que se haya llamado a esta *darśana* “*sāṃkhya* con *Īśvara*”. Se suele entender que este *Īśvara* cumple una función devocional e inspiradora para ayudar en el camino yóguico. Pujol lo relaciona con los *Īśvaras* dentro del budismo⁶⁴⁰, para nada dioses personales, sino seres realizados que sirven de veneración y referencia a los yoguis, pero que están completamente separados y aislados.

De hecho, Satyananda considera a Patañjali como *ateo*, al igual que al sistema *sāṃkhya*. En palabras del maestro de la BSY: “Patanjali does not believe in a personal God. His idea of God is that of spiritual consciousness which is so pure that it is completely free of any relation with karma and its effects”⁶⁴¹. Patañjali, según Satyananda, habría incorporado el *Īśvara* como ayuda para personas devotas, ya que habría entendido la importancia de su función en la ontología⁶⁴². Así, Satyananda se sorprende que Patañjali, quien tomó sus ideas filosóficas del *sāṃkhya*, incluyera la devoción a Dios en su tratado. Para el maestro de la BSY, Patañjali posiblemente fuera ateo, pero habría recopilado prácticas de devoción para ayudar a la gente creyente⁶⁴³. De esta manera, Patañjali incluiría la práctica devocional como alternativa, pero no sería la verdadera propuesta del *pātañjala-yoga*. Por tanto, las menciones a *Īśvara* las ve como

640 Pujol, O. *Yogasūtra. Los aforismos del yoga*, Kairós, Barcelona, 2016, p.94-95.

641 Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000, p.82: “Patanjali no cree en un dios personal. Su idea de Dios es la de una consciencia espiritual que es tan pura que está completamente libre de cualquier relación con el karma y sus efectos” [NT].

642 *Ibid*, p.81.

643 *Ibid*, p.81.

la necesidad de aplicar el *bhakti-yoga*⁶⁴⁴ para los que no pueden seguir la filosofía *sāṃkhya*, de ahí que enseñe el *mantra japa* del *Aum*.

Si bien Satyananda, en su comentario al YS, entiende este *Īśvara* como una figura aislada del mundo, en su SY el *Īśvara* es la Consciencia Universal, de la cual todos formamos parte. Para Satyananda este *Īśvara* es Pura Consciencia. De hecho, es el estado más alto de consciencia en el ser humano⁶⁴⁵, más allá de la materia. Cualquier individuo puede alcanzar el *Īśvara*, pero Éste se tiene que experimentar, no es simplemente un concepto o una idea teológica. En el Señor está la “semilla” de todo el conocimiento⁶⁴⁶. A través de la expansión de consciencia que proporciona el yoga se puede acceder a este conocimiento, tomando contacto con el *Īśvara*. Como explica Satyananda:

the highest state of evolution includes knowledge that knows no limitation. It is knowledge of everything, but that knowledge is not gained from outside. Ishwara manifests that knowledge, and an aspirant who has attained the highest state of consciousness is in touch with all knowledge⁶⁴⁷.

Es una relación jerárquica. Este Señor de los *puruṣas*, este *puruṣa* especial es superior a los demás *puruṣas*⁶⁴⁸. Sin embargo, según Satyananda, el aspirante a través del yoga puede llegar a conocer todo este saber infinito.

Resumiendo, *Īśvara* para Satyananda representa la mayor aspiración del ser humano, es el estado supremo de consciencia a la cual el ser humano puede acceder mediante el yoga, el comienzo de otro estadio evolutivo, la *superconsciencia*.

644 *Ibid*, p.82.

645 *Ibid*, p.86.

646 *Ibid*, p.85.

647 *Ibid*, p.86: “El estado más alto de evolución incluye un conocimiento que no conoce límite. Es un conocimiento de todo, pero este conocimiento no se obtiene de afuera. El Ishwara manifiesta este conocimiento, y un aspirante que ha alcanzado el más alto estado de consciencia está en contacto con todo conocimiento” [NT].

648 *Ibid*, p.85.

11. Los *samādhis*

A lo largo del YS se van explicando los diferentes estadios ontológicos por los que pasa el yogui antes de llegar al aislamiento (el *kaivalya*). Sin lugar a dudas, los estadios del *samādhi*, en sus diferentes manifestaciones, son los más importantes. De hecho, recordemos que el *samādhi* es la culminación de los ocho miembros del *aṣṭāṅga-yoga*. Esta palabra se puede traducir de muchas maneras. Pujol la traduce como *contemplación*, otros autores como *estado de beatitud*, *éxtasis*, *meditación*, *absorción* o, simplemente, *concentración*. En todo caso, es un tipo de recogimiento mental en la cual la mente se repliega y se concentra.

Para el *gurú* de la BSY, el *samādhi* es una de las soluciones a los problemas de la modernidad. El *haṭha-yoga* no es suficiente para tener salud, sino que en último término es necesario llegar al *samādhi*, ya que se considera como una panacea para cualquier problema:

If the attainment of samadhi does not exhaust the muscular, emocional and other tension; if it does not bestow peace, power and enlightenment; if it does not remove your complexes, conflicts, schizophrenia and other such psychological disorders, it is certain not samadhi⁶⁴⁹.

Cuando Satyananda habla de *samādhi* habla de todo un ámbito de consciencia, la *superconsciencia*, donde estarían incluidos todos los *samādhis* que son narrados en el YS. En palabras suyas, *samādhi* “is not a particular state; it covers a whole range of awareness comprising a field of superconsciousness”⁶⁵⁰. Para el maestro de la BSY, el *samādhi* es la culminación de la consciencia humana, así como la puerta a la *superconsciencia*. Esta *superconsciencia* está más allá de la esfera física del *annamayakośa* y el *prāṇamayakośa*, a partir del *manomayakośa*⁶⁵¹. En cierta manera, podríamos decir que está en el límite del ser humano tal y como lo conocemos.

649 Satyananda, S. *Dynamics of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.19: “Si el logro del samadhi no acaba con las tensiones musculares, emocionales y de otros tipos; si no proporciona paz, poder e iluminación; si no quita los complejos, conflictos, la esquizofrenia y otros desórdenes psicológicos, entonces no es samadhi” [NT].

650 Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000, p.113: “no es un estado particular; cubre toda una gama de conciencia que comprende un campo de superconsciencia” [NT].

651 *Ibid*, p.68.

Aplicando el filtro *neovedanta*, Satyananda relaciona los *samādhis* con los estadios ontológicos de otras tradiciones, por ejemplo los *kośa* del *vedānta*. De la misma manera, relaciona el *dharmamega samādhi* (la *nube del dharma* descrita en IV.28) con el *Sat-Cit-Ananda*⁶⁵². Como hemos dicho a lo largo de este estudio, para Satyananda los estadios soteriológicos que describen las diferentes tradiciones ontológicas se corresponden entre sí. El YS no sería sino una de las tradiciones que han descrito estos estadios ontológicos, los cuales son interpretados por Satyananda como *estados alterados de consciencia*. En nuestra opinión, esto puede reducir los estadios de las diferentes tradiciones a un mismo denominador común, perdiéndose por el camino cierta diversidad de las propuestas ontológicas.

Satyananda interpreta los diferentes *samādhis* como *calidades* de la meditación. En lugar de ordenarlos según los objetos de contemplación que tienen, los ordena según una graduación progresiva de la *superconsciencia*. Justo después del *dhyāna*, empiezan los *sabīja-samādhis* (*samādhis con semilla*), los cuales preceden al *nirbīja-samādhi* (*samādhis sin semilla*). En los primeros el yogui utiliza un símbolo (*pratyaya*) que sirve de *semilla* de la meditación, es decir, de soporte en la contemplación⁶⁵³. Este símbolo puede ser cualquier objeto que inspire la meditación, por ejemplo, una cruz, un *linga* o un icono religioso.

En su comentario, el fundador de la BSY incluye seis estados meditativos dentro de los *samādhis con semilla*: *savitarka* (*vitarka con vikalpa*), *nirvitarka* (*vitarka sin vikalpa*), *savicāra* (*vicāra con vikalpa*), *nirvicāra* (*vicāra sin vikalpa*), *ānanda* y *asmitā*. La contemplación irá pasando por estas diferentes calidades meditativas, haciéndose la conciencia (*awareness*) cada vez más sutil y pura. Al mismo tiempo, en esta progresión de los estados alterados de consciencia, el objeto de meditación se hará también más abstracto y se absorberá de manera más perfecta y acabada. A medida que se domina cada estado es posible producir un *asamprajñāta* para ese *samādhi* específico, antes de pasar al siguiente estado meditativo. Según Satyananda, al llegar al *asamprajñāta* se deja ir el *pratyaya*, es decir, el contenido de la mente se disuelve (*laya*), pero

652 *Ibid*, p.351. En esto seguiría a Vivekananda que también atribuye el *Sat-Cit-Ananda* al YS, en su caso al *puruṣa*. Véase Vivekananda, S. *Raja Yoga*, Jazzybee Verlag, Altenmünster, 2015, p.77.

653 Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000, p.69.

absorbiendo las cualidades meditativas del grado dominado. Por tanto, el *asamprajñāta* se da entre grado y grado. En todo caso, no hay que confundir los diferentes *asamprajñātas* con el *nirbīja-samādhi*⁶⁵⁴. Los *asamprajñātas* todavía tienen semilla, ya que en ellos persisten los *saṃskāras*. Sólo cuando los *saṃskāras* son purificados es posible el *samādhi* sin semilla. Pero antes de llegar al *nirbīja-samādhi* queda un largo camino que recorrer a través de la consciencia. Los dos primeros *samādhis con semilla* corresponden al *vitarka* (“razonamiento”) donde aún existe pensamiento con palabras. Por una parte, en el *savitarka* todavía están mezclados el nombre, la forma y el significado⁶⁵⁵. Por otra parte, en el *nirvitarka* se da una clarificación de la memoria, lo cual favorece una distinción entre estos tres aspectos de un objeto⁶⁵⁶, siendo posible un razonamiento sin *vikalpa*, es decir, sin conceptualización.

Los dos siguientes pertenecen al *vicāra* (reflexión) donde el pensamiento está más allá del lenguaje⁶⁵⁷. En el *savicāra* el pensamiento ya no tiene lenguaje ni forma, sólo hay reflexión en términos de tiempo, espacio e idea. En el *nirvicāra*, por otra parte, el tiempo, el espacio y la idea son dejados de lado, quedando la esencia del pensamiento⁶⁵⁸. Por lo que hace a *ānanda* ya no hay pensamiento, sino el sentimiento de una paz y un gozo absolutos⁶⁵⁹. Finalmente, en el estado de *asmitā*: “the awareness is absolutely pure, there is no thought, there is no awareness of time and space, and there is complete understanding or realization of that awareness”⁶⁶⁰. Como vemos es un proceso gradual, donde el pensamiento, la conceptualización y el lenguaje son dejados de lado progresivamente, para poder entrar en estados más sutiles donde sólo hay gozo (en *ānanda samādhi*) y conciencia (en *asmitā samādhi*). Sólo una vez llegados a este punto es posible experimentar el *samādhi sin semilla*.

654 *Ibid*, p.71.

655 *Ibid*, p.113.

656 *Ibid*, p.117.

657 *Ibid*, p.122.

658 *Ibid*, p.122.

659 *Ibid*, p.122.

660 *Ibid*, p.122: “la conciencia es completamente pura, no hay ningún pensamiento, no hay conciencia del tiempo ni del espacio, y hay un entendimiento completo o realización de tal conciencia” [NT].

12. Una lectura alternativa de los *samādhis* en el *pātañjala-yoga*

Sin lugar a dudas, el YS es difícil de interpretar, especialmente por lo que hace a los estadios meditativos y cómo alcanzarlos. Como ya indicamos, carecemos de un linaje ininterrumpido que llegue hasta el supuesto autor, ya fuera Patañjali o Vyāsa. Tal y como hemos mostrado, Satyananda entiende los *samādhis* como grados cualitativos en la meditación de concentración. Esta concepción abunda en la literatura secundaria⁶⁶¹. No obstante, también podemos interpretarlos a partir de la ontología *sāṃkhya*. Por ejemplo, Òscar Pujol⁶⁶² es fiel a los comentaristas del YS (por ejemplo, Vyāsa, Vācaspatimiśra, Bhoja y Vijñānabhikṣu), quienes interpretan el texto desde la ontología *sāṃkhya*. Son claves en esta lectura, los *sūtras* YS I.17 y I.41, donde se introducen los *samprajñātā-samādhis* y los *samāpattis*. Recordemos que la diferencia entre un *samādhi* y un *samāpatti* es muy sutil. Grosso modo, el primero indica la práctica de concentración que lleva a cabo el yogui; el segundo indica el resultado de esa práctica, es decir, la *absorción* (*samāpatti*) que consigue la *concentración* (*samādhi*). Por eso, son como la cara y la cruz.

Tal y como leemos en la traducción de Pujol de YS I.17: “la contemplación cognitiva asume formas distintas: la tosca, la sutil, la gozosa y la referente al yo”⁶⁶³. Como vemos, contrasta bastante con la traducción de Satyananda: “samprajnata yoga constitutes association respectively with reasoning, reflection, bliss and sense of individuality”⁶⁶⁴. Visto desde la interpretación *sāṃkhya* de estos autores, los diferentes estadios de *samprajñātā-samādhi* no tienen que ver tanto con la *calidad meditativa* conseguida en la contemplación, sino con el *objeto concreto* al cual está dirigida. De esta manera, el término *samprajñātā-samādhi* hace referencia a la concentración con objeto, de ahí que Pujol lo traduzca como “contemplación cognitiva” y Larson como

661 Véase, por ejemplo, Bryant, E.F. *The Yoga Sūtras of Patañjali*, North Point Press, Berkeley, 2009, así como Mallinson, J. y Singleton, M. *Roots of Yoga*, Penguin Books, Londres, 2017.

662 Para seguir esta línea interpretativa, Pujol se basa en el comentario a YS I.17 de Vyāsa y del *Bhojavṛtti*, tal y como podemos ver en las entradas dedicadas a estas dos palabras en su *Diccionari Sānskrit-Català*. Véase Pujol, O. *Diccionari Sānskrit-Català*, Barcelona, Enciclopedia Catalana, 2005, p. 839 y 845.

663 Pujol, O. *Yogasūtra. Los aforismos del yoga*, Kairós, Barcelona, 2016, p.86.

664 Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000, p.68: “samprajnata yoga constituye una relación con el razonamiento, la reflexión, el gozo y el sentido de la individualidad, respectivamente”[NT].

“correct awareness with some sort of object or content” (“conciencia correcta con algún tipo de objeto o contenido”). Además, el *asamprajñātā-samādhi* no está después de cada grado o estadio (como en el SY), sino sólo después de todos los *samprajñātā-samādhis*, es decir, cuando se da el *samādhi sin semilla*. Para dominar cada *samprajñātā-samādhi* el yogui debe conocerlo de manera clara mediante la meditación. Tal y como comenta Pujol en I.17, el *samprajñātā-samādhi*: “es una forma de meditación (*bhāvanā*) que conoce su objeto sin ningún tipo de duda y con toda claridad”⁶⁶⁵. Mediante este *samādhi*, la mente se tiñe de las características del objeto. En cierta manera, se cultiva (*bhāvanā*) el objeto en la mente a través de la concentración y la contemplación. Es por eso que podemos decir que se conoce el objeto de una forma pura, directa y con detalle.

Sin lugar a dudas, en estas contemplaciones es importante la rememoración visual, es decir, lo que en el yoga moderno se consideraría como *visualización*. Por tanto, la *smṛti* es una parte clave para la meditación, ya que el yogui tiene que ser capaz de *absorber* el objeto deseado y *abstraerlo* en su diferencia. Recordemos que una de las traducciones de *dhāraṇā* es fijación, ya que este miembro visualiza, en cierta manera, el objeto en la mente. *Dhyāna*, por su parte, mantiene el objeto de manera duradera. A su vez, el *samādhi* concentra todas las facultades y características en un punto. En esta interpretación los *samādhis* no son meramente resultados de la meditación, sino que son un proceso contemplativo donde la atención, la rememoración y la conciencia asumen un papel activo.

En esta lectura *sāṃkhya*, los *samprajñātā-samādhis* tienen como foco de atención y contemplación los diferentes *tattvas*. Así, los elementos necesitan ser traídos a la mente y contemplados en su pureza. De esta manera, Pujol considera que YS I.17 hace referencia a la *contemplación cognitiva* de los objetos *toscos* (*vitarka*), *sutiles* (*vicāra*), *gozosos* (*ānanda*) o *del sentido del yo* (*asmitā*). Así, a diferencia de Satyananda, no considera *vitarka* o *vicāra* como estados meditativos donde aún se da el pensamiento (el *razonamiento* y la *reflexión*), sino como *estadios ontológicos toscos o sutiles* donde el yogui debe centrar su atención y conciencia hasta conseguir la *absorción* (*samāpatti*). Según la interpretación *sāṃkhya*, los *samādhis* cognitivos se centran en elementos

665 Pujol, O. *Yogasūtra. Los aforismos del yoga*, Kairós, Barcelona, 2016, p.86.

ontológicos (*tattvas*) del *sāṃkhya-yoga*. Cada *tattva* en la procesión ascensional debe ser visualizado de manera satisfactoria antes de llegar al siguiente, es decir, debe lograrse la contemplación (*samādhi*). Así, no es la calidad de la meditación la que lleva a estados más sutiles de contemplación, sino que los diferentes elementos contemplados son los que llevan a una meditación más pura y elevada, a lo largo de los estadios ontológicos.

Así, en esta traducción alternativa, *vitarka* no hará mención a *razonamiento*, sino a *tosco* (u *objeto empírico* según Larson), y *vicāra* a *sutil* (u *objeto intelectual o ideacional* según Larson), no a *reflexión*. De esta manera explica Pujol la progresión contemplativa por estos elementos:

Si el objeto es tosco, como por ejemplo la respiración o la imagen de una divinidad, se producirá la contemplación *vitarka*; si es sutil, como en el caso de los elementos sutiles, se producirá la contemplación *vicāra*; si se centra en la propia mente y los sentidos, entonces tendremos la contemplación gozosa, puesto que el *sattva* o transparencia es la esencia de la mente y de los sentidos, y es por definición placentero (*sattvam sukham*). En el cuarto caso, se centra en el sentido del yo⁶⁶⁶.

Por tanto, en el primer estadio centrado en el *vitarka* la contemplación se focaliza en los elementos *toscos* (*bhūtas*). En el segundo estadio, *vicāra*, el yogui focaliza su atención y conciencia en los elementos *sutiles* (*tanmātras*). En el tercer estadio, *ānanda*, la contemplación se focaliza en los sentidos (*buddhīndriyas*) y la mente (*manas*). En el cuarto estadio, *asmitā*, se centra ya en el sentido del yo, es decir, el *ahaṃkāra* del *sāṃkhya*. Sólo más adelante, tras el *samādhi sin semilla* será posible focalizarse en los siguientes estadios en la progresión ontológica: el *buddhi* y el *puruṣa*.

Esta interpretación de YS I.17 cobra más fuerza con la ayuda de YS I.41, donde leemos acerca de las *absorciones* (*samāpattis*). Tal y como dice este último aforismo: “la absorción se produce en el caso de una mente serena que, como un diamante puro, asume el color del lugar donde reposa, ya sea el sujeto perceptor, el acto mismo de la percepción o el objeto percibido”⁶⁶⁷ Así, la mente, en las diferentes *absorciones*, puede

⁶⁶⁶ *Ibid*, p.86-87.

⁶⁶⁷ *Ibid*, p.123.

tomar como elemento de meditación cualquiera de los tres aspectos de la percepción, es decir, el objeto percibido, la percepción en sí y el sujeto perceptor. Siguiendo la interpretación *sāṃkhya* de estos autores y comentaristas, por “objeto percibido” el texto se refiere a la *absorción* de los elementos *toscos* (*vitarka samāpatti*) y *sutiles* (*vicāra samāpatti*). Por “el acto mismo de la percepción” el texto se refiere a la *absorción* de los sentidos (los *buddhīndriyas*), llevada a cabo en *ānanda samāpatti*. Por “sujeto perceptor” el texto se refiere al mismo sentido del yo, *asmitā*. Tal y como explica Pujol: “el reflejo del purusa o conciencia en el seno de la materia primordial; conciencia reflejada que, como ya hemos dicho, constituye el mismo intelecto”⁶⁶⁸. Por tanto, en *asmitā samāpatti*, la meditación está concentrada en el sentido del yo, es decir, en el *ahaṃkāra* del *sāṃkhya*. Solamente más tarde, tras el *samādhi sin semilla*, podrá el yogui concentrarse en los últimos elementos ontológicos de la procesión simbólica: el *buddhi* y el *puruṣa*.

Esta interpretación da mucha más coherencia al texto, y pone la ontología *sāṃkhya* en práctica yóguica, recordando meditaciones tántricas y haṭha-yóguicas que aparecerán siglos después. De esta manera, el *sāṃkhya* aporta la lógica de los elementos de la realidad, y el *yoga*, a su vez, aporta la metodología meditativa para aprehender estos elementos (*tattvas*). Así, el yogui va dominando los diferentes *tattvas* a través de los *samādhis*. Una vez superados los más inferiores, va avanzando en la procesión ontológica hacia estadios superiores. De este modo, la *sādhana* meditativa del *pātañjala-yoga* propone un proceso de involución hacia el aislamiento del *puruṣa*. Por tanto, el yogui en su práctica meditativa, debe encargarse de absorber (*samāpatti*) los diferentes elementos. Al perfeccionarse la absorción se domina el elemento relacionado con ésta. En cambio, Satyananda no hace esta lectura *sāṃkhya*. Para el maestro de la BSY, los *samādhis* son diferentes *calidades meditativas* en la superconsciencia, no estadios ontológicos. A diferencia de Pujol y Larson, a la hora de interpretar los estadios ontológicos del YS, Satyananda apenas tiene en cuenta los comentarios tradicionales basados en el *sāṃkhya*.

668 *Ibid*, p.125.

13. El *samādhīpādaḥ*

Tal y como hemos visto, si bien Satyananda comparte algunas líneas ontológicas del *sāṃkhya-yoga*, no sigue la metodología del YS, aunque sí adopta algunos aspectos para su producto yóguico. Uno de los aspectos que adopta y adapta del YS es la manera que tiene de entender la psique humana. Parte de la grandeza que tiene el YS es haber proporcionado a la tradición del *sāṃkhya-yoga* no sólo un método yóguico, sino toda una explicación de cómo funciona la mente. Junto a las explicaciones psicológicas, Patañjali da toda una serie de instrucciones prácticas a lo largo del texto para poder purificar, detener y concentrar la mente. Es por ello que se considera al llamado Yoga clásico como la parte “práctica” del *sāṃkhya-yoga*. No obstante, si bien las *darśanas* del *Sāṃkhya* y del *Yoga* se suelen considerar como la *teoría* y la *práctica* de una misma tradición, es difícil aplicar esta dicotomía al interpretar el YS. Lo que se llamaría popularmente como la “teoría” estaría integrada en una metodología yóguica desgranada en diferentes prácticas, de tal manera que la “práctica” consistiría, en cierto modo, en la integración meditativa de la “teoría” ontológica.

Según el primer capítulo del YS (el cual tiene de nombre *samādhīpādaḥ*) la detención de la mente (el *nirodha*) lleva al *samādhī*. Como dice el aforismo más famoso del YS: *yogaś cittavṛttinirodhaḥ*, “el yoga es la detención de los procesos mentales” (YS I.2). Según este sutra, el yoga se da cuando se bloquean los patrones mentales (los *vṛttis*). Estas fluctuaciones mentales no son *consciencia* en el sentido *sāṃkhyano* de la palabra, sino meros procesos materiales de la mente. Según el YS I.6 hay 5 tipos de *vṛttis*: el conocimiento, el error, la conceptualización, el sueño y la memoria. Éstos son las diferentes fluctuaciones mentales que se pueden dar en el *citta*. Como vemos no sólo los pensamientos errados son *vṛttis*, también el conocimiento lo es, así como el mismo sueño. Estos *vṛttis* a su vez están sujetos a las aflicciones (los *kleśas*). Por tanto, para parar los *vṛttis* deberán pararse a su vez los *kleśas*, los cuales son la ignorancia (*avidyā*), el sentido del yo (*asmitā*), la afección (*rāga*), la repulsión (*dveṣa*) y el miedo a la muerte (*abhiniveśa*), tal y como vemos en YS II.3-4. La causa es la ignorancia, la cual produce el sentido del yo, que a su vez produce el deseo y el odio, los cuales a su tiempo producen respectivamente placer y dolor, atracción y aversión, y en definitiva mérito y demérito, es decir *karmas* y *saṃskāras*. Todo un círculo vicioso explicado mediante la

imagen de la rueda del *samsāra* de seis radios: mérito, placer, deseo, demérito, dolor y odio. Para acabar con ellos será necesario quitar la ignorancia (*avidyā*), así como los otros *kleśas*, para que no sigan apareciendo aflicciones, aunque deberá hacerse de raíz, ya que pueden permanecer latentes, como semillas que aún no han germinado y florecido. Juntos, los *vṛttis*, *kleśas*, *karmas* y *saṃskāras*, forman toda una mecánica mental de causalidades en la que cada acción tiene un efecto. La práctica del *pātañjala-yoga* pasa por conocer todos estos procesos interconectados y aplicar técnicas para purificarlos y/o detenerlos.

Como hemos dicho, Satyananda adopta sólo parte de la metodología expuesta en el YS. Por lo que hace al primer capítulo, el *samādhipādaḥ*, Satyananda acepta teóricamente la narrativa ontológica de Patañjali respecto al *puruṣa* y la mente, los *samādhis* (YS I.17-23), los *vṛttis* (YS I.4-11) y los *kleśas* (I.29-31), pero no sigue la apuesta metodológica del *nirodha*. Satyananda considera que la detención de la mente (*nirodha*) directa es demasiado difícil para los yoguis modernos. De hecho, el mismo Vyāsa considera el primer capítulo para mentes privilegiadas. Por ello, el swami apuesta por el camino indirecto, es decir, la purificación de los *kleśas*⁶⁶⁹. Así, al detenerse o purificarse la mente, se accede a los diferentes *samādhis*. En todo caso, es importante remarcar que en la práctica del SY apenas es importante entender los *samādhis*, pues la metodología no sigue el *pātañjala-yoga*. Además, ninguna práctica del SY trata directamente con los *samādhis*, los cuales sirven sobre todo como horizonte en el camino espiritual. El *samādhi*, el cual no se puede describir con palabras, es un territorio desconocido, para el cual se dan solamente los mapas del YS.

Por otra parte, en el SY tampoco se siguen algunas de las prácticas expuestas en este capítulo, como por ejemplo las *brahma-vihāras* o *moradas de Brahmā* (YS I.33), también conocidos como los *cuatro inconmensurables*. Estas meditaciones, de herencia budista⁶⁷⁰, buscan desarrollar la amistad, el amor, la compasión y la ecuanimidad hacia todos los seres. Como traduce Pujol: “la paz mental se obtiene cultivando la amistad con

669 Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000, p.352.

670 Las *brahma-vihāras* siguen practicándose en diferentes linajes budistas. Por ejemplo, en la tradición *theravāda* suele practicarse *metta* después de las meditaciones *samatha* y/o *vipassanā*.

los que son felices, la compasión por los que sufren, la alegría con los virtuosos y la indiferencia hacia los malvados⁶⁷¹.

El capítulo, en todo caso, sirve al SY para tener un marco epistemológico que dé cuenta tanto del funcionamiento de los procesos mentales, como de los diferentes estados alterados de consciencia.

14. El *sādhana*

Según Vyāsa y el mismo Satyananda, las mentes no concentradas necesitan otro tipo de yoga, el cual será explicado en el *sādhana*. Sin lugar a dudas, el segundo capítulo es el más citado y practicado en el yoga moderno, donde incluimos el SY. En este *pāda* se explican diferentes métodos para conseguir la purificación de la mente y el *samādhi* de una manera indirecta. Satyananda suele optar por métodos alternativos al control directo de la mente. En lugar de detener la mente, se trata de purificarla mediante prácticas yóguicas. Para Satyananda la purificación es básica para producir el *kaivalya*⁶⁷², de ahí que le dé tanta importancia al segundo capítulo, dedicado a la *sādhana*.

Para llevar a cabo esta purificación el capítulo expone el *kriyā-yoga* (YS II.1), pero sobre todo el *aṣṭāṅga-yoga* (YS I.28). El primero se compone de *tapas*, *svādhyāya* y *Īśvarapraṇidhāna*. Según Satyananda el *kriyā-yoga* se trata de un método de *raja-yoga* utilizado para la purificación de los *kleśas*⁶⁷³, y, si bien algunos autores lo consideran como parte del *aṣṭāṅga-yoga*, Satyananda especifica que no es lo mismo⁶⁷⁴. Para el maestro de la BSY, el *tapas* (YS II.1), en forma de *prāṇāyāma* o *ahiṃsa*⁶⁷⁵, ayuda a quemar los malos hábitos que impiden progresar en el camino espiritual, especialmente los *karmas* y *saṃskāras*. Para que no se sigan reproduciendo es necesario

⁶⁷¹ Pujol, O. *Yogasūtra. Los aforismos del yoga*, Kairós, Barcelona, 2016, p.111.

⁶⁷² Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000, p.303.

⁶⁷³ *Ibid*, p.141.

⁶⁷⁴ *Ibid*, p.140-141.

⁶⁷⁵ *Ibid*, p.140.

quemarlos desde la raíz⁶⁷⁶. En el yoga moderno (por ejemplo en la metodología de Iyengar) este *kriya-yoga* es leído en ocasiones como la síntesis entre los tres senderos de la *Gītā*⁶⁷⁷.

Por lo que hace a la metodología del *aṣṭāṅga-yoga* (YS II.28-55; III.1-7), podemos afirmar que es la parte del YS más influyente en el yoga moderno. La mayoría de escuelas de yoga contemporáneo aceptan la graduación de los Ocho Miembros, y ordenan sus prácticas siguiendo ese orden. Recordemos una vez más estas partes. Por una parte, tenemos los externos: *yamas*, *niyamas*, *āsana*, *prāṇāyāma* y *pratyāhāra*. Por otra parte, tenemos los internos: *dhāraṇā*, *dhyāna* y *samādhi*. Como mostraremos, en el *corpus* literario del SY apenas se enseñan los miembros internos, ya que están en grados altos de la práctica yóguica. La metodología que encontramos en el *corpus* literario del SY contempla el *aṣṭāṅga-yoga* sobre todo hasta *pratyāhāra*. *Dhāraṇā* y *dhyāna* se contemplan (al menos en los manuales) solamente en algunas *kriyas* del *kuṇḍalinī-yoga*. Es por eso que este capítulo (que acaba con la explicación de *pratyāhāra*) es posiblemente el más importante para el SY, ya que es el que tiene más aplicación a la metodología moderna.

Pero si bien es cierto que Satyananda sigue el *aṣṭāṅga-yoga*, prefiere trabajar los miembros a su manera, sin seguir el *pātañjala-yoga*, de manera vedántica y/o tántrica. Repetimos que el swami es capaz de incluir una gran diversidad de tradiciones dentro de su yoga. Todo para poder ofrecer una adaptación más efectiva. Al mismo tiempo, al considerar el *pātañjala-yoga* como peligroso y difícil, prefiere utilizar otros métodos y prácticas, pero siempre aceptando el *aṣṭāṅga-yoga* como plantilla interpretativa para entender los diferentes estados en la progresión yóguica.

Satyananda (al igual que la mayoría de académicos) tiene una visión del *aṣṭāṅga-yoga* como ascensional o gradual, donde se avanza en el camino espiritual de manera progresiva y acumulativa. Esto contrasta con lo que Sjomán llama yoga “dinámico”⁶⁷⁸, por ejemplo, la manera que tiene el yoga postural de Iyengar de interpretar el *aṣṭāṅga-*

676 *Ibid*, p.141.

677 Iyengar, B.K.S. *Light on the Yoga Sūtras of Patañjali*, Thorsons, Londres, 1993, p.6.

678 Sjomán, N.E. *The Yoga Tradition of the Mysore Palace*, Abhinav, Delhi, 1996, p.60-61.

yoga. Así, si bien Satyananda entiende los Ocho Miembros como un orden secuencial, Iyengar entiende el *aṣṭāṅga* de manera sincrónica y sintética. El león de Pune entendía que en un *āsana* se podían dar todos los miembros. En cierta manera, su metodología se centra en la postura yóguica, siempre buscando la introspección e integración meditativa. De esta manera, aquello que entienden los dos maestros por *samādhi*, por ejemplo, es diferente. Para Iyengar es la culminación del *āsana* en perfecta concentración y absorción. En cambio, para Satyananda es la consecución secuencial y acumulativa de prácticas meditativas. Para este último, el *āsana* sólo es el punto de partida para yogas mentales, es decir, para la exploración de la consciencia. Así, en el SY los miembros internos deben darse con posturas de meditación, es decir, en posturas sentadas que favorezcan los estados alterados de consciencia del *raja-yoga*. Satyananda deja muy claro en el comentario al YS II.46 que el *āsana* en el *pātañjala-yoga* es para la meditación⁶⁷⁹. En todo caso, y como veremos en el *tantra*, Satyananda desarrolla métodos alternativos para generar los miembros internos del *bahirāṅga* (*dhāraṇā*, *dhyāna* y *samādhi*), ya que considera que el *pātañjala-yoga* alberga una gran dificultad para los yoguis modernos.

Por tanto, por lo que hace a la plantilla *aṣṭāṅga-yoga*, Satyananda la aplica a su metodología yóguica, pero no a la manera de Patañjali, sino incluyéndola en su *neovedanta tántrico*. Por ejemplo, el swami, en su comentario a YS II.47, considera que para dominar el *āsana* el yogui debe meditar en la *kuṇḍalinī śakti*⁶⁸⁰. Al mismo tiempo, Satyananda interpreta ciertos pasajes a la luz de la fisiología tántrica posterior. Por ejemplo, en el comentario al YS III.35, el corazón lo entiende como *anāhata chakra*⁶⁸¹. De hecho, la mayoría de gurúes transnacionales relacionan el cuerpo de los *chakras* con pasajes del YS. Por ejemplo, Iyengar, en este *sūtra*, también entiende el corazón como *anāhata*⁶⁸². Por otra parte, Satyananda, en su comentario a YS I.2, también relaciona los cinco estados de la mente con los diferentes estadios del despertar de *kuṇḍalinī* y los

679 Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000, p.208.

680 *Ibid*, p.209.

681 *Ibid*, p.273.

682 Iyengar, B.K.S. *Light on the Yoga Sūtras of Patañjali*, Thorsons, Londres, 1993, p.216.

diferentes *chakras*⁶⁸³. Ello no quiere decir que Satyananda rechace el *sāṃkhya*, al revés, incluye la *numeración ontológica* en su *neovedanta tántrico*.

Siguiendo un inclusivismo hermenéutico, todas las técnicas y prácticas las jerarquiza teniendo en cuenta los ocho miembros. Por ejemplo, considera el *karma-yoga*, el *bhakti-yoga* y los *śaṭkarmas* del *haṭha-yoga* como previos y preparatorios (antes incluso que los *yamas* y *niyamas*) y el *jñāna-yoga* como posterior al *samādhi*. Satyananda insiste que, sin las prácticas preparatorias y purificadoras, el *raja-yoga* puede ser incluso peligroso⁶⁸⁴. Como comenta Swami Nishchalananda en la introducción a *Four Chapters on Freedom*:

the eight stages of Patanjali are for advanced aspirants, *not* for beginners. First of all, one should take steps to purify the mind through hatha yoga, karma yoga, bhakti yoga and general meditative techniques that involve awareness more than concentration⁶⁸⁵.

Es necesario llevar a cabo estas prácticas preliminares en el *ashram*, en presencia del gurú. Según Satyananda la parte preliminar del *raja-yoga* “must be practised in the presence of a group with whom the aspirant must live for some time (...) For some time the whole structure of the aspirant must be conditioned in the presence of the guru”⁶⁸⁶. Normalmente éste es el periodo simbólico de los 12 años, donde se practica el *karma-yoga* y el *bhakti-yoga* que ya vimos en la parte de nuestro estudio dedicada al *vedānta*. El *haṭha-yoga* se considera como preparatorio, ya que ayuda en la purificación corporal previa, y sirve además para dominar el *āsana*, ayudando a conseguir un cuerpo sano y a crear una postura de manera estable y cómoda. También es preparatorio para el *prāṇāyāma*, ya que enseña cómo practicar el control del *prāṇā*.

683 Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000, p.36-37.

684 *Ibid*, p.15.

685 *Ibid*, p.15: “Las ocho etapas de Patanjali son para aspirantes avanzados, no para principiantes. En primer lugar, uno debe dar pasos para purificar la mente a través del hatha yoga, el karma yoga, el bhakti yoga y las técnicas generales de meditación que implican la conciencia más que la concentración” [NT].

686 *Ibid*, p.186: “debe practicarse en presencia de un grupo con el que el aspirante debe vivir durante algún tiempo (...) Durante algún tiempo, toda la estructura del aspirante debe ser condicionada en presencia del gurú” [NT].

Por lo que hace al *pratyāhāra*, en el SY, se consigue con diferentes prácticas relajatorias y meditativas. Así, la mayoría de las meditaciones del SY son para conseguir el estado de *pratyāhāra*⁶⁸⁷. La misma práctica del *yoga nidra* se usa principalmente con este objetivo. De hecho, podemos afirmar que las grandes contribuciones del SY en el yoga moderno han estado, sin duda, en las prácticas de *pratyāhāra*.

15. El *vibhūtipādaḥ* y el *kaivalyapādaḥ*

En el YS, todas las prácticas externas (*bahirāṅga*) son preparaciones previas para el desarrollo de aquello importante, es decir, los miembros internos (*antarāṅga*) del *aṣṭāṅga-yoga* (*dhāraṇā*, *dhyāna*, *samādhi*), explicados sobre todo en el tercer capítulo. En el SY, la purificación de la mente llevada a cabo en el *bahirāṅga* permite ir ascendiendo por los miembros del *aṣṭāṅga-yoga*. Mediante la práctica de los diferentes miembros se accede poco a poco al *antarāṅga*, después del *pratyāhāra*. Estas prácticas de purificación realmente no son un control de la mente, ya que Satyananda en los primeros miembros del *aṣṭāṅga-yoga* prefiere trabajar de manera indirecta sobre la mente, sin confrontarla con técnicas de control mental. De esta manera, el conocimiento de la mente se va dando de manera indirecta, como resultado de la práctica.

Siguiendo el lenguaje de Satyananda, podemos decir que es después de *pratyāhāra* cuando el yogui empieza propiamente la exploración de la consciencia, es decir, el yoga mental o *raja-yoga*. Según la concepción progresiva y acumulativa del *aṣṭāṅga-yoga*, sólo cuando se ha conseguido el estado de *pratyāhāra*, se puede comenzar la meditación de concentración, hacia los miembros internos. En todo caso, es importante subrayar una vez más que apenas se enseñan *dhāraṇā*, *dhyāna* y *samādhi* en la metodología de la BSY. De hecho, en los manuales se describen los *kriyas* de *kunḍalinī-yoga* para *dhāraṇā* (las kriyas 10-19) y *dhyāna* (la kriya 20)⁶⁸⁸. En todo caso, no se enseña ninguna técnica que lleve directamente a *samādhi*, debido a la dificultad de llegar a este estado. Además, es importante tener en cuenta que los *samādhis* son

687 *Ibid*, p.12-13.

688 Véase Satyananda, S. *Kundalini Tantra*, Yoga Publications Trust, Munger, 2009, p.302-315.

estados de los que apenas se puede decir nada. A partir de que el practicante llega al *dhyāna*, debe recorrer el camino restante por su cuenta, sin apenas indicaciones. Llegado a este estado puede decirse que ya está preparado para saltar al *samādhi*, y de allí a los estados siguientes.

16. *Samyama* y poderes

Es a partir del *samyama* (YS III.4), es decir, la perfección de la práctica interna del *antarāṅga* (YS III.7), cuando propiamente se domina (*samyama*) la mente y el mundo. Si bien, según el YS, este dominio es conseguido a través del *samyama* (constituido por los miembros internos del *aṣṭāṅga*-yoga: *dhāraṇā*, *dhyāna* y *samādhi*), a efectos prácticos podemos hablar simplemente de *samādhi* como el momento en el que se consigue el control de la mente. Así, el capítulo tercero empieza directamente con los miembros internos, ya que el capítulo segundo acaba de manera brusca con la explicación de *pratyāhāra*. Gracias al dominio que proporciona el *dhāraṇā*, el *dhyāna* y el *samādhi* se consiguen poderes (*vibhūti*). Algunos de estos poderes son meras virtudes, otros son poderes paranormales de proporciones míticas. El progreso yóguico, por tanto, va relacionado con un creciente dominio de la materia.

En el YS todo está ligado: mente, conocimiento, estadio ontológico y dominio. Las vivencias meditativas llevan a un conocimiento de los elementos relacionados y, por tanto, a un poder sobre éstos. En cierta manera, podemos decir que a partir del *samyama* empieza la adaptación yóguica del *sāṃkhya*, cuando se aplica el *dominio* a los diferentes estadios ontológicos. El dominio yóguico posibilita el control de los *tattvas*. El conocimiento yóguico sobre un tipo de materia posibilita el control sobre aspectos de la realidad relacionados con ese tipo. La contemplación y la concentración es tal, en la narrativa ontológica del YS, que el yogui se adentra en la manifestación (la *prakṛti*), subyugándola con su yoga. El conocimiento y el dominio de los *tattvas* en la propia mente lleva al dominio del *tattva* en el mundo. El YS relaciona el conocimiento de la realidad con su control. La aplicación del dominio sobre un objeto da un control (derivado) sobre dicho objeto (debido a las relaciones intrínsecas del objeto con ciertas propiedades, en base a una lógica de las correspondencias que se da en lenguajes y

tradiciones mágicas y míticas). Podemos decir que al darse el *samādhi*, se da también el acceso al *buddhi* purificado. En cierta manera, se tiene control sobre los productos cosmológicos que surgen del *mahat*. Es por ello que se da una relación entre lo cosmológico y los accesos meditativos. Después de lograr el *saṃyama*, al meditar sobre la materia, se la domina.

Prácticamente todo un capítulo del YS, el tercero, está dedicado a los poderes (*vibhūtis*), un tema sin duda alguna que tenía bastante importancia para Patañjali. Esta creencia en los poderes conecta el texto tanto con las tradiciones budistas como con las tradiciones de los *siddhas* y los tántricos. Si bien Satyananda apenas da importancia a los *vibhūtis* en el camino yóguico, tampoco los niega como hacen otros autores, por ejemplo Desikachar, quien lee las descripciones de los poderes como exageraciones que hay que relativizar⁶⁸⁹. Por otra parte, Satyananda está de acuerdo con el YS acerca del peligro que suponen los poderes, así como de la necesidad de no apegarse a éstos (YS III.38). Según el YS, los *vibhūtis* aparecen cuando hay cierto dominio del yoga. Sin embargo, el yogui no se debe parar ahí, sino que debe continuar y no caer en la tentación de los poderes, es decir, debe tener también desapego respecto a éstos. Para Satyananda los poderes son problemáticos en tanto son obstáculos para la producción del *samādhi*⁶⁹⁰, no por sus consecuencias morales fuera de la práctica meditativa. El swami no advierte contra el uso de los poderes, sino de su influencia negativa en la meditación. Basta, por tanto, con que el yogui no se aferre a los poderes en el cultivo del *samādhi*. Pero, a nuestro modo de ver, para que la indiferencia hacia los poderes lleve al aislamiento (YS III.51) también debe darse en la vida cotidiana. En esta advertencia respecto al peligro que implican los poderes, el YS está en sintonía con la concepción del budismo. Según esta tradición, los poderes también aparecen tras dominar los estadios meditativos. Tras el cuarto *jhāna* el monje tiene acceso a poderes (llamados *iddhis* en la tradición en lengua pali), muy parecidos a los que describe el YS. De la misma manera, el Buda advierte sobre los peligros que albergan los poderes, y encomienda a sus discípulos a seguir la práctica, renunciando a ellos.

689 Sirva como ejemplo el comentario a la fuerza de elefante del YS III.24. Véase Desikachar, T.K.V. *Yoga-sutra de Patanjali*, EDAF, Barcelona, 1994, p.118: “Evidentemente esto no significa que adquiramos fuerza de elefante, más bien que podemos obtener una fuerza comparable dentro de los límites del hombre”.

690 Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000, p.277.

De todas formas, esta actitud hacia los poderes no es universal en las tradiciones ontológicas de la India. Muchos linajes yóguicos y tántricos han buscado precisamente los poderes, dando poca importancia a los estadios cesativos como el *kaivalya*, el *nirvana* o el mismo *mokṣa*. De la misma manera que no siguen un código moral (como por ejemplo los *yamas* y *niyamas*), tampoco se preocupan por el desapego hacia los poderes. De hecho, en algunos casos es precisamente la finalidad principal del proyecto yóguico. White habla, por ello, de *yoguis siniestros*⁶⁹¹, quienes estarían más cerca de los magos y los brujos que de los santos y seres realizados. Es una figura que choca al practicante de yoga moderno, acostumbrado a la imagen del yogui bonachón. Sin embargo, como muestra el autor, tanto la literatura popular como la yóguica, están llenas de casos de estos brujos yóguicos. En cierta manera, podemos decir que estos yoguis siniestros están apegados a la materia. De hecho, el mundo es un objeto para su uso y manipulación. Sin intención soteriológica, los poderes sólo incrementan la cosificación y la explotación. Es por ello que Patañjali advierte de este peligro y enseña los *yamas* y *niyamas*, para evitar el apego a lo material y propiciar la liberación.

Gracias a los *yamas* y *niyamas* el yoga moderno cuenta con un código ético (cuando no moral y disciplinario) no solo a la práctica yóguica, sino para el estilo de vida de los yoguis modernos. Estas *virtudes* o *prescripciones* pueden ser aplicadas a la práctica del *āsanas* (del yoga postural y el yoga psicosomático), por ejemplo, al practicar la no-violencia en el propio cuerpo, o al respetar el propio ritmo y no ambicionar un nivel yóguico que no se tiene. También puede aplicarse al trato con otros yoguis, por ejemplo con los alumnos. Esto da un carácter al yoga que no tenía en épocas premodernas. Con excepción del YS, apenas encontramos votos morales en los tratados de yoga, los cuales suelen pasar directamente a técnicas yóguicas. El moralismo de Patañjali es una excepción, en cierta manera. Por ejemplo, en la *Maitrāyaṇi Upaniṣad* VI.18 se expone un yoga de *seis miembros* que no incluye ni los *yamas* ni los *niyamas*⁶⁹². De hecho, en general, el hinduismo no prescribe una moralidad altruista, por extraño que pueda parecer al yogui moderno. Su *ethos* se basa principalmente en el *dharma* y en la *ley del karma*. Las buenas acciones son llevadas a cabo para la obtención de méritos, no por altruismo, tal y como se concibe en el cristianismo o en el yoga moderno. Por

691 Véase White, D.G. *Sinister yogis*, the University of Chicago Press, Chicago, 2009.

692 Véase Agud, A. y Rubio, F. *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000, p.279.

otro lado, la *intención* de la acción no es tan importante como la *acción* misma. Lo importante no es si se quería matar a una vaca, por ejemplo, sino si se le ha matado. Es el budismo (o el cristianismo) que da importancia a la *intención* en la economía kármica. No obstante, son una excepción a esta concepción kármica del hinduismo los enfoques modernos del *neovedanta* y el yoga contemporáneo, por ejemplo, el *bhakti-yoga* de Vivekananda o de Sivananda, donde el yogui debe servir a la humanidad. Este giro moral se debe, sin lugar a dudas, a la influencia del cristianismo en la sociedad hindú.

Por su parte, Satyananda tiene una actitud ambigua y ambivalente respecto a los *yamas* y *niyamas*. Por un lado, los ve como necesarios en la práctica yóguica, pero por otro lado considera que estaban prescritos para personas de otras eras. En palabras suyas, los *yamas* y *niyamas* de Patanjali:

as popularly interpreted, were for an age that is gone and done with. The simple adamantine fact is that they have no place, if professed according to these interpretations, in the world of today. (...) Yoga is not concerned with the cultivation of impossible virtues. We had better leave them to the moralist⁶⁹³.

Según el autor de FcoF, el ser humano moderno no está capacitado para empezar el *aṣṭāṅga-yoga* desde los *yamas* y *niyamas*, sólo después de una gran purificación y estabilidad puede practicarlos. Es por ello que adopta un enfoque tántrico, dejando los *yamas* y *niyamas* para más adelante. Al mismo tiempo, otros gurúes transnacionales reconocen esta dificultad de aplicarlos, por ejemplo Desikachar considera que no son requisitos previos para empezar la práctica del *āsana*⁶⁹⁴.

693 Satyananda, S. *Dynamics of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.5: “tal y como se suelen interpretar, fueron para una época ya pasada y terminada. El simple hecho inflexible es que no tienen lugar, si son practicados según estas interpretaciones, en el mundo actual (...). El yoga no consiste en el cultivo de virtudes imposibles. Haríamos mucho mejor en dejarlas al moralista” [NT].

694 Véase Desikachar, T.K.V. *Yoga-sutra de Patanjali*, EDAF, Barcelona, 1994, p.81-83 y 92.

17. La *intelección discriminativa* como producto yóguico

Al final del tercer capítulo, después de que el yogui se desapega de los poderes, se llega al *kaivalya* (YS III.50). Cuando el yogui es capaz de aplicar *saṁyama* en la diferencia entre *puruṣa* y *citta*, entonces se da el aislamiento. Pero para llegar a este aislamiento es importante pasar por otros estados ontológicos, como por ejemplo la *viveka-khyāti* (traducida como *intelección discriminativa* por Pujol). Si bien Satyananda apenas le da importancia, a nuestro modo de ver la *viveka-khyāti* esconde una de las claves *sāṁkhya* para la interpretación noésica del YS. La *viveka-khyāti* es imprescindible en el camino que propone el *pātañjala-yoga*, de hecho, podríamos afirmar que sin la *intelección discriminativa* (Satyananda la traduce como “awareness of the real”) no sería posible la realización del ser. Como se dice en YS II.26, la *viveka-khyāti* es el medio para la erradicación (*hāna*) de la ignorancia, ya que es la capacidad de distinguir entre la mente y el *puruṣa*. Con vistas a que se dé la *intelección discriminativa* es importante la destrucción de las impurezas (YS II.28). En el fondo estamos hablando de la necesidad de purificar el *buddhi*, es decir, la facultad discernidora por antonomasia, ya que es la que refleja la consciencia en la mente. La discriminación entre el *puruṣa* y la *prakṛti* pasa inevitablemente por el *buddhi*, el cual es el principio más espiritual o sutil de la manifestación. Por ello, a nuestro modo de ver, la *intelección discriminativa* está intrínsecamente relacionada con el *intelecto*.

Sólo con la *discriminación de lo real* (“awareness of the real”) se puede dar la liberación. Como explica Satyananda:

Viveka is a very crucial idea in Samkhya and yoga. It means the correct understanding of the purusha and prakriti. (...) Viveka involves the knowledge of the absolute difference between purusha and prakriti. By the realization of the difference, ultimately the yogi attains complete isolation for this supreme self. Viveka jnana is the knowledge born of the awareness of ultimate reality. It is the highest plane of superconsciousness⁶⁹⁵.

695 Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000, p.300: “Viveka es una idea decisiva en el Samkhya y en el yoga. Significa la comprensión correcta de purusha y prakriti” (...) “Viveka implica el conocimiento de la diferencia absoluta entre purusha y prakriti. Al darse cuenta de la diferencia, finalmente el yogi logra un completo aislamiento para este ser supremo. Viveka jñana es el conocimiento nacido de la conciencia de la realidad última. Es el plano más elevado de la superconsciencia” [NT].

En este sentido, la discriminación es la condición *sine qua non* para el *aislamiento* (*kaivalya*), es decir, para la realización del ser. En última instancia permite la consciencia de la diferencia de *prakṛti* y *puruṣa*, por ello es clave para entender la relación del YS con la tradición del *sāṃkhya-yoga*. En todo caso, no estamos hablando de una discriminación al uso, tal y como se suele entender. El *buddhi* debe estar purificado para que pueda haber propiamente la *intelección discriminativa*.

Según Satyananda, habría dos métodos para purificar los *kleśas* y llevar al *kaivalya*: *dhyāna* y *viveka*; el primero sería un método de *raja-yoga* y el último de *jñāna-yoga*⁶⁹⁶. De esta manera, Satyananda comenta el *pātañjala-yoga* como forma de *dhyāna*, siendo *viveka* simplemente un resultado de la meditación. Si bien acepta la posibilidad de *jñāna-yoga*, el swami considera que en el YS se da sobre todo *raja-yoga*. El mejor método para Satyananda es la meditación, por lo que apenas contempla el *jñāna-yoga*. Como comenta el gurú de la BSY, este último tipo de yoga puede permitir conseguir el conocimiento, pero es muy extraño para un practicante lograrlo⁶⁹⁷. Son excepcionales los casos de *jñāna-yoguis*, por eso Satyananda apenas desarrolla este método, en ninguna de las interpretaciones que hace de las tradiciones ontológicas, ni en el *vedānta*, el *sāṃkhya-yoga* o el *tantra*. Pero al menos sí que contempla la posibilidad (apenas explicada) del proceso noésico de *viveka* en el YS. De todos modos, está claro que Satyananda en su metodología apuesta por el método meditativo (*dhyāna*) y no por el “analítico” y “racional” del *jñāna*. De hecho, es una de las razones por las que la *viveka-khyāti* es interpretada como resultado *meditativo*, es decir, como estado alterado de consciencia producido por el *saṃyama*.

Así, en la interpretación de Satyananda, los *samādhis* y la superconsciencia son vistos como resultados de la meditación del *aṣṭāṅga-yoga*, como estados psicológicos más evolucionados, propios de un superhombre, es decir, de un ser humano en un estadio *transpersonal*. La *viveka-khyāti* aparece como producto psicológico de la meditación, permitiendo saltar a un nuevo estado de superconsciencia, pero apenas contribuye en una involución ontológica y noésica. En esta manera de entender el YS, el

⁶⁹⁶ *Ibid*, p.159.

⁶⁹⁷ *Ibid*, p.159.

prajñā, el *buddhi* y la *viveka-khyāti* son reducidos a estados alterados de consciencia derivados de experiencias previas. De esta manera, los aspectos que podemos llamar noésicos del YS (que vendrían del *sāṃkhya*), son obviados, como pasaba también en la interpretación del *vedānta* y del *jñāna-yoga*.

A la hora de poner en práctica el YS, no se aplica la *discriminación intelectual*, ya que se considera que simplemente aparece por la práctica yóguica derivada del *aṣṭāṅga-yoga*. En este sentido, el SY comparte la visión psicológica, acumulativa y técnica de la mayor parte del yoga moderno. Satyananda, al igual que Vivekananda, apenas da un papel al *jñāna* como *noesis*. Si bien el maestro de la BSY explica que *viveka-khyāti* es un conocimiento mediante discriminación⁶⁹⁸, no cultiva su dimensión noésica. Para Satyananda la discriminación intelectual es un producto técnico-yóguico. El *prajñā* y el *sattva* que llevan al *kaivalya* son sólo efectos y resultados yóguicos. Por ejemplo, los siete estadios de la intelección discriminativa, Satyananda los explica como resultados de la meditación⁶⁹⁹ (II.27), no como claves noésicas en la anábasis. Si bien acepta la posibilidad de un *jñāna-yoga* puro, no lo utiliza en su método. Sin embargo, si bien aceptamos la interpretación generalizada de que el *viveka-khyāti* sólo aparece cuando la mente está purificada, no podemos reducirla a un mero resultado del proceso yóguico. Al igual que en el *advaita vedānta*, la discriminación de lo real es una *noesis* que se puede dar cuando se ha purificado la mente.

18. La interpretación no-dualista del *kaivalya* y la realización del ser

El estadio último en el *Yogasūtra* es el aislamiento (el *kaivalya*). En este sentido podemos decir que el *kaivalya* es la realización del ser en el YS, pero no el *samādhi*. El *samādhi* (y los *samāpattis*) son experiencias meditativas que ayudan en la realización del ser, pero no son la realización del ser. Son las condiciones yóguicas que posibilitan el *kaivalya*. En IV.33 se nos habla del *kaivalya*, el cual es la consciencia que asume su propia forma, es decir, la consciencia pura. Realizar el ser es darse cuenta de la diferencia entre el *puruṣa* y la mente. El *kaivalya* se da cuando el yogui ha logrado

⁶⁹⁸ *Ibid*, p.182.

⁶⁹⁹ *Ibid*, p.183.

conquistar los diferentes *samādhis*, detener la mente en el *nirodha* y ha logrado aplicar la *intelección discriminativa* (*viveka-khyāti*) de la ontología *sāṃkhya* (II.17-26; III.55), con la que se da cuenta de la diferencia última entre el *puruṣa* y la *prakṛti*, es decir, la *discriminación de lo real*. Una vez que se ha conseguido el *samādhi* (la concentración contemplativa perfecta), el refinamiento de la mente, la purificación de los *guṇas* (en *sāttvicos*) y la quietud de la mente (*nirodha*), sólo entonces es posible el salto transnoésico, es decir, el aislamiento de la consciencia respecto a lo manifestado. Durante la *sādhana*, el yogui ha necesitado perfeccionar las concentraciones sobre la manifestación, para luego detener lo desplegado y separar la conciencia. En el YS, *el ser* es la Consciencia (el *puruṣa*), siendo *lo óntico* (el *ente*) la Manifestación (la *prakṛti*). El ser se da en todo acto en el que somos conscientes. Toda manifestación es un acto de consciencia reflejado en lo desplegado, mediante la mente. Pero el acto puro de Consciencia es el *kaivalya*. Es a dónde apunta el *pātañjala-yoga*.

Normalmente los estudios académicos interpretan este *kaivalya* desde el dualismo, es decir, el *puruṣa* se aísla de la materia, las dos sustancias se separan y se da la liberación. Así, *puruṣa* es la Consciencia, la cual no debe ser desarrollada, sino separada y aislada de la otra sustancia, la *prakṛti*, dando lugar a la separación dualista (el *viyoga*) y por tanto el *kaivalya*. Pero para Satyananda el *kaivalya* no supone un aislamiento, no implica por tanto dualismo y separación. *Kaivalya* significa el estado del *puruṣa* en su propia naturaleza de pura consciencia⁷⁰⁰, es decir, lo que Satyananda llama la *superconsciencia*. Así, realizar el ser es devenir superconsciencia. En todo caso, el gurú de la BSY considera que el *kaivalya* no es el final de la procesión espiritual, sino que puede haber muchos más estados de consciencia superiores. Podemos decir que para el *pātañjala-yoga* la mente es limitada y la soteriología concreta y finita. Cuando uno se libera, ya se ha liberado de la mente. La *citta* es limitada, acabada y puede ser dejada de lado. La realización del ser es separar el *puruṣa*, delimitarlo en cierta manera. Cuando la separación se da llega la liberación. En cambio la consciencia y superconsciencia que propone Satyananda es ilimitada e infinita, nunca se acaba. Por tanto, el proceso de realización del ser puede considerarse como un proceso constante e infinito. Para Satyananda, como seguidor de un *neovedanta tántrico*, el *kaivalya* sólo es un escalón en

700 *Ibid*, p.360.

los estadios de la consciencia, sólo un paso en realizar el ser, no la meta como para los *jainas*⁷⁰¹.

Para explicar el *kaivalya*, el maestro de la BSY ve necesario recurrir al *advaita vedānta*. Como hemos explicado a lo largo de estas páginas, en su interpretación existe una graduación de la consciencia y la superconsciencia, ya que forman parte (junto a la inconsciencia) de la misma sustancia divina: la Mente Universal, *Cit* o Śiva. El fundador de la BSY entiende los diferentes estados a través del monismo del *vedānta*. Todo son manifestaciones, sólo que más sutiles, incluidos los estados transnoésicos más allá de la *prakṛti*. Por tanto, en la concepción monista no se trata de separar el *puruṣa* de la *prakṛti*, ya que en último término sólo existe *brahman*. De esta manera, la liberación es más bien la consecuencia de desarrollar la consciencia suprema, realizar y devenir la Mente Universal⁷⁰². De hecho, Satyananda traduce en algunos comentarios *kaivalya* como *liberación*⁷⁰³, no como *aislamiento*. Por tanto, aunque a veces hable del aislamiento del *puruṣa*, prefiere hablar en términos de liberación, lo cual nos recuerda al *mokṣa* vedántico. A nuestro modo de ver, la explicación neovedántica de Satyananda al respecto es brillante. En efecto, el *kaivalya* es un aislamiento, pero del Uno-sin-segundo. Es un aislamiento (*keval*) no del *puruṣa*, sino de la realidad, es decir, del Ser que es Uno. Así, no hay separación ni dualismo. El aislamiento no es de una consciencia individual, sino que se da el *aislamiento* de la Consciencia Universal. El yogui realiza y se da cuenta de que es uno con el Uno-sin-segundo. El aislamiento se da respecto a la ignorancia. En cierta manera, el yogui se libera del otro que es él mismo. Deja de ser él mismo (el segundo con respecto al primero que es la divinidad) para devenir el Uno-sin-segundo. El dualismo del *sāṃkhya-yoga* (el cual llevaría a los *samādhis* y al *nirodha*) sería un paso propedéutico previo para llegar finalmente a la no-dualidad del *kaivalya*. Como comenta en YS III.51:

the word *kaivalya* is derived from the word *keval*, which means absolutely one, without others. *Kaivalya* therefore means isolation, aloneness. It is as state of non-duality.

⁷⁰¹ *Ibid*, p.361.

⁷⁰² *Ibid*, p.170.

⁷⁰³ *Ibid*, p.181.

(...) It can be had only by losing or giving up everything else. It is a state of absoluteness, of only-ness, or of *advaita*. It is at this point, kaivalya, that Vedanta comes into yoga⁷⁰⁴.

Por tanto, en este sentido la interpretación de Satyananda es no-dualista. Tanto el *puruṣa* como la *prakṛti* forman parte de una única realidad, de un Uno-sin-segundo⁷⁰⁵. Al mismo tiempo es monista, ya que en último término sólo hay un principio espiritual, es decir, todos los *puruṣas* en el fondo no son sino el mismo *puruṣa*. Esta interpretación rompe con el *sāṃkhya-yoga* académico, el cual defiende un dualismo estricto y una pluralidad de *puruṣas*, donde cada individuo sería en último término un *puruṣa* distinto. Vemos, como una vez más, Satyananda aplica una hermenéutica *neovedántica* para explicar el YS, donde *prakṛti* no es sino *māyā*, y *puruṣa* el *brahman*. La influencia del *neovedanta* no sólo está en la BSY, sino en la mayoría de escuelas del yoga moderno. De ahí que se lea el YS de manera no-dualista, o al menos, monista.

Por otra parte, cabe indicar que es una contradicción o paradoja del sistema el hecho de que el *puruṣa* y la *prakṛti*, principios teóricamente aparte, necesiten separarse. ¿Cómo separar aquello que ya está separado? Aquí volvemos a las dos verdades, la absoluta y relativa. En último término están separados, pero para la mente (la cual mora en la ignorancia) están unidos. Tal y como vemos en YS II.25, cuando el yogui se da cuenta de que están separados, estos principios se separan, dándose la erradicación (*hāna*) o aislamiento de la visión (*dr̥śeḥkaivalya*). En este punto, el yogui ya no vive en la ignorancia, sino en la sabiduría (*prajñā*). Satyananda es consciente de que para Patañjali la separación es el objetivo yóguico, pero él la considera simplemente como un paso previo a la Unión⁷⁰⁶. El gurú de la BSY considera que no se puede resolver la paradoja del aislamiento y la unión de manera lógica. En palabras suyas en el comentario a YS II.24: “Purusha is always liberated, but it may be asked, if purusha is always liberated, what is the sense in one attaining mukti again? This is a problem beyond logic; it can be solved only in a state of meditation”⁷⁰⁷. Esta respuesta es muy

704 *Ibid*, p.297: “la palabra kaivalya se deriva de la palabra *keval*, que significa absolutamente uno, sin otros. *Kaivalya*, por lo tanto, significa aislamiento, soledad. Es como un estado de no dualidad” (...) “Se puede obtener únicamente perdiendo o renunciando a todo lo demás. Es un estado absoluto, de unicidad, o de *advaita*. Es en este punto, kaivalya, que el vedanta entra en el yoga” [NT].

705 *Ibid*, p.180.

706 *Ibid*, p.184.

representativa del yoga moderno. Las verdades de la realidad están más allá de la lógica y sólo pueden ser comprendidas mediante la experiencia.

En todo caso, el yoga moderno logra explicar, mediante la no-dualidad, algunas de las contradicciones (o paradojas) del *sāṃkhya-yoga*, inexplicables de manera coherente y lógica desde la estricta dualidad. Es importante indicar que el dualismo se desarrolla en un momento determinado de la escuela del *sāṃkhya-yoga*. Puede considerarse incluso como una curiosidad histórica, ante la legitimidad y continuidad tanto del *vedānta* no-dual como del budismo. En este sentido, Pflueger señala que el dualismo del *sāṃkhya-yoga* no hace sino preparar el camino hacia los no-dualismos⁷⁰⁸. Por tanto, ¿por qué no abrir los textos del *sāṃkhya-yoga* a lecturas no-dualistas, como hace el *neovedanta* y el yoga moderno? Las voces más puristas pueden objetar que de esta manera se estaría mutilando el espíritu de la obra y la intención de su autor. Ante esto, los gurúes afirman que precisamente el espíritu del YS se respira gracias a una experiencia no-dual, y que aquello a lo que apunta el *samādhi* (del *aṣṭāṅga-yoga*), y especialmente el *kaivalya*, es la no-dualidad. Además, el YS no es la Palabra del ser, sino un tratado más sobre yoga. No es la última palabra en las tradiciones *āstika*.

Por otra parte, como han señalado algunos académicos, quizá el *sāṃkhya-yoga* no merezca la etiqueta de dualista⁷⁰⁹. Por ejemplo, no tiene nada que ver el dualismo cartesiano con esta ontología. Habría sido la literatura secundaria la que habría considerado el YS como un texto dualista. El *puruṣa* y la *prakṛti* tienen una relación de interdependencia. En último término hay manifestación porque hay observación. Pero, a nuestro modo de ver, no podemos considerar la *prakṛti* como materia, entendida ésta de manera moderna. Es *producta* porque saca a la luz, pero siempre para el observador. Es precisamente el *puruṣa* que ocasiona el despliegue de la manifestación. La *prakṛti* se manifiesta por y para el *puruṣa*, en tanto hay un sujeto puro que observa. Por ello, no tiene sentido considerar al *puruṣa* como sustancia, o materia espiritual. No tiene sentido

707 *Ibid*, p.180: “Puruṣa está siempre liberado, pero puede preguntarse, si puruṣa siempre está liberado, ¿cuál es el sentido de que una persona vuelva a alcanzar el mukti? Este es un problema más allá de la lógica; se puede resolver sólo en estado de meditación” [NT].

708 Pflueger, L.W. “Dueling with dualism: Revisioning the paradox of *puruṣa* and *prakṛti*” en Whicher, I. y Carpenter, D. (eds.) *Yoga: The Indian Tradition*, Routledge, Nueva York, 2003, p.76.

709 Arnaud, J. *Cosmologías de India. Védica, sāṃkhya y budista*, FCE, México, 2013, p.93.

objetivarlo, como tampoco tenía sentido objetivar el *brahman*. Por ello consideramos que no tiene sentido hablar de dualismo, aunque sí de interrelación polarizada, como verá el *tantra*.

CONCLUSIONES

1. Algunas conclusiones sobre la interpretación del *sāṃkhya-yoga* del Yoga Satyananda

A lo largo de estas páginas hemos visto cómo el discurso del SY explica la tradición del *sāṃkhya-yoga* desde un paradigma científico. Si bien en un primer momento este paradigma puede ayudar a establecer criterios médicos, psicológicos y terapéuticos en la práctica del yoga, también tiene consecuencias secularizantes y desacralizadoras. De hecho, el método científico tiende a objetivizar, es decir, a reducir el mundo a objeto. Por lo que hace a las tradiciones de la India esto puede ocasionar en cierta manera la cosificación de la ontología y la metodología yóguica, perdiéndose sus aspectos espirituales. Siguiendo nuestro análisis hermenéutico del nihilismo, hemos asociado esta objetivización del mundo con la época del fin de la metafísica, donde del ser ya no queda nada, sólo el ente. Sin embargo, el yoga moderno no lleva hasta sus últimas consecuencias la secularización y desacralización de las tradiciones espirituales y religiosas. Al mismo tiempo, ante la muerte de Dios que supone la cosmovisión científica, se refundamentan símbolos ontológicos como la Consciencia (*Cit*), los elementos (*tattvas*) y los miembros del *aṣṭāṅga-yoga*. Para llevar a cabo esta refundamentación se utiliza un lenguaje ocultista que legitima la ontología tradicional, basándose en la ley de la causalidad y en una terminología científica. El problema es que al refundamentar estos símbolos ontológicos mediante la ciencia, se tiende también a cosificarlos, puesto que se les entiende como objetos, es decir, como realidades objetivas, comprobables y medibles científicamente. Ya no son entendidos como símbolos ontológicos desplazadores y desidentificadores, sino como realidades sustanciales con una referencia oculta. Son realidades absolutas que existen en sí mismas. Así, sirven como fundamentos estables para el discurso del SY.

De esta manera, siguiendo una tendencia ocultista se *recurre* a la ley de causalidad, al evolucionismo o la psicología para explicar el *pātañjala-yoga*. Se lee el YS como un tratado de ciencia mística, interpretándose desde un paradigma científico. Según el yoga moderno (por ejemplo el SY), toda mística responde a una naturaleza humana compartida, a un mecanismo psicológico comprobable. Así, Patañjali habría

codificado las experiencias místicas en un tratado de ambición científica. Tal y como hemos mostrado, esta precomprensión del yoga moderno es hegemónica desde la interpretación *neovedanta* ocultista de Vivekananda. Gracias al que fuera el primer gurú en Occidente, el ahora llamado yoga regio (*raja-yoga*) se considera como la culminación científica de la espiritualidad india. Debido a esta nueva relación con el texto de Patañjali, el yoga moderno ha recuperado y reinterpretado la tradición del *sāṃkhya-yoga* a través del ocultismo. De hecho, muchos de los gurúes del yoga transnacional han traducido y comentado el YS, adaptando parte de su ontología y metodología, aunque basándose siempre en su experiencia personal del yoga. El *raja-yoga* se considera un instrumento donde el yogui explora la consciencia, un laboratorio científico y técnico donde descubrir las verdades místicas.

Por otra parte, si bien muchos linajes aseguran estar en continuidad con la tradición *sāṃkhya-yoga*, según muestran los estudios de indología, podemos afirmar que el linaje del *pātañjala-yoga* se rompió hace mucho tiempo. Por ello, nadie puede otorgarse la potestad de su herencia, ni monopolizar las interpretaciones por un pretendido pedigrí. Del mismo modo, tampoco tiene sentido pretender volver a la práctica original del *pātañjala-yoga*, recreando un supuesto yoga auténtico. Sí que cabe inspirarse por el texto, como hacen de hecho los diferentes maestros de yoga transnacional.

Satyananda forma parte de esta tradición moderna de traductores y comentaristas que explican el YS en base a su experiencia de yoga moderno. En su interpretación particular y personal, el maestro de la BSY lee el YS mediante lo que podemos llamar un *neovedanta tántrico*. Así, Satyananda toma este texto como fuente de inspiración, adoptando parte de su ontología y metodología. Además, al igual que muchos maestros transnacionales, el swami utiliza el lenguaje del YS para legitimar prácticas de su metodología yóguica, usando su terminología para dar peso, autenticidad y valor a su producto yóguico. Al mismo tiempo, en lugar de poner en práctica el dispositivo ontológico del *pātañjala-yoga*, utiliza sus propios descubrimientos yóguicos para la lectura del texto. Así, no se basa en la tradición de los comentaristas *sāṃkhya*, sino que interpreta el texto a partir de sus experiencias personales. En último término, aquello que tiene más validez en el yoga (en tanto método experimental) no es la escritura o la

tradición, sino la experiencia. Ya no son los *tattvas* que disponen el camino espiritual, sino que son los hechos experienciales (los estados alterados de consciencia) que ayudan a entender el *pātañjala-yoga*. En cierta manera, las experiencias del maestro son los hechos objetivos en los que se basa la metodología yóguica. La autoridad ya no es la tradición comentarial, sino estas experiencias. Así, el discurso del SY toma estos hechos como *dogmas*, es decir, como *principios* axiomáticos para establecer la narrativa ontológica propia, pero también como clave hermenéutica para leer el YS. De hecho, al establecer una identidad entre los estadios ontológicos del YS y las propias experiencias, se gana legitimidad, sirviendo el texto para reafirmar el discurso y la metodología de la escuela. En todo caso, en el comentario de Satyananda al YS encontramos una tensión constante entre su explicación del *pātañjala-yoga*, y aquello que considera aprovechable para su propuesta yóguica.

En su interpretación de la ontología, Satyananda comparte cierto *realismo* del *sāṃkhya-yoga*, aunque matizado en todo caso por el materialismo científico. Recordemos que Satyananda no cree en el *ilusionismo* de Śāṅkara. Siguiendo este realismo, Satyananda interpreta la *prakṛti* como parte de una evolución material de los estados de consciencia. En este sentido, el swami sigue más la teoría de la evolución que el despliegue del *sāṃkhya-yoga*, es decir, no acoge la propuesta de la procesión ontológica por los *tattvas*. Según el comentario al YS de Satyananda la materia no se despliega de lo sutil (*buddhi*) a lo tosco (los *tattvas* y *tanmātras*), sino que evoluciona de lo más tosco a lo más sutil. De esta manera, la especie humana representa un eslabón más en la cadena de la evolución, el puente de la consciencia a la superconsciencia. A lo largo del comentario, se da una tensión entre la teoría de la evolución y la involución del *sāṃkhya*. Satyananda intenta conciliar estas dos visiones, para dar carácter científico al yoga, pero podemos afirmar que su *involución* o *regresión* no es tanto una suerte de anábasis, sino más bien una *evolución acumulativa*. De este modo, la evolución de las especies posibilita la aparición material de la consciencia y su progresión hasta la superconsciencia. El yoga es producto de la evolución humana, en cierta manera, su culminación y el paso evolutivo hacia lo *superhumano*. De esta manera, el discurso del SY explica la superconsciencia (es decir, los estadios transnoésicos) usando la teoría de la evolución, lo cual supone una explicación ocultista, ya que da cuenta de las verdades ontológicas tradicionales mediante la ley de la causalidad y la ciencia moderna. Así,

refundamenta instancias transnoésicas y “metafísicas” (como la Consciencia) con un lenguaje científico, en este caso biológico. En cierta manera, la teoría de la evolución le sirve de axioma para dar fuerza a su soteriología. Por tanto, al establecer el compromiso con la teoría de la evolución de la ciencia moderna, deja de lado el juego de catábasis y anábasis del *sāṃkhya-yoga*. Vemos cómo en ocasiones el discurso del yoga moderno más que usar el método hipotético-deductivo de la ciencia, el cual es sólo provisional, lo que hace es utilizar un discurso científico para legitimar la tradición yóguica. Por esta razón, en ocasiones las explicaciones del yoga moderno emplean las hipótesis científicas como dogmas y axiomas, no como verdades provisionales. A nuestro modo de ver, esto se debe a que el yoga transnacional necesitó una legitimación para consolidarse en occidente. En cierta manera, habrían sido los mismos usuarios que habrían demandado este carácter científico. En el mercado del yoga, la ley de la oferta y la demanda habría llevado a los maestros transnacionales a adoptar este tipo de lenguaje, alejado del tradicional más ontológico e incluso religioso. Podemos interpretar, incluso, este uso de la ciencia como una traducción, ya que el lenguaje hegemónico de la modernidad es el científico. Así, los gurúes transnacionales no habrían hecho sino traducir de una “ciencia” (*vidyā*) tradicional a la ciencia moderna. Al adaptar la ontología y el yoga a esta ciencia, habrían desplazado y emplazado los elementos ontológicos en la Ge-stell, el dispositivo del fin de la metafísica. En tanto la ciencia es el programa de la modernidad, también es parte de esta metafísica consumada, donde del ser ya no queda nada, sólo ente. Al traducir a un lenguaje científico se estaría trasladando la simbología a la planificación calculadora del Dispositivo. En cierto modo, es intrínseco al lenguaje utilitario, pragmático y materialista del fin de la modernidad. Como hemos expuesto en nuestro análisis del nihilismo, esto también permite poner a disposición la ontología.

Por otro lado, según el discurso del SY no hay pluralidad de *puruṣas*, sino sólo una Consciencia, llamada también *Mente Universal*, *Īśvara*, *brahman*, *Cit* o *Śiva*. Satyananda considera que los diferentes estados de consciencia son parte de esta Consciencia divina y eterna. Toda la materia es parte de la *Cit*. De hecho, los diferentes entes del mundo son también consciencia en menor o mayor grado. Toda la realidad, aparente u oculta, es una graduación de una misma unidad. Así, podemos considerar el discurso del SY como monista, puesto que no separa de manera tajante la materia y el

espíritu. Esto difiere bastante de la concepción ontológica dualista del YS, donde el *Īśvara* sólo es un *puruṣa* perfecto sin poder sobre el mundo y donde la *prakṛti* existe al margen del *puruṣa*. En todo caso, no consideramos este monismo como *no-dualidad*. El discurso del SY tiende a cosificar el misterio trascendente, por ejemplo el *Cit*, dándose el olvido de la diferencia ontológica entre el ser y el ente. A nuestro modo de ver, a pesar de que entiende la Consciencia como una realidad oculta, el discurso del SY tiende a explicarla de manera óptica. Al igualar los estados de consciencia con la Consciencia (*Cit*), el SY hace una equivalencia entre el ente y el ser. Satyananda considera que los estados de consciencia (estados mentales, al fin y al cabo) y la Consciencia son parte de una misma substancia objetiva, comprobable científicamente. Al contrario de las tradiciones ontológicas de la India, el SY considera que la realización del ser es el conocimiento de los estados ópticos, olvidándose de la diferencia ontológica y la rememoración del ser. De hecho, Satyananda sostiene, como hemos visto, que es posible la omnisciencia, es decir, que es posible llegar a conocer esta Mente Universal. El misterio trascendente del que hay que co-pertenecer y co-participar ahora pasa a ser entendido como verdad oculta que hay que descubrir. Así, el discurso del SY da por hecho que existe una verdad última oculta que es objetiva y cognoscible, a la cual ha llegado el gurú. Ello se debe a que el discurso del SY considera la *Cit* como algo óptico, es decir, aprehensible y explicable. Es en este sentido que decimos que el discurso ocultista tiende a cosificar lo trascendente.

Por tanto, el discurso del Yoga Satyananda (al igual que la mayor parte del yoga moderno) explica la Consciencia (o la Divinidad) como una *substancia objetiva* cognoscible. Entiende la no-dualidad de manera monista, es decir, se da una realidad única, numérica y calculable, de diferentes grados de consciencia. Así, la metodología yóguica del SY busca llegar a los *estados alterados de consciencia* (EAC) mediante lo que podemos llamar un yoga meditativo. Estos estados son explicados, no de manera ontológica, sino de manera psicológica, es decir, como estados mentales, a los cuales se accede a través de técnicas yóguicas mecánicas. Por tanto, podemos considerar que se da una tecnificación del yoga, ya que éste se concibe como la producción mecánica de EAC. De esta manera, en tanto resultado de la química mística del ser humano, los *samādhis* son identificados con otros estados místicos, como por ejemplo el *Sat-Cit-Ananda* del *vedānta* o la experiencia *kuṇḍalinī*. Para Satyananda estos EAC son

medibles, cuantificables y comprobables científicamente, si bien la ciencia sólo habría empezado a entenderlos y calcularlos.

El SY sigue la tendencia ocultista de explicar las tradiciones ontológicas y el misticismo con ayuda del lenguaje científico. Satyananda concibe los campos ontológicos, los elementos (*tattvas*), los miembros del *aṣṭāṅga-yoga* y la misma realización del ser como estados alterados de consciencia, explicables psicológicamente. Así, según esta concepción mayoritaria en el yoga moderno, la técnica yóguica produce la *realización del ser* mediante la manipulación del cuerpo y/o de la mente, utilizando los diferentes métodos del *haṭha-yoga*, el *kuṇḍalinī-yoga* y las prácticas meditativas. Lo único que necesita conocer el yogui son las técnicas concretas para producir en su interior los *estados alterados de consciencia*. Al mismo tiempo, siguiendo una idea utilitaria y pragmática del yoga, se dejan de lado todos aquellos aspectos más “teóricos” o “filosóficos”. En este orden de cosas, los estudiantes de yoga sólo tienen que aplicar las instrucciones técnicas para producir los estados alterados de consciencia. Las siguientes dos frases sintetizan esta concepción experiencial: “un gramo de práctica vale más que toneladas de teoría” de Swami Sivananda Saraswati y “el yoga es 99% práctica y 1% de teoría” de K. Pattabhi Jois. Si bien estas famosas frases expresan de manera lúcida la necesidad de poner en práctica la ontología, al mismo tiempo han ocasionado una separación entre *práctica* y *teoría* en el yoga moderno. Así, las escuelas transnacionales de yoga suelen concebir la filosofía y la hermenéutica ontológica como mera “teoría”, como especulaciones intelectuales separadas de la realidad. Aquello que importa es la “práctica” de yoga, entendida como la aplicación de instrucciones técnicas. En general, en los espacios del yoga contemporáneo, casi no se dedica tiempo, ni se deja lugar, a la hermenéutica de los textos de las tradiciones ontológicas. Comparado con la práctica postural y meditativa, apenas se anima al estudio personal (*svādhyāya*) de la revelación (*śruti*) y los tratados (*sūtras*). No obstante, debemos reconocer que esta didáctica basada en la instrucción técnica ayuda a seguir una práctica espiritual, pues simplifica la ontología y la hace accesible. Al mismo tiempo, permite enseñar a grandes grupos. Por otra parte, si bien son explicadas de manera muy técnica, las prácticas meditativas del SY permiten una gran interioridad y profundidad espiritual. En la medida que dan importancia al *testigo* y a la toma de conciencia, las prácticas meditativas conectan con la esencia del *sāṃkhya-yoga*. Sin embargo, el yoga moderno

tiende a centrarse solamente en los ejercicios técnicos de yoga (sean estos posturales, respiratorios o meditativos), dejando de lado aspectos noésicos y espirituales de la hermenéutica ontológica. Si bien coincidimos en que lo esencial es la “práctica”, opinamos que ésta no debe ser sólo una tecnología yóguica mecánica. Para que el yoga sea realmente una *praxis* debe de ser también hermenéutica, es decir, interpretación e incorporación vivencial de la ontología. Por tanto, es imprescindible la hermenéutica para la comprensión y realización de las tradiciones ontológicas.

2. Reflexiones sobre el *sāṃkhya-yoga*

Hemos visto cómo la interpretación de Satyananda apuesta por una adaptación técnica de la tradición *sāṃkhya-yoga*, donde los aspectos noésicos y hermenéuticos son dejados de lado. Pero, a pesar de que el discurso del yoga moderno implica algunas consecuencias cosificadoras y dogmáticas, sigue siendo nuestra precomprensión y nuestro punto de partida en las tradiciones de la India, por ello no se trata tanto de rechazar o superar el yoga transnacional, sino de dar un paso atrás para recuperar ciertos aspectos ontológicos dejados de lado. Gracias a las interpretaciones de los gurúes transnacionales hemos podido acceder el YS y a la tradición *sāṃkhya-yoga*, ya que fueron ellos que establecieron la hegemonía del texto en el canon del yoga moderno. Sin sus traducciones, posiblemente no habrían sido recuperados ni revividos aspectos del *pātañjala-yoga*, como por ejemplo su concepción de la mente. En el YS se proporciona una explicación excelente de cómo funciona la mente, la transmigración y los estadios ontológicos. Además, expone una metodología meditativa y una ontología heredadas de las tradiciones de los *śramaṇas* y del *sāṃkhya-yoga*. Por tanto, es un tratado esencial en el yoga contemporáneo, tanto para la práctica de la meditación, como para la comprensión del *sāṃkhya*. Al mismo tiempo, estas interpretaciones han ayudado a crear una *koiné* yóguica, es decir, un lenguaje compartido dentro de la comunidad yóguica global.

Otra influencia insoslayable del texto es, sin duda, la moralidad de los *yamas* y *niyamas*, la cual ha supuesto un código deontológico para el yoga contemporáneo. Es importante remarcar que estos votos no los encontramos en otros tratados de yoga (por

ejemplo en el *tantra* o *haṭha-yoga*). Si no fuera por este texto, el yoga actual no contaría con un código moral tan claro y concreto para su práctica. Especialmente determinante es *ahiṃsā* (la *no-violencia*). A nuestro modo de ver, este *yama* implica todo un giro hermenéutico en la práctica del yoga, ya que la no-violencia no sólo se debe aplicar en el auto-control hacia otras personas, sino también en la manera de interpretar la ontología. De esta manera, si aplicamos *ahiṃsā* a nuestra hermenéutica, será necesario evitar dogmas y verdades absolutas inamovibles. Recordemos que el dogmatismo metafísico también es una forma de violencia. Por tanto, se requiere un *debilitamiento ontológico* sobre los dogmas y los fundamentos si queremos aplicar *ahiṃsā*. Así, es importante evitar excesos de interpretación. Por ejemplo, el purismo de Swami Hariharananda puede ser entendido como una forma de fanatismo, ya que su celo interpretativo le llevó a ser emparedado en una cueva. Interpretar de manera literal puede suponer una forma de dogmatismo, si se toma la palabra del texto como dogma y fundamento inamovible.

Por otra parte y como hemos dicho, la mayoría de interpretaciones de gurúes transnacionales dejan de lado aspectos hermenéuticos y noésicos claves para entender el YS. Si bien se reconoce que el *sāṃkhya* es el marco ontológico del texto, las adaptaciones metodológicas apenas tienen en cuenta esta ontología. A nuestro modo de ver, pensamos que es importante recuperar esta tradición para la práctica del yoga actual, no sólo como “teoría” o “sistema filosófico”, sino como ontología desplazadora y transformadora, aplicable tanto al yoga, la meditación o la vida cotidiana. No obstante, tampoco pensamos que deba ser practicado el *pātañjala-yoga* original al pie de la letra, sino que apostamos por hacer interpretaciones propias, desde la situación actual. A pesar de que las doxografías las cuentan como *darśanas* separadas, consideramos que tanto el YS como el SK forman parte de una misma tradición ontológica: el *sāṃkhya-yoga*, pero en todo caso son simplemente tratados dentro de esta amplia tradición. Estos tratados serían diferentes variantes dentro de esta tradición, es decir, disensos metodológicos dentro de un cierto consenso ontológico. De la misma manera, nuestra interpretación es una variante más dentro de esta tradición. Por tanto, consideramos legítimo el uso del YS como fuente de inspiración, aunque imposible reproducir de manera auténtica el *pātañjala-yoga*. Es más, consideramos que sólo se puede interpretar el YS, no copiarlo. A nuestro modo de ver, esta ontología puede leerse

de muchas maneras, y puede ser aprovechada para diferentes finalidades. Por ello, entendemos las diferentes interpretaciones del YS como versiones de la tradición *sāṃkhya-yoga*. Como toda obra de arte, el texto de Patañjali no está cerrado, sino que son posibles incontables lecturas, incluso lecturas no cesativas ni ultramundas. Así, se pueden cultivar interpretaciones diferentes a las del yoga moderno, pero también al *sāṃkhya-yoga* de las *darśanas* clásicas. De esta manera, aunque no se siga una tradición *sāṃkhya-yoga*, su dispositivo ontológico puede aplicarse a diferentes metodologías, como hemos visto con el yoga moderno, así como a las tradiciones vedánticas y tántricas. Recordemos que *sāṃkhya* puede entenderse como “enumeración de los principios ontológicos”. Por tanto, su clasificación de la realidad puede ser un mapa que nos ayude a entender el territorio espiritual.

Por otra parte, si bien nuestra hermenéutica ontológica no olvida los aspectos meditativos, tampoco olvida los aspectos noésicos. A nuestro modo de ver, los gurúes transnacionales ponen el énfasis en los estados alterados de consciencia, olvidando u obviando las facultades noésicas en la procesión simbólica de los elementos ontológicos. En nuestra opinión, ni la ontología ni el yoga son reducibles a estados mentales. No obstante, en ningún momento queremos negar la realidad psicológica, ni las experiencias de los místicos de las diferentes tradiciones ontológicas. Pero es importante ser conscientes de que la concepción técnica de los estados alterados de consciencia deja de lado muchos aspectos ontológicos y hermenéuticos claves para la realización del ser. Ya vimos en la interpretación del *vedānta* que hacía el yoga moderno, cómo el *buddhi* era dejado de lado. También, en la lectura que hace el yoga moderno del YS, el papel del intelecto intuitivo es reducido a favor de la experiencia de los estados alterados de consciencia. Sin embargo, al interpretarse el *buddhi* como un mero producto se pierde la posibilidad de que esta facultad noésica nos ayude en el proceso espiritual.

Así, nuestra interpretación considera que en la ascensión por los grados ontológicos es clave no sólo la experiencia meditativa sino también la interpretación noésica. Los *samādhis*, por ejemplo, no son sólo estados meditativos, es decir, no son solamente experiencias intensas de atención o concentración. Las instancias noésicas (como el *buddhi* y el *sattva*) tienen que contribuir en el cultivo de los *samādhis*. Así,

hermenéutica es también saber poner la intuición y el intelecto al servicio de la construcción de las moradas ontológicas. Estas facultades no aparecen como producto de un estado meditativo, sino que operan en todo momento de la procesión ontológica. En la hermenéutica ontológica hay un lugar imprescindible para el pensar noésico, por ejemplo, para la discriminación y el discernimiento de los aspectos luminosos en la *sādhana*. Esta *noesis* del *buddhi* es, por supuesto, diferente al cálculo del *manas* (la mente). En nuestra opinión, el *buddhi* (o el *sattva*) tiene un papel indispensable en la anábasis ontológica *sāṃkhya*, ya que ayuda a ascender por los diferentes *tattvas*. Pensemos que en toda experiencia operan facultades noésicas, las cuales posibilitan la *comprensión de la realidad*, es decir, darse cuenta de la separación entre lo material y lo espiritual. Hermenéutica, por tanto, es interpretar qué contribuye a la construcción de las moradas, y qué nos permite habitar en éstas. Es una interpretación que ilumina los aspectos de nuestro ser interior, despertando la propia espiritualidad. Es comprender cómo operan las transformaciones ontológicas en el propio ser, qué se debe despertar y cómo, para ir realizando el ser paso a paso, asumiendo los aspectos y facultades apropiadas de las nuevas moradas, las cuales, en definitiva, son maneras de comprender la vida, es decir, perspectivas espirituales que suponen un cambio cualitativo respecto a las moradas inferiores.

En todo caso, ni el *buddhi* ni el *puruṣa* son la persona tal y como se entiende en la modernidad. Por eso, no hay que identificar las subjetividades del *sāṃkhya* con el animal racional de la ciencia y el human-ismo. Por ejemplo, el *testigo* no es una auto-conciencia apropiadora desde el sujeto fuerte (aquello que el yoga moderno suele llamar el “ego”), sino que es una transpropiación entre el ser y el ser humano. El sujeto en crisis tras la muerte de Dios tiende a apropiarse de este *testigo* cosmoteándrico, transformándolo en un testimonio subjetivo y personal. Por eso, en todo momento conviene estar atentos a los intentos de apropiación del ego, ya que son algunos de los peligros en el camino espiritual. Así, según el *sāṃkhya* no somos un yo cerrado, un sujeto racional o una auto-conciencia testimonio, sino que en los diferentes procesos vivenciales pasamos por los diferentes *tattvas* de la subjetividad: lo sentido, los sentidos, el *manas*, el *ahaṃkāra* y el *buddhi*. Por eso, la persona tampoco es el *buddhi*, sino que el aspirante co-participa a través de este elemento ontológico (*tattva*) donado por el mismo ser en su catábasis. La co-participación con el ser a través del *buddhi* es la

anábasis del aspirante que se da al reconocer la co-pertenencia. Según nuestra hermenéutica, los *tattvas* no son realidades sustanciales absolutas e inamovibles, sino símbolos ontológicos que operan la desidentificación y el desplazamiento. Por esto la ontología *sāṃkhya* también es debilitamiento. El yogui es capaz de vivir transitivamente, de moverse, a lo largo de estos elementos, guiándose en su camino espiritual y su práctica meditativa. De la misma manera, el símbolo del purusa nos dinamiza, desplaza y emplaza, transpropiándonos. Es el ser que se apropia de nosotros, dándose. A la vez que nosotros co-pertenecemos y co-participamos de su Consciencia en cualquier vivencia al abrir la conciencia a lo que se da. Es la toma de conciencia en los diferentes miembros y *tattvas*, a través de la meditación o la vivencia cotidiana. Es un proceso continuo en espiral por los diferentes elementos de la realidad, llevando a cabo diferentes realizaciones de las manifestaciones del ser.

En todo caso, si bien aceptamos la noésica dentro del camino ontológico, es importante la purificación del *buddhi* mediante el *aṣṭāṅga-yoga*. Sólo mediante un *buddhi* purificado, es decir, refinado, agudizado y afilado, puede llevarse a cabo una anábasis con éxito, especialmente en los *samādhis no cognitivos*. Tal y como han afirmado muchos maestros, el *buddhi* debe purificarse previamente a los estadios elevados de concentración. Pero aún así, el intelecto intuitivo, incluso antes de haber sido purificado del todo, tiene también un papel clave en la *sādhana* a la hora de discriminar entre las diferentes acciones y guiar por las experiencias de la realidad, es decir, a la hora de interpretar con la ontología *sāṃkhya* todo lo sentido, percibido, pensado, meditado y contemplado. La onto-lógica *sāṃkhya* funciona como una plantilla con la cual se ordena aquello experimentado, traduciendo en catábasis y anábasis todo lo dado, conduciendo el *buddhi* hacia lo más sutil y espiritual. El *buddhi* es la facultad que se encarga de guiar en esta ascensión espiritual, así como de despertar lo espiritual y a iluminar los nuevos aspectos del ser que se van revelando en la procesión ontológica. Toda vivencia es oportunidad para la iluminación progresiva en el ascenso hacia la liberación (*kaivalya*). En toda experiencia (*bhoga*) el *buddhi* opera en el despertar gradual de nuestro ser. Además, ayuda a discernir el ser de lo óntico, lo espiritual de lo material. Recordemos que el *buddhi* es la facultad que está más próxima al *puruṣa*. Sirve de puente entre lo manifestado (lo material) y la conciencia (lo espiritual).

Poner en práctica la ontología *sāṃkhya* es hacer hermenéutica en la meditación, es decir, cultivar las facultades necesarias para habitar las distintas moradas ontológicas. Por eso, los mismos *samāpattis* no son meros efectos de la meditación de concentración, sino que son vivencias que se dan cuando somos capaces de comprender y poner en práctica aquello necesario para su aparición. Así, el *buddhi* es la facultad que ayuda a escuchar la ontología y a despertar las facultades, actitudes y aptitudes necesarias para crear y habitar estas moradas ontológicas. No basta con sentarse en postura de meditación y concentrarse en un objeto, sino que es necesario desarrollar otro tipo de experiencia. Supone un cambio mental, intelectual e intuitivo, ya que es otra manera de comprender el estar y el ser. Cada morada tiene sus características propias, y suponen maneras diferentes de comprender la realidad. La hermenéutica, por tanto, es el *despertar* (a través del *buddhi*) de estas facultades, pero también aquello que nos permite ver e iluminar (a través del *sattva*) los elementos ontológicos dentro de nuestra persona, de nuestras vivencias y meditaciones. En cierta manera, la práctica ontológica se parece más a un arte interpretativo que no a la ciencia y al método hipotético-deductivo, ya que, en cierta manera, es el arte de comprender lo espiritual de las vivencias. Así, el giro lingüístico y el cambio a un paradigma hermeneúatico nos permite y posibilita otra comprensión de las tradiciones ontológicas de la India y sus yogas.

De esta manera, en lugar de entender estos estadios del *sāṃkhya-yoga* como meros estados mentales psicológicos, podemos entenderlos como símbolos ontológicos, es decir, como aquellas hipóstasis que permiten pertenecer a los diferentes niveles ontológicos de la realidad. Los símbolos ontológicos (por ejemplo los *tattvas* y los miembros del *aṣṭāṅga-yoga*) no son simplemente EAC, es decir experiencias que hacen referencia a realidades asbolutas, sustanciales y comprobables, sino dispositivos transpropiadores que nos desplazan y nos desidentifican de las posiciones egocentradas, estables e inmóviles. Recordemos, además, que el símbolo (*symbolon*) es aquello que reúne y hace coparticipar. Mediante los símbolos (por ejemplo el *samādhi*, el *nirodha* o el *kaivalya*, pero también los *guṇas* y los *tattvas*) el individuo participa de los diferentes estadios ontológicos, aumentando gradualmente su pertenencia al ser. Así, en la procesión simbólica que es la realización gradual del ser se da un doble movimiento,

por una parte un desplazamiento desidentificador y por otra parte un emplazamiento de co-participación.

El sistema simbólico deviene una narración guiadora, donde las vivencias (tanto cotidianas como meditativas) son ajustadas a la ontología. Los objetos, las percepciones y las meditaciones son explicados en base a los *tattvas* del *sāṃkhya-yoga*. El *buddhi* ayuda a desarrollar el aspecto *sāttvico*, pero también los aspectos meditativos de los diferentes *samādhis*, sus virtudes y facultades. Así, el practicante asciende por los elementos al meditar, pero también en su cotidianidad. Desarrollando los aspectos espirituales de las diferentes moradas, el yogui puede habitar en éstas, al menos de manera temporal hasta pasar a la siguiente. Los estadios ontológicos (los *tattvas*), en tanto símbolos, dinamizan y ponen en juego toda la realidad, estableciendo relaciones entre todo lo vivido, ordenándolo en base al dispositivo ontológico propuesto por el texto. De hecho, no sólo los *samādhis* serían estadios ontológicos, sino que toda percepción puede ser vista desde la perspectiva de la ontología simbólica. Así, todos los momentos de la vida son oportunidades para la progresión por los estadios ontológicos. A nuestro modo de ver, la ontología *sāṃkhya* sirve de plantilla simbólica para poder aplicar tanto a la meditación sedente, como a la vida cotidiana, así como a la práctica de yoga psicósomático o postural.

En la procesión simbólica del *pātañjala-yoga* la metáfora de la luz es muy importante. Buena parte de su vocabulario hace referencia a aspectos luminosos de la hermenéutica ontológica. Por ejemplo, el *sattva* o el *prajñāloka*. Además, en el texto abunda la terminología visual, el *puruṣa* es el “veedor” y la *prakṛti* lo “visto”. Esta procesión puede verse como la iluminación de la vida a través del yoga, siendo la iluminación final el *kaivalya*, el Uno-sin-segundo, el cual es pura Luz, es decir, pura Verdad y Comprensión. Mediante la práctica, todo lo material se va haciendo más luminoso (*sattva*). Lo oscuro se ilumina y lo oculto se revela. Es una purificación luminosa de los hilamentos de la realidad (*guṇas*) y de los elementos (los sentidos, la mente, el sentido del yo y el *buddhi*). En esta iluminación es de vital importancia el cultivo meditativo (*bhāvanā*) de lo real. Los diferentes elementos deben ser contemplados mediante la finura de la meditación. En esta práctica meditativa son básicas la imaginación y la memoria, para poder evocar los diferentes elementos

contemplados. De ahí las diferentes *absorciones* (*samāpattis*) de los *samādhi*, donde el yogui imagina de manera intensa y pura los diferentes elementos. Ya que en la meditación hay *imaginación iluminativa* a la vez que *intelección discriminativa*, al focalizar la atención, la fijación y la concentración, el yogui no sólo “descubre” los elementos, sino que rememora, lleva a la luz, imagina e ilumina. A nuestro modo de ver, no es posible que la *intelección discriminativa* en el YS esté limitada a un momento post-*samādhi*. El *buddhi* actúa en todo momento como dirección espiritual iluminadora, por eso podemos hablar incluso de “gurú interno”. Recordemos una vez más que el *buddhi* es entendido en el YS como *sattva*, como facultad intelectual e intuitiva dadora de “luz”. Es una luz entendida como iluminación de lo oscuro y material, es decir, como comprensión de aquello espiritual que se da en nosotros y que nos conecta con lo espiritual de la manifestación. El *buddhi* es la facultad que espiritualiza la existencia; es el *claro* de la comprensión, la *visión*, el *despertar*, el *darse cuenta* y la *intuición*. De hecho, es aquello que hace posible el contacto entre el *puruṣa* y la *citta*. Si tomamos *sattva* como *buddhi*, y relacionamos *sattva* con el *guna sattva*, podemos entender el *pātañjala-yoga* como una iluminación progresiva. Así, podemos afirmar que el *buddhi* está en funcionamiento todo el rato. En definitiva, el papel de facultades noésicas como el *buddhi*, así como la hermenéutica, son claves para la realización del ser de la ontología *sāṃkhya*. Pero el YS no se clausura en esta aplicación meditativa. Consideramos que el *sāṃkhya* tienen una gran maleabilidad. Si aplicamos el debilitamiento a esta ontología, podemos interpretar el YS de muchas maneras, sin aferrarnos a axiomas o dogmas de comprensión. Como ya vimos con el ejemplo de Iyengar, el dispositivo *sāṃkhya* puede aplicarse no solo al yoga meditacional, sino también al yoga postural, especialmente al cultivo del *āsana*. Pero también puede aplicarse a la vida cotidiana, por ejemplo en nuestro trabajo o en el trato personal. Por ejemplo, tal y como interpreta Desikachar, podemos entender los Cuatro Inconmensurables (YS I.33) como virtudes a desarrollar en el trato cotidiano con las personas⁷¹⁰ y no como meditaciones.

Para preparar la meditación, Satyananda recomienda prácticas previas de *bhakti* y *karma-yoga*. Pero, sin lugar a dudas en el SY, la práctica previa principal para la preparación es el *hatha-yoga*. Todas estas prácticas ayudan a la purificación de los

⁷¹⁰ Desikachar, T.K.V. *Yoga-sutra de Patanjali*, EDAF, Barcelona, 1994, p.52-53.

samskāras, por lo que preparan la mente. El *haṭha-yoga* además curte el cuerpo, por lo que lo prepara para sesiones largas de meditación. Esta disciplina ayuda al conocimiento del cuerpo, y a lograr la estabilidad y comodidad de las que habla Patañjali. Además, enseña el control de la respiración, sus tipos y modalidades. De hecho, la mayoría de gurúes transnacionales entienden el *āsana* y el *prāṇāyāma* desde la disciplina del *haṭha-yoga*. Como veremos en la siguiente parte dedicada a las tradiciones tántricas, entre los medios de *raja-yoga*, el mejor para Satyananda es el *kuṇḍalinī-yoga*, un método que utiliza técnicas de meditación, *haṭha-yoga* y *kriya-yoga* para llevarnos a la realización del ser sin necesidad del *jñāna*.

PARTE VI

EL TANTRA

Introducción

La palabra *tantra* va ligada al yoga actual. Esta misteriosa y críptica tradición ha configurado el *haṭha-yoga* en sus distintas epocalidades, hasta llegar al momento presente. Es imposible entender el yoga transnacional y globalizado, así como el mismo hinduismo, sin conocer las tradiciones que tienen como revelaciones los *Tantras*. Aunque se quiera ocultar, el hecho es que el *tantra* ha permeado la religiosidad india desde tiempos puránicos (lo que podríamos llamar la edad media india), por eso podemos afirmar que todas las tradiciones hindúes actuales beben, en mayor o menor medida, de esta tradición; en cierta manera, ha sido durante siglos el paradigma religioso predominante del hinduismo⁷¹¹. Muchas prácticas del llamado hinduismo son tántricas, como por ejemplo las *pujas*⁷¹² (las ceremonias de adoración de la divinidad). Incluso escuelas contemporáneas de yoga (y movimientos religiosos hindúes) que nunca se considerarían a sí mismas como *tántricas* hunden sus raíces en estas tradiciones. En cierta manera, podemos afirmar que el *tantra* y el *haṭha-yoga* han ejercido una gran influencia sobre el llamado hinduismo y sobre los métodos soteriológicos de la India y del yoga moderno, mucho más que el *Yogasūtra*, e incluso que el mismo *vedānta* (al menos en ciertos aspectos). Recordemos que el *tantra* tiene influencia incluso en las tradiciones budistas, de hecho, el llamado budismo tibetano (el *vajrayāna*) es budismo *tántrico*. A diferencia de lo que se suele entender popularmente, el *tantra* no se puede reducir a *sexualidad espiritual*, sino que su influencia la podemos encontrar tanto en el ámbito de la ontoteología como en la *sādhana*. Podemos encontrar, por tanto, aspectos tántricos en la mayoría de escuelas de yoga moderno, desde el yoga postural de Iyengar hasta el yoga psicósomático de Vishnudevananda. Por supuesto la influencia es obvia en el Kundalini Yoga® de Yogi Bhañan o en el rajneeshismo de Osho. Pero incluso la influencia tántrica se encuentra en la *saṃpradāya* de Chaitania⁷¹³, ejemplificada en los Hare Krishna (ISKCON) de Bhaktivedanta. Todas las tradiciones hindúes actuales están permeadas, de una manera u otra, por el aroma tántrico.

711 White, D.G. *Kiss of the Yogini. "Tantric sex" in its South Asian contexts*, the University of Chicago Press, Chicago, 2003, p.3.

712 Tal y como explica Padoux, A. *El Tantra. La tradición hindú*, Kairós, Barcelona, 2010 p.65.

713 Véase Flood, G. *El hinduismo*, Akal, Madrid, 2008, p.170.

La Bihar School of Yoga se considera a sí misma (y es considerada) como una escuela *tántrica* de yoga. El Yoga Satyananda se fundamenta en ontologías y ortopraxis tántricas. Como ya hemos mencionado en otros capítulos, la escuela declara que se inspira directamente en tradiciones tántricas. Además, considera que el *haṭha-yoga* se origina dentro del *tantra*. En diferentes libros, Satyananda explica que muchas de las prácticas meditativas llevadas a cabo en la escuela han sido desarrolladas directamente a partir de los *Tantras*, por ejemplo el *antar mouna*, *ajapa japa* o las *kriyas*⁷¹⁴.

Como veremos, las definiciones académicas de lo tántrico se ajustan bastante a lo que es el SY. Aún así, tenemos que tener en cuenta que se trata de una reinterpretación moderna, una adaptación a la *altura de los tiempos*. Sin olvidar la esencia y el sabor del *tantra*, Swami Satyananda adopta creencias, doctrinas y prácticas tántricas, adaptándolas a los tiempos modernos. El fundador de la BSY al desarrollar el *corpus* literario del SY no realizó comentarios y/o traducciones de ningún *tantra*, a diferencia de su discípula Swami Satyasangananda Saraswati, quien tradujo y comentó, por ejemplo, el *Vijñāna Bhairava Tantra*⁷¹⁵, siempre bajo los auspicios y ayuda de su maestro. En todo caso, la escuela de Bihar es depositaria de la tradición tántrica, de hecho, la orden *dashnami* en Sringeri (a la que pertenecen, al menos de manera nominal, los *sannyasins* de la BSY) está interrelacionada con la tradición meridional (*dakṣiṇāmnāya*) del *śrīvidyā*.

Entre los aspectos que adopta el SY, podemos mencionar la ontoteología *śaiva-śakta*, la fisiología de la *kuṇḍalinī* y de los *chakras*, así como el uso del *nyāsa* en el famoso y popular *yoga nidra*, sin olvidar todas las prácticas de *haṭha-yoga*, reinterpretadas desde la lente tántrica. Se puede remarcar la influencia de Sivananda en su precomprensión tántrica, aunque tampoco se puede desdeñar la influencia de concepciones ocultistas y psicologistas del *tantra* desarrolladas en Occidente a lo largo del siglo XX, así como la medicalización del yoga.

714 Satyananda, S. *Dynamics of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.146-147.

715 Véase Satyasangananda, S. *Sri Vijnana Bhairava Tantra. The Ascent*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004. El VBT es un texto muy importante dentro de las escuelas tántricas de yoga moderno, considerándose una de las culminaciones del *tantra*. Por esta razón haremos referencia a este texto a lo largo de nuestro estudio.

A lo largo de estas líneas veremos cómo el SY adopta la ontoteología y la *sādhana* tántricas, adaptándolas a los tiempos modernos, es decir, dando una interpretación moderna a la tradición tántrica. Mostraremos cómo la interpretación ocultista del *corpus* literario del SY puede favorecer el olvido del ser y la cosificación del mundo. Si bien en el fondo Satyananda asume el espíritu tántrico de transformación, y de divinización, el estilo de sus manuales condiciona la recepción de su metodología. El lenguaje técnico, médico y ocultista tiende a secularizar y a reducir el misterio del ser a causalidad mecánica. El juego de la inmanencia y la trascendencia tiende a ser reducido en los manuales a una explicación monista y cosificadora. El desocultamiento de la ontología tiende a ser reducido a producto biomédico y/o psicológico. En general, esta tendencia está en todo el yoga moderno, precisamente por la necesidad de justificación científica secular de los clientes. Si ya veíamos esta tendencia en el *vedānta* y el *sāṃkhya-yoga*, en el *tantra* el peligro de caer en la manipulación y cosificación es mayor, ya que la *sādhana* tántrica lidia constantemente con aspectos técnicos. Las prácticas pueden caer en una mera manipulación corporal y mental, sin que haya profundización en los aspectos ontológicos transformadores. Sin el aspecto espiritual, las prácticas de rememoración del ser pueden devenir técnicas de manipulación del ente, que en este caso es el mismo ser humano. La explicación científica de la *sādhana* (ya sea en lenguaje de la medicina o de la psicología) tiende a desacralizar las tradiciones tántricas. Se dejan de lado prácticas ritualísticas y simbólicas, por considerarse meras repeticiones mecánicas, cuando son altos juegos cosmoteándricos de co-participación y co-pertenencia. Así, ya no se considera el *tantra* como Palabra religadora, sino como instrumento o útil para el control del mundo.

La cosificación, en todo caso, es una tendencia. El yoga moderno zozobra entre la tradición y la modernidad, entre el esoterismo indio y la secularización, entre la ontología y la ciencia. Esta zozobra es resuelta por el yoga moderno con el lenguaje ocultista, el cual lleva a cabo una síntesis entre estas dos partes. Ante el nihilismo y la muerte de Dios, el ocultismo opera un reencantamiento del mundo y de la misma ciencia, pero a riesgo de cientifizar la tradición. Al mismo tiempo, debido al deseo y/o necesidad de credibilidad científica, se considera que la ontología es verificable. Se pasa de un paradigma ontológico a un paradigma científico y ocultista. Esta explicación de carácter mítico puede interpretar dogmáticamente aspectos disolventes del *tantra*.

Además, puede establecer rigidez en los sistemas ontológicos debilitadores, haciendo más difícil la procesión simbólica, y por tanto, la realización progresiva del ser. Si el yoga deviene una tecnología productiva y mecánica, puede conllevar una violencia sobre las mentes y los cuerpos. Si bien es cierto que las prácticas pueden llevarse a cabo sin esta tendencia cosificadora de los manuales, consideramos que en general tienen una influencia en cómo los practicantes realizan las clases de yoga y la *sādhana*.

Capítulo 15. Definición del *tantra* y lo tántrico

1. El *tantrismo* y lo tántrico

Es muy difícil definir y delimitar las tradiciones tántricas. ¿Debemos considerar como tántricos todos los cultos a la diosa del llamado hinduismo, o sólo ciertos cultos *kaula*? ¿Son tántricas las culturas mágicas y shamánicas que precedieron a los *Tantras*, o sólo los grupos que siguen los textos llamados *tantra*?⁷¹⁶ ¿Sólo son auténticamente tántricos los grupos *śaiva* y *śakta*, o también ciertos grupos budistas? ¿Son tántricos los grupos modernos de espiritualidad que se consideran a sí mismos como herederos del *tantra*? El *tantra* es una categoría que se resiste a ser delimitada, precisamente por su carácter expansivo y secreto. El mismo yoga moderno considera que practica técnicas que son tántricas o que tienen su origen en grupos tántricos. En todo caso, cada grupo autoconsiderado como tántrico sigue una concepción del *tantra* diferente. Por ejemplo, la comprensión que tiene el SY respecto al *tantra* y lo tántrico está determinada por la epocalidad del *yoga moderno transnacional* y por la herencia del *yoga moderno colonial*.

Al aproximarnos a las tradiciones del *tantra*, como siempre al analizar las tradiciones índicas, es necesario intentar ser conscientes de los prejuicios de nuestra precomprensión moderna. Como explica Hugh Urban, el “*tantrismo*” sería una categoría dialéctica que habría sido creada y desarrollada en el colonialismo, por el orientalismo y por las élites indias, englobando los innumerables fenómenos tántricos en una entidad abstracta, singular y unificada⁷¹⁷. Sería a partir de la era colonial que se habría creado (y por tanto distinguido y diferenciado) la categoría *tantrismo*, inexistente en la literatura de la tradición *tantra*. Como explica el autor, en dicha categoría se asimilan diferentes grupos (*kapalika*, *kula*, *krama*, *trika*, *śrī vidyā*, etc.) y textos que ahora llamamos tántricos (*Agamas*, *Nigamas*, *Samhitas* y *Tantras*), las interpretaciones posteriores de exégetas *tantrika*, así como incluso fenómenos pretántricos (como por ejemplo elementos de la época védica, o prevédica, de la civilización de Mohenjo-Daro), e incluso desarrollos contemporáneos como el llamado *neotantrismo*. Así, se habría

⁷¹⁶ Véase el siguiente artículo para una reflexión sobre los límites de lo tántrico: Lorenzen, D.N. “Evidencias tempranas de la religión tántrica” en *Estudios de Asia y África* 27 (2), 1992.

⁷¹⁷ Urban, H.B. *Tantra. Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2012.

tomado el *tantrismo* como una sola tradición monolítica (con una esencia clara, eterna e inalterada), la cual no habría cambiado en milenios. Bajo esta concepción, si bien la categoría del *tantrismo* habría ayudado a dar cobijo a toda una serie de fenomenología religiosa, al mismo tiempo habría simplificado y reducido su diversidad.

A nuestro modo de ver, cabe entender el *tantrismo*, no como una tradición cerrada y monolítica, sino como un intento de dar coherencia a toda la diversidad doctrinal, ontopráctica y sectaria de las tradiciones tántricas. En cierto sentido, podemos decir que el *tantrismo* es el proyecto moderno de unificación de las diferentes tradiciones tántricas. Este *tantrismo* busca crear una ontología tántrica de naturaleza universalista, evitando todo sectarismo doctrinal, y abrazando y sintetizando diferentes textos y tradiciones. Por ello, en cierta manera, continúa la tradición hermenéutica de los *tantrikas* medievales. El mismo Sir John Woodroffe (conocido por su pseudónimo Arthur Avalon) se inspira en los hermeneutas de Cachemira (figuras como Abhinavagupta de X-XI d.C.) para explicar las tradiciones tántricas.

De una u otra manera, lo que sí es claro, es que la concepción moderna del *tantrismo* es (al igual que el mismo yoga en la modernidad) un producto transnacional y por tanto el resultado del diálogo entre Occidente e India. Es una precomprensión que determina todo el yoga actual y que no podemos obviar. El yoga moderno ya no sigue una sola tradición tántrica cerrada, sino que adopta y adapta textos, doctrinas y prácticas de diferentes linajes. Por ejemplo el SY adopta textos como el VBT o el SCN, donde se despliegan ontologías y prácticas diferentes.

En todo caso, este *tantrismo* universalista fraguado en la modernidad contrasta con la realidad diversa de la época precolonial, donde encontramos una gran variedad de tradiciones *tántricas*, es decir, tradiciones con una revelación escritural basada en los *Tantras*. Estas tradiciones no pueden reducirse a un *tantrismo* homogéneo, sino que muestran variaciones según el momento histórico, por lo que el significado de *tantra* cambia de una época a otra⁷¹⁸. No obstante, si bien es verdad que no existe una tradición cerrada y monolítica, con una esencia eterna, ello no implica que la categoría del *tantrismo* no señale una realidad.

718 Tal y como explica Urban en *Ibid*, p.7.

Para evitar los excesos del proyecto moderno, en nuestro estudio evitamos el uso de *tantrismo* que tiende a sustantivizar y cerrar una realidad, pero apostamos por una serie de adjetivos para poder dar cuenta de esta diversidad. Por ejemplo, hacemos uso del adjetivo *tántrico* que señala un ambiente y un sabor⁷¹⁹, así como una manera de interpretar. Por otra parte, distinguimos entre los *Tantras* (los textos revelados surgidos a finales del primer milenio de nuestra era, y en la que se basan los grupos y prácticas tántricas) y lo *tántrico*, que haría referencia a una amplia variedad de tradiciones que siguen estas escrituras reveladas (la Palabra de los *Tantras*, *Agamas* y *Samhitas*). Además, tenemos los hermeneutas *tantrikas* de la edad media, quienes hicieron análisis, síntesis y desarrollos ontoteológicos sobre los *Tantras*. Entre estos *tantrikas* podemos destacar figuras como Abhinavagupta de la escuela de Cachemira, así como Bhāskaraṛāya de la escuela *śrīvidyā*. Para dar cuenta de los grupos espirituales contemporáneos que siguen el *tantrismo* podemos utilizar *neotantra* o *neotántrico*.

Así, nuestra aproximación quiere dejar de lado dos perspectivas respecto a las tradiciones *tantra*. Por una parte, queremos evitar la tendencia del orientalismo y del yoga transnacional, la cual tiende a reducir la diversidad tántrica y a leer cualquier tradición tántrica desde supuestos modernos, ya que preferimos dar cuenta de la alteridad de estas tradiciones. Por otra parte, queremos evitar cierta tendencia actual en los estudios índicos⁷²⁰ de limitar lo *tántrico* a las tradiciones tántricas “originarias”, es decir, los cultos donde surgieron las revelaciones de los *Tantras* y toda su liturgia, por ejemplo los grupos *kaula*. Esta tendencia purista actual niega el status de *tántrico* “auténtico” a sus cultivadores contemporáneos, y por tanto al yoga transnacional y a la escuela de Bihar. Algunos incluso niegan el *status* de *tántrico* a los hermeneutas *tantrikas* de la escuela de Cachemira⁷²¹.

En nuestro estudio consideramos como *tántricos* a aquellos grupos que dicen seguir los *Tantras*. De esta manera, son las mismas tradiciones las que se

719 Tal y como explica Padoux, A. “Concerning Tantric Traditions” en Oberhammer, G. (ed.) *Studies in Hinduism II. Miscellanea to the Phenomenon of Tantras*, Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Viena, 1998.

720 Aquí incluimos, por ejemplo, el brillante estudio de White, D. *Kiss of the Yogini. “Tantric Sex” in its South Asian Contexts*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003.

721 Por ejemplo White, D.G. *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, p.4.

autodenominan o no como *tántricas* y que se erigen como herederas de la tradición. Seguimos así la perspectiva de Gavin Flood, quien explica que las tradiciones tántricas se refieren a esas religiones o *estilos de vida* que afirman haberse desarrollado a partir de textos tántricos revelados⁷²². En concreto, estamos hablando, dentro del llamado hinduismo, sobre todo de las tradiciones *śaivas-śaktas* (aunque también podemos incluir tradiciones *vaiṣṇavas*⁷²³). Si bien es importante comprender la influencia del colonialismo en la comprensión del *tantra*, así como las diferencias entre diferentes tradiciones en las distintas epocalidades, no podemos *negar* el status de *tántrico* a tradiciones que se autodenominan como tales. De esta manera, entendemos que son *tántricos* aquellos grupos que siguen los *Tantras* como textos sagrados. Así, serán *tántricos* tanto los cultos tempranos de los *Tantras* como ciertas escuelas de yoga moderno (donde incluimos el SY), o pensadores neohinduistas como Aurobindo, y, por supuesto, hermeneutas *tantrikas* como Abhinavagupta. El mismo *tantrismo* de Woodroffe también es una manera concreta de interpretar y seguir estas tradiciones.

Pero, si bien aceptamos que el adjetivo *tántrico* se puede aplicar a diferentes grupos, con ello no queremos decir que sus prácticas, creencias y doctrinas sean idénticas, o de igual validez. Lo que queremos indicar, es que los *Tantras* se pueden interpretar de muchas maneras. Así, se puede aplicar el adjetivo *tántrico* a aquellos grupos o personas que siguen los *Tantras*, aunque no se haga ello de forma ortodoxa u ortopráctica.

En definitiva, ser *tántrico* es ser hermeneuta de los *Tantras*. Es decir, interpretarlos, recrearlos, ponerlos en práctica, vivirlos y ponerlos en juego en las ceremonias y prácticas soteriológicas. Todo grupo *tántrico* (no sólo los grupos *kaula* originarios) habría interpretado los *Tantras*. Según nuestra lectura, no podemos considerar a los *tantrika* como menos auténticos y menos fieles a los *Tantras* que los grupos “originales” que los precedieron, es decir, como meras derivaciones y especulaciones tardías. Precisamente, los *tántricos* que interpretan el extenso *corpus tántrico* hasta sus últimas consecuencias son estos hermeneutas *tantrikas*. Así, podemos

722 Flood, G. *The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion*, I.B. Tauris & Co. Ltd, London, 2006, p.8.

723 Véase por ejemplo el quinto capítulo en *Ibid*, dedicado a la tradición tántrica *pāñcarātra*.

decir que *lo tántrico* son las reflexiones y prácticas basadas en los *Tantras*. Por ello, no sólo son auténticos los grupos *kaula* originales, como propone White⁷²⁴.

La revelación no se agota con las comunidades que vieron la emergencia del texto revelado, sino que sigue brotando para las diferentes generaciones que viven la tradición, aunque lo haga de manera insospechada. La misma interpretación moderna del *tantrismo* forma parte de esta tradición interpretativa. Así, Woodroffe, Sivananda, Satyananda y parte del yoga moderno, también forman parte de esta extensa y larga tradición exegética que podemos llamar *hermenéutica tántrica*. Querer reducir lo tántrico a una sola concepción es ir en contra, precisamente, del espíritu expansivo y debilitador del *tantra*. Así, el dogmatismo mata el espíritu del *tantra*, todo intento de cerrar y hacer dogma detiene y contiene la Luz y la Palabra que brota de los *Tantras*.

Por tanto, una vez más, nos separamos de cualquier intento de marcar lo que es “auténtico”. No habría un *tantra* auténtico, que sería el más original y cercano a los *Tantras*, sino que tendríamos diferentes interpretaciones. En las tradiciones tántricas, la interpretación es indispensable, ya que la escritura que es el *tantra* no es suficiente en sí misma. De hecho, la adaptación que hace Satyananda de las tradiciones tántricas no deja de ser una interpretación de los *Tantras*. Su SY es un producto epocal entregado para explicar y poner en práctica las tradiciones tántricas, *desde y para* la modernidad.

2. *Tantra* como expansión

Pero veamos en que se caracteriza el *tantra*. Una de las definiciones clásicas de *tantra* dice basarse en la etimología de la palabra. *Tantra* significaría “expansión”, “movimiento”, “continuación” o “multiplicación”⁷²⁵. Como explica Figueroa: “la etimología de la palabra está siempre implícita: de la raíz verbal *tan-*, ‘extender’,

724 Los estudios de David White insisten mucho en diferenciar el *tantra* temprano de los grupos *kaula* (desarrollados alrededor de los siglos V-X d.C.) de las interpretaciones *tantrika* que se darían después (especialmente siglos X-XII d.C.), justo antes de las invasiones musulmanas en el norte de India en el siglo XII-XIII d.C. Para el autor, tal y como vemos en White, D. *Kiss of the Yogini. “Tantric Sex” in its South Asian Contexts*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003, p.17, los grupos *kaula* se distinguirían de los *tantrikas* así como del tantrismo moderno, en tener rituales, según el autor, *propriadamente* tántricos, es decir, rituales donde se llevan a cabo prácticas sexuales. Estos rituales serían parte de las prácticas que serían higienizadas por los *tantrikas*, así como por el tantrismo moderno.

725 Véase Eliade, M. *Le yoga. Immortalité et liberté*, Payot, París, 1991, p.203.

‘estirar’, ‘desplegar’ o, en un sentido técnico, ‘urdir’, más el sufijo de instrumental -tra, el término hace referencia tanto al medio para llevar a cabo el acto de desplegar como al objeto así desplegado”⁷²⁶. De hecho, uno de los múltiples significados⁷²⁷ de la palabra *tantra* es “tejido” (o “telar”), a su vez relacionado con la expansión.

La definición expansiva de *tantra* la podemos encontrar tanto en libros académicos como en la literatura del yoga moderno. El mismo Satyananda recoge esta tradición etimológica en su definición de *tantra*:

Tantra is a combination of two words, *tanoti* and *trayati*, which mean ‘expansion’ and ‘liberation’ respectively. Therefore, it is the science of expanding the consciousness and liberating the energy. Tantra is the way to attain freedom from the bondage of the world while still living in it⁷²⁸.

Esta expansión para el SY, por tanto, está relacionada con el desarrollo energético a través de la técnica yóguica. El *tantra* es aquello que hace expandir el propio individuo y volverlo divino⁷²⁹. Así, buena parte del método y las técnicas del *tantra* pueden entenderse en base a esta idea de la expansión. Para el SY esta expansión del *tantra* tiene que ver con la expansión de la consciencia y con la misma evolución espiritual. Como podemos leer en las *Meditations from the Tantras*: “Tantra is an ancient science dealing with many different systems for increasing the speed of human evolution”⁷³⁰. En cierta manera, podemos tomar esta concepción del SY como paradigmática del yoga moderno tántrico, donde se entiende el *tantra* como aquellas filosofías y prácticas que ayudan al ser humano a expandir la consciencia, es decir, a hacerla “evolucionar”. Como vimos, para Satyananda la consciencia racional no es la

726 Figueroa, O. *Vijñāna Bhairava Tantra*, Kairós, Barcelona, 2017, p.13.

727 Como explica Urban, H.B. *Tantra. Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2012, p.4.

728 Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006, p.3: “*Tantra* es una combinación de dos palabras, *tanoti* y *trayati*, que significan «expansión» y «liberación» respectivamente. Por lo tanto, es la ciencia para expandir la conciencia y liberar la energía. El *tantra* es la manera de liberarse de la esclavitud del mundo mientras aún se vive en él” [NT].

729 Flood, G. *The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion*, I.B. Tauris, Londres, 2006, p.12.

730 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005, p.ix: “El *tantra* es una antigua ciencia que se ocupa de muchos sistemas diferentes para acelerar la evolución humana” [NT].

última fase en la evolución. Más allá está la superconsciencia, a la cual se accede a través del yoga y de la meditación. Los místicos de las diferentes religiones habrían sido los vanguardistas de esta evolución, que si bien en un principio es individual, un día se dará de manera colectiva. Satyananda considera que si bien es cada persona que debe lograr la superconsciencia a través del yoga, también considera que un día la humanidad habrá logrado que todos sus miembros estén en ese nuevo estadio de consciencia. En este sentido, el SY abraza una de las características básicas del New Age: la creencia en un inminente cambio evolutivo de la humanidad, el cual vendrá mediante la transformación de la consciencia.

El tántrico realiza prácticas de todo tipo, todo aspecto de la realidad tiene una potencialidad para la expansión de la consciencia. Incluso el mismo deseo (demonizado y reprimido en ciertas tradiciones ascéticas) es transformado, canalizado y sublimado, ayudando en esta expansión. Es por eso que se entiende el *tantra* como el camino de la transformación o transmutación, porque abre las condiciones expansivas del mundo, incluido el ser humano, entendido como un ser cosmoteándrico.

El *tantra* acelera el desarrollo espiritual. Se entiende que el *tantra* es una práctica espiritual que complementa los caminos tradicionales, dándoles más velocidad y eficacia. En la época del *kaliyuga* los métodos del *vedānta* y del *sāṃkhya-yoga* no serían suficientes para la realización del ser, sino que necesitarían de las expansiones tántricas, las cuales aceleran el proceso de la liberación. Los yoguis transnacionales, como Satyananda, han querido acercar al hombre moderno las técnicas más eficaces para acelerar el proceso de evolución de la consciencia. Una de las prácticas más eficaces para obtener esta evolución, como veremos, es el *kuṇḍalinī-yoga* (especialmente en la forma del *kriya-yoga*) que Satyananda considera como el objeto mismo del *tantra*⁷³¹. De hecho, para el maestro de la BSY esta energía representa el grado de consciencia más elevada en el ser humano. Así, el *tantra*, a través de la energía *kuṇḍalinī*, nos llevaría hacia un nuevo estadio evolutivo. Tal y como dice Satyananda: “it represents the coming consciousness of mankind”⁷³².

731 Satyananda, S. *Kundalini Tantra*, Yoga Publications Trust, Munger, 2009, p.191: “Kundalini is the subject matter of tantra”. “Kundalini es el tema del tantra” [NT].

732 *Ibid*, p.13: “representa la consciencia venidera de la humanidad” [NT].

3. Mundanidad

Las prácticas tántricas canalizan la energía del mundo con fines liberadores. El *tantra*, en su expansión, multiplica las posibilidades y los medios de realización del ser. Aquí radica la ventaja soteriológica del *tantra* con respecto a las tradiciones ultramundanas. El tántrico toma cualquier medio a su alcance que le permita acelerar la expansión de la consciencia. Todo forma parte de la *prakṛti*, y por tanto, todo puede ayudar a la liberación. El mundo no debe ser rechazado sino integrado como medio de realización. El *Vijñāna Bhairava Tantra*⁷³³ es ejemplo de ello, ya que proporciona una gran diversidad de soportes físicos para la meditación, nada menos que 112 prácticas para desarrollar la consciencia de Śiva. El mismo Satyananda aprovecha la diversidad que le otorga el mundo para adoptar prácticas no sólo de las tradiciones tántricas, sino también de las terapias alternativas de occidente, como veremos por ejemplo al tratar el método del *yoga nidra*. El tántrico participa, mediante sus dotes creativas, de la energía del universo y se abre a las posibilidades que le aporta. El mundo proporciona los medios para expandir esta consciencia. Por tanto, las tradiciones tántricas no rechazan el mundo como algo impuro o ilusorio. De hecho, parte de la atracción del *tantra* en occidente es su celebración de lo mundano, de aquello que solemos llamar “materia”, pero que haríamos bien en llamar *lo manifestado*. Por ejemplo, en el *tantra* el cuerpo es visto como un medio para la realización del ser, no como un impedimento. El mundo y lo corporal son oportunidades para la espiritualidad. Por ello, consideramos que algo que diferencia lo tántrico de otras tradiciones es su *mundanidad* a la hora de entender la ontología y la soteriología. En esto se diferencia del *sāṃkhya-yoga* y del *vedānta advaita*, tradiciones que suelen considerarse como *ultramundanas*, ya que buscan la negación de lo mundano y/o lo ilusorio. Así, el *tantra* rompe con la tendencia ultramundana del pensamiento indio, ya que, para acceder a lo trascendente, se focaliza en lo manifestado (la *prakṛti* en lugar del *puruṣa*, en el *māyā* en lugar del *ātman*) y en lo energético (la Śakti). El tántrico no niega el mundo, al revés, se reafirma en él y en la vida, aprovechando la energía (la Śakti) divina para conseguir sus objetivos, sean los poderes yóguicos (*siddhis*), el disfrute de los placeres extra-mundanos (*bhoga*) o la liberación (*mokṣa*).

733 Figueroa, O. *Vijñāna Bhairava Tantra*, Kairós, Barcelona, 2017.

En lugar de considerar que lo divino está más allá de lo manifestado, se considera que el mismo mundo (así como el ser humano) es divino, y que por tanto sus energías pueden ayudar a conseguir la liberación. El ser humano se diviniza mediante las prácticas del *tantra*, canalizando las energías divinas del universo. Todo está lleno de lo divino, todo es divino. El cuerpo del ser humano es considerado como la morada de los dioses, como condición (*avasthā*). Su interior es receptáculo y canal de las energías divinas. Las diferentes prácticas tántricas buscan desarrollar la divinidad en el ser humano, siempre a través de lo divino inmanente. De hecho, en las tradiciones tántricas puede considerarse la realización del ser como un proceso de divinización.

Las tradiciones tántricas dan cuenta del mundo y lo manifestado, pero sin caer en un materialismo. Lo que se busca es, precisamente, espiritualizar la materia. De hecho, el modelo de yogui tántrico que instauró Satyananda en los *ashrams*, es el *sannyasa tántrico*⁷³⁴, un renunciante que no renuncia ni huye del mundo, sino que lo disfruta de manera espiritual. En palabras suyas:

sannyasa does not reject participation in the world. It merely aims at changing one's attitude. One tries to become detached. This is different from rejection of the world... and actually leads to more joy and greater and deeper participation in worldly life⁷³⁵.

La esencia de esta renuncia tántrica es disfrutar dentro de la renuncia, y dentro de la experiencia del gozo, renunciar. “This is the essence of tantric sannyasa. One should renounce and enjoy”⁷³⁶. En este sentido, Satyananda es fiel a la concepción mundana del *tantra* premoderno, donde el tántrico persigue su liberación al mismo tiempo que consigue prosperidad y poder mundano⁷³⁷.

De la misma manera, el deseo no es negado o reprimido, sino transformado, no para caer en su indulgencia, sino para sublimarlo mediante su espiritualización y canalización a través del ascenso ontológico, por ello es clave en toda *sādhana*. De

734 Como vemos en Satyananda, S. *Sannyasa Tantra*, Bihar School of Yoga, Munger, 1982, p.113.

735 *Ibid*, p.112: “Sannyasa no rechaza la participación en el mundo. Simplemente apunta a cambiar la actitud que uno tiene. Consiste en tratar de desapegarse. Esto es diferente del rechazo del mundo ... y de hecho conduce a más gozo y a una participación mayor y más profunda en la vida mundana” [NT].

736 *Ibid*, p.114: “Esta es la esencia del sannyasa tántrico. Se debe renunciar y disfrutar” [NT].

737 Véase Brooks, D.R. *The Secret of the Three Cities. An Introduction to Hindu Śākta Tantrism*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990, p.91.

hecho, el deseo es visto como parte indisoluble de la catábasis y la anábasis de la Śakti. El deseo no limita. Limitar el deseo sería limitar la transición ontológica. Por eso el *tantra* no contrae el deseo, sino que lo integra, transformándolo, al igual que con la misma mente o el intelecto intuitivo. El tántrico se sintoniza con la voluntad divina (*iccha śakti*), co-participando de su deseo creador y creativo, así como de la fecundidad de la manifestación de la energía. Por tanto, en el *tantra* no se niega el deseo, sino que se le integra como parte de lo divino manifestándose.

Esta aceptación de la mundanidad es uno de los atractivos que tiene el *tantra* para occidente. Tal y como explica Urban⁷³⁸, existe una relación estrecha entre la fascinación de occidente por el *tantra* y la situación socioeconómica del capitalismo tardío. Según el autor, esto se debe a que el *materialismo espiritual* del *neotantrismo* puede ayudar a legitimar las prácticas hedonistas y consumistas. De hecho, Urban llega a hablar del *neotantra* como una *religión consumista* del capitalismo tardío que no niega, sino que abraza todos los impulsos materialistas hacia el poder, la riqueza y el éxito⁷³⁹.

Por tanto, esta interpretación moderna del *tantra* plantea un problema para nuestra hermenéutica cosmoteándrica, ya que puede legitimar el consumismo desenfrenado, así como cierta amoralidad y violencia (por ejemplo, los abusos⁷⁴⁰). En cierta manera, el *tantra* puede servir como *teodicea* explicativa de la existencia del mal en el mundo, pero también de su relativización. Se puede dar una justificación divina del mal: todo es manifestación divina, por tanto, también lo es el mal. De hecho, el bien y el mal pueden ser vistos como relativos, Dios, y el *gurú* realizado, están más allá del bien y del mal. Un ejemplo de *gurú* neotántrico sería Bhagwan Shree Rajneesh⁷⁴¹ (conocido actualmente por el nombre de Osho) que abogaría por seguir hasta el final los deseos, sin control o ascesis, sin represión o gestión yóguica. En este *neotantrismo* los deseos deben ser realizados, es decir, no reprimidos ni sublimados mediante la ontología

738 Por ejemplo, Urban, H.B. *Tantra. Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2012.

739 *Ibid*, p.258.

740 Como ya se comentó en páginas previas, ciertas prácticas y discursos del yoga moderno pueden haber ayudado a legitimar ciertos abusos. Véase por ejemplo Pankhania, J. "The ethical and leadership challenges posed by the royal commission's revelations of sexual abuse at a Satyananda Yoga Ashram in Australia" en Savur, S. y Sandhu, S. (ed.) *Research in Ethical Issues in Organizations* 17, 2017.

741 Urban, H.B. *Tantra. Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2012, p.235-243.

transformadora. En el *tantra*, el mal también forma parte de la pedagogía; la *crazy wisdom* en ocasiones busca legitimar la violencia y los abusos sobre los discípulos. De esta manera, el mal de nuestras sociedades (por ejemplo, la explotación o el abuso de poder) formaría parte de la manifestación divina. Así, al aceptar el mundo, el *neotántrico* acepta también la realidad político-económica actual y los excesos del modo de producción del capitalismo. El mercado es mundo, y por tanto también es manifestación divina. De esta manera, el consumismo forma parte de este *materialismo espiritual*; consumir también puede ser espiritual. Es por ello que Urban considera que el *tantra* (o al menos el *neotantra*, la interpretación moderna del *tantra*) es la religión perfecta para el mercado.

A nuestro modo de ver, esta concepción moderna del *tantra* esconde una visión cosificadora y materialista del mundo, la cual olvida el ser, la diferencia ontológica y la relación cosmoteándrica. El mundo es visto solamente como un objeto que puede ser utilizado y consumido para satisfacción personal. Esta visión la podemos considerar como anti-ecológica y anti-cosmoteándrica. No concibe el planeta, o los seres humanos, como parte de lo divino sino como mera materia explotable. Se tiende a entender lo divino como ídolo y/o como fetiche. Este monismo tántrico coincidiría con aquello que en la hermenéutica ontológica llamamos la muerte de Dios y el olvido del ser, donde del ser ya no queda nada, sólo ente. No habría una rememoración del ser y lo divino trascendente que se oculta, sino una celebración de las experiencias óticas. El mundo se volvería objeto, incluso los seres humanos y lo divino serían cosificados. Así buena parte del yoga moderno tántrico entiende el cuerpo humano como un *instrumento* o *útil* para el cambio de la consciencia, no en tanto *canal* o *medio*.

El *tantra* premoderno no es “materialista”, como lo es el *tantra* moderno. Ha sido en época moderna que se ha hecho una interpretación materialista del *tantra*, llevada a cabo no sólo por los *neotántricos*, sino también por los mismos orientalistas. El *tantra* premoderno no materializa la existencia, al revés, espiritualiza y diviniza el mundo, lo manifestado. El mismo mundo es entendido como *śakti*, es decir, como la energía divina manifestada. Así, el *tantra* permite vivir el mundo desde la espiritualidad de lo divino trascendente que es *Sat-Cit-Ānanda*. Por ello, es cierto que el *tantra* abraza cierta sensualidad, ya que considera que se puede dar la realización del ser al mismo tiempo

que se disfruta del aspecto gozoso (*ānanda*) de la existencia. El problema es si se entiende este disfrute como un consumismo hedonista y/o como una explotación del mundo y las personas. En cambio, para el tántrico, el disfrute es el gozo surgido de sentir lo divino en la manifestación.

4. Algunas conclusiones

Para nuestra definición, siempre provisional, seguimos aquello que los mismos grupos tántricos sugieren en sus explicaciones etimológicas. Tenemos en cuenta lo que los grupos tántricos consideran como *tantra*. Así, el *tantra* es expansión de la consciencia a través de las potencialidades del mundo, incluido el mismo ser humano. Ello es así puesto que en toda manifestación existen las condiciones de lo divino, tanto en el mundo como en el ser humano, de ahí que podamos afirmar que las prácticas tántricas son medios cosmoteándricos, es decir, condiciones de espiritualización de la materia. En definitiva, el *tantra* es expansión del espíritu a través de la manifestación divina.

Evitaremos considerar el *tantra* como un todo cerrado y monolítico para no reducir las tradiciones tántricas a un mismo denominador común. Sin embargo, aceptamos el adjetivo *tántrico* para hacer referencia a los grupos que siguen los *Tantras*. A nuestro modo de ver, el tántrico es un hermeneuta de los *Tantras*, puesto que pone en práctica los medios expansivos propuestos en los textos. Al existir muchas maneras de interpretar las ontologías tántricas, así como sus mismas prácticas, no podemos hablar de interpretaciones auténticas. Al mismo tiempo, entendemos *tántrico* como un aroma y un carácter determinado a la hora de llevar a cabo la soteriología.

En el *tantra* los rituales simbólicos, así como las prácticas corporales y mentales, operan transformaciones en la consciencia, espiritualizando la materia. *Tantra* es, de esta manera, expansión por los estadios del ser, o dicho de otro modo, procesión ontológica. El *tantra* es catábasis, es decir, el ser se manifiesta en forma de texto tántrico, de Palabra divina que expande la consciencia desde un lenguaje simbólico, donde incluso el cuerpo y la mente son símbolos cosmoteándricos. Así, el ritual, la meditación y el yoga puede ser formas de rememoración del ser. Ante el *kaliyuga*, la

muerte de Dios y la dificultad de recordar el ser divino, el *tantra* se propone como antídoto ante el veneno del olvido. El ejemplo de práctica tántrica es el *mantra*, símbolo condensado de sonido que hace expandir la consciencia. De la misma manera, los *bījās* son semillas fónicas y lingüísticas que eclosionan la divinidad mediante el sonido divino, conectando con la sintaxis simbólica de la ontología tántrica. Así, los fonemas son mundanos pero radicados en lo inmanifestado y trascendente; el mismo lenguaje (especialmente el sánscrito) sirve de vínculo con la Palabra Divina (*Vac*). Por tanto, para recordar al ser no hace falta separarse del mundo, ya que la inmanencia es también la trascendencia, es decir, es su condición (*avasthā*) de posibilidad. La manifestación, en sus múltiples formas, posibilita la realización del ser, como muestran las 112 prácticas mundanas del VBT. Así, no se realiza el ser negando el ente, sino vivenciando lo trascendente en lo inmanente. Recordar el ser no es olvidarse del ente, sino espiritualizar el ente, es decir, darnos cuenta del *ser* del ente.

Sin embargo, esta mundanidad no quiere decir quedarse en lo tosco. Como habíamos dicho, el *tantra* es expansión. El tántrico, mediante su anábasis, va expandiendo su ser desplazándose por los estadios ontológicos cada vez más espirituales, lo cual supone una disolución de formas y continentes limitantes. Se substituyen moradas (siempre intramundanas en la catábasis de la energía divina), por otras moradas, debilitando los límites que no permiten avanzar hacia la liberación. Por ello, es importante no hacer del ente (es decir, del mundo entendido de manera “material”) un fetiche o un dogma, sino una barca para pasar a la otra orilla, al siguiente estadio ontológico. El reencantamiento operado necesita darse como procesión e iluminación para catalizar el movimiento. El mundo no es un ente muerto y cerrado, sino en movimiento y en proceso. Los mismos *devas* y divinidades no son meros fetiches o ídolos, sino manifestaciones cambiantes de la energía divina. Su adoración es momentánea y provisional. Así, las técnicas y prácticas también son provisionales. No se queda el tántrico estancado en determinadas formas del mundo y la manifestación, sino que prosigue su anábasis por los estadios ontológicos. En el fondo todo está vacío (*śūnya*), incluso los mismos estadios ontológicos. Por ello, el tántrico no se ata a ningún estado, rompiendo toda rigidez dogmática, para favorecer la expansión de la consciencia. Nada tiene una sustancialidad propia, estable y eterna. Esta *śūnya* opera como catalizador expansivo hacia el misterio, la unidad, y la no-dualidad. Por estas

razones, en lenguaje de la hermenéutica ontológica contemporánea, podemos decir que el *tantra* es *debilitamiento*, ya que la expansión de la consciencia disuelve y debilita los estadios consumados, llevando a cabo desplazamientos hacia otras moradas ontológicas. Los *Tantras* proponen la disolución de lo previo, para integrar y asimilar lo disuelto en la nueva morada, temporal e impermanente a su vez. Esta expansión debilitadora es entrega y sacrificio de lo más material, hacia lo más espiritual, ya que el tántrico se desapropia o desidentifica con los aspectos disueltos, por ejemplo el ego. Al mismo tiempo, el *sādhaka* expande lo divino propio hacia lo divino otro, trasvasando y apropiándose de aspectos de alteridad divina en cada nueva morada ontológica, para continuar con la expansión en cada nivel. No es expandir el ego, o el cuerpo anatómico, sino expandir lo divino inmanente hacia lo trascendente. Este proceso tiene, por tanto, una *pars destruens*, donde el tántrico *desdice*, deshace y disuelve, así una *pars construens*, donde éste *redice*, rehace y fija el cuerpo tántrico. De esta manera, realizar el ser es llevar a cabo la procesión por todas las moradas intramundanas, en una espiritualización progresiva en espiral.

En esta procesión, toda forma es un proceso energético divino (Śakti), es decir, una catábasis que se da en la vivencia del adepto y que le invita a participar mediante la anábasis. El ente es condición del ser, o dicho de otro modo, lo óntico es posibilidad de lo ontológico. En todo hay una grieta por donde puede eclosionar el ser, en catábasis o en anábasis, de lo trascendente a nuestra inmanencia, o de nuestra inmanencia a la trascendencia. Es una danza polarizada en despliegue y repliegue, una explosión lúdica y una seducción de re-conocimiento. El *tantra* reencanta el mundo, sin hacerlo fetiche, le da una nueva luz, espiritualizando lo muerto e inerte y dando memoria al olvido. La práctica es propiciación, no mera manipulación técnica. A nuestro modo de ver, si queremos ser fieles al espíritu tántrico necesitamos evitar la cosificación y la violencia sobre el mundo. La atmósfera tántrica resacraliza el mundo, volviéndolo a hacer sagrado. El *sādhaka* concibe y da a luz el mundo tántrico, abriéndose a la luz de la Consciencia divina. La realización del ser no es un producto del ser humano, como animal racional, sino una co-pertenencia y co-participación como ser cosmoteándrico.

Capítulo 16. El *tantra* y el vedismo

1. El yoga moderno y el origen prevédico

El origen del *tantra* es oscuro, se pierde en mitos y ritos no escritos, en prácticas y creencias que no han dejado rastro. Por ello, es muy difícil marcar con exactitud histórica el momento en el cual surge. En todo caso, la concepción tradicional premoderna sostiene que los *Tantras* surgieron en la *kaliyuga*, con posterioridad al vedismo. Sin embargo, basándose en orientalismo del siglo XIX⁷⁴², el New Age y el yoga moderno sostiene que el *tantra* surgió con anterioridad al vedismo, ya que sería la religión primigenia de la India. Así, si bien podemos datar los *Tantras* en época medieval en la segunda mitad del primer milenio d.C., en el yoga moderno abunda la creencia de que sus orígenes son mucho más antiguos. Una de las concepciones que marca la precomprensión que tiene el yoga moderno del *tantra* es que éste se remonta a tiempos prevédicos y prearios en la civilización del Indo, a sociedades matriarcales donde se adoraba a la diosa⁷⁴³. Acorde con esta interpretación, el *tantra* tendría varios milenios. Esta teoría prevédica considera, por tanto, que el *tantra* y el mismo yoga se habrían originado en la civilización del Indo. Ciertos sellos encontrados en Mohenjodaro serían iconos del dios Śiva, por ejemplo el sello llamado “Pasupati”. Tendríamos, así, una continuidad del culto de Śiva (y por tanto del shivaísmo) en el sur de Asia desde la civilización del Indo, hace milenios, hasta la actualidad, pasando por los Vedas, donde también encontraríamos vestigios del dios. Como explica Satyananda:

The yoga that we now know, that which developed in India, was utilized, at least in its rudimentary form, more than five thousand years ago. In archaeological excavations made in the Indus valley at Harappa and Mohanjodaro in what is now Pakistan, various statues have been unearthed depicting people practising yoga. They show Lord Shiva (the mythological originator of yoga) and his wife Parvati sitting in various asanas and practising meditation. These ruins were once the dwelling places of people who lived in the so-called prevedic age. These discoveries are a definite indicator that yoga was practised in India even before the Aryan civilization invaded and started to flourish in the Indus subcontinent⁷⁴⁴.

742 *Ibid*, p.24.

743 *Ibid*, p.24.

Así, el culto a la diosa también marca la concepción del origen prevédico. Se considera, prácticamente, que todo culto a lo femenino responde al espíritu tántrico, es decir, que todo rastro de culto a la diosa refleja cultos tántricos prevédicos. Se define lo tántrico como lo que rinde culto a lo femenino, como una esencia que forma parte del ser humano. Se considera incluso el *tantra* como el culto originario del ser humano. Según esta concepción, el *tantra* habría sobrevivido a lo largo de los milenios, actuando como substrato en todas las civilizaciones del sur de Asia. Van Lysebeth⁷⁴⁵ llega incluso a considerar como tántricos todos los cultos prehistóricos de Europa que precedieron a las invasiones indoeuropeas, estableciendo un parentesco entre los europeos y los indios pre-indoeuropeos. A estas civilizaciones, de las cuales el ejemplo es la civilización del Indo, se le atribuyen retroactivamente rasgos del *tantra* de la Edad Media.

En definitiva, para esta línea de pensamiento, lo esencialmente indio sería lo tántrico, ya que lo védico sería posterior. El sabor auténticamente indio del hinduismo sería, por tanto, el substrato tántrico. Así, en cierta manera, lo tántrico sería lo más auténticamente indio e hindú. De hecho, si bien tenemos *tantra* en prácticamente todas las tradiciones “religiosas” originarias de la India (por ejemplo, en el budismo y el jainismo), el *tantra* más antiguo sería el hindú⁷⁴⁶ (el *śaiva* y el *śakta*), por venir directamente de este substrato.

Esta concepción, al remontar el *tantra* a la prehistoria, establece un pedigrí de autenticidad, considerando las tradiciones tántricas como las religiones más auténticas y originarias, más estrechamente vinculadas con el espíritu humano, siendo las religiones posteriores variaciones descafeinadas. El *tantrismo* hindú, por tanto, sería la religión más auténtica y primigenia.

Satyananda es un ejemplo de esta tendencia dentro del yoga moderno, ya que considera el *tantra* como la filosofía universal y primitiva de la humanidad, previo al vedismo en milenios. Considera que precede a los Vedas y a la llegada de los arios a

744 Satyananda, S. *Yoga and Kriya: A Systematic Course in the Ancient Tantric Techniques of Yoga and Kriya*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004, p.127.

745 Van Lysebeth, A. *Tantra: el culto de lo femenino*, Ediciones Urano, Madrid, 1992. Este libro es un claro ejemplo de interpretación moderna del *tantra*.

746 Como explica Flood, G. *El hinduismo*, Akal, Madrid, 2008, p.197.

India. Es por tanto, la primera religión y filosofía, y los *Tantras* son solamente la cristalización de una época determinada de estas doctrinas de origen preario. Considera incluso que los *Tantras* son anteriores a los *Vedas*. Tal y como leemos en APMB: “the first books to refer to yoga were the ancient Tantras and later the Vedas which were written about the time the Indus Valley culture was flourishing”⁷⁴⁷. De la misma manera, en la literatura del SY vemos cómo se considera el *tantrismo* como la religión madre que alumbró al resto de filosofías y religiones de la humanidad. Por ejemplo, en MftT podemos leer: “it predates all of the world's existing religions, and provides the esoteric basis on which many of these religions were later based”⁷⁴⁸.

2. Origen medieval

Si bien las escuelas del yoga moderno suelen afirmar que las tradiciones tántricas precedieron al vedismo, actualmente la mayoría de estudios académicos defienden lo contrario, es decir, que tanto los *Tantras* como el fenómeno tántrico son posteriores a la época védica. En este sentido, la academia no haría sino mostrar y explicar histórica y filológicamente aquello que defiende la misma tradición. De hecho, la academia fecha actualmente los primeros textos *tantra* alrededor del siglo V d.C.⁷⁴⁹, habiéndose compuesto la mayoría a partir del siglo VIII d.C.⁷⁵⁰. En todo caso, se suele considerar que aparecen en la segunda mitad del primer milenio de la era común. Su esplendor se habría producido a finales del primer milenio y principios del segundo milenio. Por supuesto que podría haber tradiciones tántricas previas a dichas fechas, o incluso prevédicas, pero no se puede afirmar, por falta de pruebas que lo confirmen. Por tanto, no podemos atribuir a la época prevédica la ontología, cosmología y soteriología que

747 Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006, p.4: “los primeros libros en referirse al yoga fueron los antiguos Tantras y más tarde los Vedas, que se escribieron alrededor de la época en que la cultura del Valle del Indo florecía” [NT].

748 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005, p.ix: “Es anterior a todas las religiones existentes en el mundo y aporta la base esotérica en la que muchas de estas religiones se basaron posteriormente” [NT].

749 Como vemos por ejemplo en Lorenzen, D.N. “Evidencias tempranas de la religión tántrica” en *Estudios de Asia y África* 27 (2), 1992. En este texto, el autor hace una exposición sobre las fechas probables del origen de tantrismo y de sus textos.

750 Por ejemplo, Flood, G. *El hinduismo*, Akal, Madrid, 2008, p.197:.

encontramos en los *Tantras* medievales, aunque tengamos vestigios arqueológicos prehistóricos de apariencia tántrica. De la misma manera, a pesar de que lo tántrico suele ir relacionado con el culto a las diosas, no podemos deducir que todo culto a una diosa sea un culto tántrico⁷⁵¹. Además, habría habido diosas también en el vedismo⁷⁵², por lo que no podemos afirmar que todo culto a la diosa sean prevédico, ya que podrían haber aparecido sus cultos en época védica.

Si bien históricamente no todos los cultos a deidades femeninas y a Śiva han sido tántricos, parece ser que el *tantra* se originó en éstos. Como explica Figueroa, los estudios parecen tener en cuenta dos “caldos de cultivo” favorables, por una parte los diferentes cultos a Śiva y, por otra, los cultos a deidades femeninas. Estas dos vertientes habrían determinado el desarrollo de otras corrientes tántricas. El autor menciona, entre otras, las tradiciones *vaiṣṇavas* (o *pāñcarātra*), las budistas, la jainas y las *nāths*⁷⁵³. Según el indólogo mexicano, habría habido un desarrollo paralelo y finalmente una convergencia de estas dos tradiciones, las *śaiva* y las que podemos llamar *śakta*. En todo caso, esta perspectiva tántrica se habría extendido a otros linajes, permeando la espiritualidad india tanto en época precolonial, como en época colonial.

Por lo que hace al llamado hinduismo, las escrituras reveladas que normalmente llamamos *Tantras* corresponden a una serie de textos: los *āgama* (de la tradición tántrica de los *śaiva*, seguidores del dios Śiva), los *tantra* propiamente dichos (de la tradición tántrica *śakta*, de la diosa, o de las diosas) y los *saṃhitā* (los cuales nombran a los textos tántricos del *pāñcarātra* de la tradición *vaiṣṇava*, seguidores del dios Viṣṇu). Cada *tantra* tiene sus variantes ontoteológicas, litúrgicas y yóguicas. En su origen habrían estado limitados a tradiciones concretas; el secreto que siempre rodea al *tantra* los habría hecho permanecer en linajes determinados. Es por ello que tenemos una gran diversidad de ontologías, narrativas ontológicas y *sādhanas*, ya que pertenecen a diferentes tradiciones exegéticas que siguen *Tantras* (revelaciones) diferentes. Son los *tantrikas* los que habrían empezado a unificarlos y ponerlos en relación, para intentar

751 Flood, G. *El hinduismo*, Akal, Madrid, 2008, p.47.

752 White, D. *Kiss of the Yogini. “Tantric Sex” in its South Asian Contexts*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003, p.29.

753 Figueroa, O. *Vijñāna Bhairava Tantra*, Kairós, Barcelona, 2017, p.33-34.

hallar lo que hoy llamaríamos *tantrismo*. Pero en todo caso, esta unificación *tantrika* se basa en unas semejanzas y repeticiones de temas comunes que no se pueden soslayar.

3. La relación del *tantra* con el vedismo

Al igual que hay polémica respecto a los orígenes, también la hay respecto a su relación con el ritual védico. Para algunos autores, lo tántrico es lo opuesto al vedismo y a las tradiciones brahmánicas. De este parecer eran los primeros indólogos que consideraban los grupos tántricos como la degeneración máxima del hinduismo⁷⁵⁴. Se consideraba que sus prácticas estaban dedicadas a los placeres, el alcohol, el sexo, y el desenfreno en general. Estas lecturas enfatizaban el carácter transgresor e impuro de estos cultos, considerándolos como inferiores a las otras formas de religiosidad de la India. En esta concepción los cultos tántricos se situaban en la periferia de la cultura védica, tanto culturalmente como étnicamente. Algunos grupos *neotántricos* siguen este discurso pero de manera apologética, es decir, consideran que lo tántrico libera de lo védico, lo suplanta y sustituye. Uno de los ejemplos es Osho, quien aboga por una visión tántrica liberadora de todo dogma y limitación.

En el extremo contrario tenemos ciertas interpretaciones que consideran el *tantra* como la esencia del mismo vedismo, considerando que éste está repleto de elementos tántricos, que, de hecho, el *tantra* medieval es la consumación y culminación natural del vedismo y del *vedānta*⁷⁵⁵. Ejemplo de esta visión romántica fueron las obras de Sir John Woodroffe. Según Urban esta interpretación habría ninguneado los aspectos más radicales y transgresivos. De hecho, este autor habla incluso de un blanqueamiento del *tantra*, el cual se habría dado, al menos, desde sus emergencias literarias y cúltricas en la edad media, en un proceso de domesticación y semantización de elementos prohibidos. Esta interpretación habría insistido en los aspectos más filosóficos, de ahí el interés por los *tantrika*.

⁷⁵⁴ Urban, H.B. *Tantra. Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2012, p.46-52.

⁷⁵⁵ *Ibid*, p.24.

En este sentido, el SY sigue esta estela brahmánica ya que recurre a las obras del sánscrito que han legado las tradiciones de los *Tantras*, aunque sin negar los aspectos del sendero de la mano izquierda (*vama mārga*), ya que incorpora elementos prohibidos, como el sexo y la sexualidad. A nuestro modo de ver, todos los hermeneutas tántricos hacen una selección de lo tántrico con mayor o menor censura. Por ejemplo, el SY selecciona solamente aquellos apartados, doctrinas y técnicas que considera interesantes del *tantra*, para aplicarlo a su *corpus* yóguico. A nuestro modo de ver, la revelación tántrica es la sustancia que inspira las ontoteologías y prácticas concretas. El tántrico, como todo hermeneuta, hace siempre una selección, adopción y adaptación de la tradición para su época y su particularidad individual. El hecho de que se semanticen y simbolizen los cultos del *tantra* originario, no hace a los hermeneutas tántricos menos “auténticos”, como ya hemos comentado.

Siguiendo esta línea de *tantrismo brahmánico*, otros autores consideran que el *tantra* es más bien un complemento al vedismo (es extra-védico, no anti-védico), ya que sin éste el *tantra* no tendría sentido, estableciéndose una relación de complementariedad. Es decir, el *tantra* y las prácticas tántricas hindúes, se entienden dentro de una tradición védica, aunque sea por oposición, como un complemento especializado⁷⁵⁶, con más eficacia soteriológica. Los *Tantras* son considerados como textos revelados alternativos y superiores que proponen maneras más rápidas y efectivas para lograr la liberación⁷⁵⁷, en una época (*kaliyuga*) donde los vedas están ya desfasados. En esta concepción intermedia, a la que nos acogemos para intentar comprender esta tradición ontológica, el *tantra* no busca anular la revelación de los Veda, sino más bien reinterpretarlos de una manera mejor. Como explica Brooks, los tántricos no consideran sus textos o prácticas como no védicos o anti-védicos, sino como una interpretación superior del Veda⁷⁵⁸. Por otra parte, si bien la visión popular del *tantra* considera que es una tradición anti-ritualista, encontramos que es todo lo contrario, una tradición super-ritualista⁷⁵⁹.

756 De esta opinión es por ejemplo Brooks, D.R, *The Secret of the Three Cities. An introduction to Hindu Śakta Tantrism*, the University of Chicago Press, Chicago, 1990, p.xii.

757 *Ibid*, p.24.

758 *Ibid*, p.18.

759 Sanderson, A. “Śaivism and the Tantric Traditions” en *The World's Religions*, Routledge, Londres, 1988, p.662.

Podemos decir que en la concepción del SY, el *tantra* y el vedismo se complementan (aunque Satyananda considere el *tantra* como previo al vedismo), pues tenemos un núcleo védico tanto en las prácticas como en las ontoteologías (como ya vimos en el capítulo sobre el *vedānta*), pero la práctica utilizada es sobre todo tántrica, debido a su eficacia y rapidez. El *tantra*, para Satyananda, no viene a reemplazar, sino a sumar y complementar, a multiplicar las posibilidades. El espíritu del *tantra* permite dar nuevos sentidos a la revelación de los Veda.

En la interpretación extra-védica que proponemos, el *tantra* ni sería previo al vedismo ni sería la esencia del vedismo, sino que sería un desarrollo posterior, una manera de interpretar las religiones índicas. Supondría un desarrollo distinto pero complementario al hinduismo (así como al jainismo y al budismo, en sus respectivas tradiciones tántricas). Sería una manera de entender estas tradiciones, con un énfasis en la mundaneidad y en los métodos utilizados.

4. Algunas conclusiones

Hemos visto como el yoga moderno cree que las prácticas del *tantra* son previas al vedismo, habiendo surgido de sociedades matriarcales (por ejemplo, la civilización del Indo) donde se habría adorado a la diosa y a Śiva. De esta manera, el *tantra* sería la religión primigenia de la India y, por tanto, los yogas tántricos serían las prácticas más antiguas dentro del yoga. Esto contrasta con la concepción tradicional de los grupos tántricos que postula que los *Tantras* aparecieron en la *kaliyuga* para substituir y/o complementar los Vedas. Actualmente, los últimos estudios académicos sostienen que las tradiciones tántricas son bastante posteriores al vedismo, de hecho les separarían más de un milenio. Así, en el fondo, la academia legitimaría la concepción tradicional. Sus primeros textos son datados alrededor del siglo V d.C., dándose su esplendor a finales del primer milenio y principios del segundo milenio, justo los siglos anteriores al surgimiento del *haṭha-yoga nāth*. Por otra parte, la academia considera que no todos los cultos a la diosa tienen un carácter tántrico. Así, también tendríamos cultos a las diosas en el vedismo, sin suponer una ontología tántrica. Sin embargo, sí que hay cierto

consenso a fijar el origen del *tantra* en ciertos cultos al aspecto femenino de la divinidad, desarrollados en la segunda mitad del primer milenio.

Al mismo tiempo, cabe ver diferentes relaciones con el vedismo. Por una parte, están las interpretaciones que consideran el *tantra* como el sustituto de los vedas y por otra parte, aquellas que lo consideran como un complemento. En cierta manera, podemos afirmar que Satyananda concibe el vedismo y el *tantra* como complementarios, si bien, como buen tántrico, cree que este último es más efectivo en el camino hacia la liberación, por sus posibilidades expansivas y emancipatorias. Entre el blanqueamiento del *tantrismo* ocultista y la apología de los aspectos antinómicos y el rechazo al vedismo de los neotántricos, Satyananda mantiene una posición equilibrada, puesto que considera el *tantra* como complementario al vedismo, sin negar la parte del *vama mārṅa* (el camino de la mano izquierda).

Al igual que Satyananda y parte de la academia, consideramos que el *tantra* hindú es complemento y no sustituto, ya que ayuda a expandir lo que ya hay en los Vedas, a ensanchar la catábasis y facilitar la anábasis. Buena parte del *tantra* hindú ahonda en el vedismo, precisamente para expandirlo. La misma no-dualidad ya la encontramos en las *Upaniṣads*, sólo que el *tantra* propone otros senderos para que nos demos cuenta de la naturaleza *advaita* de la realidad. De la misma manera, la Palabra de los Vedas sigue operativa para según qué funciones. El ejemplo claro son los *mantras* recuperados desde una perspectiva tántrica. Tengamos en cuenta, además, que en último término tanto el vedismo como el *tantra* cree en la Palabra como catábasis divina. Si bien algunos tratados niegan los Vedas, a nuestro modo de ver niegan sus posibilidades soteriológicas, no su categoría divina. Así, en el *tantra* sigue en pie la concepción de la soteriología como sacrificio personal, es decir, como co-participación del sacrificio universal, aunque sea narrada con otras simbologías. En cierta manera, se recicla y se reforma el vedismo a través de una inclusión e integración en lo tántrico, dando un nuevo aroma a lo viejo, así como una nueva luz y entendimiento. Así, podemos afirmar que los *Tantras* surgen para disolver la rigidez en la que había caído la interpretación de los Vedas y por tanto la soteriología. Debilitan el dogma que se había formado. Recuperan el brillo divino, recordando el ser con prácticas más rápidas y efectivas. De hecho, se puede traducir *vajrayāna* como el camino del rayo. En la época oscura de

Kali, donde es difícil recordar y realizar el ser, son necesarios métodos directos y fulminantes que permitan dar luz al ser de manera más efectiva. El *tantra* permite que el vitalismo del vedismo sea posible y vuelva, un vitalismo intramundano que había sido reprimido por siglos de ritualismo mecánico y dogmatismo estanco. Supone, por tanto, un retorno de lo divino, permitiendo otra rememoración del ser.

Capítulo 17. La polaridad del dios y la diosa

1. Las tradiciones *śaivas* y *śaktas*

Una de las características de los grupos tántricos hindúes es el teísmo del dios y la diosa, los cuales en las tradiciones *śaiva* y *śakta* (el *śaivismo* y *śaktismo*) son llamados, entre otros nombres, como Śiva y Śakti. Las tradiciones tántricas hindúes consideran que el mundo y los seres humanos forman parte de un gran todo hecho por la unión del Dios y la Diosa, los aspectos masculinos y femeninos de lo divino, la Consciencia y la Energía. Así, la concepción teológica no es impersonalista como en Śāṅkara, sino teísta. En los cultos tántricos se adora la divinidad mediante símbolos sexuales, por ejemplo el *lingam* y el *yoni*. Es por ello que a veces se considera el *tantra* como *sexualidad sagrada*. De hecho, el universo (así como el mismo ser humano) se entiende como el juego sexual del Dios y la Diosa.

Tripathi, en su libro *Sadhus of India*, incluye los *dashnami* dentro de las sectas *śaiva*⁷⁶⁰, por lo que se podría considerar a Satyananda y su linaje como *śaiva*. De hecho, varios de los símbolos utilizados por la BSY son *śaivas*: el *tilak*⁷⁶¹ de las tres rayas horizontales es típicamente *śaiva* (incluso se usa actualmente en el diseño editorial de la literatura de la escuela), los *malas* están hechos de *rudrākṣa* (tradicionalmente llevado por los devotos de Śiva), y el hábito es de color azafrán, ampliamente utilizado en grupos *śaiva*. Muchos *mantras* utilizados en la escuela tienen una relación estrecha con esta sección del hinduismo, por ejemplo, el *Rudra mantra*, también conocido como *mahāmṛtyumjaya mantra*⁷⁶². Por otra parte, las referencias a la ontoteología *śaiva* y *śakta* son constantes en la literatura de Satyananda, donde se hace mención tanto al dios (al que se suele llamar Śiva) como a la diosa (referida como Śakti, Parvati o simplemente Devi o la Madre), oscilando la devoción y las prácticas entre el *śaivismo* y el *śaktismo*. De hecho, en muchas ocasiones el *śaktismo* supera el *śaivismo*. Por ejemplo, uno de los rituales que se realizan en la BSY es el *Sat Chandi Mahayajna*⁷⁶³,

⁷⁶⁰ Tripathi, B.D. *Sadhus of India. The Sociological View*, Pilgrims Publishing, Varanasi, 2004.

⁷⁶¹ *Ibid*, p.64.

⁷⁶² Este *mantra*, cuyo origen está en el *Rg Veda* VII.59.12, en principio estaba dedicado al dios Rudra, pero con el tiempo Rudra pasaría a ser un adjetivo o aspecto de Śiva.

⁷⁶³ Explicado en Satyananda, S. *Rikhyapeeth Satsangs*, Yoga Publications Trust, Munger, 2007, p.24.

dedicado a la Madre Cósmica. Es tántrico pero ha sido aceptado en la tradición védica ortodoxa. Contamos dentro de la literatura de la BSY, con el libro recopilatorio *Devi. Honouring Shakti*⁷⁶⁴, donde se juntan escritos de Sivananda y Satyananda acerca de la diosa madre y del *śaktismo*, y donde podemos leer acerca de ésta y otras ceremonias en honor a Devi. Satyananda al igual que su maestro reserva un lugar importante de la *sādhana* para la adoración a la diosa. Además, la BSY utiliza el símbolo del *śrīcakra*, originario del *śrīvidyā*, el cual puede ser considerado como uno de los símbolos más famosos del *tantra* hindú⁷⁶⁵.

Para Satyananda, la Diosa es Śakti, y cualquiera que adore a la Śakti en cualquiera de sus formas es un tántrico. En palabras suyas: “tantrics are worshippers of Shakti even in the case of those who worship Shiva or Vishnu”⁷⁶⁶. Según esta concepción la Śakti es la esencia de lo tántrico, ya sea *śaiva* o *śakta*. De hecho, tradicionalmente los *śaivas* también rinden culto a la Diosa, la consorte de Śiva y su *śakti*, y a efectos prácticos es muy difícil distinguir entre tradiciones *śaiva* y *śakta*, así como delimitar su historia⁷⁶⁷. Es más bien una cuestión de énfasis. En todo caso, este supuesto *śaktismo* no se ve en competencia con un supuesto *śaivismo*. De hecho, Sanderson, uno de los académicos con más autoridad en este campo, incluye tanto las tradiciones *śaiva* como las tradiciones *śakta* dentro del *śaivismo*⁷⁶⁸. Por razones heurísticas, también utilizaremos esta categoría como continente de estas dos ramas.

Si bien siguen ontoteologías del *śaivismo*, es importante remarcar que ni la BSY ni la orden meridional de los *dashnami* (cuya sede está en Sringeri) se consideran a sí mismos como *śaivas*⁷⁶⁹. Posiblemente esto se deba a que ven esta clasificación como sectaria. En tiempos modernos, los *dashnamis* han adoptado cierto *neovedanta* para

764 Sivananda, S. y Satyananda, S. *Devi. Honouring Shakti*, Yoga Publications Trust, Munger, 2007.

765 Brooks, D.R. *The Secret of the Three Cities. An introduction to Hindu Śakta Tantrism*, the University of Chicago Press, Chicago, 1990, p.106.

766 *Ibid*, p.38: “los tántricos son adoradores de Shakti incluso en el caso de aquellos que adoran a Shiva o a Vishnu” [NT].

767 Óscar Figueroa, en su introducción al VBT, explica cómo las tradiciones ascéticas *śaivas* (especialmente los linajes *kāpālikas*) habrían confluído con los cultos tántricos a la diosa. Véase Figueroa, O. *Vijñāna Bhairava Tantra*, Kairós, Barcelona, 2017, p.33-52.

768 Véase Sanderson, A. “Śaivism and the Tantric Traditions” en *The World’s Religions*, Routledge, Londres, 1988.

interpretar su tradición, de ahí que no se consideren como parte de una “secta”, reducida a un dios determinado⁷⁷⁰. Así, al igual que el *neovedanta*, adoptan cierto henoteísmo para explicar la ontoteología. El nombre de Śiva haría mención a una realidad universal, no simplemente a un *Īśvara*, o un *deva*. Sería el símbolo del Dios, de la parte masculina de la divinidad, pero se podría usar cualquier otro nombre. No se consideran como seguidores de un dios concreto, en este caso Śiva. De hecho, en Sringeri se llevan a cabo cultos a diferentes divinidades⁷⁷¹, se anima a seguir un *iṣṭa-devatā*, y no se considera ningún dios como absoluto⁷⁷². Por tanto, los integrantes de la *saṃpradāya dashnami* (al menos en la actualidad) no se considerarían *impersonalistas*, pero tampoco *śaivas*, a diferencia de lo que sostiene la academia. De la misma manera, la escuela de Bihar no quiere limitarse por estas denominaciones, ya que considera que sigue una filosofía *perenne* y universal, no sectaria.

Así, siguiendo la concepción de los *dashnamis*, no podríamos considerar a esta orden ascética como una secta *śaiva* (o *śakta*), separada de otras secciones hindúes. No obstante, sí que podríamos hablar de un carácter *śaiva* (por ejemplo, en la ontoteología, o en la simbología). *Śaiva* haría mención a un color y a un aroma, enfatizando ciertos aspectos de la espiritualidad y la ontología. Visto de esta manera, *śaiva* se utilizaría como adjetivo. Serían *śaivas* no en tanto miembros de una sección diferente del hinduismo, sino en tanto tántricos que siguen un lenguaje *śaiva*. Śiva no como un dios, sino como un adjetivo positivo de lo divino: “el que propicia” o “el auspicioso”. Así, no se considerarían como diferentes a los *vaiṣṇavas*. Sería sólo un lenguaje simbólico tradicional, una manera de explicar y ordenar la realidad, para luego aplicarla ontológicamente a través de la *sādhana* (también de coloratura *śaiva*). Si bien es posible que esta concepción no debía ser la concepción que tenían los *dashnamis* hace siglos, es importante tener en cuenta que las tradiciones se adaptan y cambian, lo cual no implica una falta de autenticidad o que hablemos de tradiciones diferentes.

769 Tal y como pudimos comprobar en una audiencia-entrevista con el actual *jagadguru* en noviembre de 2018.

770 Gracias a Óscar Figueroa (comunicación personal) por este apunte.

771 Cenker W. *A Tradition of Teachers. Śaṅkara and the Jagadgurus Today*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1983, p.116.

772 *Ibid*, p.139.

Dicho todo esto, podemos considerar el SY no sólo como tántrico, sino específicamente como *śaiva*. En todo caso, podemos considerar el linaje *dashnami* como hindú. Pero además, si analizamos el mapa que proporcionan los estudios académicos sobre el *tantra*, podemos vincular el linaje de Satyananda con los cultos *kaula* del *tantra* originario a través de la escuela *śrīvidyā* del *saṃpradāya dashnami*. El movimiento *śrīvidyā*, desarrollado en el sur de la India, se habría distanciado de sus raíces tántricas y el culto de Tripurasundarī habría sido adoptado por los *dashnamis* meridionales de Sringeri y Kanchipuram⁷⁷³. La transmisión meridional (*dakṣiṇāmnāya*) bebería, por una parte, de la ontología *tantra* del Oeste (culto a la diosa Kubjikā, donde aparecen los seis *chakras* y el *kuṇḍalinī-yoga* por primera vez), y, por otra parte, de la ontoteología *trika* de Cachemira⁷⁷⁴. El culto a Tripurasundarī, tal y como fue adaptado por la tradición meridional, sería una de las pocas reminiscencias de estos linajes *kaula*.

Si bien Satyananda pertenece a los *dashnamis*, el maestro de la BSY, en su literatura yóguica, apenas desarrolla la ontología tradicional del *śrīvidyā*, o del *trika* de Cachemira. Su Yoga Satyanada es una adaptación moderna inspirada en las tradiciones tántricas, no una exégesis tradicional de textos *tantra*. Satyananda adopta las prácticas que le interesan, adaptándolas a un método yóguico moderno. Por el contrario, su discípula Swami Satyasangananda sí que ha llevado a cabo un desarrollo exegético del *śaivismo*. Prueba de ello es el comentario y traducción al *Vijñāna Bhairava Tantra*⁷⁷⁵, donde lleva a cabo una interpretación de uno de los *Tantras* más importantes de la tradición *trika*, y por tanto de la hermenéutica *tantrika*. Este texto es considerado, no sólo como ejemplo de *tantra*, sino incluso como la esencia de los *Tantras*, es decir, como la culminación de la ontología tántrica (VBT VII). En cierta manera, Satsangi (como es conocida Satyasangananda en la escuela) habría proseguido la tarea de su maestro. Satyananda habría puesto los cimientos tántricos, diseñando un yoga moderno con un corte tántrico universalista. Satyasangananda, a su vez, habría profundizado en

773 Flood, G. *El hinduismo*, Akal, Madrid, 2008, p.230.

774 Sobre las conexiones entre las diferentes tradiciones tántricas véase el artículo seminal de Sanderson, A. "Śaivism and the Tantric Traditions" en *The World's Religions*, Routledge, Londres, 1988.

775 Satyasangananda, S. *Sri Vijnana Bhairava Tantra. The Ascent*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004.

las tradiciones tántricas, permitiendo una entrada exegética y hermenéutica a textos originales, como el VBT⁷⁷⁶.

2. La ontología *śaiva*

En el *tantra*, no sólo los tratados teológicos contienen aspectos ontológicos, sino también la iconografía, la mitología y el culto. En las tradiciones tántricas todo está impregnado de ontología, la cual se dispone de manera polarizada, en los símbolos masculinos y femeninos del Dios y la Diosa. Simbolizan (ontológicamente hablando) los opuestos, las paradojas y las contradicciones de la existencia, así como el dinamismo de la manifestación y su misterio. La relación amorosa de los dioses despliega la manifestación, la energía (Śakti) de la que se compone el universo y el ser humano, sustentada en la Consciencia (*Cit*) de Śiva. Si bien hablamos del aspecto femenino o masculino de la divinidad, tenemos que recordar que el Dios o la Diosa son Palabras-símbolo para entender el misterio de la manifestación⁷⁷⁷.

Como ejemplo de este *śaivismo* tenemos el siguiente fragmento de Satyananda, el cual sintetiza esta ontoteología tántrica:

Lord Shiva is widely considered to be the symbol of embodiment of supreme consciousness. Parvati represents supreme knowledge, will and action, and is responsible for all creation. This force or energy is also known as *kundalini shakti*, the cosmic force which lies dormant in all beings. Parvati is regarded as the mother of the whole universe. The individual soul is embodied and bound to the world of name and form, and also liberated from the bondage of the world and united with supreme consciousness through her grace. Out of love and compassion for her children, she imparted her secret knowledge of liberation in the form of tantra. The techniques of yoga have their source in

776 Además del VBT, la principal discípula de Satyananda, habría traducido y comentado el *Saundaryalahari*. Véase Satyasangananda, *S. Sri Saundarya Lahari. The Descent*, Yoga Publications Trust, Munger, 2009. Juntos forman parte de un binomio tántrico, el ascenso y el descenso, es decir, la anábasis y la catábasis.

777 Brooks, D.R. *The Secret of the Three Cities. An introduction to Hindu Śakta Tantrism*, the University of Chicago Press, Chicago, 1990, p.96.

tantra and the two cannot be separated, just as consciousness, Shiva, cannot be separated from energy, Shakti⁷⁷⁸.

Así, Śiva (la Consciencia) simboliza el principio masculino, y la diosa Śakti (la Energía) simboliza el principio femenino de la Divinidad. El *tantra* se basa pues en la polaridad sexual de la existencia. Todo el mundo y toda la existencia están sexualizados. De hecho, David White, después de hacer toda una genealogía histórica de los cultos tántricos, llegó a la conclusión de que aquello que caracteriza y diferencia precisamente el *tantra* es la *sexualización del ritual*⁷⁷⁹. El mismo yoga (que podemos ver como ritual interiorizado) es sexualizado. De ahí que en tiempos modernos (en el *neotantra* y el yoga moderno) se le haya dado tanta importancia al sexo. Sin embargo, la lógica que opera en el *tantrismo* moderno es precisamente la opuesta. Según el autor, ya no se daría una sexualización del ritual, sino una *ritualización del sexo*. Por tanto, es importante diferenciar entre estas dos concepciones y funciones de la sexualidad en la ontología. De esta manera, si bien es cierto que el sexo fue un elemento clave en los cultos tempranos de *tantra*, no obstante, no se trata de una sexualidad íntima y espiritual, como hace el *neotantra*. La precomprensión del *neotantra* (el *tantra* moderno) que opera en la actualidad nos evita comprender la alteridad de estas tradiciones y entender sus propuestas ontológicas. En el *tantra* temprano no se trata pues de *ritualizar* la práctica sexual (mediante un ambiente sensual, velas, ejercicios yóguicos y meditativos, etc.), sino de *sexualizar* los rituales y las prácticas yóguicas, añadiendo elementos sexuales, como por ejemplo los fluidos corporales⁷⁸⁰. Como veremos más adelante, tanto la *kuṇḍalinī* como los *chakras*, básicos para entender el *haṭha-yoga* y, por tanto, el yoga moderno, surgen de este contexto de sexualización del

778 Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006, p.3: “el Señor Shiva es considerado ampliamente como el símbolo encarnado de la consciencia suprema. Parvati representa el conocimiento, la voluntad y la acción supremos, y es responsable de toda la creación. Esta fuerza o energía también es conocida como *kundalini shakti*, la fuerza cósmica que está latente en todos los seres. Parvati es considerada como la madre de todo el universo. El alma individual está encarnada y atada al mundo del nombre y la forma, y también está liberada de la esclavitud del mundo y está unida con la consciencia suprema a través de su gracia. Llena de amor y compasión por sus hijos, impartió su conocimiento secreto acerca de la liberación en forma de tantra. Las técnicas del yoga tienen su fuente en el tantra y no pueden separarse el uno del otro, al igual que la consciencia, Shiva, no puede separarse de la energía, Shakti” [NT].

779 White, D.G. *Kiss of the Yogini. “Tantric sex” in its South Asian contexts*, the University of Chicago Press, Chicago, 2003, p.xii.

780 *Ibid*, p.219

ritual. Por ejemplo, el éxtasis gozoso del yogui cuando la *kuṇḍalinī* llega a *sahasrāra* es, precisamente, la unión de los dos dioses en el acto sexual. El *ontolegein* y la *ontopraxis* propuestas por estas tradiciones son sexualizadas, de tal manera que el *sādhaka* pone en práctica en su interior la unión sexual de los opuestos. La realidad es vista como un acto sexual constante, y muchas prácticas y técnicas son nombradas a partir de metáforas y símbolos sexuales.

Esta *sexualización* opera también a nivel ontológico, en el *puruṣa* y la *prakṛti*, como una apropiación cúlrica del *saṃkhya*⁷⁸¹. La ontología *tántrica* toma préstamos, por tanto, del *sāṃkhya*, pero con cambios que redefinen y reestructuran toda la ontología. Se considera el aspecto “espiritual” (el *puruṣa*), como Śiva o *Cit* (la Consciencia) y el aspecto “material” (la *prakṛti*) como la Madre o *Śakti* (la Energía). Śiva es el aspecto estático, más intensivo y noésico, espiritual y consciente. Śakti es el aspecto cinético, extensivo y energético, inconsciente y material, el cual opera a través de la *māyā*. Pero esta *māyā*, a diferencia del *advaita vedānta*, es real, no es una ilusión, aunque a veces se la considere como una imaginación de Śiva (*sr̥ṣṭi-kalpanā*). La Śakti es real, de hecho es la manifestación de la realidad espiritual. Es la potencia de lo trascendente, su condición y residencia (*avasthā*) aquello que se despliega y que, por tanto, permite acceder a lo trascendente, tal y como vemos, por ejemplo, en el *Vijñāna Bhairava Tantra*, donde Śiva es llamado Bhairava y Śakti es llamada Bhairavī o Parvati. Es gracias a la diosa que podemos remontarnos hacia lo trascendente, así como participar de la Palabra divina, ya que Bhairava es una realidad apofática (VBT XI-XVI), más allá de toda manifestación, incognoscible. Por tanto, lo trascendente no puede ser descrito ni aprehendido. La paradoja es que, si bien es posible devenir lo divino trascendente, co-pertenecer y co-participar, no es posible “conocerlo”. Como dice el VBT CXXIV: “lo que no puede conocerse, lo que es inaprensible, el vacío, el ámbito del no-ser: todo esto ha de concebirse como Bhairava. He aquí el principio de la sabiduría”⁷⁸². Lo divino trascendente es inaprehensible porque forma parte de nuestra más auténtica esencia. Al igual que en el *vedānta*, no es posible conocer al que conoce, sólo fundirse en el

781 White, D.G. *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, p.36-37.

782 Figueroa, O. *Vijñāna Bhairava Tantra*, Kairós, Barcelona, 2017, p.311.

proceso. El SY rompe con esta idea, ya que considera que sí se puede conocer lo trascendente, como vimos en la parte anterior dedicada al *sāṃkhya*.

En esta polaridad divina, ni el cuerpo ni la conciencia del *sādhaka* son atributos personales, sino que pertenecen a la divinidad. Co-pertenece (en los aspectos corporales, mentales y espirituales), aunque no nos demos cuenta. Realizar el ser divino es realizar la Consciencia (*Cit*) en lo material, evocar lo espiritual en lo corporal. Como explica el VBT XCVIII: “sin excepción, todos los cuerpos en todas partes tienen como atributo la conciencia. Por lo tanto, aquel que concibe que todo está hecho de esa [misma condición] conquista la existencia ordinaria”⁷⁸³. De manera análoga al *sāṃkhya-yoga*, la co-participación aumenta a medida que se ensancha (se “expande”) la conciencia del principio espiritual, en este caso *Cit* (la Consciencia). Es por eso que se dan diferentes grados de conciencia, según la co-participación de la *Cit* mediante la conciencia y otras facultades noéticas. La manifestación se da de lo más sutil a lo más tosco, de lo más noético (cerca del *buddhi* y al mismo *Cit*) a lo más físico, al igual que teníamos en el *sāṃkhya*. De hecho, la mayoría de los *tattvas* de las ontologías tántricas son los mismos que en el *sāṃkhya*. La única diferencia es que los sistemas tántricos añaden principios espirituales hasta hacer un total de 36 *tattvas*.

Si bien hablamos de polaridad (Śiva y Śakti, el dios y la diosa), no debemos entenderla como una dualidad irreconciliable, sino como una relación no-dual. Los diferentes aspectos de la realidad forman parte del Uno-sin-segundo. La visión tántrica de lo divino supone una ontoteología dinámica, donde lo Uno está lleno de actividad a través de la multiplicidad de la Potencia divina. Por ello, no hay que ver el dios y la diosa como realidades separadas, sino como aspectos del Uno-sin-segundo. Como dice el VBT XVIII-XIX:

Todos coinciden que entre Śakti y Śiva no existe diferencia alguna, y puesto que aquella posee los atributos de este, entonces la potencia suprema solo puede pertenecer al ser supremo. El poder de quemar no es distinto del fuego; si se le concibe [por separado], es únicamente como preámbulo de camino al conocimiento verdadero⁷⁸⁴.

⁷⁸³ *Ibid*, p.278.

⁷⁸⁴ *Ibid*, p.158.

El mundo “material” (incluida la mente) viene a ser una manifestación (real, no ilusoria) fragmentada (*khaṇḍa*), inacabada (*apūrṇa*) y limitada (*paricchinna*) de la Pura Consciencia que es entera y acabada (*pūrṇa*), ilimitada (*aparicchinna*) y plena (*akhaṇḍa*). Es por ello que la manifestación puede medirse, ya que tiene forma y puede tener nombre. El mundo puede ser conocido, percibido, sentido e inteligido, por tanto, puede ser *concepto*. Por contraste, lo espiritual puro no es medible, ni cognoscible, sino que es inefable. Sólo se puede participar de la Consciencia, ya que no se puede conocer a aquello que conoce, como el cuchillo no puede cortarse a sí mismo. Así, es la Consciencia que es testimonio y consciente de lo medible y cognoscible. La realidad energética, el mundo, aquello manifestado, el *māyā*, es una emanación de la Divinidad Trascendente (Śiva, Bhairava). Según palabra del VBT CVIII: “Tal como del agua [surgen] olas, del fuego ondulantes llamas, del sol luminosos rayos, [asimismo] de mí y de nadie más, de Bhairava, [surge] el oleaje diferenciado del cosmos”⁷⁸⁵. Lo divino inmanente, es decir, la potencia divina, hace posible la separación, la dicotomía y la experiencia, pero también el *disfrute* de este mundo (*bhukti*). Esta ontología es también una cosmología, a lo largo de ciclos cósmicos el universo es creado y destruido, producido y disuelto. El Señor (*Īśvara*) crea el mundo desplegándolo, que será disuelto en lo inmanifestado después de un tiempo. Por ello, a lo largo del tiempo se van alternado la creación y la disolución (*laya*). Así, el despliegue “creativo” o “productivo” (*pravṛtti*) ontológico es precisamente el que posibilita el repliegue (*nivṛtti*) “destrutivo” o disolutivo (*laya*), es decir, la anábasis que permite al *sādhaka* ascender por los grados del ser. En cierta manera, la disolución del yogi que practica *laya-yoga* o *kuṇḍalinī-yoga* es homóloga a la disolución que se dará, en un futuro muy lejano, en el cosmos. Sólo que el yogi realizado la disfrutará en esta vida, llegando a la realización del ser. Para ello el *sādhaka* ascenderá a través de lo consciente en la Śakti. De esta manera, una vez más, el *buddhi* es la clave noésica que permite iluminar la disolución hacia la luz pura de la *Cit*, uniendo lo múltiple con la Unidad, de lo heterogéneo a lo homogéneo. La *Cit* está presente en toda manifestación, razón por la cual el ser humano puede comprender el mundo, ya que forma parte de la Consciencia en diferentes grados. Por tanto, es importante remarcar que esta manifestación no es una creación separada de lo divino. No es una cosa creada a parte, un ente. El mundo (y por tanto también el ser

⁷⁸⁵ *Ibid*, p.290.

humano) es manifestación divina. Es por tanto, potencia divina mostrándose. Lo divino inmanente no está separado de lo divino trascendente, sino que forma parte de su dinamismo apofático e inefable. Por tanto, no es un ente a *manipular*, sino que el mundo es concebido como condición divina inmanente (*avasthā*), es decir, morada para lo divino trascendente.

Por otra parte, lejos de haber un pluralismo como en el *sāṃkhya* (donde hay múltiples *puruṣas*), la perspectiva tántrica supone una no-dualidad de la sustancia espiritual, debido a la co-pertenencia cosmoteándrica entre el ser humano y lo divino. Este principio espiritual de la Divinidad (*Cit*), al igual que en el *advaita vedānta*, es el mismo que el principio espiritual que hay en el ser humano. Es por ello que el *sādhaka* co-pertenece y co-participa de lo divino. Pero esta no-dualidad que constituye la realidad no es entendida por el ser humano, por eso éste ve dualidad, multiplicidad y separación. De hecho, lo divino unitario se manifiesta polarizándose para permitir la entrada en lo divino al ser humano. La catábasis (la manifestación) es condición y morada de lo divino trascendente, por ello, la ontología tántrica posibilita precisamente el acceso soteriológico al *sādhaka*. La misma ontología es manifestación divina, la *bhāvanā* es la diosa, la Śakti. Lo divino tiene *hipostatizaciones* en forma de divinidades. El mundo está regido por diferentes *devas*, quienes tienen dominio sobre aspectos concretos de la realidad. De hecho, el mismo ser humano está habitado por dioses que necesitan ser adorados para que se lleva a cabo la realización del ser. La *kuṇḍalinī* y las *nāḍīs*, por ejemplo, son aspectos de lo divino inmanente (de la Śakti). Los mismos *chakras* están presididos por *devas*.

Esta trascendencia de la Divinidad (Śiva o Bhairava) es en último término insustancial, es vacío. No es el Dios-fundamento de la metafísica occidental. Por esta razón las tradiciones tántricas disponen una ontología debilitadora que busca la disolución. En el debilitamiento del *laya* y el *pralaya*, para alcanzar a Bhairava, al final debe disolverse todo, ya que en el Ente (en la manifestación) no hay nada estable ni esencial. Así, también hay *debilitamiento* en el *tantra*. Como escuchamos en VBT VIIIcd: “sabe, ¡oh, diosa!, que todas las formas manifiestas que se predicán de Bhairava carecen de esencia”⁷⁸⁶. La narrativa ontológica apofática de la no-dualidad no reduce la

⁷⁸⁶ *Ibid*, p.149.

trascendencia al ente, sino que señala a la realidad sin fundamento, al *brahman* más allá de lo manifiesto. Ninguno de los *tattvas* es la Consciencia inmanifestada, aunque en ellos esté la morada divina (*avasthā*), es decir, la condición y posibilidad para ser Śiva.

El teísmo personalista de estas tradiciones tántricas facilita la escucha (*ontolegein*) y la práctica (*ontopraxis*), ya que sus ontoteologías proporcionan una relación más íntima con la energía del mundo, es decir, condiciones más directas para morar en lo divino. Al igual que el *vedānta*, el *tantra* pone a disposición del *sādhaka* toda una simbología ascensional, en la forma de cultos, yogas, filosofías, cosmologías y mitologías. Si bien en estas páginas hemos dado una visión general, es importante remarcar que tenemos una gran diversidad de tradiciones hermenéuticas, las cuales interpretan de diferente manera los *Tantras*. Entre ellas destacan el śaivismo de Cachemira, por ejemplo la escuela del *reconocimiento* (*pratyabhijñā*), donde destacan Somananda, Utpaladeva y Abhinavagupta. Estas tradiciones *tantrikas* llevan a la culminación filosófica la ontología del *tantra*. Tal y como explica White, esta hermética *tantrika* (a la cual llama el “tantra hindú superior”) habría llevado a cabo una brahmanización de las prácticas *kaula*. Así, según el autor, se habría dado una “internalización”, “esteticización” y “semantización” de las técnicas sexuales o sexualizadas de los grupos tántricos originarios *kaula*⁷⁸⁷. Se habría pasado de un “hacer” a un “saber”. Pero, a nuestro modo de ver, esto no significa la desvirtuación del *kaula*, sino precisamente su sublimación. En nuestra opinión, esto recuerda al proceso que se dio en las *Upaniṣads*, las cuales habrían semantizado e internalizado los rituales védicos. Algunas escuelas de yoga moderno han explorado estos caminos dejados por los *tantrikas*. Por ejemplo, del Siddha Yoga de Swami Muktananda (1908-1982) han surgido una serie de yoguis⁷⁸⁸ que han profundizado en las narrativas ontológicas del *trika*, así como en sus *sādhana*s. En todo caso, el discurso del *corpus* literario del SY sólo adopta de estos hermeneutas *tantrikas* medievales una ontoteología muy básica, filtrada además por la obra sintética de John Woodroffe. Pensemos que el SY es una adaptación yóguica que responde a necesidades de una época determinada. Satyananda

787 White, D.G. *Kiss of the Yogini. “Tantric sex” in its South Asian contexts*, the University of Chicago Press, Chicago, 2003, p.219.

788 Véanse por ejemplo los artículos contenidos en Brooks, D.R., Durgananda, S., Muller-Ortega, P.E., Mahony, W.K., Bailly, C.R. y Sabharathnam, S.P. (ed.) *Meditation Revolution. A History and Theology of the Siddha Yoga Lineage*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2000.

pone a disposición un método práctico y relativamente sencillo, donde no hace falta una hermenéutica exegética por parte de los practicantes.

3. Algunas conclusiones

El SY sigue una ontología que podemos considerar como *śaiva* y *śakta*. Tanto en las prácticas como en la teología de Satyananda podemos encontrar elementos de este tipo de *tantra*. En todo caso, ni la BSY ni los *dashnamis* meridionales se consideran a sí mismos como una secta *śaiva* o *śakta*. Para ellos, no se trata de una “sección” dentro del hinduismo, sino una coloratura, un estilo podríamos decir. En ningún caso quieren considerarse como un *-ismo* cerrado, ya que su propuesta ontológica es universalista, es decir, no quieren cerrarse en una visión sectaria y limitante de la espiritualidad. En todo caso, el SY es una adaptación metodológica de la tradición tántrica en formato yóguico y moderno. No se trata, por tanto, de una hermenéutica *tantrika*, ya que en el *corpus* literario del SY no se hace exégesis directa de textos tántricos, como tampoco se cultivan las facultades noéticas.

A través de la coloratura *śaiva-śakta*, el tántrico ve el mundo como polaridad del dios y la diosa. De esta manera, todo puede interpretarse como parte de esta polaridad sexualizada, el mismo ser humano forma parte de este juego divino. Así, todo es sexualizado, por ejemplo, la ontología, la teología, así como el yoga, el ritual y la *sādhana*. Dentro de esta polaridad, la diosa (Śakti) es la madre, la energía y la manifestación. Śiva, en cambio, es la Consciencia pura y, por tanto, la parte inmanifestada. El tántrico concibe lo óntico como Śakti, es decir, como energía divina manifestándose. Todo es potencia divina de la toma de conciencia espiritual, condición de posibilidad para el proceso ontológico. En todo se da la posibilidad del despertar espiritual, ya que todo es catábasis donde mora la Consciencia, en mayor o menor grado. La Palabra, es decir, el *Tantra* en tanto catábasis, proviene directamente de boca divina, ya sea Śiva o Śakti. En todo caso es diálogo divino, pronunciación y escucha. Por ejemplo, al principio del VBT Śakti pide la enseñanza a Śiva, quien le responde desplegándole el *Tantra*, con un texto-catábasis que le permita la anábasis. En el fondo, como vieran los *tantrikas* cachemiros, es un reconocimiento, una autoadoración a través

de la polaridad divina. Śakti se da cuenta de su propia condición, escuchando al ser. En la potencialidad del ente, descubre lo trascendente, al mismo Śiva. En el fondo la polaridad divina es un símbolo teísta de la no-dualidad, ya que no hay diferencia entre el dios y la diosa, sino que son símbolos del misterio de lo Uno y lo Múltiple. La Śakti es condición de posibilidad (*avasthā*) de la Consciencia, por tanto, de la espiritualización del *sādhaka*. La *sādhana* lleva, en último término a la unión de la diosa con el dios, en una cópula extática donde se funden los dos polos. Śakti se disuelve en Śiva como una fuente que alimenta la Consciencia.

La divinidad, en último término, es insustancial o vacío, ya que no es ente, es decir, no es una cosa. Así, el *tantra* es debilitador, puesto que disuelve lo material, tanto lo divino como lo humano. No es por tanto dogmatismo. De la misma manera, el teísmo del *tantra* (más eficaz que el impersonalismo) no es un fetichismo, es decir, la mitificación e idolatría de la divinidad, puesto que el *tantra* es soteriología simbólica, ya que busca la liberación a través de los símbolos revelados de la catábasis. Realizar el ser es abrir y expandir las condiciones (*avasthā*) de lo divino propio, divinizarse a través de la procesión ontológica de la *sādhana* y formar parte del juego divino de seducción, del velamiento y desvelamiento de la realidad. El tántrico acepta la tensión divina, ya que la polaridad está en su mismo ser, porque ser *humano* es ser cosmoteándrico. No está separado el ser humano de lo divino, sino que co-pertenece, ya que la no-dualidad también se da entre el *sādhaka* y la divinidad. Al darse cuenta de esta co-pertenencia, pasa a co-participar, siendo posible entonces la realización del ser. A través del ser humano, la divinidad se busca a sí misma. La realización del ser del humano es en cierta manera el objetivo de la misma divinidad, pues es donde se re-conoce.

Capítulo 18. *Sādhana*, yoga y realización del ser en las tradiciones tántricas

1. Realización del ser, divinización y *sādhana*

En el *tantra* la realización del ser se da mediante la divinización del individuo. Para co-participar de lo divino se debe desarrollar la co-pertenencia, despertando lo divino inmanente, es decir, la condición (*avasthā*) de posibilidad de lo trascendente. La realización del ser es “realizar” lo divino en uno mismo, por el despertar “espiritual” (o divino) de la manifestación “material” divina. Esta divinización busca aproximar al estado de no-dualidad, donde se fusiona el *sādhaka* y lo divino. Esta divinización se da porque el cuerpo (donde incluiríamos lo mental) ya es divino, ya que forma parte de la Śakti, al igual que el resto de la manifestación. Por ello, si consideráramos el mundo como mera creación, es decir, como mero ente y objeto, dejaríamos de lado el aspecto divino de la manifestación. Para que se dé una verdadera divinización es necesario que tanto el mundo como el cuerpo humano se consideren como parte del Uno-sin-segundo. Pero Éste no debe verse como un monismo indiferenciado, sino como una no-dualidad donde se puede dar la diferencia dentro de la unidad. A nuestro modo de ver no se puede traducir *advaita* como monismo, ya que deja de lado el dinamismo ontológico y hermenéutico al que hace referencia esta palabra. Por otra parte, tampoco debe verse la realidad como una dualidad, ya que, si el ser humano, o el mundo, son sólo creaciones (es decir, productos separados), entonces no hay esa unidad. Es necesaria la diferencia ontológica para que se pueda dar la multiplicidad. Es en este sentido que la *sādhana* tántrica busca reproducir la no-dualidad, abriendo y expandiendo las relaciones cosmoteándricas inherentes al ser humano. Así, el *sādhana* puede realizar el ser y divinizarse porque ya es divino, y porque el mundo también lo es.

En todos los grupos tántricos la *sādhana* es básica y fundamental para esta *divinización*, pues es la que proporciona esta transformación gradual de lo mundano en divino, es decir, de la “materia” en algo “espiritual”. Podemos traducir esta palabra como *práctica yóguica*, aunque más bien haría mención a un *programa yóguico* llevado a cabo de manera *constante* (*abhyāsa*) y repetitiva, para realizar los cambios ontológicos. En cierta manera, el tipo de *sādhana* es lo que realmente distingue al

tantra de otras tradiciones como el *vedānta* y el *sāṃkhya-yoga*⁷⁸⁹, ya que es práctica, “material”, concreta, rápida e intra-mundana. No se concibe la hermenéutica tántrica sin una práctica (una *sādhana*) que la incorpore en el cuerpo, ya que en el *tantra* la liberación sólo se puede dar a través del cuerpo. La cosmovisión tántrica (la *narración ontoteológica* de los *Tantras*) no es suficiente, sino que son necesarias prácticas de escucha del ser (*ontolegein*). En el *tantra* esa escucha quiere decir escuchar lo divino en el cuerpo para despertarlo, mediante rituales y métodos yóguicos. Así, el *yoga* es fundamental para la integración de la ontoteología simbólica, de hecho todo *tántrico* es en el fondo también un *yogui*.

Parte de esta *sādhana* es también adoración. Una de las grandezas de la ontología *tantrika* es haber podido interiorizar el culto, es decir, haber llevado la simbología y la liturgia de los grupos tántricos originarios a la práctica meditativa, como vemos en las *bhāvanās* del VBT. Así, el cuerpo propio deviene el templo donde se invocan las deidades, donde se da culto a lo divino y donde se erige el templo, es decir, la morada del dios. La práctica yóguica (la *sādhana*) es una interiorización simbólica de la liturgia ritual del *tantra* originario. En los diferentes desplazamientos ontológicos, los diferentes *tattvas* son ofrecidos en el fuego del sacrificio, un fuego interior y meditativo. Como dice el VBT CXLVI: “ofrendar en el altar de fuego de la suprema vacuidad los elementos, los sentidos, los objetos de los sentidos, la mente, etcétera, con el cucharón de la conciencia, eso es [aquí] la oblación”⁷⁹⁰. Al igual que en las *Upaniṣads*, el ritual y su simbología, en el *tantra* maduro, es interiorizado y semantizado. Lo importante no es lo físico y ceremonial, sino la realización meditativa, como ocasión para habitar lo divino. Según el VBT CXLIV: “se llama adoración no a la que se realiza con flores y demás [ofrendas]. Adorar es fijar la atención en el vacío supremo, al margen de toda representación, y disolverse [ahí] con una fe absoluta”⁷⁹¹. Así, la adoración en el *tantra* también se va haciendo abstracta, mediante la interiorización del ritual en la *sādhana*. Se recrea lo divino adorándolo, en una suerte de invocación que evoca en el propio cuerpo lo divino, en una circularidad no-dualista del macrocosmos y el microcosmos, en

789 Brooks, D.R. *The Secret of the Three Cities. An introduction to Hindu Śakta Tantrism*, the University of Chicago Press, Chicago, 1990, p.49.

790 Figueroa, O. *Vijñāna Bhairava Tantra*, Kairós, Barcelona, 2017, p.341.

791 *Ibid*, p.339.

el descenso (*catábasis*) y el ascenso (*anábasis*) de las energías divinas, hasta conseguir la Unión de los polos en el propio ser, reproduciendo el juego divino en su consumación y culminación. Por ejemplo, en el *laya-yoga* y el *kuṇḍalinī-yoga* la *sādhana* consiste en hacer el camino de regreso de la creación, aquello que se ha venido llamado involución. Como explicábamos, la Consciencia despliega el mundo a través de la Śakti, en un proceso creativo, de lo más sutil a lo más tosco, posibilitando así el acceso a lo divino. La *sādhana*, por tanto, buscará ir hacia la Consciencia, de lo más tosco a lo más sutil. A lo largo de esta procesión gradual por los diferentes *tattvas*, el *sādhaka* irá divinizando su cuerpo, y divinizándose mediante los dones divinos, que a su vez dará en ofrenda a las divinidades. En la disolución (*laya*) última, en la unión de la *kuṇḍalinī* en la Consciencia, logrará vivir en esta vida la unión de los opuestos, de la Śakti y de Śiva, participando del misterio de lo Uno y lo Múltiple, y llegando a la realización del ser.

En la disolución que supone devenir Consciencia, todo el mundo material aparece insustancial. Por esta razón, la misma ontología es provisional, ya que lo divino manifestado, en último término, carece de esencia. Como hemos comentado, en el *tantra* también podemos leer un debilitamiento de lo material. El *sādhaka* es desplazado por los diferentes estadios ontológicos. Al llegar a un morada ontológica superior, debe dejar de lado, disolver, la morada anterior. Todo nuevo emplazamiento supone un desplazamiento debilitador. Por eso la misma *sādhana* que asciende por la Śakti también es provisional. Como escuchamos en el VBT XIII. “Todas estas [doctrinas] son en realidad espantajos para niños o como los dulces que una madre [da a su hijo]: si se mencionan es [únicamente] con el fin de hacer progresar a quienes están confundidos”⁷⁹². En última instancia no hay camino, ya que siempre se vive en lo divino. Lo que hace falta es realizar esta situación, actualizar (realizar en *Sat-Cit-Ananda*) lo que está en potencia. En todo caso, antes de crear el cuerpo tántrico, es importante la preparación, propiciación y purificación del cuerpo físico, por ejemplo limpiando el cuerpo y la mente, desplazando y disolviendo el ego, para que pueda haber espacio para lo divino.

⁷⁹² *Ibid*, p.152.

2. El cuerpo tántrico

Para llevar a cabo la divinización se hace necesario recrear lo divino en el cuerpo, llevar la sabiduría del *tantra* al propio cuerpo, despertando lo divino que ya está allí en potencia. Así, podemos hablar, siguiendo el término usado por Padoux⁷⁹³ y por Flood⁷⁹⁴, de *cuerpo tántrico* para hablar del *cuerpo imaginal* creado en los cultos tántricos tempranos de la segunda mitad del primer milenio d.C. En este cuerpo imaginal (llamado en ocasiones “fisiología” tántrica) residen, o mejor dicho, pueden residir, las divinidades. De hecho, en el *tantra* premoderno, tanto la *kuṇḍalinī* como las *nāḍīs* son consideradas como divinidades. Los *chakras*, a su vez, son moradas de deidades; en ellos habitan *devas*. Pero este cuerpo, a diferencia de lo que se cree en el yoga moderno, no existe por sí mismo, sino que debe ser actualizado. Si bien se despierta la energía (Śakti) del cuerpo en una suerte de invocación yóguica, el cuerpo tántrico no es un “descubrimiento” de algo que ya está allí, es decir, no es que el cuerpo sea tántrico, sino que el cuerpo se hace tántrico mediante la práctica. Es por tanto, algo diferente de la “fisiología” tántrica del yoga moderno, incluido el SY, donde se considera que el cuerpo tántrico ya está en el cuerpo anatómico. Este cuerpo tántrico es una “creación”⁷⁹⁵, más que un “descubrimiento”. Para ello necesita de la visualización y creación imaginal a través de la mente, la imaginación, la atención y la fuerza de voluntad. Por tanto, el órgano interno (*ahaṃkāra*, *buddhi* y *manas*) es básico para la recreación del cuerpo tántrico, ya que permite traer a la memoria, concentrar y fijar los símbolos y formas con determinación y discriminación, integrándolos en una unidad vivenciada, sensorial a la vez que intelectual, material a la vez que espiritual.

Este cuerpo tántrico no sólo es anábasis. En primer término es catábasis, ya que es una revelación de la ontología tántrica, es decir, una enseñanza desplegada como emanación energética de lo divino. El tántrico no haría sino incorporar en su propio cuerpo el cuerpo divino revelado. Tal y como explica Gavin Flood, este cuerpo imaginal

793 Tal y como explica André Padoux a lo largo del capítulo “El cuerpo tántrico” en *El Tantra. La tradición hindú*, Kairós, Barcelona, 2010.

794 Flood, G. *The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion*, I.B. Tauris & Co. Ltd, London, 2006.

795 *Ibid*, p.6.

se construye en base al texto del *Tantra*⁷⁹⁶, llevando a cabo una *entextualización* de la tradición textual (la revelación tántrica) en el cuerpo. Por eso podemos hablar de una *en-tantrización*. Se busca entextualizar la ontología de las doctrinas de los cultos tántricos. Así, como explica el autor, existe una relación en el *tantra* entre el cuerpo y el texto, entre la técnica y la representación, y entre el ritual y la doctrina⁷⁹⁷. En todo caso, este texto no es mero signo lingüístico, sino que es símbolo divino, Palabra revelada (catábasis), de tal manera que al recordararla se recuerda, se invoca y se trae lo divino a la vivencia. Así, esta *entextualización* (o *entantrización*) es una divinización, ya que la Palabra diviniza. Al vestirse de la Palabra, el adepto adquiere la sonoridad divina. Al mismo tiempo, al pronunciar la Palabra, todo lo material humano articulado (por ejemplo, el aliento, las cuerdas vocales y el órgano interno) es regado de la esencia divina. El chorro de voz es fuente de Palabra divina, luz audible de la catábasis y evocación del ser.

Por tanto, esta explicación del cuerpo tántrico como creado (es decir, como entextualización de la tradición) rompe con la concepción ocultista que suele encontrarse en el yoga moderno. Esta última concepción entiende el cuerpo tántrico como el descubrimiento de unas fuerzas ya presentes en el cuerpo y explicables científicamente. Es importante aclarar que el texto en el *tantra* premoderno es considerado como divino, como manifestación ontológica de la divinidad. Es su catábasis, es decir, parte de su despliegue ontológico. El *tantra*, en tanto revelación (*śruti*) podemos considerarlo como el despliegue de lo divino que posibilita el camino de regreso (de repliegue) a la divinidad. Así, para posibilitar la no-dualidad cosmoteándrica, el *sādhaka* se cubre de un cuerpo tántrico, es decir, de la misma Palabra del *Tantra*. El texto propone una procesión ontológica mediante el cuerpo y la mente (los cuales, en cierta manera, suponen una unidad material) que lleva a la liberación. De esta manera, el yogui aplica el dispositivo tántrico en su ser. Por esta razón, Flood habla de fusión de la tradición simbólica en el cuerpo del *sādhaka*⁷⁹⁸. Al entextualizarse, el individuo no hace sino ontologizarse de la Palabra de la realidad.

⁷⁹⁶ *Ibid*, p.6.

⁷⁹⁷ *Ibid*, p.5.

⁷⁹⁸ *Ibid*, p.26.

Algunos de los elementos del cuerpo tántrico que serán heredados y reinterpretados por Satyananda, son los canales (*nāḍīs*⁷⁹⁹), la *kuṇḍalinī* y los centros de energía (los *chakras*; *cakras* en sánscrito), así como la práctica de *nyāsa*. Éstos, en el *tantra* temprano, no serían “realidades” o “energías” que se habrían “descubierto”, sino propiciaciones ritualísticas y litúrgicas que explosionarían las realidades divinas internas, por las correspondencias ya existentes (inherentes) en la materia propia individual. No obstante, eso no implica que la construcción sea en base a cero, o que sea un “invento”. La recreación del cuerpo tántrico es una *theosis* (una divinización), una “explosión” y “expansión” de lo divino en la materia individual, para converger con la materia divina del macrocosmos. Por ejemplo, las *bījas* o *mantras* explotan y expanden desde el interior la luz sonora divina. La Palabra es impresa en el cuerpo, y su voz despierta lo divino en el ser humano, expresando dimensiones ontológicas hasta el momento sólo latentes. Así, gracias a la Palabra, la flor espiritual (el loto) eclosiona, donando otras fragancias a la existencia. De hecho, la traducción literal de *bīja* es semilla. En tanto semillas, nacen siempre que hayan sido plantadas, pero sobre todo cultivadas (*bhāvanā*) mediante el riego continuo y repetido. De esta manera, en el jardín de la consciencia, el *sādhaka* prepara el terreno, planta los *bījas*, los riega y deja que nazcan y florezcan. El mundo tántrico está hecho de moradas rebosantes de sensualidad, es decir, de aromas, sabores, luces, colores y sensaciones táctiles. Los *tattvas* son recreados y canalizados hacia la espiritualización de la existencia mediante la *sādhana*, se les da nueva vida, resucitándoles a lo divino. El cuerpo tántrico creado no es tanto una *cosa*, sino una red de relaciones entre el ser humano y lo divino; son filamentos (*guṇas*) que cosen los nuevos órganos y sentidos al *sādhaka*. Es una *costumización* mágica en el cuerpo. Hilos que permiten la canalización y la conducción de la energía entre el *sādhaka* y lo divino, ya no la energía material, sino una energía espiritual, iluminadora y despertadora.

El universo está hecho de correspondencias, de manera que el microcosmos refleja el macrocosmos. La recreación es posible porque lo divino posibilita esta divinización, porque la potencia divina desplegada (de la cual forma parte el mismo

799 En la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* II.1.19 tenemos ya un antecedente de los canales (*nāḍīs*), llamados *hitās*. En todo caso, su concepción tántrica (como hipóstasis de la divinidad) vendría más tarde. Véase Martín, C. *Gran Upanishad del Bosque. Con los comentarios advaita de Śankara*, Trotta, Madrid, 2002, p.171.

cuerpo del individuo) condiciona (*avasthā*) el cuerpo para posibilitar la morada divina. La recreación imaginal (o realización meditativa) actualiza la potencia (*śakti*), despertando (*buddhi*) la Consciencia (*Cit*) que late en la manifestación. A su vez, estas prácticas están basadas en la tradición ceremonial y contemplativa, en las vivencias ontológicas de sus practicantes. No es una creación de la nada, es el fruto de las revelaciones a lo largo de las épocas tántricas.

En esta recreación, o co-participación, de lo divino, la imaginación es clave para entrar en el proceso de ascensión ontológica. Es una imaginación no sólo visual, sino también auditiva. Tanto el dominio de la luz como el dominio del sonido son básicos para conseguir la realización tántrica. Cuando el *sādhaka* puede hacer de la luz su morada y su dominio, entonces puede crear una residencia para lo divino, es decir, la condición (*avasthā*) de su aparición. Óscar Figueroa ha dedicado gran parte de su obra a mostrar cómo las tradiciones tántricas hacen uso de la imaginación. En su traducción al VBT el indólogo explica la importancia de la *bhāvanā* en la tradición tántrica. En lugar de traducir este término simplemente como *meditación*, *cultivo* o *contemplación*, Figueroa propone otra traducción: “realización contemplativa o contemplativo-imaginativa”, ya que en este tipo de contemplación, el yogui *realiza*, es decir, *lleva a cabo* aspectos del ser. El indólogo mexicano explica que

la palabra proviene de *bhū-*, una de las raíces en sánscrito, junto con *as-*, para decir ‘ser’. Empero, a diferencia de esta, con un valor más estático o sustancial que no considera la duración o la acción, la raíz *bhū-* comunica un proceso (‘llegar a ser’, ‘convertirse’)- En particular, *bhāvanā* es una forma sustantivada del causativo de *bhū-*, es decir, ‘el acto de hacer que algo sea’⁸⁰⁰.

Es por tanto, en cierta manera, realización del ser, al menos, de dimensiones ontológicas. No es por tanto un descubrimiento, sino una cultivación de lo divino en el interior del yogui. En cierta manera, podemos considerar las *bhāvanās* como hipóstasis divinas inmanentes que conducen a lo divino trascendente. Si la manifestación es Śakti, la misma *bhāvanā* es también divina, y permite la relación cosmoteándrica. Como dice el VBT XX-XXI:

800 Figueroa, O. *Vijñāna Bhairava Tantra*, Kairós, Barcelona, 2017, p.97.

La *bhāvanā* de quien se adentra en la condición [de Śiva], en Śakti, es indistinta [de Śiva]; entonces, él mismo adquiere la forma de Śiva. [Por eso] aquí llamamos ‘umbral’ a la energía de Śiva. Al igual que gracias a la luz de la lámpara o los rayos del sol podemos orientarnos espacialmente, del mismo modo gracias a Śakti reconocemos a Śiva, ¡oh, querida!⁸⁰¹

De esta manera, las *bhāvanās* posibilitan la expansión de la conciencia para recrear y co-participar de lo divino. Permiten el despliegue de las moradas divinas, las cuales crean un lugar para que la Consciencia habite, permitiendo el conocimiento de lo que realmente somos. Son la misma divinidad construyendo un lugar para habitar. Es una realización del ser, hecha desde la misma divinidad a través del *sādhaka*. Como explica Figueroa:

si *bhāvanā* es ‘hacer ser’ el objeto contemplado, y si ese objeto es Śakti, el umbral a Śiva, del que depende la identidad final del adepto, entonces, en su caso, contemplar equivale a *hacer ser la realidad suprema (bhāva) que lo hace ser*. De nuevo, *bhāvanā* es medio y fin, proceso y resultado⁸⁰².

Así, el mismo cuerpo tántrico es condición y morada (*avasthā*) de lo divino. No sólo la *kuṇḍalinī* es una manifestación de la diosa en el cuerpo humano, sino también las *nāḍīs*. De hecho, como señala Figueroa⁸⁰³, estos sustantivos son *femeninos* para enfatizar su relación con la diosa. En diferentes *Tantras* se hace énfasis a esta condición divina. Por ejemplo, en VBT XXXV: “la vena central está situada en medio: a través de esta diosa, [tan sutil] como el filamento del tallo de loto y en cuyo interior puede contemplarse el vacío, dios resplandece”⁸⁰⁴. Son hipóstasis de lo divino inmanente, de la Śakti. Es por ello que no puede entenderse el cuerpo tántrico como mero cuerpo médico. No es un ente, sino que es morada y condición de lo divino. Es divinidad manifiesta. Al recrear la *bhāvanā* el *sādhaka* co-participa de la co-pertenencia, divinizándose. Las diferentes realizaciones (*bhāvanās*) permiten co-participar de la cópula divina entre lo inmanente y lo trascendente, en una ascensión ontológica. Así, el mundo divinizado

801 *Ibid*, p.159-160.

802 *Ibid*, p.105.

803 *Ibid*, p.186.

804 *Ibid*, p.186.

permite acceder a lo trascendente. De esta manera, el *sādhaka* no renuncia al mundo, sino que ve la manifestación como potencia y posibilidad liberadoras. Toda experiencia es una oportunidad emancipadora, cualquier objeto, sensación, percepción, sentimiento o pensamiento puede ser un umbral para lo divino. Prueba de ello son las 112 *bhāvanās* propuestas en el VBT. En todo caso, es una co-participación. Lo divino posibilita este ascenso, mediante su potencia. Ya que tanto el *Tantra* (el despliegue textual revelado) como el cuerpo mental (*antaḥkaraṇa*) son manifestación y potencia (Śakti) de lo divino. Pone, por tanto, las posibilidades en lo humano. La *bhāvanā* es tanto humana como divina, de ahí que hablemos de co-participación cosmoteándrica, así como de auto-conocimiento divino.

3. La visualización de la divinidad como proceso no-dual de divinización

Una de las *bhāvanās* tántricas consiste en realizar la contemplación imaginativa de una deidad o *guru*, por ejemplo, al visualizar los *chakras* o al practicar el *guru-yoga* (en el *vajrayāna*). Esta imagen divina es catábasis, por tanto, es Palabra divina manifestada y manifestándose. Estas visualizaciones suelen ir acompañadas de *mantras* o *bījās*, de tal manera que el nombre y la forma divinos son desplegados juntos. Pronunciar su nombre es invocar ciertos aspectos divinos sintetizados en los fonemas. Es abrir el juego de las combinaciones del Lenguaje primordial, proponer una disposición del sonido que conjuga una energía con una forma. Es recordar el ser a través de la Palabra y la forma, no simplemente un ente cosificado, sino una manifestación del ser, una donación dicha y visualizada, pero al mismo tiempo, escuchada y vista.

Si bien, en un primer momento, podemos ver estas prácticas como formas de idolatría, a nuestro modo de ver, realizan justamente lo contrario, ya que el icono imaginado es manifestación divina. El *deva* o *iṣṭa-devatā* sirve como catalizador de lo divino. Ya que el *nirguṇa brahman* no puede ser visualizado, ni mucho menos, inteligido, se buscan formas divinas para llevar a cabo esta divinización. En cierta manera, es una realización del ser divino personalizado, antes de llevar a cabo la realización del ser divino impersonal. Para la tradición tántrica, incluso Śaṅkara llevaba a cabo formas de *bhakti* y de visualización tántrica. El poema *Saundarya Lahari*

(atribuido por los tántricos a Śaṅkara) sería prueba de ello. Como indicaba Vivekananda, lo divino ha permitido su adoración en formas de divinidades para nuestra facilidad y goce. Ante el olvido del ser, el tántrico rememora lo divino a través de sus manifestaciones personales. Śiva y Śakti (o Viṣṇu y Lakṣmī) son atributos divinos, formas personales del *brahman*, es decir, el Īśvara. Esta rememoración del ser se lleva a cabo en cierto lenguaje simbólico, puesto que ciertos símbolos condicionan, propician y posibilitan determinados aspectos del ser. Así, los símbolos tienen un color característico, según la tradición a la que pertenezcan y dependiendo de las moradas ontológicas que quieran realizar.

Pero, a pesar de que los símbolos imaginados son formas y atributos de lo divino, en el fondo están vacíos, ya que no son ente, ni sustancia fundamental. Como dice el VBT VIIIcd-IX:

Sabe, ¡oh diosa!, que todas las formas manifiestas que se predicán de Bhairava carecen de esencia: no son más que un artilugio, se asemejan a la ilusión y el sueño, son como un castillo en el aire⁸⁰⁵.

Así, las formas iconográficas no son dogmas estáticos, sino símbolos que ayudan a despertar los aspectos divinos, es decir, las condiciones y potencialidades de la Śakti. El tántrico debe recordar esto, para no hacer del *deva* un fetiche o un ídolo, y no caer así en la *idolatría*. Su papel es hacer de clave debilitadora de los límites de la consciencia, es decir, para poder expandir el ser desde dentro, rompiendo los límites para ir emplazando a l *sādhaka* hacia moradas más espirituales. El teísmo no puede quedarse en una concepción mítica de lo divino. Lo divino antropomórfico para ser soteriológico y liberador debe entenderse como símbolo ontológico, no como realidad física. La deidad es simplemente una ayuda transitoria para desplazar lo viejo y emplazar a lo nuevo, para disolver el estado de consciencia superado y construir la nueva morada donde vivenciar la nueva consciencia. En tanto hipóstasis, es parte de la catábasis revelada, donación de lo trascendente en forma inmanente. La visualización de la anábasis busca, así, expandir la regencia del *deva* en la morada a habitar, hilando las vivencias del *sādhaka* en las nuevas guirnaldas simbólicas.

805 *Ibid*, p.149.

Para realizar esta contemplación imaginativa (la *bhāvanā*), el *sādhaka* debe llevar a cabo todo un ritual continuado y repetido en el tiempo, para así permitir que llegue a eclosionar y florecer esta nueva consciencia en forma de *deva*. La divinidad (el *iṣṭa-devatā* por ejemplo) puede aparecer en diferentes intensidades, grados y niveles, según la maestría del yogui. Por eso, la determinación debe de ser fuerte como un deseo condensado y refinado, como un óleo que pinta el lienzo de la mente, en *chidakasha*, con los colores surgidos del corazón del practicante. Antes de que estos *devas* puedan ser desplazados y/o disueltos en el *laya-yoga* previamente necesitan ser visualizados con cierta perfección, para que el adepto pueda realizar (al menos en su imaginación y su órgano interno) los atributos de los símbolos divinos. La morada debe estar acabada para que pueda habitar en ella (es decir, practicar la *sādhana*) un tiempo necesario.

No obstante, no podemos ver esta visualización simplemente como un producto psicológico, ya que para el tántrico no es un mero efecto de la imaginación. La divinidad se manifiesta para llevar a cabo lo que podemos llamar una co-adoración. En la co-pertenencia y co-participación del *sādhaka* la divinidad se adora a sí misma. Por tanto, no es una cosificación de lo divino, es decir, no se hace un fetiche, sino que se deja que aparezca lo divino, mediante la ayuda de las prácticas meditativas y contemplativas. Lo imaginado, en definitiva, no es producto, no es una cosa o ente, es una persona, es decir, una personalización de lo divino. Las divinidades son las personas divinas, las máscaras humanas que adopta lo divino, para manifestarse y ser entendible y entendido. Sólo que su forma no es sólo signo, sino sobre todo símbolo. No sólo significa, sino que reunifica. Por supuesto que la hermenéutica iconográfica puede dar significados a sus símbolos, pero recordemos que la función del símbolo no es significar, sino permitir la co-pertenencia y la co-participación. El símbolo reúne, vuelve unir las dos piezas separadas que una vez fueron una sola pieza, por eso la coparticipación es recordar y revivir, habitando un tiempo propicio, sincrónico y eterno. La Consciencia vuelve a ser lo que fue, reconoce porque conoció.

En cierta manera, el adepto da vida a estas divinidades. Si estuvieron muertas las trae del olvido con su imagen y sonido. Su compañía redibuja y relimita el habitar y las vivencias del *sādhaka*, todo adquiere otra perspectiva, otro color y otro sonido, ya que el mundo es reinterpretado a través de la ontología simbólica sintetizada en la imagen de

la divinidad. Es un proceso de imaginación activa (para decirlo en palabras de Jung) que establece vínculos y analogías con los diferentes aspectos de las vivencias relacionadas. La divinidad, como forma concreta y calificativa de lo divino trascendente, es manifestación de los atributos divinos latentes en el adepto. Los símbolos ayudan en la transición ontológica, en su procesión por las moradas del ser. Las diferentes hipóstasis catalizan lo espiritual en el adepto. Cuanto más imagina, es decir, cuanto más real es la visualización, más se desarrollan esos aspectos internos, más eclosionan y se expanden. El adepto en cierta manera, es la divinidad visualizada. De ahí que en estadio perfeccionado se pueda hablar de no-dualidad. Con la perfección de la práctica el imaginador, lo imaginado y la imaginación se funden, ya que todo es energía divina (Śakti) y, por tanto, Consciencia. El imaginador es lo imaginado, y es también la misma imaginación como proceso. Es un juego que abre a la co-participación y a la co-pertenencia.

En cierta manera, el *iṣṭa-devatā* es un *guru* interno que se manifiesta con la forma de la divinidad escogida. El órgano interno se sublima en esa manifestación, recreando las energías de la volición, la actuación y la comprensión (*iccha*, *karma* y *jñana śaktis*) en un nuevo estadio. En esta imaginación el *sādhaka* debe previamente sacrificar su ego, para que pueda eclosionar otra persona, pero esta vez ya no una persona egoica, sino divina. Así, al morir el ego, el *sādhaka* permite un renacimiento, abre un espacio donde puede nacer, y resucitar en cierta manera, su divinidad escogida.

4. La *kuṇḍalinī*

Una de las *sādhana*s más paradigmáticas del *tantra* es el *kuṇḍalinī-yoga*, sin duda la forma más popular y conocida de *laya-yoga* (el yoga de la disolución) para el yoga moderno. Esta forma de yoga concibe que la diosa reside en el interior del cuerpo humano en la forma de la *kuṇḍalinī*. El yogui mediante meditaciones de visualización debe levantar esta energía y llevarla hasta *sahasrāra* para unirse con Śiva, atravesando los *chakras* en el *camino*. A lo largo de su paso disuelve (*laya*) la energía de los diferentes *chakras* de manera progresiva, llevándola hacia arriba, hacia el último *chakra*. Se considera que *kuṇḍalinī* reside en el primer *chakra*, de manera enrollada y

que al despertar y moverse se levanta a través de la *nāḍī suṣumṇā* (el canal principal localizado dentro de *meru-daṇḍa*, a lo largo del tronco y la cabeza del cuerpo humano) hacia *sahasrāra*. Por su forma, se relaciona con una serpiente, siendo un símbolo más de este sistema soteriológico. De ahí que Woodroffe titulara a su famoso libro *El Poder Serpentino*. Es importante remarcar que en la cultura hindú la serpiente no tiene una connotación negativa, como sí tiene en la cultura cristiana.

En los cultos tántricos la *kuṇḍalinī* está relacionada con la diosa, es una manifestación suya en el cuerpo humano, la cual se puede despertar y canalizar. El mismo universo se describe como la respiración de *kuṇḍalinī*, siendo su ritmo de la inspiración y la expiración el proceso de creación y disolución del universo. La *kuṇḍalinī* aparece por primera vez en cultos tántricos de adoración a diosas y *yoginis* (más parecidas a ogresas y mujeres demoníacas, que a mujeres practicantes de yoga⁸⁰⁶). Concretamente, habría aparecido por primera vez en el *Kubjikāmata Tantra* (cerca del X d.C.⁸⁰⁷) del śaivismismo *kaula*. La *kuṇḍalinī* habría sido una interiorización de una diosa (Kubjikā, la jorobada) en liturgias de cultos *kaula* de la tradición del Oeste (*paścimānnāya*), siglos antes del *haṭha-yoga*⁸⁰⁸. Este *tantra* propone uno de los modelos de cuerpo tántrico más influyentes en los textos posteriores, el cual incluye seis *chakras* que necesitan ser concebidos, es decir, imaginados y creados, en el interior del practicante. Son seis hipóstasis diferentes de Kubjikā y de su consorte. La *kuṇḍalinī*, por su parte, también debe ser visualizada, es decir, concebida de la potencia divina mediante realizaciones meditativas. Este modelo imaginal se habría extendido a otros cultos, aceptándose como método soteriológico. Por ejemplo, los linajes *nāths* lo habrían adaptado, siempre con modificaciones, a la disciplina *haṭha-yoga*.

La *kuṇḍalinī* está relacionada con los *chakras* y las *nāḍīs*, formando parte de un mismo sistema simbólico, de un mismo cuerpo tántrico, el cual ha sido llamado también *sistema kuṇḍalinī*. Si bien sus orígenes están separados, los tomamos en su versión más

806 Hoy en día, en el yoga moderno, se utiliza el término *yogini* para hacer mención a las mujeres que practican yoga, lo cual contrasta con el uso que tenía el término en época premoderna.

807 Según cronología de Mallinson, J. y Singleton, M. *Roots of Yoga*, Penguin Books, Londres, 2017, p.xix.

808 Véase especialmente el capítulo “The Sublimation of the Yoginī” en White, D.G. *Kiss of the Yoginī. “Tantric sex” in its South Asian contexts*, the University of Chicago Press, Chicago, 2003, p.219-257.

madura donde no se pueden entender unos sin entender los otros. Si bien llegaría a estandarizarse el sistema *kuṇḍalinī*, en diferentes cultos tántricos hallamos vestigios del poder serpentino, aunque aún no sea nombrado con la palabra *kuṇḍalinī*. Por ejemplo, en el VBT encontramos prácticas que parecen hacer mención a esta energía divina. Pero es importante remarcar que la concepción de esta energía es diferente a la que tendremos en el *haṭha-yoga* posterior, o en el yoga moderno. En VBT XXVIII-XXIX se concibe la *kuṇḍalinī* mediante la imaginación. No es una energía que deba ser descubierta, sino que es una experiencia imaginativa que despierta la potencialidad divina en el cuerpo, haciéndola brotar por el canal *suṣumṇā*, en una anábasis por los diferentes *chakras*, los cuales son moradas ontológicas en este ascenso divino.

En cierta manera, la *kuṇḍalinī* puede considerarse el símbolo central del *tantra*, ya que sintetiza lo que es la *sādhana* tántrica. Además, es el símbolo axial, ya que es el monte Meru del cuerpo tántrico, la energía que conduce la consciencia desde lo más material a lo más espiritual. Simboliza una serie de vivencias que tienen los *sādhakas*. Su visualización y experimentación es recordar y rememorar la divinidad en el propio cuerpo, cultivando y realizando el cuerpo tántrico divino. La *kuṇḍalinī* por su paso por los *chakras* debilita y disuelve estadios de consciencia determinados, moradas donde habita de manera transitoria el *sādhaka*. Cada vez que resurge es un renacimiento de la energía divina, la cual desborda con su luz y sonido los sentidos del practicante. La *sādhana* del *kuṇḍalinī-yoga*, en cierto modo, es un ritual de co-adoración. Por ello, no debe objetivizarse o cosificarse la energía *kuṇḍalinī*, ya que no es un mero producto del yoga o de la meditación. No es simplemente una sensación física resultado de unas técnicas yóguicas. De hecho, para el tántrico es lo divino manifestándose. La *kuṇḍalinī* es, al mismo tiempo, catábasis y la anábasis. Su ascenso por los *chakras* supone la procesión ontológica a través de las diferentes moradas. Al disolver los diferentes *chakras* sublima su energía, llevándola hacia los estadios superiores. Así, su pasar por estos *círculos* sintetiza la realización progresiva de los estadios ontológicos, ya que cada *chakra* atravesado, disuelto y asimilado es un grado más en la realización del ser. De la misma manera, la unión de Śakti y Śiva en *sahasrāra* simboliza la realización del ser y la no-dualidad.

5. Los *chakras* en el *tantra* premoderno

En los textos tántricos se nos habla de ciertos centros o vórtices (llamados lotos o *chakras*, según la tradición) que necesitan ser concebidos en el cuerpo imaginal. Estos *chakras* son símbolos que condensan un conocimiento de los planos ontológicos de las tradiciones tántricas. En cierta manera, cada *chakra* es un símbolo de símbolos, un sistema de símbolos integrado en uno solo. Los colores no sólo significan sino que hacen habitar en una atmósfera emotiva diferente. Las letras y fonemas crean una melodía y una armonía que marca ritmos en la vivencia. Sus diferentes lotos con diferentes pétalos emanan una fragancia que embarga la morada de consciencia del *sādhaka*. Los *devas*, como ya comentamos, sacan a la luz y disponen actitudes, virtudes, perspectivas y posiciones determinadas en el *sādhaka*.

En épocas precoloniales, los textos no hablan de correspondencias psicológicas, sólo acerca de signos y símbolos relacionados con los *tattvas* de cada *chakra*, los cuales en el sistema occidental de los *chakras* sí que son interpretados psicológicamente. Así, los diferentes *chakras* no son estados psicológicos o místicos, sino campos ontológicos a los que se accede mediante la imaginación ritual y yóguica del practicante. Estos estadios suponen diferentes maneras de morar, de ahí que los llamemos moradas ontológicas. Estos habitares implican diferentes modos de consciencia, de ahí que el ocultismo, el yoga moderno y la psicoterapia relacionen estos estadios con estados psicológicos. En todo caso, no hay que ver los *chakras* como estados estables y *factuales*, sino como hitos en el camino, momentos en la progresión espiritual. Como el cuerpo tántrico, la catábasis y la misma divinidad personal, los *chakras* son manifestación divina que en el fondo está vacía. No tienen una sustancia estable y permanente.

White explica cómo el origen de los *chakras* está en los cultos *kaula*. Alrededor del siglo IX-X se habrían adorado figuras numinosas femeninas (las *yoginīs*) en templos en forma de círculo (*cakra*)⁸⁰⁹. En estos cultos, los yoguis intercambiaban fluidos corporales (entre ellos la sangre y el semen) con diosas y *yoginīs* a cambio de poderes

809 Véase el capítulo “The Flight of the Yoginī” en White, D.G. *Kiss of the Yoginī. “Tantric sex” in its South Asian contexts*, the University of Chicago Press, Chicago, 2003.

(*siddhis*)⁸¹⁰. Estos templos circulares eran “campos de aterrizaje” y “plataformas de lanzamiento” para las *yoginīs* y sus consortes, los héroes viriles y *siddhas*. Finalmente, los cultos llevados a cabo en estos templos se habrían interiorizado en prácticas yóguicas de visualización de *mandalas* donde se habría buscado recrear los rituales de estos “círculos” tántricos. Así, habrían sido interiorizados en los *cakras* del *haṭha-yoga*⁸¹¹.

Como muestran los estudios sobre el *tantra*, la concepción de los *chakras* en el cuerpo tántrico premoderno (incluido el *haṭha-yoga*) es muy diferente a la concepción que tiene el yoga moderno. En el cuerpo tántrico, éstos no tienen que ser “descubiertos”, puesto que no son una parte del cuerpo (psíquico o causal) que debe ser experimentada mediante el yoga. Una vez más, como todo cuerpo tántrico, el *chakra* no es simplemente un producto del yoga, sino que es símbolo de co-participación y co-pertenencia que une el adepto con lo divino. Además, el *chakra* es recreado porque la *sādhana* extrae y expande los símbolos divinos del mismo yogui. Es posible su visualización porque ya existe gracias a la catábasis. Por tanto, es una potencialidad divina que debe actualizarse mediante la *imaginación contemplativa*. Así, el dominio de los *chakras* (al igual que de la *kuṇḍalinī*) se basa por tanto en la maestría del proceso imaginal. Para llegar a perfeccionarse, la visualización del *chakra* debe repetirse en una *sādhana* continuada en el tiempo. El órgano interno tiene una gran importancia en este tipo de meditación (*dhyāna*), ya que las diferentes energías del desear, actuar y conocer (*iccha*, *karma* y *jñāna śaktis*) confluyen en su recreación. Sin embargo, recordemos que esta visualización es una co-participación entre el ser humano y lo divino.

Los símbolos imaginables son escogidos en base a una tradición textual con una ontología concreta. Como explica Flood los *chakras* serían también una *entextualización* imaginal en el cuerpo de la tradición. Por ello:

to seek to understand the *cakras* outside of this context as if they are intended as extra-textual, ontological structures is incoherent. The rising of *śakti* within the body, the piercing of the centres along a central axis, and the accompanying mantras are part of the

810 *Ibid*, p.213.

811 *Ibid*, p.218.

practitioner's aligning of himself with tradition and part of the construction of his body in tradition-specific ways to attain the tradition-specific goal⁸¹².

En las ontologías tántricas, los *chakras* están relacionados con los *tattvas*. Así, *mūlādhāra*, *svādhiṣṭhāna*, *maṇipūra*, *anāhata* y *viśuddha chakras* están relacionados con los *būthas* de la tierra (*prthvī*), el agua (*varuṇa*), el fuego (*agni*), el aire (*vāyu*) y el éter (*ākāśa*), respectivamente. A su vez, *ājñā-chakra* está relacionado con la mente (*manas*). Por tanto, los *tattvas* son incorporados y adaptados en el sistema ontológico de los *chakras*. En la disolución (*laya*) que se lleva a cabo en el levantamiento de la *kuṇḍalinī*, en el cual se atraviesan los diferentes *chakras*, se realiza una reabsorción de los elementos disueltos en los elementos superiores en una procesión ontológica hacia lo trascendente (Śiva o Bhairava). Cada vez que un *chakra* es atravesado y disuelto, su energía es sublimada y reintegrada en el *chakra* superior.

Esta interiorización habría tenido diferentes desarrollos, dependiendo de los diferentes linajes. Tenemos de hecho una gran variedad de sistemas de *chakras*, cada tradición tiene el suyo⁸¹³, a diferencia del sistema occidental de *chakras* que es más o menos homogéneo en el yoga moderno y en el esoterismo secularizado occidental (el llamado New Age). Así, no todos tienen siete *chakras*. De hecho, es la excepción. Por ejemplo, en dos de los textos más tempranos (X d.C.) donde se citan los *chakras*, el texto tántrico *Kaulajñānanirṇaya* y el texto budista *Hevajratantra*, se mencionan 11 y 4 *chakras* respectivamente⁸¹⁴. Por tanto, no hay un sistema estándar de los *chakras*, sino diferentes modelos dependiendo de las tradiciones y linajes, como muestra la historiografía del *tantra*. Sin duda alguna, el libro *El poder serpentino* de Woodroffe, donde se habla del sistema de 7 *chakras*, marca la comprensión que tenemos en la modernidad de los *chakras*.

812 Flood, G. *The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion*, I.B.Tauris, Londres, 2006, p.162: “tratar de entender los *chakras* fuera de este contexto como si estuvieran pensados como estructuras ontológicas extra-textuales es incoherente. El surgimiento de *śakti* dentro del cuerpo, la perforación de los centros a lo largo de un eje central y los mantras que lo acompañan son parte de la alineación del practicante con la tradición, así como parte de la construcción de su cuerpo en formas específicas de la tradición para alcanzar la meta específica tradicional” [NT].

813 White, D. *Kiss of the Yogini. “Tantric Sex” in its South Asian Contexts*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003, p.222.

814 Según Mallinson, J. y Singleton, M. *Roots of Yoga*, Penguin Books, Londres, 2017, p.176.

6. El *Ṣaṭcakraṇirūpaṇa*

Uno de los *Tantras* precoloniales más importantes para el yoga moderno es *La Descripción de los Seis Centros* (*Ṣaṭcakraṇirūpaṇa* en sánscrito). Este texto (incluido en una obra mayor de ritual tántrico, el *Tattvacintāmaṇī*, compuesta por Pūrṇānandayati alrededor de 1577 d.C.) fue popularizado gracias al estudio *The Serpent Power* de Woodroffe, el cual incluye una traducción comentada. Si bien se trata de un texto tardío dentro de la tradición tántrica, consideramos importante detenernos brevemente en él, ya que en este texto aparece una de las descripciones más famosas del cuerpo tántrico de la *kuṇḍalinī* y de los *chakras*. El sistema occidental de *chakras* del yoga moderno se basa en este texto a la hora de dar las localizaciones, nombres y correspondencias simbólicas tradicionales (como letras del sánscrito, colores, etc.). Es en cierta manera el modelo tradicional sobre el cual los teosofistas, ocultistas y yoguis modernos han elaborado sus fisiologías tántricas y sus metodologías yóguicas, por eso es ineludible.

A lo largo del texto se describen los seis *chakras*, los cuales están constituidos por pétalos de colores, sílabas del sánscrito, *mandalas* geométricos, *bījas*, animales, y otros símbolos tántricos, para recrear los diferentes estadios ontológicos en el cuerpo tántrico del *sādhaka*. De esta manera, los *chakras* son símbolos compuestos de imagen y sonido, visualizaciones y pronunciaciones. Se incluyen también las deidades que necesitan ser adoradas y visualizadas. En el texto, también se describe la *kuṇḍalinī* y su localización (SCN X-XI), así como las *nāḍīs* (SCN I). Por tanto, el yogui debe concebir elementos del cuerpo tántrico, como los *chakras*, la *kuṇḍalinī*, los *devas* y las *yoginis*, así como diferentes símbolos iconográficos. Si bien Woodroffe lo interpreta como una revelación mediante la meditación, nosotros lo interpretamos como visualizaciones hechas mediante la *meditación imaginal*, y no tanto como una *meditación de descubrimiento*. El texto instruye a meditarlos y concebirlos (como indica la forma verbal *cintayet*⁸¹⁵). La revelación es reproducida mediante la luz de la imaginación. Como hemos comentado al hablar del cuerpo tántrico, podemos decir que se da una co-pertenencia en estas visualizaciones entre lo divino y el ser humano. La catábasis de la manifestación permite la luz para visualizar, es decir, en el interior humano se da esta luz, estos símbolos y estas divinidades. A su vez, en la anábasis del *laya*, el *sādhaka* visualiza el

815 Por ejemplo en SCN XXXIII. Véase Woodroffe, J. *The Serpent Power*, The Lost Library, Glastonbury, 2012, p.397.

cuerpo tántrico, revelando y despertando la potencia divina. Ya están en el interior las instancias noésicas intelectivas, intuitivas y mentales (el *antaḥkaraṇa*) que permiten la luz y la meditación imaginal.

El SCN, en el verso preliminar⁸¹⁶, promete lograr la completa realización de *paramānanda*, que Woodroffe traduce como *brahman* y que podemos considerar como la realización del ser. Para esta realización, los *chakras* necesitan ser atravesados por la *kuṇḍalinī-śakti* en el proceso llamado *ṣaṭcakrabhedā*. En el proceso los *chakras* son disueltos y absorbidos en la energía serpetina. Esta absorción o disolución (*laya-krama*) es un replegamiento de los elementos más toscos hacia los más sutiles, a través del *būtha-śuddhi* (purificación de los elementos) que supone el *kuṇḍalinī-yoga*. Recordemos que los *tattvas* están relacionados con los *chakras*. En último término, toda esta energía absorbida por *kuṇḍalinī* es llevada a Śiva, con quien se une en *sahasrāra*, produciendo el éxtasis, y la realización del ser. Después, *kuṇḍalinī* vuelve a su morada, dándose de nuevo un despliegue (*sr̥ṣṭi-krama*) de la energía serpentina, pero esta vez distribuyendo el néctar ganado en la unión, aportando una nueva luz al ser humano y divinizándolo. En este sentido, para que se dé la divinización no es suficiente que se dé la unión de Śakti y Śiva en *sahasrāra*, la cual en cierta manera está fuera del ser humano, sino que debe volver toda esa energía esencializada al yogui, haciéndolo de esta manera divino, pero no por sentir el Śakti divino, sino porque trae el aspecto trascendente de la divinidad (*Cit*). Este néctar, mezcla de los líquidos sexuales de Śiva y Śakti, es entonces ofrecido por el *sādhaka* a las deidades de los *chakras* (SCN LIII):

The beautiful Kuṇḍalī drinks the excellent red nectar issuing from Para-Śiva, and returns from there where shines Eternal and Transcendental Bliss in all its glory along the path of Kula, and again enters the Mūlādhāra. The Yogī who has gained steadiness of mind makes offering (Tarpaṇa) to the Iṣṭa-devatā and to the Devatās in the six centres (Cakra), Dākīnī and others, with that stream of celestial nectar which is in the vessel of Brāhmaṇḍa, the knowledge whereof he has gained through the tradition of the Gurus⁸¹⁷.

Esta anábasis puede ser interpretada como una procesión hecha de visualizaciones, cuyas experiencias exitosas hacen avanzar por el dispositivo simbólico

⁸¹⁶ Woodroffe, J. *The Serpent Power*, The Lost Library, Glastonbury, 2012, p.317.

⁸¹⁷ *Ibid*, p.474.

donado por el texto. En la *sādhana* tántrica, la hermenéutica es entextualización mediante la interiorización de la liturgia del culto tántrico. De la misma manera que el *vedānta* es una interiorización de la simbología del vedismo, la hermenéutica tántrica es una interiorización de los cultos del *tantra* temprano. A diferencia de White⁸¹⁸, consideramos que estos desarrollos no son formas desvirtuadas de *tantra*, sino precisamente profundizaciones de la ontología.

Sin embargo, si bien los *chakras* tienen que ser meditados, es decir, visualizados para obtener sus dones y beneficios, el cuerpo tántrico es descrito de manera muy corporal, al menos por lo que hace a las *nāḍīs* y a las localizaciones de los *centros* y de la *kuṇḍalinī*. Por ejemplo, según la interpretación estándar, los diferentes *chakras* estarían dentro de la espina dorsal⁸¹⁹ (*meru-daṇḍa*). De todas formas, el texto es bastante críptico, y no explicita qué se entiende por *dentro*. En todo caso, las visualizaciones necesitan imaginarse (*concebirse*) dentro de la espina dorsal.

Es importante subrayar que el SCN es un texto yóguico de interiorización de un culto tántrico. Recordemos que pertenece a una obra más extensa dedicada al ritual. Por tanto, a diferencia del *haṭha-yoga*, purificado de elementos ritualísticos, el SCN es un texto de interiorización de una liturgia más compleja de lo que puede parecer. Estos aspectos ceremoniales se pierden en las interpretaciones del yoga moderno, por ejemplo en el Yoga Satyananda. Como vemos en SCN LIII, el yogui en el *kuṇḍalinī-yoga* no hace sino dar ofrendas en los *chakras* a los *devatās*. Recordemos que el *chakra* es una interiorización del templo (de los círculos litúrgicos) donde se adora a las divinidades, manifestaciones simbólicas de lo divino. Las ofrendas son las “sustancias” interiores simbólicas que el yoga produce y destila, ofrendas mucho más potentes que las exteriores. Es por ello que su narrativa ontológica despliega símbolos como el néctar, el cual debe ser bebido por la *kuṇḍalinī* (SCN LIII). En tanto proceso alquímico, el *kuṇḍalinī-yoga* busca canalizar los líquidos esenciales (*rasa*) que moran en el ser humano.

818 White, D.G. *Kiss of the Yogini. “Tantric sex” in its South Asian contexts*, the University of Chicago Press, Chicago, 2003, p.219.

819 *Ibid*, p.326.

Como veremos, la concepción fisiológica del SY bebe más del *haṭha-yoga* que del cuerpo tántrico. Es por eso que apenas hemos comentado la obra de los *tantrikas* de las escuelas de Cachemira, como por ejemplo Abhinavagupta. A nuestro modo de ver, estos hermeneutas no tendrían una influencia directa en la BSY. Al igual que los *haṭha-yogins*, Satyananda decide liberar la práctica yóguica de simbologías prescindibles y de rituales crípticos, difícilmente traducibles a discípulos occidentales. Por tanto, la hermenéutica de Cachemira sería demasiado obstrusa y compleja para incluirla en la metodología del SY.

7. Algunas conclusiones

Hemos visto cómo, en la *sādhana* tántrica, la realización del ser supone una divinización. Las diferentes prácticas buscan crear las condiciones inmanentes (*avasthā*) para hacer emerger lo espiritual y, por tanto, expandir la Consciencia. Esta divinización puede darse porque el ser humano ya es divino, es decir, porque su naturaleza es cosmoteándrica. De hecho, para la plenitud divina el ser humano es clave, puesto que la divinidad se realiza y se autoreconoce gracias a la participación del *sādhaka*. Es por ello que hablamos de co-pertenencia y co-participación del ser humano en el juego divino. La realización del ser no es, por tanto, sólo un producto humano, sino que es una co-participación cosmoteándrica con el mundo y lo divino. Por tanto, no debe verse esta divinización (esta realización de lo divino y los atributos divinos) como una cosificación. La *sādhana* no es una producción de experiencias, sino la vivencia de una transición de la consciencia, es decir, un camino espiritual donde lo importante son los pasos, los hitos, las experiencias y el sentido de todos ellos, no las cosas que se recorren en sí mismas. Un proceso y no un resultado.

Para llevar a cabo esta divinización, el *sādhaka* debe crear un cuerpo tántrico, despertando las potencialidades divinas que residen en su mismo ser, posibilitando así que lo divino habite el ser humano y éste lo divino. Este cuerpo tántrico es un cuerpo imaginal que debe ser meditado y visualizado. Para perfeccionar este cuerpo, la *sādhana* debe recrearse y repetirse con continuidad, constancia y determinación, para poder religar el mundo y el ser humano con lo divino. En cierta manera, el yogui

entextualiza el *tantra* en su propio ser, hilando relaciones cosmoteándricas mediante los símbolos ontológicos. Este cuerpo no es descubierto por el yoguī, sino que es recreado en base a la tradición. Por ejemplo, los *chakras*, *nāḍīs*, *kuṇḍalinī*, si bien existen como potencialidades y condiciones (*avasthā*) de la Śakti, no son órganos en el sentido moderno. El *tantra* es la catábasis que permite la anábasis. Así, el cuerpo tántrico supone reproducir la propuesta de la catábasis mediante la anábasis de la *sādhana*. La contemplación imaginativa de las diferentes moradas (por ejemplo los *chakras*) supone la procesión por los estadios ontológicos, en una progresión inmanente de la conciencia hacia lo trascendente. La anábasis, por tanto, es una espiritualización, mediante la eclosión de las potencias divinas en el interior del ser humano. Por tanto, los diferentes rituales tántricos no son meras ceremonias semánticas, sino juegos ontológicos de co-pertenencia, donde se despliegan y repliegan los símbolos con la participación del *sādhaka*. Los rituales, en parte desdeñados por el yoga moderno, no son simplemente ceremonias de devoción, sino dispositivos ontológicos que desplazan ciertos elementos en el *sādhaka* para permitir el emplazamiento en otros estadios más profundos. Por ejemplo, ciertos rituales buscan desplazar la persona individual, y otros buscan emplazar la persona divina.

Pero este cuerpo no es un cuerpo simplemente inventado, una ficción teatral, sino que es catábasis, revelación divina, ontología (Palabra) hecha cuerpo. Así, la imaginación y la pronunciación del cuerpo tántrico es recordar lo divino inmanente en uno mismo, es evocar un cuerpo en cierta manera primordial y arquetípico, que en el fondo es el modelo de ser humano. El adepto entrega y sacrifica su individualidad para poder co-participar de la divinidad. Es el precio que debe pagar, deshacerse, o al menos desidentificarse, de su persona y de su ego. Si antes de crear el cuerpo tántrico no es desplazado el ego, no es posible la divinización. Lo que se da en cambio, es un endiosamiento ególatra. El tántrico debe ir con mucho cuidado de no crear un *ídolo* tanto de la divinidad como de sí mismo. Ello no implica que deba rechazarse el momento leónido por defecto. De hecho, a nuestro modo de ver, el tántrico debe pasar del camello al león, para luego poder pasar al niño. El deber del camello impuesto por la tradición no puede llevar a la realización del ser, es necesario una transición intermedia en la que el *sādhaka* se identifique con este cuerpo tántrico y dirija toda su voluntad a su realización. En todo caso, en cierto momento, este león deja esta voluntad y

determinación para ser simplemente el niño, es decir, para ser este cuerpo tántrico de manera espontánea y fluida donde se da ya la no-dualidad en el juego cosmoteándrico. No obstante, el momento leónido presenta peligros de endiosamiento si el *sādhaka* no es capaz de soltar su persona, es decir, su máscara y su ego. Por otra parte, tanto el camello como el león tienden a asumir la ontología como *dogma* o *fundamento*, olvidándose del carácter transitivo y transitorio de los símbolos y de la misma *sādhana*. Es por eso que decimos, sin miedo a caer en la paradoja, que la *sādhana* es, al mismo tiempo, real e irreal. Su imaginación y pronunciación son Rostro y Palabra divinos, y por tanto son realidad manifestada. Para el tántrico es la misma catábasis. Sin embargo, la paradoja es que la catábasis en el fondo, y en último término, es vacío (*śūnya*). No se puede hacer por tanto, del cuerpo tántrico un *dogma*, o un *fundamento* sustancial, estable y eterno, ya que es sólo manifestación y proceso, un niño jugando a los dados en la orilla, un dios inocente jugando con las *gopis* en el río.

El yoga moderno hereda este cuerpo tántrico a través de los linajes *nāth*, los cuales lo reinterpretan mediante la disciplina del *haṭha-yoga*. A nuestro modo de ver, la concepción del cuerpo que tenemos en el *yoga del forcejeo* fue una interiorización del cuerpo tántrico y de la divinización. Así, para poder entender el yoga moderno también necesitamos comprender la disciplina del *haṭha*. En el siguiente capítulo veremos cómo surge este yoga de la fuerza de las tradiciones tántricas y cómo incorporan este cuerpo tántrico.

Capítulo 19. El *haṭha-yoga* premoderno

1. Origen y expansión del *haṭha-yoga* de los linajes *nāths*

Sin lugar a dudas, la disciplina yóguica de la India que más ha influenciado al yoga moderno es el *haṭha-yoga*. Buena parte de las técnicas indias que se usan en el yoga contemporáneo surgen de este tipo de yoga. Pensemos que muchas de las llamadas *āsanas* madre, así como ciertas prácticas de *prāṇāyāma* surgen del *haṭha-yoga* medieval. Al mismo tiempo, los *bandhas* y muchos de los *mudrās*, imprescindibles para entender esta disciplina, surgen también de esta metodología ascética.

Tanto en el yoga moderno, como en buena parte de la academia, hay cierto consenso en considerar que el *haṭha-yoga* surge de cultos tántricos. Así, el *haṭha-yoga* no sería una invención prevédica sino medieval, bastante posterior al vedismo y brahmanismo, imposible de entender sin su relación con el cuerpo tántrico. También hay cierto consenso en considerar los linajes *nāth* como los mayores exponentes de esta disciplina, especialmente por lo que hace al *kuṇḍalinī-yoga*. Los principales textos habrían sido escritos entre los siglos XIII y XVI d.C. Según vemos en los estudios del sur de Asia, estos linajes *nāths* habrían surgido de ambientes tántricos, y habrían adaptado ciertas metodologías a una práctica más ascética y menos sensualista. El paso del *tantra* al *haṭha-yoga* estaría simbolizado en las figuras medievales de Matsyendranāth (alrededor del IX-X d.C.) y Gorakṣanāth (alrededor del XI-XII d.C., también conocido como Gorakhnāth o Gorakṣa). Como explica Adrián Muñoz al interpretar las leyendas de estos dos maestros yoguis, el *haṭha-yoga nāth* habría surgido como repulsa hacia prácticas sexuales⁸²⁰ dentro de los cultos tántricos de los *kaula*, especialmente en la *transmisión occidental*. Históricamente se entiende que estas figuras habrían llevado a cabo una reforma del yoga tántrico, quienes habrían sido también exponentes del śaivismismo *kaula*, especialmente el maestro de Gorakṣanāth, Matsyendranāth⁸²¹. No obstante, no debemos caer en considerar los *nāths* medievales

820 Como vemos en Muñoz, A. “Matsyendra's “Golden Legend”: Yogi Tales and Nath Ideology” en Lorenzen, D.N. y Muñoz, A. (ed.) *Yogi Heroes and Poets. Histories and Legends of the Nāths*, SUNY, Albany NY, 2011, p.125.

821 Entre las prácticas *kaula* y el *haṭha-yoga* de estos primeros textos, tenemos un texto atribuido a Matsyendra, que tiene por título precisamente *Matsyendrasaṃhitā*, el cual estaría a medio camino entre el *tantra* temprano y el *haṭha-yoga*, tal y como vemos en Kiss, C. “The Matsyendrasaṃhitā. A Yoginī centered Thirteenth-century Yoga Text of the South Indian Śāmbhava Cult” en Lorenzen, D.N. y Muñoz,

(surgidos alrededor de IX-XII d.C.) como una *saṃpradāya*, ya que, según defiende Mallinson, la orden *nāth* no habría surgido sino siglos más tarde⁸²². De hecho, según el autor, no es hasta el XVII d.C. que tenemos las primeras referencias escritas de una orden *nāth*. Por otra parte, como indica Muñoz, si bien anteriormente a estas fechas, no se puede relacionar el término *nāth* con órdenes propiamente dichas, sí que puede tomarse como un apelativo de un tipo de yogui⁸²³. Así, habría yoguis que se adscribirían a un tipo de metodología diferente por ejemplo a la del *pātañjala-yoga*, tal y como explica el autor. En todo caso, a nuestro modo de ver, sí que podemos hablar de linajes disciplinarios *nāths*, dentro del marco ontológico más amplio del śaivismo, si bien en los márgenes de la *heteropraxis* y la *heterodoxia*. Curiosamente, en la actualidad los miembros de la *saṃpradāya nāth* apenas practican *haṭha-yoga*, sobre todo practican formas de veneración y adoración *bhakti*⁸²⁴.

Por otra parte, la aparición del *haṭha-yoga* se explica, no sólo como un rechazo a los aspectos sexuales del *tantra*, sino también como oposición a la dificultad y exclusividad de la liturgia y hermenéutica de los cultos tántricos. En cierta manera, tal y como explica Mallinson, el yoga se populariza⁸²⁵. Su éxito se debe en parte a posibilitar un camino espiritual más accesible que no requería de un conocimiento lingüístico y filosófico. A diferencia de las ontologías *tantrikas* de Cachemira (las cuales son para élites de *yogins* exégetas y hermeneutas) el *haṭha-yoga* habría sido accesible a las capas populares. Estos dos grupos, los *tantrikas* de Cachemira y los *nāths* (que comparten *sādhana*s de origen tántrico, como el *kuṇḍalinī-yoga*) simbolizarían, según Figueroa,

A. (ed.) *Yogi Heroes and Poets. Histories and Legends of the Nāths*, SUNY, Albany NY, 2011.

822 Mallinson, J. “The *Nāth* *Sampradāya*” en *The Brill Encyclopedia of Hinduism* Vol.3, Brill, Leiden, 2011.

823 Muñoz, A. “La cuestión de la identidad Nath: Consideraciones sobre una orden de Yoguis” en *Rev. Guillermo de Ockham* 14 (1), El Colegio de México, México, 2016.

824 Mallinson, J. “The *Nāth* *Sampradāya*” en *The Brill Encyclopedia of Hinduism* Vol. 3, Brill, Leiden, 2011, p.2.

825 Mallinson explica que gracias al *haṭha-yoga* se da la “democratización” y universalización del yoga. Véase Mallinson, J. “Haṭhayoga's Philosophy: A Fortuitous Union of Non-Dualities” en *Journal of Indian Philosophy* 42 (1), 2014. Si bien se puede defender (al menos teóricamente) que actualmente el yoga también está popularizado, las estadísticas muestran que es más bien un producto que se consume en clases medias y altas.

dos caminos opuestos, y extremos, respecto a las tradiciones tántricas, el primero más elitista y el último más popular⁸²⁶.

Esta nueva disciplina yóguica se hace estándar, es decir, se hace común a diferentes tradiciones y deviene un fenómeno panindio⁸²⁷. Así, los *nāths* han tenido una influencia fundamental en el yoga desde la edad media. Recordemos que prácticas del *kuṇḍalinī-yoga* habrían surgido en ambientes *nāths* y habrían sido adaptadas por otros linajes yóguicos de *sampradāyas* diferentes, incluso por tradiciones ajenas al *śaivismo*. De esta manera, si bien este tipo de *haṭha-yoga* surge en ambientes *nāths* y *śaivas*, se expande y es adoptado por diferentes tradiciones ontológicas como método soteriológico. Si bien se suele adscribir el *haṭha-yoga* a los *nāths*, esta soteriología yóguica no pertenece sólo a estos linajes, sino que también lo practican otros grupos tántricos, así como vedánticos no tántricos, o incluso otras religiones. Así, el *haṭha-yoga* ha sido practicado por hindúes, jains, budistas y musulmanes; incluso en tiempos contemporáneos por cristianos⁸²⁸. Pero siempre se da dentro de tradiciones ontológicas. No existen en un vacío doctrinal o aparte de las tradiciones⁸²⁹. Es precisamente una de las virtudes del *haṭha-yoga*, que puede incorporarse a diferentes filosofías y sabidurías. La variedad de linajes que lo practican muestra la diversidad de contenido y sentido del *haṭha*. Pensemos que el *haṭha-yoga* es una disciplina yóguica inserta en una soteriología ontológica. De hecho, incluso los *nāths*, a pesar de practicar esta disciplina y de no seguir los rituales tántricos, pueden incluirse dentro del marco ontológico más amplio del *śaivismo*. Así, los tratados de *haṭha-yoga* se suelen inscribir en una tradición ontológica determinada. Por otra parte, no hay una escuela “pura” de *haṭha-yoga*, “auténtica”, ni siquiera los *nāths* lo son.

826 Como explica Figueroa, O. *Pensamiento y experiencia mística*, FCE, México, 2007, p.163.

827 Véase Kiss, C. “The Matsyendrasaṃhitā. A Yoginī centered Thirteenth-century Yoga Text of the South Indian Śāmbhava Cult” en Lorenzen, D.N. y Muñoz, A. (ed.) *Yogi Heroes and Poets. Histories and Legends of the Nāths*, SUNY, Albany NY, 2011, p.162.

828 Como yoga cristiano contemporáneo destaca el libro de Déchanet, J.M. *La voie du silence. L'expérience d'un moine*, Desclée de Brouwer, Brujas, 1960. Actualmente existe una gran variedad de escuelas cristianas, por ejemplo, Yahweh Yoga, Christ Centered Yoga, Holy Yoga o Wholyfit, las cuales fusionan la práctica del yoga moderno con la fe cristiana.

829 Como explican Mallinson, J. y Singleton, M. *Roots of Yoga*, Penguin Books, Londres, 2017, p.xi.

Algunos de los tratados atribuidos a los *nāth*⁸³⁰ serían *Vivekamārtaṇḍa* y *Gorakṣaśataka* (escritos alrededor del XIII d.C.), *Khecarīvidyā* (XIV d.C.), *Yogabīja* (XV d.C.) y *Haṭhapradīpikā* (XV d.C.), el texto considerado como la maduración literaria de la disciplina. Por otra parte, tenemos también tratados que pertenecen a otras tradiciones. Por ejemplo, *Śivasamhitā* es un texto *śaiva* que se adhiere tanto al *advaita vedānta* como a la escuela *śrīvidyā*⁸³¹ (hace mención a la diosa Tripura). Por su parte, el texto *Dattātreyayogaśāstra* (del siglo XIII d.C.; probablemente el texto más antiguo de *haṭha-yoga*, anterior a estos textos *nāths*) habría pertenecido a una *saṃpradāya vaiṣṇava*⁸³². Varios de estos textos han sido traducidos para el uso del yoga moderno⁸³³. Siglos más tarde, el *haṭha nāth* habría sido incluso adoptado y adaptado en ambientes brahmánicos, como vemos en las *Yoga Upaniṣads*⁸³⁴ (XVII d.C.). La mayoría de estos tratados mencionados (con excepción del *Dattātreyayogaśāstra*) hablan del levantamiento de la *kuṇḍalinī* mediante *mudrās*. Sin lugar a dudas, el *kuṇḍalinī-yoga* es la práctica principal de estos textos, de tal manera que podemos relacionar este tipo de yoga con el *haṭha-yoga* de carácter *nāth*. Este tipo de yoga estaría considerado, dentro y fuera de estos ambientes *nāth*, como un tipo de *laya-yoga* (yoga de la disolución).

2. Otras tradiciones del *haṭha-yoga*

Si bien el *kuṇḍalinī-yoga* como método de *haṭha* surge de los linajes *nāths*, no todas las prácticas del *yoga del forcejeo* surgen de ambientes *śaivas*. De hecho, como sostienen Mallinson y Singleton, en el *Dattātreyayogaśāstra* se habría codificado por primera vez prácticas de un proto-*haṭha*, por ejemplo, *āsanas*, *prāṇāyāmas* y *mudrās*⁸³⁵.

830 Mallinson, J. “The *Nāth* Saṃpradāya” en *The Brill Encyclopedia of Hinduism* Vol. 3, Brill, Leiden, 2011, p.16.

831 Mallinson, J. *The Shiva Samhita: A Critical Edition*, YogaVidya, Woodstock, 2007, p.ix.

832 Como explican Mallinson, J. y Singleton, M. *Roots of Yoga*, Penguin Books, Londres, 2017, p.xx.

833 Tenemos una edición en castellano de tres de ellos. Véase Souto, A. *Los Orígenes del Hatha Yoga. Hatha Pradīpikā, Gheranda Samhitā, Goraksa-Shataka*, E.L.A., Madrid, 2009.

834 Tal y como vemos en Bouy, C. *Les Nātha-Yogin et les Upaniṣads: Étude d'histoire de la littérature hindoue*, Diffusion de Bocard, París, 1994.

835 Véase Mallinson, J. y Singleton, M. *Roots of Yoga*, Penguin Books, Londres, 2017, p.xx.

Por tanto, si bien míticamente se considera que el yoga y el *haṭha-yoga* es revelado por Śiva, y por tanto que es *śaiva*, algunas prácticas habrían surgido de ambientes *vaiṣṇava*. Además, muchas de las prácticas expuestas en los primeros tratados de *haṭha* tendrían su origen en linajes de *śramaṇas* coetáneos con el Buda Śākyamuni⁸³⁶. Por otra parte, *bandhas* fundamentales en la práctica del *haṭha-yoga* (el *mahāmudrā*, el *mahābandha* y el *mahāvedha*) aparecen por primera vez en el *Amṛtasiddhi*⁸³⁷, un texto budista⁸³⁸. Por tanto, tampoco surge el *haṭha-yoga* con exclusividad de ambientes hindúes. Una vez más, vemos cómo no se puede seguir una concepción esencialista en el yoga, en este caso respecto al *haṭha*. Las prácticas y técnicas son adoptadas y adaptadas por diferentes tradiciones, y en muchas ocasiones desconocemos cuándo y dónde fueron creadas. Sólo nos constan referencias literarias en textos concretos, normalmente bastante posteriores a su creación, revelación o descubrimiento.

Al hacer una genealogía de las prácticas del *haṭha-yoga*, encontramos, por tanto, técnicas que se remontan mucho antes de las tradiciones tántricas. De hecho, es una de las razones por las cuales se considera que en la antigüedad ya existía el *tantra*, puesto que se encuentran prácticas consideradas como tántricas. Sin embargo, por lo que parece, muchas de las prácticas del *haṭha-yoga* fueron creadas y transmitidas fuera de las tradiciones tántricas, por linajes conectados con las tradiciones ascéticas de los *śramaṇas*, *munis* y *tyagis*, mucho antes de los *nāths*⁸³⁹. Así, estas prácticas parecen antecederse a lo largo del tiempo hasta los ascetas de tiempos brahmánicos y del Buda. Como vimos anteriormente al tratar del *vedānta* y el *sāṃkhya-yoga*, en tiempos brahmanicos ya tendríamos algunas prácticas yóguicas. Así, ciertas técnicas de la disciplina del *haṭha* se remontarían a los *śramaṇas* de tiempos védicos y habrían sido incorporadas en la sociedad brahmánica. Ya encontramos, por ejemplo, el *khecarīmudrā* en las *Upaniṣads*. De hecho, muchas prácticas hoy consideradas como de *haṭha-yoga*, eran consideradas en la antigüedad simplemente como *tapas*

836 *Ibid*, p.xx.

837 *Ibid*, p.229.

838 Schaeffer, K.R. “The Attainment of Immortality: from Nāthas in India to Buddhists in Tibet” en *Journal of Indian Philosophy* 30, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002.

839 Mallinson, J. “Śāktism and Haṭhayoga” en Olesen, B.W. (ed.) *Goddess Traditions in Tantric Hinduism*, Routledge, Oxford, 2016.

(“austeridades” o “mortificaciones”), antes de ser consideradas como pertenecientes a esta disciplina. Recordemos que el término *haṭha*, para hacer referencia a este tipo de yoga, surge con toda probabilidad en el segundo milenio d.C. No obstante, varias de sus prácticas sí que habrían existido milenios antes.

Mallinson propone una explicación ante esta diversidad de prácticas y concepciones del *haṭha-yoga*⁸⁴⁰. El autor, en general y de manera esquemática, distingue entre dos líneas claves dentro del *haṭha-yoga* medieval, las cuales las encontramos sintetizadas por primera vez en el HYP. Por una parte, tendríamos el *kuṇḍalinī-yoga* (también llamado *laya-yoga*) surgido sin lugar a dudas dentro de los linajes *nāths* en un marco ontológico *śaiva*. Por otra parte, tendríamos el *bindudhāraṇa*, prácticas enfocadas a la retención, control y canalización del semen, las cuales habrían surgido en ambientes ascéticos muy diferentes a los tántricos. Según explica el autor, en las primeras formulaciones de esta disciplina (por ejemplo, *Amṛtasiddhi* y *Dattātreyayogaśāstra*) el *haṭha* es utilizado para despertar y conservar el *bindu* (semen), considerado como esencia vital, impidiendo que se desparrame desde la cabeza y sea malgastado⁸⁴¹. Por ejemplo, el *mudrā* invertido de *viparītakaraṇī* se utilizaría para parar este proceso. Estas prácticas se remontarían a los ascetas de la antigüedad, donde el *tapas* estaba relacionado con la retención y control del semen. De esta manera, los *mudrās* (técnicas clave en el *haṭha-yoga*) habrían sido desarrollados en ambientes de ascetas célibes, no tántricos, donde se practicaba *bindudhāraṇa*.

Como explican Mallinson y Singleton, las prácticas de *khecarimudrā*, *viparītakaraṇī* o, incluso, *vajrolīmudrā*, no habrían sido parte de prácticas tántricas, sino precisamente prácticas para el control del *bindu* que habrían sido incorporadas al *kuṇḍalinī-yoga* por linajes *śaivas*⁸⁴². Así, las prácticas del *bindudhāraṇa* habrían sido añadidas en la metodología del *kuṇḍalinī-yoga* (tal y como las encontramos en textos *nāths*). Pensemos que los *mudrās* son gestos, posturas y actitudes psíquicos hechos con el cuerpo para canalizar las energías vitales. Pueden tener muchas utilidades. Así, los linajes *nāths* habrían encontrado otra finalidad para estas técnicas de canalización

840 Mallinson, J. “Haṭha Yoga” en *Brill Encyclopedia of Hinduism* Vol.3, Brill, Leiden, 2011, p.770.

841 *Ibid*, p.770.

842 Mallinson, J. y Singleton, M. *Roots of Yoga*, Penguin Books, Londres, 2017, p.232.

energética, de la misma manera que el yoga moderno las utiliza con una finalidad terapéutica. Tendríamos diferentes prácticas con las mismas técnicas.

En definitiva, si bien el *haṭha-yoga* habría sido sistematizado por primera vez en un texto *nāth* (el HYP), parte de sus técnicas no pertenecen con exclusividad a estos linajes *śaivas*. Así, el conjunto de prácticas que forman la disciplina del *haṭha-yoga* estaría formado por diferentes técnicas que se pueden hallar en incontables tradiciones y tratados. Por esta razón, no vemos el *haṭha-yoga* como perteneciente a ninguna orden o tradición ascética, sino (al igual que el yoga en general, o el *tapas*) como técnicas utilizadas y adaptadas por un sinnúmero de linajes. Por tanto, consideramos que se ha exagerado la importancia de los *nāths*. Si bien el desarrollo del *haṭha-yoga* es atribuido a Gorakṣa, esto hay que tomarlo de manera simbólica, ya que el desarrollo del *haṭha-yoga* es un proceso que no sólo fue llevado a cabo por esta figura, sino por muchas otras, incluso la alquimia india habría sido una influencia⁸⁴³. Por otra parte, no tiene sentido, a nuestro modo de ver, hablar de *apropiación* del *haṭha-yoga* como la academia hace constantemente. Los mismos *bandhas* no pertenecen al budismo, como tampoco pertenecen los *mudrās* a los ascetas del *bindudhāraṇa*. A nuestro modo de ver, tanto la *ontopraxis* del *bindudhāraṇa* como la *ontopraxis* del *kuṇḍalinī-yoga* utilizan técnicas de *haṭha-yoga*. Preferimos por tanto ver el *haṭha* como una disciplina que incluye técnicas aplicables en diferentes ontologías y *ontopraxis*.

Por tanto, respecto a la pregunta de si el *haṭha-yoga* surge del *tantra*, la respuesta dependerá de qué entendamos por *haṭha*, es decir, de qué técnicas consideremos *haṭha*. Al final es un problema de definición. Por una parte, si consideramos el *haṭha-yoga* como prácticas ascéticas en general, obviamente éstas habrían existido mucho antes, remontándose a tiempos védicos o quizá prehistóricos. Así, está claro que técnicas como las *āsanas* o *mudrās* existieron mucho antes que el *tantra*. De hecho, por esta razón la BSY (así como buena parte del yoga moderno) considera el *haṭha-yoga* (y el mismo *tantra*) como prevédico. Deducen que si el *haṭha-yoga* es tántrico y ya se daban técnicas de *haṭha-yoga* en el vedismo, entonces los linajes que utilizaban estas técnicas en la antigüedad serían parte de tradiciones tántricas. No tienen en cuenta que estas técnicas podrían haber sido utilizadas (o incluso concebidas) en ambientes diferentes a los

843 Véase White, D.G. *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996.

tántricos. Por otra parte, si entendemos que lo que caracteriza al *haṭha-yoga* es su fisiología tántrica de las *nāḍīs*, los *chakras* y la *kuṇḍalinī*, así como las prácticas de *kuṇḍalinī-yoga*, entonces podemos afirmar, sin lugar a dudas, que el *haṭha-yoga* surge de ambientes tántricos, concretamente de la *transmisión occidental* del śaivismismo *kaula*, con textos representativos como el *Kubjikāmata Tantra*.

Por motivos heurísticos, en este estudio entendemos el *haṭha-yoga* de esta segunda manera, como técnicas pertenecientes al levantamiento de la *kuṇḍalinī*. Por tanto, si bien ha habido técnicas ascéticas al menos desde los Vedas (tal y como vemos en las *Upaniṣads*) y los tiempos de Buda, consideramos que el *haṭha-yoga* surge del *tantra* en una época determinada de finales del primer milenio de nuestra era. De esta manera lo concibe tanto el Yoga Satyananda como el yoga moderno en general.

3. El *Haṭhapradīpikā*

De entre todos los tratados de *haṭha-yoga*, sin duda el más famoso e importante en el yoga moderno es el *Haṭhapradīpikā*⁸⁴⁴ (conocido popularmente como *Haṭhayogapradīpikā*). En general, podemos considerar este texto de Svātmārāma como el tratado donde madura la disciplina. Es por ello que vamos a dedicar unas páginas a este texto ejemplar, el cual es representativo no sólo para el cuerpo *haṭha* de los linajes *nāths* y de la ontología *śaiva*⁸⁴⁵, sino para el *haṭha* en general, tanto premoderno como moderno. Así, si SCN es el modelo de *chakras*, HYP es el modelo de texto de *haṭha*. De hecho, es el primer texto en incluir el término *haṭha* en el título y en dedicarse de manera explícita a la enseñanza directa de esta disciplina⁸⁴⁶. Por esta y otras razones, supone un antes y un después en la literatura yóguica. Es un punto de inflexión y confluencia de tradiciones ya que toma pasajes de al menos veinte obras previas⁸⁴⁷. En

844 Véase la traducción y edición de Akers, B.D. *The Hatha Yoga Pradipika / the original Sanskrit by Svatmarama*, YogaVidya, Woodstock, 2002.

845 El HYP es indudablemente un texto *śaiva*, tal y como podemos ver en diferentes versos que hacen referencia a Śiva (HYP I.1, III.8).

846 Mallinson, J. “Haṭha Yoga” en *Brill Encyclopedia of Hinduism* Vol.3, Brill, Leiden, p.772.

847 Véase Mallinson, J. “Haṭhayoga's Philosophy: A Fortuitous Union of Non-Dualities” en *Journal of Indian Philosophy* 42 (1), 2014.

cierta manera, es una compilación que quiere sintetizar la tradición *haṭha*, de ahí su nombre, *Luz sobre el haṭha*. Además, tal y como ya hemos comentado, adapta la disciplina *haṭha* del *bindudhāraṇa* (especialmente los *bandhas* y *mudrās*) a la práctica del *kuṇḍalinī-yoga*. De hecho, tal y como señala Mallinson⁸⁴⁸, es sintomático que el autor en HYP I.18 haga mención tanto a *munis* (la línea de Vasiṣṭha) como a *yogis* (la línea de Matsyendra). Sería una apropiación *śaiva* de métodos de tradiciones ascéticas extra-tántricas, especialmente los *mudrās* y los *bandhas*⁸⁴⁹. Así, el HYP habría añadido los *mudrās* a prácticas típicamente *śaivas*, como las diferentes formas de *laya* que se enseñan en el texto, como el *kuṇḍalinī-yoga* y el *nada-yoga*. Pero estas prácticas ya no son usadas como en el *Dattātreya-yogaśāstra* (donde *khecarī* y *vajrolī* son usados para controlar el *bindu*), sino para levantar la *kuṇḍalinī* y mezclar el *bindu* con el *rajas* femenino (HYP III.91).

En todo caso, el texto no se limita a la exposición del *haṭha-yoga*, sino que expone esta disciplina con vistas a preparar, complementar y facilitar lo que el autor entiende por *raja-yoga* (HYP I.1-2). Como comenta el texto, “sin *haṭha* no hay *raja*, y sin *raja* no hay *haṭha*” (HYP II.76). Es importante subrayar que este *raja-yoga* es diferente al *pātañjala-yoga*. En el HYP el *raja-yoga* está relacionado con el *laya-yoga* y el *nada* (el sonido interno). Para Svātmārāma (como vemos en HYP I.10) la disciplina del *haṭha* es la fundación para cualquier tipo de yoga (como en el yoga moderno postural y psicosomático), especialmente las formas de *laya-yoga* enseñadas en el texto. Las diferentes técnicas del *haṭha* llevan, o crean las condiciones, para el *raja-yoga* (y el *samādhi*). Si bien el autor enumera constantemente los efectos terapéuticos de sus prácticas, la finalidad del *haṭha* es el *nada*, la cual es una forma de *laya-yoga*. En esto contrasta con parte del yoga moderno, el cual está enfocado al cuidado terapéutico. Además, estos efectos sanadores de las prácticas, a nuestro modo de ver, se deben más a una creencia mágica que a una concepción terapéutica del yoga. En todo caso, la sanación sólo es uno de los efectos buscados de la disciplina, y sin duda, no el más importante. En definitiva, a pesar de su título, no es un tratado sólo de *haṭha*, sino de

848 Mallinson, J. “Śāktism and Haṭhayoga” en Olesen, B.W. (ed.) *Goddess Traditions in Tantric Hinduism*, Routledge, Oxford, 2016.

849 Véase Mallinson, J. “Haṭhayoga's Philosophy: A Fortuitous Union of Non-Dualities” en *Journal of Indian Philosophy* 42 (1), 2014.

una metodología mucho más amplia y ontológica, como se ve especialmente en el último capítulo.

Recordemos que el cuerpo tántrico es reinterpretado por esta disciplina de una manera más energética. Así, si bien los *nāths* adoptan la práctica del *kuṇḍalinī* del *tantra*, lo hacen considerándola como parte energética e inmanente del cuerpo humano. Ya no se trata tanto de recrear un cuerpo imaginal, sino de despertar y canalizar las energías inherentes al cuerpo humano. La concepción del cuerpo *haṭha*, tal y como la encontramos en el HYP, marcará las metodologías yóguicas posteriores. El estilo literario del texto lo hace adaptable para diferentes tradiciones. De hecho, parte de su atractivo es precisamente su universalismo. Por ejemplo, el autor del texto considera la meta ontológica alcanzada por su método como equivalente a las metas de otras tradiciones. Como vemos en HYP IV.4, Svātmārāma identifica e iguala el *raja-yoga* y el *samādhi* con otros estadios soteriológicos, por ejemplo, *laya*, *turya* o *advaita*. Por otra parte, en HYP III.104 también identifica *kuṇḍalinī* con otros nombres de la diosa, por ejemplo Śakti, Kuṇḍalī o Īśvarī.

En el HYP la disciplina del *haṭha-yoga* busca despertar, agitar y mover las deidades que se encuentran en el cuerpo humano. El propósito principal es el despertar y el levantamiento de la *kuṇḍalinī* para conseguir la realización del ser y la liberación. Diferentes prácticas sirven para esta función, por ejemplo, *matsyendrāsana* (HYP I.27) sirve para despertar la *kuṇḍalinī*, así como *bhastrikā kumbhaka* (HYP II.65). Tal y como vemos en HYP III.2, al levantarse la *kuṇḍalinī* atraviesa los *lotos* y *nudos*. A pesar de que no son explicados y que nos falta información, el yoga moderno ha relacionado los *chakras* con estos lotos. En todo caso, faltan las descripciones de los *chakras* que sí tenemos en el SCN. Por esta razón, para el yoga moderno *El Poder Serpentino* sirve de complemento al HYP en el *corpus* literario de las tradiciones ontológicas de la India.

A diferencia de los manuales modernos, el HYP no advierte de los peligros del despertar de la *kuṇḍalinī*. Tampoco instruye en la purificación previa de *suṣumṇā*. Al revés, es el levantamiento de la *kuṇḍalinī* el que libera el sendero de *suṣumṇā*, según leemos en HYP III.3 y IV.19. Pensemos que en épocas premodernas, las prácticas de

haṭha no eran precisamente suaves. Esta disciplina es un tipo de yoga que utiliza medios físicos fuertes para llevar a cabo sus objetivos. De hecho, tal y como ya hemos señalado, posiblemente se utilizara el término *haṭha* debido a que sus técnicas *forzaban* el cuerpo humano. De esta manera, como hemos visto, podemos traducir *haṭha-yoga* como el “yoga del forcejeo”, ya que *haṭha* significa literalmente “fuerza”⁸⁵⁰.

Así, para el surgir de la *kuṇḍalinī* es necesario controlar el cuerpo energético. Para este fin están pensadas la mayoría de prácticas del HYP y de los tratados de *haṭha-yoga*. El autor dispone el siguiente orden metodológico para la práctica del *haṭha*: *āsanas*, *kumbhakas* (es decir, *prāṇāyāma*), *mudrās* y concentración en *nada* (HYP I.56). Por ejemplo, los *ṣaṭkarmas*⁸⁵¹ son prácticas purificadoras que preparan el cuerpo para el trabajo yóguico que vendrá, equilibrando los tres humores del cuerpo humano: las flemas, el aire y la bilis (II.21-22). Sólo después de haber purificado el cuerpo propiamente se llevan a cabo las prácticas de *prāṇāyāma*.

Las *āsanas* preparan también las energías del cuerpo para luego llevar a cabo el *kuṇḍalinī-yoga*. Según el autor son el primer paso en el *haṭha* (HYP I.17). Recordemos que no hay *yamas* y *niyamas* en el HYP, aunque sí que tenemos recomendaciones previas (HYP XII-XVI) a las prácticas propiamente de *haṭha-yoga*. Según Mallinson, sería el primer texto donde se habrían enseñado posturas no sentadas como prácticas clave⁸⁵². Anteriormente al HYP, las *āsanas* apenas habrían sido importantes. En este tratado se enseñan 15 *āsanas*, algunas famosas en el yoga actual (por ejemplo, *śavāsana*, *mayūrāsana*, *matsyendrāsana*, *dhanurāsana*, *pāśchimottānāsana*, *siddhāsana*, *padmāsana*, *siṃhasana* y *bhadrāsana*). No hay ninguna posición derecha, a diferencia del yoga moderno postural, donde abundan las *āsanas* practicadas de pie, por ejemplo en el Yoga Iyengar. En todo caso, tal y como vemos en HYP I.33-34 las posturas más importantes son cuatro sedentes: *siddhāsana*, *padmāsana*, *siṃhasana* y *bhadrāsana*. Entre todas ellas, Svātmārāma no duda en coronar la primera como la mejor *āsana* (HYP I.38), la cual la podemos traducir como “postura de los siddhas”, “postura de los

850 Mallinson, J. “Haṭha Yoga” en *Brill Encyclopedia of Hinduism* Vol.3, Brill, Leiden, 2011, p.770.

851 Si bien, para algunos el *haṭha-yoga* se reduce a los *ṣaṭkarmas*, consideramos éstos simplemente como preparatorios en esta soteriología yóguica.

852 Véase Mallinson, J. “Haṭhayoga's Philosophy: A Fortuitous Union of Non-Dualities” en *Journal of Indian Philosophy* 42 (1), 2014.

perfectos yoguis” o simplemente como “postura perfecta”. Entre sus beneficios destaca poder purificar las 72.000 *nāḍīs* (HYP I.39), práctica necesaria para poder llevar a cabo los *prāṇāyāmas*.

Al perfeccionarse las *āsanas* el yogui pasa a practicar el *prāṇāyāma* (HYP II.1), es decir, la canalización del *prāṇā*. Así como el primer capítulo está dedicado al *āsana*, el segundo capítulo está dedicado al *prāṇāyāma*. Recordemos que *prāṇā* puede entenderse como *aliento* o *respiración*, pero también en un sentido más amplio como *energía vital*. El yogui controla su respiración para poder controlar la mente. Como explica HYP, existe una relación muy estrecha entre la respiración y la mente (HYP II.2, IV.21-25), de tal manera que si una está intranquila la otra también lo está. Al mismo tiempo, la detención de una supone la detención de la otra. Esto recuerda la concepción del *prāṇāyāma* del *pātañjala-yoga*. Pensemos que estas prácticas forman parte de un patrimonio soteriológico común del sur de Asia. En el *haṭha*, además, el *prāṇāyāma* también sirve para purificar las *nāḍīs*, las cuales necesitan estar limpios para que pueda fluir el *prāṇā* (HYP II.4-5). Por ejemplo, la popular práctica del yoga moderno llamada *nāḍīśodhana* es enseñada en HYP II.7-10 pensando en esta purificación. Por si no fuera poco, las retenciones del *prāṇā* (los *kumbhakas*) también ayudan en esta purificación, por ejemplo, *ujjayi* (HYP II.53). Los otros *kumbhakas* ayudan en general en la prevención de las enfermedades. Destaca, por otra parte, *bhastrika* que destruye los tres nudos del cuerpo (los *granthis*), los cuales serán relacionados en la psicoterapia moderna con los bloqueos energéticos psicosomáticos. Al mismo tiempo, el *prāṇāyāma* posibilita estadios meditativos, por ejemplo *kevalahumbhaka* puede incluso llevar directamente al *raja-yoga* (HYP II.72-74), sin pasar por los *mudrās*. Incluso, pueden también despertar la *kuṇḍalinī* (HYP II.75). Por tanto, en teoría, el *prāṇāyāma* puede por sí solo llevar a la realización del ser. Sin embargo, por si acaso estas prácticas no fueran suficientes, se explican también otras prácticas posteriores, como los *mudrās* (“gestos psíquicos”) y los *bandhas* (“cierres energéticos”), las cuales se combinan en cierta manera con el *prāṇāyāma*, ya que son técnicas que también tienen que ver con la canalización de la respiración y la energía.

A pesar de que ciertos *prāṇāyāmas* pueden llevar directamente al *raja-yoga*, Svātmārāma enseña los *mudrās* y *bandhas* en el tercer capítulo, técnicas que necesitan

practicarse, entre otras cosas, para el levantamiento de la *kuṇḍalinī*. Especialmente *mūlabhanda* ayuda a despertar la serpiente. Al mover y juntar los alientos *prāṇā* y *apāna*, se encienden fuegos internos que despiertan a la *kuṇḍalinī* (III.62-69). De esta manera, la combinación de *prāṇāyāmas*, *mudrās* y *bandhas* calienta, despierta y mueve diferentes energías del cuerpo humano.

Si bien ciertos *mudrās* y *bandhas* sirven para el levantamiento de la *kuṇḍalinī*, otras sirven simplemente para la preservación del semen, por ejemplo, *viparītakaraṇī* (HYP III.77-79) *vajrolī* (HYP III 83-87). Así, también encontramos el *bindudhāraṇa* en el HYP, aunque no sea el objetivo principal. Vemos, por tanto, cómo el HYP recopila prácticas de diferentes tradiciones ascéticas. Svātmārāma explica que el semen debe preservarse para no morir (HYP III.88), por ello, es una práctica básica de sanación. Así, como leemos en HYP III.103, gracias a *vajrolīmudrā* el yogui puede disfrutar del placer del sexo a la vez que preserva su energía y se encamina a la liberación. Así, el yogui *nāth* sigue también el espíritu sensualista del *tantra*.

Pero el método de Svātmārāma no se queda en la práctica de los *āsanas*, *prāṇāyāmas*, *mudrās* y *bandhas*, sino que todos estos son explicados porque ayudan a realizar el *raja-yoga*. Así, en el cuarto capítulo, titulado *Samādhi*, el autor explica prácticas meditativas como el *laya-yoga* (yoga de la disolución) y el *nada* (el *laya* del sonido interno). Vemos cómo se da una relación entre estos yogas y las ontologías tántricas. Sin duda, este tratado *nāth* comparte un substrato ontológico parecido con el *tantra*. Su filiación *śaiva* no sólo es nominal, por tanto, sino que bastantes prácticas y doctrinas beben de fuentes tántricas. Así, por ejemplo, los sonidos internos (*nada*) son considerados como manifestaciones de Śakti (IV.102).

Si bien el autor habla de *samādhi*, este estadio ontológico no es exactamente el mismo que en el YS. De hecho, se define en el texto como la unión del *ātman* y de la mente (HYP IV.5); no es por tanto la separación entre el *puruṣa* y la mente, como veíamos al tratar del *pātañjala-yoga*. En todo caso, la metodología que lleva a él es diferente. El tratado insta, sobre todo, a disolver tanto la mente como el *prāṇā* (HYP IV.6). Para esta disolución son básicos los *āsanas*, *kumbhakas* y *mudrās*, como ya habíamos visto y como se subraya en este capítulo (HYP IV.10). Pero si todas estas

prácticas no son suficientes, puede practicarse la disolución por otros medios, por ejemplo el *laya-yoga* del sonido interno (*nada*), a nuestro modo de ver, la práctica meditativa más sutil del tratado, considerada como la más importante de todos los *layas* (HYP IV.66). También goza de este estatus en otros tratados de la disciplina, por ejemplo en *Śiva Saṃhitā*⁸⁵³ V.47. El *nada-yoga* consiste en la escucha de los sonidos internos en una graduación ontológica de cuatro estadios (HYP IV.69) que lleva al yogui a la realización del ser. Se empieza por sonidos más toscos, y se avanza hacia sonidos más sutiles. Parece ser que la escucha más importante es la del canal *susumṇā* (HYP IV.68), práctica que va acompañada del *sāmbhavīmudrā* (IV.67). A lo largo de esta procesión fónica el *sādhaka* escucha diferentes sonidos, desvelándose otros que podríamos llamar psíquicos o astrales, siguiendo un lenguaje más moderno. Al igual que en las descripciones de la mística cristiana, en el *nada-yoga* se escuchan sonidos de campanas, teteras, tambores, flautas, laudes, etc. Además, a lo largo de la transición ontológica se van perforando los nudos de Brahma (IV.70), Viṣṇu (IV.73) y Śiva (IV.76), los cuales en el yoga moderno suelen relacionarse con los *chakras anāhata*, *viśuddha* y *ājñā*, respectivamente. Gracias a este yoga, el *sādhaka* consigue la realización del ser, llegando finalmente a aquello sin sonido y sin forma (IV.101-102). Por tanto, en el HYP sigue proponiéndose el debilitamiento del *tantra*. En último término, toda la manifestación es vacío (*śūnya*). Sirva como ejemplo la práctica de HYP IV.50, donde se insta al aspirante a concebirse como un botijo, vacío dentro y vacío fuera.

Tal y como vemos, la canalización de la energía en el *haṭha-yoga* responde a una concepción del cuerpo diferente a la del *tantra*. Con la adopción del *kuṇḍalinī-yoga* por los linajes *nāths*, la ritualización del *tantra* se va interiorizando cada vez más, hasta hacerse más energética. Ya no se considera como un ritual tántrico, es decir, como la recreación yóguica de un artefacto ritual que despierta la potencialidad divina, sino de una realidad energética que pre-existe al ritual. El cuerpo del *haṭha-yoga* existe por sí solo, es decir, son energías divinas que pueden ser despertadas y canalizadas por cualquiera que aplique una metodología yóguica adecuada. No obstante, si bien el cuerpo del *haṭha-yoga* es concebido de manera más energética que en el *tantra*, es

853 Véase la traducción y edición de Mallinson, J. *The Shiva Samhita: A Critical Edition*, YogaVidya, Woodstock, 2007.

importante tener en cuenta que sigue siendo un *cuerpo tántrico*. De hecho, las energías del cuerpo (*śaktis*) son manifestación divina, es decir, aspectos de la Śakti y no energías simplemente materiales. No es una energía entendida científicamente como objeto separado y aislado. Por tanto, no lo debemos entender, como hace el yoga moderno, siguiendo el modelo anatómico de la ciencia médica. Si bien para el *haṭha-yogi* la *kuṇḍalinī* y los *chakras* existen, no existen como órganos anatómicos, ni siquiera están relacionados todavía con los plexos. No es la fisiología anatómica de la modernidad. Este cuerpo del *haṭha-yoga* no es simplemente un objeto físico (el cuerpo anatómico), sino que es un umbral cosmoteándrico para la divinización, ya que es parte de la manifestación divina, de la misma manera que el cuerpo en el *tantra*. El *āsana*, por ejemplo, es el trono donde puede residir lo divino, es decir, donde el *sādhaka* puede conectar con su verdadera naturaleza divina. Las *nāḍīs*, los *chakras* y la *kuṇḍalinī* son manifestaciones de la divinidad que residen en el cuerpo humano y que ayudan al yogui a divinizarse. En cierta manera el microuniverso del ser humano es homólogo al macrouniverso. Por ejemplo, en el HYP las *nāḍīs idā* y *piṅgala* (las venas energéticas de la parte izquierda y derecha del cuerpo respectivamente) están relacionados con la luna y el sol, así como con las diosas de los ríos (Ganga y Yamuna respectivamente, como vemos en HYP III.110). En las tradiciones ontológicas tántricas, el ser humano no se puede reducir al cuerpo anatómico, es decir, la Consciencia no surge del cerebro y de la mente, es al revés. No podemos por tanto, hacer un objeto de este cuerpo del *haṭha-yoga*. Debemos ir con cuidado, por tanto, de no caer en nuestras precomprensiones modernas a la hora de analizar esta disciplina.

4. Algunas conclusiones

Actualmente, el yoga moderno tiene muchas precomprensiones y prejuicios respecto al *haṭha-yoga*. Por ello, hemos dedicado unas páginas a ahondar en su surgimiento en la edad media. Podemos afirmar que esta disciplina, en tanto preparación para el *kuṇḍalinī-yoga* (tal y como se entiende, por ejemplo, en el SY), proviene de los linajes *nāths*, surgidos de tradiciones ontológicas tántricas. Así, no sería tan antiguo

como se piensa, ya que surgiría en la edad media, en los primeros siglos del segundo milenio.

Sin embargo, como muestran los estudios, ciertas prácticas, como los *bandhas*, *mudrās* y otras técnicas, sí que son mucho más antiguas. Estas prácticas pueden remontarse a tradiciones antiguas y están relacionadas con el *bindudhāraṇa*, una metodología para la retención y el control del semen, la cual se considera básica en la preservación de la energía vital. Desde entonces la disciplina habría sido desarrollada sobre todo por linajes ascéticos, de los cuales el tratado *vaiṣṇava* del *Dattātreyayogaśāstra*, en cierta manera, sería heredero.

Sin embargo, a nuestro modo de ver, la concepción de los linajes *nāths* ha tenido mucho más éxito que esta concepción ascética. Pensemos que aún hoy en día suele considerarse el *haṭha* como una preparación para el *kuṇḍalinī-yoga*. Los “yoguis de las orejas perforadas” (como son conocidos también los *nāths*) incorporan el *haṭha-yoga* antiguo (*mudrās*, *bandhas*, ciertas *āsanas* y *prāṇāyāmas*) en el *laya-yoga* (el yoga de la disolución). Así, los *nāths* incorporan las técnicas usadas en la *ontopraxis* del *bindudhāraṇa*, sólo que, en el *kuṇḍalinī-yoga*, el semen es canalizado. Recordemos que la ontología tántrica en último término busca la disolución de la manifestación en Śiva, tras el levantamiento de la *kuṇḍalinī*, la cual va provocando la disolución de los diferentes estadios ontológicos. Por tanto, podemos considerar esta metodología como tántrica, al menos en un sentido laxo. De hecho, los linajes *nāths* han estado siempre afiliados (al menos nominalmente) a las tradiciones ontológicas *śaivas*. En todo caso, se trata de una reinterpretación ascética de la ontología tántrica, ni sensualista ni ritualística, ya que se confía en prácticas corporales para la realización del ser. De hecho, el *haṭha-yoga nāth* surge como reforma de los cultos tántricos, para depurarlos de ritualismo y sensualismo.

Después de la adaptación *nāth*, el *haṭha-yoga* es adoptado por incontables linajes, siendo reinterpretado según el marco ontológico y simbólico de cada tradición. De esta manera, la disciplina es incorporada dentro de la metodología soteriológica de las diferentes tradiciones, teniendo un papel diferente en cada una, según los objetivos buscados. De ahí la diversidad de tratados, prácticas, metodologías y lenguajes a lo

largo de los siglos. Tenemos técnicas y prácticas originadas en linajes y tradiciones ontológicas de todo tipo y época: *śramaṇas*, budistas, *vaiṣṇavas*, *śaivas*, etc. De hecho, encontramos incluso tratados musulmanes que proponen metodologías de *haṭha-yoga*. No podemos hablar, por tanto, de una esencia de esta disciplina, puesto que cada tratado reelabora el contenido y el sentido. Podemos establecer relaciones y orígenes de prácticas concretas, pero no adjudicar la disciplina a una sólo tradición, por ejemplo, a los *nāths*. No obstante, sí que los diferentes tratados comparten técnicas y prácticas comunes, como por ejemplo los *āsanas*, los *prāṇāyāmas*, los *mudrās* y los *bandhas*. Aquello que cambia es el marco soteriológico donde son incluidas dichas prácticas.

Un ejemplo de tratado *haṭha nāth* es el HYP, ya que incorpora precisamente el *bindudhāraṇa* en el *kuṇḍalinī-yoga*. A pesar de que se ha querido ver este texto como un tratado universal de *haṭha*, a nuestro modo de ver se inscribe en una tradición ontológica, o al menos en un marco ontológico tradicional. No está, por tanto, en un vacío doctrinal. De hecho, por lo que sabemos, ningún tratado de *haṭha-yoga* enseña esta disciplina desprovista de doctrina u ontología. Tampoco son tratados científicos. Especialmente los tratados *nāths* enseñan el *haṭha* como preparación a prácticas meditativas que no se pueden entender sin la ontología correspondiente. A nuestro modo de ver, estos tratados presuponen la Palabra divina tántrica, como catábasis y manifestación, aunque traten de una disciplina no ritualística. Se hace referencia al *nada*, al *laya-yoga*, por lo que se presupone cierta ontología tántrica. Tampoco podemos ver el *haṭha-yoga* como una disciplina anti-ontológica y anti-hermenéutica, por mucho que no se haga exégesis de los textos védicos y/o tántricos. Sigue practicándose la interpretación, sólo que de otra manera.

Así, a lo largo de las páginas del HYP se muestra una metodología *haṭha* puesta al servicio del *laya-yoga*, considerándose el cuerpo como portal a lo divino y a la realización del ser, ya que es el medio, condición y potencia (*śakti*) para el despertar y la canalización de las energías inherentes a nuestra manifestación física y sutil. Si bien su concepción del cuerpo es más “material” y menos *imaginal* que en el *tantra*, tampoco es simplemente un cuerpo anatómico manipulable y cosificado. A nuestro modo de ver sigue siendo un cuerpo tántrico, pero según la concepción *haṭha*. Por tanto, no hay que ver esta disciplina como una manipulación mecánica de la energía, sino más bien como

una canalización o transformación de la *śakti* inherente al ser humano, aquella potencia a la cual co-pertenece. De esta manera, los diferentes estadios no son productos, sino sacrificios cosmoteándricos. Si bien hay técnica, ésta es utilizada dentro de una práctica soteriológica (*ontopraxis*). Esta disciplina no es sólo una mecánica terapéutica, sino que se inscribe en una ontología transformadora, lo cual contrasta con la concepción del *haṭha* del yoga moderno, más científica y cosificadora.

En definitiva, el *haṭha-yoga* se parece más al cuerpo tántrico que al cuerpo anatómico de la ciencia médica. La práctica del *haṭha-yoga* no es tanto la *manipulación* de un cuerpo material objetivo, sino la *canalización* alquímica de los elementos del cuerpo divino en un arte yóguico. Es por eso que preferimos no hablar de *manipulación energética*, como hace parte de la academia y del yoga moderno, sino de *canalización*, por ejemplo. Por otra parte, aunque en el *yoga del forcejeo* se dejen de lado elementos litúrgicos del *tantra*, sigue habiendo simbolismo. Al igual que en el *tantra*, los elementos del cuerpo del *haṭha-yoga* son símbolos vivos y encarnados de lo divino. El cuerpo sutil del *haṭha-yoga* es un universo en pequeño, un microuniverso homólogo al macrouniverso, es decir, la ontología cósmica. En todo caso, el HYP es el modelo de *haṭha-yoga* tradicional para las escuelas de yoga moderno. Pero si bien el yoga transnacional comparte muchas características con este *haṭha nāth*, al mismo tiempo muchas concepciones y prácticas son distintas, como veremos en los capítulos siguientes. Podemos adelantar que en el yoga moderno apenas se habla de *nada* o *laya-yoga*, las prácticas han sido incorporadas sobre todo buscando un beneficio terapéutico. Por otra parte, la mayoría de posturas del yoga moderno no se encuentran en los tratados medievales. De hecho, en éstos no encontramos posturas de pie. Además, las *āsanas* del *haṭha* premoderno no están relacionadas con los *chakras*, ya sea a nivel terapéutico o psicológico; no se realizan (salvo contadas excepciones) para despertar o “trabajar” los *chakras*. En general, en la concepción premoderna, el *haṭha* es una preparación, no basta por sí mismo. Forma parte de soteriologías más complejas y profundas. Por ejemplo, el HYP no expone el *haṭha-yoga* con exclusividad, sino que lo incluye en el *raja-yoga*, como complemento perfecto. Por el contrario, el yoga postural (por ejemplo el Yoga Iyengar) considera que el *haṭha*, especialmente el *āsana*, basta por sí mismo. Pasemos ahora a la interpretación que el yoga moderno hace del *tantra* y del *haṭha-yoga*.

Capítulo 20. La *sādhana* tántrica en el Yoga Satyananda

1. Entre la tradición y la modernidad

Tal y como hemos visto, el SY propone una narrativa ontológica tántrica. Así, el yoga de Satyananda sigue un teísmo *śaiva* basado en la polaridad del dios y la diosa. Si bien no rechaza el *vedānta*, buena parte de la metodología es extra-védica. Como veremos a continuación, también la *sādhana* es tántrica. Precisamente ésta es la característica que define al SY en el panorama del yoga moderno transnacional, con respecto a otras escuelas. Si bien es cierto que adopta prácticas vedánticas y del *pātañjala-yoga*, lo hace adaptándolas a una *sādhana* tántrica. En todo caso, su interpretación de la *sādhana* es moderna, suponiendo cierta pérdida del aspecto cosmoteándrico, al menos tal y como la encontramos en el discurso de su *corpus* literario.

El SY es tradicional en el sentido de que sigue la tradición tántrica. Su método utiliza técnicas yóguicas del *tantra* que ayudan a la expansión de la consciencia mediante la canalización energética del cuerpo y la mente del *sādhaka*, por ejemplo, el *kuṇḍalinī-yoga*, el uso de *yantras* y *mantras*, el sexo y el *haṭha-yoga*. Las técnicas avanzadas son incorporadas dentro de la *sādhana* del practicante de yoga, bajo la supervisión del gurú y maestros calificados, después de las iniciaciones oportunas. Además, su concepción de la realización del ser también sigue el espíritu tántrico, ya que el SY busca la divinización del *sādhaka* mediante el despertar de la *kuṇḍalinī*, para lograr la unión de Śakti con Śiva.

Pero que sea *tradicional* no quiere decir que sea *tradicionalista*. La suya es una adaptación de la tradición *tantra* hecha para la época actual. Consideramos el discurso del SY como moderno porque las explicaciones de las prácticas se basan en un lenguaje científicista y técnico. Así, a la hora de explicar el cuerpo tántrico, el Yoga Satyananda hace referencia a diferentes ciencias. Ya no se explica con un lenguaje mítico y ritualístico, sino fisiológico y psicológico. Así, las explicaciones de las prácticas y sus efectos son dadas siguiendo el lenguaje de la ciencia, pero aceptando realidades ocultas, como por ejemplo otros planos de realidad (los *lokas* o la energía *kuṇḍalinī*). Al igual que el *neovedanta*, Satyananda quiere conciliar la ciencia con el esoterismo indio

tradicional. Por esa razón, recurre al lenguaje *ocultista* para defender su cosmovisión ontológica. Así, el swami intenta encontrar un compromiso entre la ciencia y la ontología tradicional. No niega las realidades psíquicas, sutiles y causales, sino que las explica a través de lo que hemos llamado *ocultismo*, es decir, a través de la explicación causalista y científica de los fenómenos paranormales y transpersonales. En el fondo, la ciencia es utilizada como medio de legitimación de la ontología tántrica.

Satyananda no sólo es moderno en su cosmovisión y su narrativa ontológica ocultista, sino también en la adaptación de las prácticas. De esta manera, si bien el maestro de la BSY adopta buena parte de su metodología de las tradiciones tántricas, las prácticas son adaptadas a los nuevos tiempos, así como a sus estudiantes occidentales, dejando de lado rituales que no considera efectivos o asumibles. Según el swami, en los tiempos modernos, donde ya no nacen apenas *jñāna-yogis* o *raja-yogis*, se hacen necesarias las prácticas rápidas, eficaces y asumibles del *tantra*, pero sin las elaboraciones y dificultades de los rituales y las liturgias de los cultos. En este sentido, Satyananda es fiel al espíritu *nāth* del *haṭha-yoga*.

Si comparamos el SY con las concepciones del cuerpo en el *tantra* y el *haṭha-yoga*, podemos afirmar que el cuerpo energético de Satyananda se acerca más al segundo que al primero. En todo caso, el swami lleva a cabo una interpretación ocultista y biomédica del *haṭha-yoga*, ya que el cuerpo es *descubierto* gracias a las experiencias yóguicas y meditativas. Además, el yogui moderno recurre a la ciencia para corroborar sus descubrimientos, y así dar a la disciplina validez científica y legitimidad. Es por eso que hablamos, en el caso del yoga moderno, de una *fisiología* tántrica, ya que se considera que el cuerpo tántrico hace referencia a realidades anatómicas y psicosomáticas.

Sin embargo, a pesar de que sigue esta concepción fisiológica moderna y de que da una explicación ocultista del *kuṇḍalinī-yoga*, la SY mediante sus prácticas también *recrea* el cuerpo tántrico. Sólo que la narratividad ontológica es ocultista, es decir, las explicaciones que se dan de la ontología y el *ontolegein* ya no son tradicionales, sino modernas. A nuestro modo de ver, la heterodoxia del SY (es decir, la explicación moderna y ocultista) no altera cierta ortopraxis. Satyananda simplemente da una

explicación adaptada a los tiempos para legitimar la práctica del yoga. En todo caso, la *sādhana* es tántrica.

2. La *sādhana* y la metodología del *kuṇḍalinī-yoga*

Satyananda concibe la *sādhana* desde el *tantra*, recurriendo a medios yóguicos para la expansión de la consciencia. Así, adopta técnicas y prácticas de diferentes textos y tradiciones, pero siempre desde un espíritu tántrico. Si bien la clase de yoga es muy importante dentro del SY, realmente es clave la *sādhana*, es decir, la práctica personal. De hecho, para llevar a cabo la realización del ser el aspirante debe practicar de manera continua y constante una *sādhana* particular y personalizada, no basta ir con cierta regularidad a clases de yoga. El desarrollo espiritual demanda un compromiso entero del aspirante. De esta manera, la *sādhana* no sólo debe ser continua en el tiempo, sino que el yogui debe cultivar actitudes y aptitudes como la fe, la confianza en lo divino y la constancia. Al mismo tiempo, debe tener una dieta yóguica, acorde con las prácticas a realizar. La *sādhana* impregna toda la vida del *sādhana*, no solo la hora y media que dura la clase de yoga. Cada vivencia es una oportunidad para la práctica espiritual, no sólo las técnicas propiamente yóguicas. Por estas razones, el yogui debe ordenar todos sus hábitos cotidianos. Según palabras de Satyananda: “Practising sadhana and living for a higher purpose means organizing the patterns of one's own life”⁸⁵⁴. Por tanto, la *sādhana* no es sólo la práctica yóguica, sino la misma vida. De ahí que Satyananda recomiende ordenar la vida mediante el *seva* del *karma-yoga* y el *bhakti-yoga*, entre otras cosas para lograr un orden y una estructura espiritual, desidentificada del ego, para sentar las bases para las prácticas superiores del *kuṇḍalinī-yoga*.

Si bien en último término las *sādhana*s son individuales y personales, podemos afirmar que el *kuṇḍalinī-yoga* es la metodología principal en el *corpus* literario del SY para la realización del ser, un ser entendido de manera teísta y tántrica. Con este método, Satyananda busca despertar y canalizar las energías divinas en el cuerpo humano, para lograr la experiencia *kuṇḍalinī* y la divinización. Así, siendo fieles a la

854 Sivananda, S. y Satyananda, S. *Sadhana. The Path of Transformation*, Yoga Publications Trust, Munger, 2011, p.133.

herencia de los *nāth*, la metodología del SY se vertebra en el *kuṇḍalinī-yoga*. De hecho, tal y como comentamos en la parte dedicada al *sāṃkhya-yoga*, el *raja-yoga* que Satyananda considera más efectivo es el yoga de la energía serpentina. Así, a lo largo de *corpus* literario del SY se va mostrando todo un conjunto de técnicas y métodos que pueden incluirse dentro del marco metodológico del *kuṇḍalinī-yoga*. Siguiendo el inclusivismo característico de las soteriologías indias, la mayoría de técnicas yóguicas pueden incluirse e integrarse dentro de este yoga tántrico, por ejemplo *āsanas*, *prāṇāyāmas*, *mudrās*, *bandhas*, *mantras*, visualizaciones de *yantras* (por ejemplo el *śrīyantra*), el *nada-yoga*, el *yoga nidra*, el *tattva-śuddhi*, el *chakra-śuddhi* o el *kriya-yoga*.

3. Los manuales del Yoga Satyananda

El SY dispone de toda una serie de manuales donde se explican las técnicas y prácticas principales de las *sādhanas*, por ejemplo el *haṭha-yoga*, la meditación o el *kuṇḍalinī-yoga*. Al igual que la mayoría de escuelas de yoga moderno, el SY continúa la tradición moderna comenzada por Sundaram⁸⁵⁵ de comercializar y divulgar ejercicios de yoga en un libro, haciendo accesible el yoga para las masas, sin necesidad de vínculo alguno con un profesor o maestro. Como explica Goldberg, el manual de Sundaram, *Yogic Physical Culture*, marca el formato y los elementos que tendrán los manuales de yoga en el futuro. Por ejemplo el nombre del ejercicio, una explicación técnica para llevarlo a cabo, una foto ilustrativa, y una descripción de sus beneficios terapéuticos⁸⁵⁶.

Así, el manual es una herramienta muy práctica para el practicante moderno de yoga. Su lenguaje técnico y conciso, acompañado de imágenes, permite al *sādhaka* poner en práctica las diferentes metodologías yóguicas. Ya ni siquiera necesita un maestro, sino que puede poner en práctica estas técnicas por su cuenta y riesgo. Cualquiera puede tomar uno de estos manuales y aplicarlo en la comodidad de su casa. Podemos decir que el manual cumple una función divulgadora y “democrática” de la

855 Goldberg, E. *The Path of Modern Yoga. The History of an Embodied Spiritual Practice*, Inner Traditions, Vermont, 2018, p.157,.

856 *Ibid*, p.161.

cultura yóguica. Al mismo tiempo, podemos afirmar que, dentro de la BSY, los manuales sirven también de receptáculo de la tradición. En este sentido, los *dashnamis* de la BSY son representantes modernos y yóguicos del linaje *saraswati*. Recordemos que los *saraswati* son los encargados de la enseñanza de la tradición *dashnami*. El manual es una de las formas modernas de conservar el conocimiento, de ayudar a la evolución y desarrollo de la “ciencia yóguica”, como muestran las constantes y continuadas revisiones de los manuales a lo largo de los más de 50 años de la BSY.

El principal manual donde están explicadas las prácticas de *haṭha* es *Asana Pranayama Mudra Bandha* (APMB). En este texto el *haṭha-yoga* es considerado, por una parte como una forma de terapia, y, por otra parte, como un yoga preparatorio para las prácticas del *kuṇḍalinī*, ya que prepara el cuerpo y la mente para la práctica de las *kriyas*. Respecto a técnicas y prácticas preparatorias de *pratyāhāra*, tenemos libros como *Yoga Nidra* (YN) o *Meditations from the Tantras* (MftT). Uno de los manuales básicos para la práctica tántrica es *Kundalini Tantra* (KT), donde se explica todo lo necesario para entender el *kuṇḍalinī-yoga*, la fisiología de la *kuṇḍalinī* y los *chakras*, la ontoteología tántrica, así como una *sādhana* concreta. De hecho, en este manual se dan técnicas para conseguir el *dhāraṇā* y el *dhyāna*, siendo uno de los pocos manuales donde se dan explicaciones concretas y determinadas para alcanzar el sexto y el séptimo miembro de la plantilla gradual del *aṣṭāṅga-yoga*. Por otra parte, en el manual *Yoga And Kriya, A Systematic Course in the Ancient Tantric Techniques* (YK), disponemos de todo un programa progresivo de yoga que incluye todas estas prácticas. En cierta manera, YK es una propuesta general de *sādhana*, ya que dispone todo un calendario pormenorizado de ejercicios yóguicos, aplicable a cualquier aspirante. Vertebrado a partir del eje metodológico del *kuṇḍalinī-yoga*, este manual sintetiza y ordena las diferentes enseñanzas del SY en un programa yóguico. Por ejemplo, no sólo las prácticas de *haṭha* son incluidas dentro de este manual, sino también el *bhakti*, el *jñāna* y el *karma-yoga*. Como vimos, el *seva* es una práctica preparatoria utilizada para la purificación tanto del cuerpo como de la mente. Parte de la ontología del *sāṃkhya* también es incluida en su metodología. Así, Satyananda incluye prácticas del *vedānta* y e *l sāmkhya* en su yoga tántrico, a través del inclusivismo característico de la hermenéutica india. Por todo ello, podemos decir que Satyananda reinterpreta las prácticas yóguicas a través del espíritu del *tantra*.

Estos manuales tienden a mostrar una visión objetivizadora de la *sādhana*, donde los beneficios terapéuticos se muestran como productos de unas instrucciones objetivas y técnicas. No hace falta ningún tipo de filosofía u ontología, basta con poner en práctica las instrucciones. Como explica Satyananda:

sadhana is no longer confined to mysticism and philosophy. It is the practical application of the techniques in one's daily life. Sadhana does not have any preconceived axioms or philosophy. It can be practised by those who believe in religion and those who do not, by those who believe in morality and those who do not, and by those who believe in higher spiritual life and those who do not⁸⁵⁷.

Recordemos que Satyananda recurre al lenguaje objetivo de la ciencia para legitimar su metodología. Esto hace que tienda a dejar de lado los aspectos ontológicos y simbólicos para centrarse en la parte técnica y por tanto “comprobable”. Al igual que con el *vedānta* y el *sāṃkhya-yoga*, Satyananda tampoco desarrolla los aspectos noésicos del *tantra*. Ello responde, una vez más, a que Satyananda considera que la filosofía y la ontología simbólica no son para las masas, pero la técnica sí. La mayoría de las prácticas tántricas son depuradas de los aspectos más simbólicos, para que el *sādhaka* pueda centrarse en la técnica desnuda. Pensemos que Satyananda lleva a cabo su adaptación teniendo en mente a sus estudiantes secularizados, especialmente los *sādhakas* occidentales. En general, el cuerpo tántrico moderno, es decir, la *fisiología tántrica*, simplifica las prácticas, depurándolas de elementos simbólicos. Aquello iniciado en el *haṭha-yoga* llega a una culminación técnica con el yoga moderno.

4. La *sādhana* y el gurú

Si bien en los primeros pasos dentro del yoga no hace falta un maestro (por ejemplo, cuando uno comienza a practicar en las clases de yoga psicossomático), a medida que va entrando más profundamente en el camino espiritual del SY se hace necesario un *gurú* que guíe en la *sādhana*. Y si el maestro es importante en las tradiciones de la India, en el *tantra* lo es incluso más. En los textos de *haṭha-yoga*

857 Sivananda, S. y Satyananda, S. *Sadhana. The Path of Transformation*, Yoga Publications Trust, Munger, 2011, p.78.

encontramos menciones constantes a la necesidad de un gurú (por ejemplo en HYP IV.8-9). En el *tantra* el gurú no sólo enseña las prácticas (que a nivel técnico pueden ser aprendidas de un manual), sino que en ocasiones lleva a cabo una transmisión de poder energético (*śaktipāta* o *shaktipat*, tal y como se le suele transcribir en el yoga moderno), pero sobre todo guía y sirve de referencia. Sólo la *gracia* del gurú puede posibilitar la realización del ser. Es por ello que el iniciado debe tener devoción y amor en el gurú para poder desarrollar su *sādhana*⁸⁵⁸.

Según Satyananda la *sādhana* tántrica debe ser dada por un gurú, ya que sólo éste ha experimentado los diferentes pasos del camino espiritual y por tanto sólo él puede dar la orientación adecuada⁸⁵⁹. Así, la *sādhana* es una transmisión de la experiencia de la realización del ser, sólo que se da de manera adaptada y personalizada. Cada persona está en un nivel diferente, según sus *karmas* y su evolución personal, por lo que cada discípulo requiere unas prácticas determinadas en un orden concreto que sólo puede conocer el gurú⁸⁶⁰. Por tanto, es importante remarcar que no es el *sādhaka* que escoge su *sādhana*, sino el gurú. Sólo éste es capaz de saber qué necesita el discípulo. Las fuerzas que mueve el yoga son consideradas peligrosas, y por eso la *sādhana* no debe ser tomada a la ligera por el aspirante; el más mínimo desajuste podría llevar al yogui al desastre y al desequilibrio⁸⁶¹.

De esta manera, al mismo tiempo que dispone toda una serie de manuales yóguicos, Satyananda insta a seguir las enseñanzas directas de un gurú. Por tanto, los manuales deben tomarse sólo como libros de consulta ante la duda técnica de las prácticas ordenadas por el gurú. Del mismo modo, no debe mezclar prácticas y métodos de diferentes tradiciones (o gurúes) en su *sādhana*⁸⁶². Así, el discípulo debe seguir un camino marcado y decidido por el gurú. Sólo ello puede asegurar el éxito espiritual. Sin guía el aspirante sólo daría tumbos en el camino. Sin embargo, es importante *querer* la *sādhana*, es decir, no verla como un *deber*, como un yugo. Como dice Satyananda:

858 *Ibid*, p.90.

859 *Ibid*, 101.

860 *Ibid*, 101.

861 *Ibid*, 101.

862 *Ibid*, 98.

the aspirant should like sadhana to the highest extent. (...) The practices can produced the desire result only if they are done with love and attraction. There should be no feeling of compulsion, but the practices should be done willingly, with earnestness, respect and devotion⁸⁶³.

En cierta manera está aconsejando pasar del camello al león. Sin embargo, finalmente incluso este querer ha de dejarse de lado, para llegar al niño. En palabras del swami: “do not think, but do sadhana spontaneously. Whatever sadhana has been learned, do it like a child, do not use the mind”⁸⁶⁴. Así, la *sādhana* hecha con perfección es aquella que se hace de manera espontánea, desde el mismo ser. Entonces el yogui *es* su *sādhana*, no una representación coreográfica y mecánica de ésta. Ha dejado de lado el ego, ya que no decide qué hacer, simplemente surge como una expresión de su ser, es decir, como una manifestación divina a través de su ser.

5. Las iniciaciones y el secreto

Para poder llevar a cabo una *sādhana* tántrica es necesario ser iniciado por un gurú. Debe haber una transmisión energética del maestro para propiciar su éxito. Según palabras de Satyananda:

Initiation is an important factor before beginning any sadhana. The guru's initiation is power-charged and creates a suitable atmosphere and mental equilibrium to fulfil the obligations of the spiritual practice and thereby receive the merits of sadhana. It is stated in the tantra shastras that without initiation from a guru, sadhana cannot induce the desired results⁸⁶⁵.

863 *Ibid*, 90: “al aspirante le tiene que gustar la sadhana al máximo. (...) Las prácticas pueden producir el resultado deseado sólo si están hechas con amor y atracción. No debería haber ningún sentimiento de obligación, sino que las prácticas deberían hacerse voluntariamente, con honestidad, respeto y devoción” [NT].

864 *Ibid*, 98: “no pienses, haz la sadhana espontáneamente. Sea cual sea la sadhana que hayas aprendido, hazla como un niño, no uses la mente” [NT].

865 *Ibid*, 101-102: “la iniciación es un factor importante antes de comenzar cualquier sadhana. La iniciación por el gurú está cargada energéticamente y crea una atmósfera y un equilibrio mental idóneos para realizar las obligaciones de la práctica espiritual y así recibir los méritos de la sadhana. Los shastras tántricos revelan que sin iniciación de un guru, la sadhana no puede inducir los resultados deseados” [NT].

A mismo tiempo, la iniciación en la renuncia⁸⁶⁶ ayuda al aspirante en su *sādhana*, ya que supone toda una transformación ontológica y social. El mismo Satyananda fue iniciado en la tradición meridional de los *dashnami* por Sivananda. Como ya hemos comentado, los *dashnamis* del sur siguen el culto *śrīvidyā*. Así, Satyananda habría sido iniciado en una orden tántrica⁸⁶⁷, en la cual habría iniciado (*dīkṣā*) a incontables occidentales, siguiendo el ejemplo de su maestro Sivananda. En todo caso, Satyananda adaptó la institución del *sannyasin*, como ya comentamos en la parte dedicada al *vedānta*. El maestro de la BSY inició de manera masiva en dos tipos de renuncia: el *karma sannyasin* y el *purna sannyasin*. En su libro *Sannyasa Tantra*, el autor⁸⁶⁸ explica su interpretación tántrica de la figura del renunciante, apostando por una renuncia dentro del mundo.

Satyananda siguió el ejemplo de la Divine Life Society de su maestro, creando una estructura institucional yóguica fuerte, la Bihar School of Yoga. Este modelo institucional favorece la concentración de estudiantes y discípulos, algo que coincide con la masificación de la sociedad del siglo XX, en parte por la democratización y el acceso a la cultura en todas sus dimensiones (en este caso la cultura yóguica). En el modelo tradicional premoderno el *guru* solía enseñar a pocos alumnos. Los ejemplos que tenemos, por ejemplo en las *Upaniṣads*, son de pocos discípulos. En cambio, en la BSY el gurú concentra muchos discípulos, habiendo incluso graduaciones de alumnos, de simples estudiantes interesados en el yoga a renunciantes con votos de *sannyasins*, entregados a la misión del maestro⁸⁶⁹. Además, también tenemos casos de iniciaciones

866 Sobre estas iniciaciones y la figura del *sannyasin*, así como el modelo Sivananda en el que se basan, puede verse el estudio de Aveling, H. *The Laughing Swamis. Australian Sannyasin Disciples of Swami Satyananda Saraswati and Osho Rajneesh*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1994.

867 A parte de las enseñanzas de Sivananda, Satyananda habría aprendido de otros maestros tántricos antes de su iniciación. Como se cuenta en Satyananda, S. y Niranjanananda, S. *Bihar School of Yoga. The Vision of a Sage*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.10, durante seis meses recibió de su primera maestra instrucciones prácticas sobre todos los aspectos del *vama mārga* (la senda de la mano siniestra del *tantra*), que le proporcionaron sus primeras experiencias místicas en el *tantra*. Su nombre era Sukhman Giri y pertenecía al Juna Akhara, tal y como vemos en Dharmashakti, S. *Mere Aradhya. My Beloved Guru*, Yoga Publications Trust, Munger, 2011, p.18-23, donde también se relatan las primeras experiencias tántricas del fundador de la BSY.

868 Si bien está firmado por Satyananda, fue Swami Nischalananda quien lo escribió, según comunicación personal del swami británico fundador del Mandala Yoga Ashram de Gales.

869 Persson destaca la fuerte jerarquía interna dentro de la BSY. Véase Persson, A. *Embodied Worlds: Phenomenologies of Practice in an Australian Yoga Community*, University of Sydney, Tesis Doctoral, 2000, p.86.

en masa. Esto obviamente contrasta con el modelo tradicional, el cual, por otra parte, no contaba con estas posibilidades. Satyananda continúa esta tendencia de Sivananda. Por lo que comentan algunos swamis, Satyananda iniciaba a gente que apenas tenía conocimiento de causa⁸⁷⁰. Por otra parte, los *ashrams* actuales están pensados para grupos grandes de personas. Esto rompe también con la idea tradicional de retiro espiritual, en soledad o con muy pocas personas. Como vemos en HYP I.12, por ejemplo, el *yogin* debe vivir en una cabaña aislada. Las iniciaciones en masa respondían posiblemente a un deseo de extender el yoga por el planeta y de lograr compromisos con los *sādhakas*, para que éstos no fueran solo consumidores de “clases de yoga psicossomático”, sino que se implicaran en una *sādhana* continuada más espiritual. Al mismo tiempo, también su condiscípulo Swami Vishnudevananda llevó a cabo iniciaciones en la orden *dashnami*⁸⁷¹. De la misma manera, Bhaktivedanta inició a incontables alumnos en el linaje de Chaitania. También Yogi Bhajan llevó a cabo incontables iniciaciones en su Kundalini Yoga®, lo cual permitía la transmisión de conocimientos. Por tanto, si bien algunos maestros transnacionales de yoga no llevaban a cabo iniciaciones tradicionales (por ejemplo Iyengar), el *dīkṣā* se da en muchos linajes de yoga moderno transnacional. Sin embargo, en el yoga contemporáneo la iniciación cada vez tiene menos importancia. Aunque aún existen grupos de tercera ola donde se siguen iniciando a discípulos, en general, en el *yoga globalizado* no se dan iniciaciones, como tampoco se le da importancia al secreto en la transmisión de conocimientos yóguicos.

Al mismo tiempo, la iniciación en el SY asegura que ciertas enseñanzas sólo sean transmitidas a los escogidos. De esta manera, para aprender prácticas concretas, el aspirante necesita llevar a cabo diferentes iniciaciones. Estas transmisiones aseguran el secreto de los conocimientos yóguicos. Esto coincide con la visión tradicional de las enseñanzas. En el *tantra* premoderno, las prácticas tántricas se transmitían por secreto, después de iniciaciones y sólo a discípulos preparados. Por ejemplo, el HYP insta a

870 Según sabemos por entrevistas con antiguos iniciados de la BSY.

871 Aveling, H. “Western renunciates: The Sannyasin disciples of Swami Vishnu Devananda” en *Journal of Intercultural Studies* 10 (2), 1989.

conservar el secreto: “the science of Hatha should be kept top secret by the yogi desirous of success. It is potent when concealed and impotent when revealed”⁸⁷².

En un primer momento puede parecer que apenas hay secreto en la transmisión del conocimiento en el SY y en la BSY. De hecho, hay una voluntad de transparencia de las prácticas en la publicación de manuales sobre métodos tántricos. Los manuales, al haber ayudado en la democratización (algunos dirían masificación) del yoga y haciendo disponibles las prácticas, parece que dejan claro la falta de secreto en la BSY. Aparentemente, no hace falta ser iniciado para poner en práctica cualquiera de estos manuales, los cuales incluso suelen ser ofrecidos como *prasad* o “souvenir” por la escuela, costumbre que probablemente responda a la voluntad democrática de hacer accesible el yoga y de popularizarlo. A través de la imprenta se hacen accesibles las enseñanzas yóguicas a las masas. Esto puede hacer perder la personalización de las prácticas (tan importante en la *sādhana*), así como llevar a la confusión, si se pierde el trato directo entre el profesor calificado y el alumno. De hecho, algunas enseñanzas de los manuales y los *satsangs* están pensadas para tipos de alumnos determinados. Se hacen enseñanzas concretas (para alumnos con cierto nivel) que tienden a ser generalizadas y aplicadas a cualquier alumno.

Sin embargo, los libros de *satsangs* sirven más bien como “recordatorios” y “souvenirs”, así como de vínculo con el gurú para alumnos que viven lejos del maestro. Al mismo tiempo, los manuales sirven también como recordatorios para aquellos *iniciados* a las prácticas. En general, se considera necesario recibir las enseñanzas de viva voz de un maestro calificado (no necesariamente el gurú). Así, a nuestro modo de ver, la función correcta del manual sería servir de apoyo en la práctica del ya iniciado, pero no servir de sustituto. La iniciación no es sólo el *dīkṣā*, sino la transmisión personal de las prácticas. En la literatura del *corpus* del SY encontramos una y otra vez la advertencia de que las prácticas deben ser aprendidas de un maestro. Las advertencias se deben a que existe el peligro de que se practiquen los manuales sin esa iniciación.

872 Akers, B.D. *The Hatha Yoga Pradipika / the original Sanskrit by Svatmarama*, YogaVidya, Nueva York, 2002: “La ciencia del hatha debe mantenerse ultra secreto por el yogui deseoso de éxito. Es poderosa cuando está oculta e impotente cuando se revela” [NT].

De esta manera, tomamos la iniciación en estos dos sentidos. En sentido estricto entendemos la iniciación como la *dīkṣā* en un linaje tradicional (en una *saṃpradāya* a través de la pertenencia a un *paramparā*), pero por otra parte entendemos la iniciación como la enseñanza personal que da acceso a las técnicas y prácticas concretas. Así, podemos decir que alguien está iniciado en los *dashnamis*, o, por otra parte, podemos decir que está iniciado en el *kriya-yoga*. Como leemos en el *corpus* del SY, para ciertos estadios espirituales (especialmente en el *kunḍalinī-yoga*) es necesario la guía del maestro. Es por eso que muchas prácticas no se encuentran en los manuales. De hecho, las prácticas de tutelaje, los diálogos, los consejos, los ajustes y optimizaciones también son “prácticas”, por lo que pueden incluso ser consideradas como las que aseguran el éxito del camino espiritual. Así, si bien las técnicas son públicas y transparentes, su seguridad permanece en el secreto del tutelaje personal y directo del gurú. Entendemos que a ciertas prácticas sólo son iniciados los discípulos avanzados. En este sentido, no debemos tomar el secreto como algo que no se cuenta, sino como algo a lo que sólo se accede bajo unas condiciones determinadas. De hecho, la escuela ha publicado prácticas que se consideran secretas. Sin embargo, no se habría roto el secreto, ya que, aunque hayan sido hechas públicas, estas prácticas siguen estando veladas, pues los lectores legos no pueden entenderlas. Sólo la iniciación permite el acceso al secreto, como por ejemplo la práctica del *mantra* o ciertos *kriyas* que deben ser enseñados por el gurú. Un *mantra* puede ser escogido por uno mismo, pero aquello importante es la transmisión personal por el maestro. De la misma manera, el nombre como renunciante también es entregado por el gurú. En este sentido el discípulo no se crea a sí mismo, el maestro tiene un papel fundamental en su forja.

Así, no todos los alumnos están iniciados a todas las prácticas, aunque tengan acceso a los manuales. La iniciación de la enseñanza, en cierto modo, sí que es secreta, aunque su actividad y realización se haga pública. Secreto no sólo significa oscuro y oculto, secreto puede entenderse como *seguro*, como algo dado directamente y con seguridad por el maestro, en el ambiente propicio. No es casualidad que en nuestras lenguas occidentales *secreto* y *seguridad* estén relacionadas, incluso *secretaría*. Los papeles en una secretaría no son *secretos*, sino que son guardados en un sitio *seguro*, hasta ser usados en el momento propicio. Los maestros también otorgan los permisos de enseñanza, debido a este secreto precisamente, a esta seguridad en la transmisión.

Las iniciaciones contribuyen a que haya una jerarquía en la BSY, es decir, a que la microsociedad de la escuela de Bihar (e incluso de buena parte del Movimiento Satyananda) sea jerárquica. También en el Kundalini Yoga® de Yogi Bhanjan, por ejemplo, se van transmitiendo los conocimientos tántricos de manera gradual, implicando una jerarquía estructurada por niveles yóguicos. De hecho, en general en las tradiciones ontológicas se considera la misma ontología como jerárquica, el mundo se divide en niveles, y el camino espiritual, homólogo en cierta manera a la cosmología, también se da en niveles, como muestra por ejemplo el despertar de los *chakras* y la evolución por ellos. Se considera que hay personas con un nivel espiritual más alto, habiendo graduaciones y clases entre los neófitos y el gurú. Por tanto, en la visión tántrica tradicional el mundo es especialmente jerárquico, tanto la cosmología, el camino soteriológico y ontológico, como la misma sociedad. De esta manera, en la sociedad tántrica, esencialmente jerárquica, el centro del mandala es el rey⁸⁷³ (no el *brahman*). La sociedad es monárquica, ya que hay un vértice en la pirámide, o más bien, un epicentro claro en el *mandala*. Satyananda buscaba recrear este *mandala*, y hacerse rey del mundo, al menos simbólicamente, como rey-yogui. Ejemplo de ello es el ritual tántrico que celebró, llamado *Rajasooya Yajna*, el cual era llevado a cabo tradicionalmente por reyes y emperadores. Según Satyananda, en esta era, en la cual no hay ya reyes ni emperadores, sólo puede realizarse por *sadhus* y *sannyasis*, ya que son los conquistadores de los corazones y las mentes del ser humano⁸⁷⁴.

De esta manera, la iniciación introduce al discípulo en los niveles concéntricos de poder, poder tanto en sentido energético (Śakti) como en sentido socio-político. Cuanto más iniciado está el alumno, más cerca del epicentro se encuentra, es decir, más cerca del maestro, quien es el centro de la institución y de la herencia soteriológica. Las *sādhana*s en último término vienen del gurú, su acceso se da por la cadena de maestros y discípulos iniciados en éstas. Al mismo tiempo, los tipos de yogas entran dentro de los círculos de este *mandala*. Estos yogas se puede representar de manera concéntrica, de más periférico a más central. En la periferia estarían el *karma-yoga* y el *bhakti-yoga* en

873 Véase Padoux, A. *El Tantra. La tradición hindú*, Kairós, Barcelona, 2011, p. 217-218.

874 Véase Pankhania, J. “The ethical and leadership challenges posed by the royal commission's revelations of sexual abuse at a Satyananda Yoga Ashram in Australia” en *Research in Ethical Issues in Organizations* 17, 2017, p.113. Según la autora, este ritual simbolizaría las conquistas imperiales que Satyananda habría hecho en las mentes de la gente alrededor del mundo.

forma de *seva*. A continuación vendrían prácticas preparatorias de *haṭha-yoga*, como *āsanas*, *prāṇāyāmas* y el *pratyāhāra*. El *kriya-yoga* estaría en el epicentro, como forma más elevada de yoga. De la misma manera, bajo este prisma las funciones en la escuela seguirían una lógica concéntrica, tanto las labores de *seva* como de enseñanza (e iniciación). Los tipos de renuncia también estarían en esta lógica, muchas veces con relación con los tipos de enseñanza.

En este sentido, podríamos decir que la organización social de la BSY también es tántrica, aunque siguiendo una reinterpretación moderna. En la periferia del *mandala* estarían los alumnos de las academias escampadas por el planeta. En el siguiente círculo (ya dentro del *mandala* interno), los practicantes de *seva*, quienes habrían dado un paso más yendo al *ashram* (no necesariamente el de India) para dedicar su *karma* y su *bhakti-yoga* al maestro. Este servicio crearía un vínculo especial que no tendría el estudiante de yoga de las academias de SY. Si bien no implicaría necesariamente una iniciación, el *seva* dado dentro del *ashram* supondría una ofrenda llevada a cabo dentro del espacio sagrado. La ofrenda ya no sería sólo monetaria (como en las academias en las que se compra un producto), sino espiritual. El *sevaka* tendría un compromiso con el gurú que no tendría el estudiante periférico. De la misma manera, el *sevaka* iniciado en el *dīkṣā* estaría más cerca del gurú. Siguiendo con el *mandala*, el iniciado *purna sannyasin* estaría más céntrico que el *karma sannyasin*. Y dentro de los *purna sannyasin* tendríamos los que habrían recibido las enseñanzas directamente del maestro.

En cierta manera, en este *mandala* el gurú no sólo substituye o representa al rey, sino al mismo Śiva, ya que se considera que el gurú está realizado, que se ha divinizado y que es el mismo Śiva (la Consciencia o *Cit*). En el *mandala*, los círculos concéntricos representan la Śakti que posibilita la inmersión. Del centro emana la ontología, se despliega la Palabra del Ser, es decir, la narrativa ontológica. De hecho, siguiendo esta lógica, la palabra del gurú es la Palabra del ser. El *sādhaka* va adentrándose dentro de los círculos concéntricos mediante la anábasis, por la escalera ontológica, la ortopraxis de la *sādhana*, mediante la escucha de la Palabra del ser del maestro y de sus emanaciones (a través de otros maestros, profesores e instructores, así como de manuales, *satsangs* y clases). El maestro elige y crea el *corpus*. Así, el gurú articula la palabra. Podemos decir simbólicamente que de él emana la Palabra. En el yoga

moderno, la palabra del ser no son los Vedas, o los *Tantras*, es la palabra del maestro en los *satsangs* y en los manuales, incluso, en las instrucciones dadas por los profesores en las academias. El discurso emana del centro, hay una legitimación de los discursos mediante la publicación de los diferentes *satsangs*, manuales, instrucciones, traducciones y comentarios. La firma del *gurú* sirve como legitimación, así como signo y símbolo de la Palabra. Ésta no es el sánscrito o los vedas, es aquello que surge de la boca del *gurú*. Dentro del *mandala*, el libro *Kundalini Tantra*, por tanto, es más importante, directo y ontológico que *El Poder Serpentino* de Woodroffe, o que el mismo SCN. *Four Chapters of Freedom* es más ontológico que el mismo *Yogasūtra* de Patañjali. *Asana Pranayama Mudra Bandha* más directo que el HYP de Svātmārāma. Se considera que la palabra del *gurú* está más en consonancia con lo divino, por esta lógica tántrica del *mandala*. Siempre que uno esté dentro del *mandala*, por supuesto. Es importante seguir en el mismo *mandala*, es decir, continuar en la misma tradición, ya que el compromiso con el *gurú* es de por vida. Satyananda incluso narra acontecimientos donde la figura de su *gurú* Sivananda seguía operativa después de su muerte. Pero el mismo Sivananda no vivió ni estudió con su maestro, por lo que podemos leer en su biografía. Parece ser que éste simplemente le inició⁸⁷⁵. Aún así, el *satguru* de la BSY aboga por la legitimación del servicio al *gurú*. Sin duda, esta concepción de la figura del *gurú* ayudaría a Sivananda (y al mismo Satyananda) en la construcción de su misión. El *seva* resulta una contribución idónea en la creación, establecimiento y desarrollo de una institución. Los maestros tradicionales, en general, no han estado interesados en establecer *ashrams* (de hecho el *ashram* tal y como se entiende en el yoga moderno es una creación reciente, nada que ver con la ermita donde se retiraba el renunciante en la India precolonial⁸⁷⁶), sino en tener pocos alumnos a los cuales transmitir sus enseñanzas.

Como dice la tradición tántrica, el *gurú* es igual a Dios. Como vemos en *Śiva Saṃhitā* III.13: “the guru is the father, the guru is the mother, the guru is God. This is certain. As a result he is served by his pupils in thought, word, and deed”⁸⁷⁷. De hecho, para algunos el *gurú* es incluso más importante que el dios, ya que si éste se enfada el

⁸⁷⁵ Venkatesānanda, S. *Sivananda: Biography of a Modern Sage*, The Divine Life Trust Society, World Wide Web Edition, 2001. Accedido por última vez en 26/10/19 en <http://www.dlshq.org/download/modernsage.pdf>, p.5-6.

⁸⁷⁶ Véase De Michelis, E. *A history of modern yoga*, Continuum, Londres, 2004, p.49.

maestro puede interceder, pero si se enfada el gurú, ¿quién intercederá ante él? Es por ello, que es importante ganarse la gracia del maestro. Como dice *Śiva Samhitā* III.14: “everything that is good for the self is obtained through the grace of the guru, so the guru is to be served constantly, or else no good will happen”⁸⁷⁸. Por otra lado, es el gurú quien lleva a la divinidad, ya que es el centro del *mandala* por donde emana lo divino. El gurú es el modelo a realizar, el ejemplo a seguir, por ello su *sādhana* es símbolo de realización. En las tradiciones tántricas, sin el gurú externo no es posible la liberación y la realización del ser.

6. Algunas conclusiones

El SY propone una *sādhana* tántrica, ya que utiliza diferentes medios del *tantra* y del *haṭha-yoga* para profundizar en la realización del ser. Así, en los manuales se disponen técnicas que ayudan a la expansión de la consciencia y a la divinización, por ejemplo, los *mantras* y los *mudrās*. El movimiento del yoga moderno reconoce al SY como un yoga *tántrico*. Su metodología se caracteriza por incluir el *haṭha-yoga* dentro del *kuṇḍalinī-yoga*. De hecho, podemos considerar esta forma de *laya-yoga* como la metodología principal del SY. Así, la *sādhana* puede vertebrarse y disponerse a través de este tipo de yoga. A nuestro modo de ver, el *kuṇḍalinī-yoga* es el símbolo axial de las aspiraciones yóguicas del Yoga Satyananda. Por todo ello consideramos que su concepción del yoga debe más del cuerpo *haṭha* de los linajes *nāths* que del cuerpo *imaginal* del *tantra*.

A la hora de disponer esta *sādhana* tántrica, Satyananda zozobra entre la tradición y la modernidad. Constantemente vemos una búsqueda de síntesis entre estas dos maneras de entender el yoga. Por ejemplo, en la manera de concebir el cuerpo o el uso de los manuales y las iniciaciones. A nuestro modo de ver, el fundador de la BSY abraza la modernidad, a la vez que sigue la tradición tántrica. Pero, si bien es *tradicional*, no es *tradicionalista*. Sigue la tradición tántrica, pero de una manera

877 Mallinson, J. *The Shiva Samhita: A Critical Edition*, Yoga Vidya, Woodstock N.Y., 2007, p.43: “El gurú es el padre, el gurú es la madre, el gurú es Dios. Esto es incuestionable. Como resultado, sus alumnos lo sirven en pensamiento, palabra y obra” [NT].

878 *Ibid*, p.43.

moderna. Es decir, adopta prácticas tántricas pero las adapta a los tiempos modernos, a la necesidad del ser humano actual.

Por otra parte, tenemos dos tendencias en el SY a la hora de enseñar las prácticas y la *sādhana* que ayudarán a descubrir el cuerpo del *haṭha*. Por un lado tenemos las instrucciones de los manuales y por otra las enseñanzas de las iniciaciones. Si bien las iniciaciones del gurú en las diferentes enseñanzas son imprescindibles, al mismo tiempo la BSY dispone y propone sus enseñanzas a través de manuales de tendencia mecánica. El formato del manual tiende a explicar las prácticas de manera técnica con justificaciones instrumentales. Además, son instrucciones generales sacadas del contexto del aspirante. Al mismo tiempo, la *sādhana* supervisada y guiada por el gurú en los *ashrams* es individual y personalizada, las prácticas son dadas en el momento oportuno, no es el *sādhaka* que decide llevarlas a cabo. Según el modelo tradicional, el aspirante incluye en su *sādhana* sólo aquellas prácticas indicadas por el maestro. Así, el iniciado no escoge y aplica las técnicas de los manuales a su gusto, sino que sigue el criterio de la autoridad del gurú. La publicación de los manuales, si bien puede responder a una necesidad de claridad para los ya iniciados, acaba suponiendo una disposición técnica generalizada y masificada de prácticas que normalmente estarían reservadas y guardadas para estos practicantes. Vemos cómo, una vez más, Satyananda zozobra entre la tradición y la modernidad, en este caso entre el vínculo personal *guru-śiṣya*, el mandala jerárquico y secreto, por una parte, y la publicidad “democrática” de las prácticas y la masificación del yoga en general, por otra.

Si bien el libro aclaratorio puede llevar al extremo de convertirse en manual técnico de instrucciones, tecnificando el yoga, a su vez la institución tradicional del gurú puede caer en el extremo de convertirse en *guruísmo*. Como ya veíamos al analizar el *karma-yoga* y *bhakti-yoga*, la concepción tántrica del gurú externo puede llevar a formas de abuso. El gurú se vuelve la forma más alta de autoridad, es igual a Dios, y el discípulo busca en todo momento su gracia, favoreciendo servilismos. En cierta manera, la figura del gurú es un *dogma* dentro del discurso del SY, una condición *sine qua non*, ya que sin maestro no es posible la *sādhana* efectiva. La autoridad puede llegar a convertirse en autoritarismo, como han demostrado algunos de los escándalos llevados a cabo en los *ashrams* de la BSY y del movimiento Satyananda, así como del yoga

moderno en general. Del mismo modo, el modelo micro-político del *mandala* tiende a crear una sociedad jerárquica, basada en la cercanía al gurú, ya sea por el nivel espiritual del practicante, o simplemente por factores socio-económicos en los cuales no podemos entrar en nuestro estudio.

En todo caso, el discurso del SY enfatiza la importancia de que la *sādhana* no se realice de manera obligada o coaccionada, sino voluntariamente, de tal manera que en un momento dado forme parte del *ser* del aspirante, como la expresión espontánea de un niño. Esta visión de la ontopraxis recuerda las tres transformaciones del Zaratustra, es decir lo que hemos llamado heteronomía, autonomía y ontonomía. Por tanto, a pesar de que ciertas explicaciones y axiomas del SY pueden tender a la tecnificación o al dogmatismo, en general, la *sādhana* está pensada para la realización del ser.

Capítulo 21. La interpretación del *haṭha-yoga* en el Yoga Satyananda

1. El *haṭha-yoga* en la modernidad

Si bien en el yoga moderno se suele usar la palabra *hatha yoga* para ciertos yogas que no siguen un gurú o una escuela determinada de yoga moderno transnacional⁸⁷⁹, a efectos prácticos podemos considerar como *haṭha* todo el *yoga moderno postural* y *psicosomático*, así como buena parte del *yoga moderno meditativo*. En todo caso, se trata de una interpretación moderna, de ahí que se le haya llegado a llamar *neo-hatha*. Es por ello que se puede afirmar, sin lugar a dudas, que el *haṭha-yoga* es la influencia más grande de las tradiciones de la India sobre el yoga moderno, más incluso que el *vedānta* o el *sāṃkhya-yoga*. En el caso del SY, el núcleo duro de la práctica es *haṭha-yoga*. Así, las clases de yoga que se dan en las academias del Movimiento Satyananda son sobre todo clases de este tipo de yoga. El SY enseña técnicas típicas como las *mudrās* y los *bandhas*. Muchas de las *āsanas* también vienen de tratados de este yoga, por ejemplo del HYP. De hecho, es tan básica la práctica de esta disciplina que cuando se habla de “yoga” en la escuela normalmente se está hablando de *haṭha-yoga*. Una vez más, Satyananda sigue la concepción yóguica de Sivananda, quien también consideraba esta disciplina como una de las más importantes para el yoga moderno. Así, en el *yoga psicosomático* es básico el *haṭha-yoga* para entender la práctica yóguica. El mismo Vishnudevananda basa *The Complete Illustrated Book of Yoga*⁸⁸⁰ en esta disciplina. Sin lugar a dudas, el *yoga postural* de Iyengar está basado en parte en el *haṭha-yoga*. Tampoco podríamos entender el Kundalini Yoga® de Yogi Bhanjan sin tener en cuenta las prácticas de *haṭha*. El mismo Vivekananda, si bien no tenía en buena consideración el *haṭha*, lo incluía por pasiva en el *raja-yoga*, donde habla del *kuṇḍalinī-yoga*. En todo caso, en ciertas tradiciones el *haṭha-yoga* no es tan importante como se suele pensar. Por ejemplo, no aparece en las enseñanzas de los Śāṅkaracaryas de Sringeri⁸⁸¹. Tampoco es importante en el *yoga confesional* de Bhaktivedanta, maestro de los Hare Krishna.

879 Singleton, M. *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford University Press, Nueva York, 2010, p.152.

880 Contamos con traducción en castellano: Vishnudevananda, S. *El libro de Yoga*, Alianza, Madrid, 2001.

881 De hecho, el *haṭha-yoga* apenas es practicado en los *maṭhas*, como vemos en Cenker, W. A. *Tradition of Teachers: Śāṅkara and the Jagadgurus Today*, South Asian Books, Columbus, 1983, p.170.

Es tanta la conexión entre el yoga moderno y el *haṭha-yoga* que la mayoría de occidentales asocia yoga con *āsana*. Para muchos yoga es sinónimo de técnica corporal, de gimnasia espiritual, y esto tiene que ver con la tradición corporal del *haṭha-yoga* que incluía *āsanas* en sus métodos. Pocos yogas tienen esta relación con el cuerpo físico que tiene el *haṭha-yoga*. El yoga moderno desarrolla sin límite esta tendencia del *haṭha*, incluyendo posturas nuevas⁸⁸². Algunas de estas posturas vienen de occidente (por ejemplo de la gimnasia, el contorsionismo, el culturismo y los movimientos calisténicos) y otras son creadas mediante la experimentación⁸⁸³. Estas nuevas posturas son incluidas dentro de métodos más amplios, basados en la plantilla *aṣṭāṅga* del YS. Así, en el yoga moderno se suele entender que las prácticas de *haṭha-yoga* (por ejemplos las posturas o incluso el *kuṇḍalinī-yoga*) están incluidos en el *āsana* y el *prāṇāyāma* del *pātañjala-yoga*. Por ejemplo, tanto Iyengar⁸⁸⁴ como Vishnudevananda⁸⁸⁵ siguen esta concepción. En general se considera que las prácticas de esta disciplina preparan para la meditación. De hecho, en sentido laxo, puede decirse que era la idea también de Svātmārāma. En todo caso, a pesar de la centralidad del *āsana*, siempre se considera que la práctica del yoga es mucho más que la postura. De la misma manera, se incluyen nuevas prácticas (algunas occidentales) en el marco de esta disciplina. Como veremos algunas técnicas de relajación parecen haber sido tomadas de la psicoterapia⁸⁸⁶.

Sin embargo, si bien el *haṭha-yoga* es clave para entender el yoga moderno, es importante aclarar, una vez más, que no todo yoga es *haṭha-yoga*. Por ejemplo, el *Yogasūtra* no es un texto de este tipo de yoga, aunque tenga técnicas propias que luego encontraremos en tratados de *haṭha-yoga*. La disciplina propone una concepción del cuerpo y la mente diferentes a otros tipos de yoga, estableciendo una nueva jerarquía de prácticas y otra manera de incluir las diversas técnicas de las tradiciones ontológicas. La

882 Posiblemente el primer estudio sobre yoga moderno que hizo patente la novedad de muchas posturas es Sjoman, N.E. *The Yoga Tradition of the Mysore Palace*, Abhinav, Delhi, 1996.

883 Singleton, M. *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford University Press, Nueva York, 2010. El ejemplo paradigmático de esta experimentación es Krishnamacharya, maestro de Iyengar y Pattabhi Jois.

884 Iyengar, B.K.S. *Luz sobre el Yoga. Yoga Dīpikā*, Kairós, Barcelona, 2005, p.27.

885 Véase por ejemplo la traducción y el comentario a YS II.46-52 de Vishnudevananda, *S. Meditations and Mantras*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2006, p.181.

886 Singleton, M. "Salvation through relaxation. Proprioceptive Therapy and its Relationship to Yoga" en *Journal of Contemporary Religion* 20 (3), 2005.

concepción *haṭha* del yoga, permite integrar los diferentes tipos de yoga dentro de una disciplina estructurada, basada en la canalización energética. Así, como vemos en HYP I.10, esta disciplina se puede considerar como la fundación de cualquier tipo de yoga.

Por otra parte, siguiendo el blanqueamiento del *tantra*, no todos los yoguis modernos son conscientes de que los orígenes de muchas de las prácticas del *haṭha-yoga* están en el *tantra*. La mayoría creen que su origen está en el YS, y que cuando Patañjali habla de *āsana* está hablando de las posturas del *haṭha-yoga*. Incluso los que practican formas de *kuṇḍalinī-yoga* (por ejemplo, la manipulación energética de los *chakras*) no son conscientes de que sus orígenes están en cultos tántricos de adoración a la diosa. Se suele creer que los *chakras* y la energía *kuṇḍalinī* fueron descubrimientos que diferentes yoguis hicieron aparte de las tradiciones ontológicas.

No obstante, la concepción de Satyananda es diferente, como exponente de la tradición tántrica. Para éste, el origen tanto del yoga en general como del *haṭha-yoga* es tántrico (aunque como ya vimos sitúa al *tantra* previo a los Vedas). Según el swami, el *haṭha-yoga* surge de la civilización de Harappa⁸⁸⁷, a la cual considera una sociedad tántrica. De hecho, los primeros *Tantras* habrían precedido a los Vedas por varios siglos. En palabras suyas:

Tantra is an ancient system that is very closely affiliated with yoga, and in fact it is widely accepted that yoga was initially an offshoot of tantra. As most of the yogic practices such as asana, pranayama, trataka, yoga nidra and kriya yoga are described in the ancient tantras, which precede the Upanishads and Yoga Sutras by many centuries, we can say that the great yogic innovators such as Guru Gorakhnath and Rishi Matsyendranath had in fact simply integrated the philosophy of the Upanishads with the practices of the tantras to create the system we now call yoga⁸⁸⁸.

887 Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006, p.2.

888 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004, p.95-96: “el tantra es un sistema antiguo que tiene una afiliación muy próxima con el yoga, de hecho, en general se suele aceptar que el yoga fue inicialmente una rama del tantra. Ya que la mayoría de las prácticas del yoga, como el asana, el pranayama, el trataka, el yoga nidra y el kriya yoga están descritas en los antiguos tantras, los cuales preceden a las *Upanishads* y a los *Yoga Sutras* por varios siglos, podemos decir, de hecho, que los grandes innovadores del yoga, como Gurú Gorakhnath y Rishi Matsyendranath, habrían integrado la filosofía de las *Upanishads* con las prácticas de los tantras, para crear el sistema que ahora llamamos yoga”.

Con este yoga, Satyananda estaría haciendo mención al *haṭha-yoga*. Recordemos que Gorakhṣa es considerado (al menos simbólicamente) como el fundador del *haṭha-yoga* en la edad media. Al igual que los *nāths*, Satyananda incluye el sistema *kuṇḍalinī* dentro de su metodología, de la misma manera que su maestro Sivananda y su discípulo Vishnudevananda⁸⁸⁹. De hecho, incluso Iyengar, en último término, concibe el yoga como el despertar de la energía serpentina, sólo que quitándole todo rastro de religiosidad tántrica. Así, para el maestro de Pune, la *kuṇḍalinī* es simplemente una metáfora de la energía interna que se pone en funcionamiento mediante el *haṭha*⁸⁹⁰. Por supuesto, Yogi Bhajan considera el sistema *kuṇḍalinī* como clave, de ahí que llamara Kundalini Yoga® a su metodología yóguica.

De hecho, en el SY es difícil decir dónde acaba el *haṭha-yoga* y dónde empieza el *kuṇḍalinī-yoga*. Al hablar de *kuṇḍalinī-yoga* estamos obligados a hablar de *haṭha-yoga*, y al revés cuando hablamos de *haṭha-yoga* estamos obligados a hacer referencia al *kuṇḍalinī-yoga* y al *tantra*. Si bien a modo expositivo los separamos, tenemos que recordar que forman parte de una misma metodología, ya que el *haṭha-yoga* posibilita el *kuṇḍalinī-yoga*. La experiencia *kuṇḍalinī* es la culminación del *kuṇḍalinī-yoga*, y por tanto del SY. Entender este yoga nos permitirá entender el lugar de todos los yogas dentro del sistema yóguico que adaptó y diseñó Swami Satyananda.

Así, en el caso del SY, no es posible entender el *kuṇḍalinī-yoga* sin el *haṭha-yoga*, ya que su papel preparatorio lo hace indispensable para poder practicar las *kriyas*. Pero su concepción es moderna, y tiene influencia de los maestros de yoga moderno de época colonial que le precedieron, no sólo de su maestro Sivananda, sino de figuras como Kavalayananda y Yogendra. Por ello, en el SY el *haṭha-yoga* no sólo se practica como preparación al *kuṇḍalinī-yoga*, sino como terapia, como aquello que De Michelis llama *yoga psicosomático*, donde el bienestar y la salud tienen un papel fundamental. Así, podemos decir que el *haṭha-yoga* en el SY tiene dos funciones. Una es soteriológica, ya que se lleva a cabo para preparar las *kriyas* del *kuṇḍalinī-yoga*. La otra es terapéutica e higiénica, ya que sirve para mejorar la salud del practicante. Como veremos, gracias a la

889 Véase Sivananda, *S. Kundalini Yoga*, The Divine Life Trust Society, Tehri-Garwhal, 2013, y Vishnudevananda, *S. El libro de Yoga*, Alianza, Madrid, 2001, respectivamente.

890 Como vemos en Iyengar, B.K.S. *Luz sobre el Yoga. Yoga Dīpikā*, Kairós, Barcelona, 2005, p.378.

concepción ocultista del *haṭha-yoga* y del *tantra*, estos dos aspectos de la práctica se trenzan en la metodología del SY.

De hecho, si bien en el SY se practica el *haṭha-yoga* por motivos soteriológicos, buena parte del reclamo de las academias del Movimiento Satyananda es la salud, ya que en nuestras sociedades se da una fuerte demanda del aspecto terapéutico del yoga moderno. En todo caso, en el SY siempre se incluye dentro de una práctica espiritual. Así, la *clase de yoga* suele estar pensada para practicar, sobre todo, técnicas preparatorias de *haṭha-yoga*. De esta manera, las clases son adecuadas tanto para estudiantes que buscan un bienestar psicosomático, como para *sādhakas* que se preparan para la soteriología del *kuṇḍalinī-yoga*, enseñada normalmente en retiros y cursos especializados. De la misma manera, en general, el yoga moderno postural y psicosomático zozobra entre estas dos finalidades. Por una parte, se mantiene fiel (al menos teóricamente) a su propósito espiritual y soteriológico. Pero, al mismo tiempo, usa el aspecto terapéutico como valor legitimador, haciendo la práctica de yoga más atractiva para un público secularizado. De hecho, buena parte de los practicantes de yoga moderno van buscando resultados terapéuticos, no soteriológicos. En este orden de cosas, incluso la misma soteriología se explica en ocasiones de manera terapéutica. El discurso medicaliza la soteriología. En cierta manera, para el yoga moderno la misma liberación es un efecto que podría llegar a ser comprobable fisiológicamente. Así, vemos una vez más que el SY hace una interpretación ocultista, monista y técnica del *haṭha-yoga*. Ya no se considera esta disciplina como una canalización de energías cosmoteándricas, sino como una manipulación psicosomática, es decir, como una ciencia de salvación⁸⁹¹.

2. La salud en el yoga moderno. La medicalización del yoga

La tendencia a la tecnificación que tiene el yoga moderno, y por tanto, a la cosificación, se debe en parte al proceso de medicalización llevado a cabo en época moderna. Al hacerse científico, el yoga toma la tendencia materialista de la ciencia a

891 Véase Singleton, M. "Salvation through relaxation. Proprioceptive Therapy and its Relationship to Yoga" en *Journal of Contemporary Religion* 20 (3), 2005.

objetivar el conocimiento, es decir, de hacerlo objeto. De esta manera, el conocimiento soteriológico también es objetivado. El cuerpo y la mente, pero también el alma, son cosificados. La misma trascendencia se vuelve un objeto. Recordemos que en la época de la *consumación de la metafísica*, del *ser* ya no queda nada, sólo *ente*.

Para entender la concepción de salud que tiene el yoga moderno (especialmente el *psicosomático*, donde entraría parte del Yoga Satyananda), son claves los diferentes *revivals* que se dieron del yoga en época colonial. En este renacimiento del *haṭha-yoga* (llamado simplemente *yoga*) son claves las figuras de Kuvalayananda y Yogendra por una parte, y Krishnamacharya por otra parte, si bien en el caso del SY esta figura apenas es determinante y por eso apenas será comentada. Sí lo es en el caso del Yoga Iyengar, el Ashtanga Yoga de Pattabhi Jois y otros yogas posturales.

Toda una serie de académicos han profundizado en la medicalización del yoga en el periodo colonial, pero es especialmente la obra de Alter, *Yoga in Modern India*⁸⁹², la que ha puesto las bases para estudiar las implicaciones de este proceso. Según este autor, en los tiempos coloniales (especialmente a partir de Kuvalayananda) se diseña un yoga entendido como ciencia. Los nuevos yoguis consideran el *haṭha-yoga* premoderno como una forma indígena de ciencia médica. En este yoga “científico” (basado en el cuerpo anatómico y biomédico) se dejan de lado los aspectos místicos, metafísicos, mágicos y simbólicos. Se investigan los aspectos médicos y fisiológicos de las diferentes prácticas, dando por hecho la naturaleza científica y terapéutica del yoga premoderno. Así, no se tiene en cuenta que muchas prácticas buscan inscribir el cuerpo tántrico en el cuerpo del *sādhaka* con el fin de recrear lo divino, entextualizando la ontología simbólica. Se entiende que la “ciencia” del yoga se rige por la causalidad y la experimentación. Buscando unos efectos terapéuticos (por ejemplo, la corrección postural) el yogui habría investigado y descubierto ciertas técnicas. El modelo es referencial y no simbólico, epistemológico y no ontológico. Podemos hablar de un paradigma científico. Si ya no se busca lo divino ni lo ontológico, entonces se busca el objeto, el ente y la cosa, donde lo divino y ontológico se explica también como ente, de manera epistemológica. Así, la medicalización del yoga se centra en los aspectos fisiológicos del cuerpo. Entendido de esta manera, el *haṭha-yoga* deviene el modelo de

892 Alter, J.S. *Yoga in Modern India. The Body between Science and Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 2004.

yoga terapéutico que siguen las investigaciones médicas sobre el yoga. Pero otras formas de yoga también son entendidas bajo esta interpretación médica. El mismo *pātañjala-yoga* es interpretado de manera científica, como ya vimos en la parte dedicada al *sāṃkhya-yoga*. Toda ontología india es reinterpretada como espiritualidad corporalizada, donde los campos ontológicos son entendidos de manera científica, es decir, como estados psicológicos conquistables mediante las técnicas psicosomáticas. Así, la meditación también es entendida como física, pues es en el cerebro donde se ocasionan los cambios mentales y por tanto las transformaciones de la consciencia, la cual en último término es neurológica. En esta concepción materialista y científica, según explica Alter: “Yoga is not a doctrine or set of speculative beliefs but rather an objective technique for training the body and mind so as to comprehend ultimate reality”⁸⁹³. De esta manera, el yoga es un proyecto de descubrimiento en progreso, donde las prácticas son perfeccionadas, para poder conseguir los efectos buscados con mayor eficiencia. Se considera el yoga como una ciencia acumulable. De hecho, la literatura del SY es una enciclopedia de técnicas, ya que se basa en el yoga como ciencia acumulable, donde las técnicas se van complementando.

Como cuenta Alter, es cierto que Kavalayananda no inventó el yoga moderno, pero sus institutos de investigación y sus clínicas yóguicas hicieron posible la medicalización del yoga⁸⁹⁴. En este sentido, su influencia es básica para comprender la concepción del cuerpo del yoga moderno. Así, se encarga de la investigación científica sobre los beneficios del yoga, mediante experimentos empíricos. Si bien otros investigadores trabajaron en esta línea antes que el fundador de Kaivalyadhamma, es este yogui moderno quien pone las bases para que el yoga fuera considerado como científico y terapéutico. Para divulgar sus investigaciones, publica la que sería la primera revista sobre esta disciplina, *Yoga Mimansa*, que influencia, entre otros, al mismo Satyananda.

Por lo que hace a la metodología y pedagogía del yoga, Kavalayananda diseñó una selección de *āsanas* que supondría la composición básica de la famosa Serie de

893 *Ibid*, p.33: “el yoga no es una doctrina o conjunto de creencias especulativas, sino más bien una técnica objetiva para entrenar el cuerpo y la mente con vistas a comprender la realidad última” [NT].

894 *Ibid*, p.77.

Rishikesh. Esta serie toma el nombre de esta localidad india debido a que allí Sivananda fundó un *ashram*, donde se haría popular. Actualmente se toma esta serie como una práctica milenaria, heredada de los *rishis*. Pero la verdad es más prosaica. Tal y como explica Goldberg en *The Path of Modern Yoga*⁸⁹⁵, fue el fundador de Kaivalyadhama quien la diseñó en base no sólo a los tratados precoloniales de *haṭha-yoga*, sino en base al culturismo, la gimnasia y otras culturas físicas. Esta serie se hizo, sobre todo, con la finalidad de servir como terapia. Por una parte, como tratamiento de las glándulas endocrinas y de las enfermedades. Por otra parte, para favorecer la integridad de la espina dorsal mediante el alineamiento postural, de ahí el orden que propone esta serie, basado en principios terapéuticos. Por tanto, podemos afirmar que Kuvalayananda a través de esta serie postural influenció a varios gurúes transnacionales, incluido Satyananda.

En todo caso, este tratamiento terapéutico del yoga es moderno. Es cierto que para la buena consecución de la *sādhana* es fundamental que el yogui esté sano, ya que muchas prácticas requieren de la buena salud del practicante para su buen término. Sin embargo, para el *haṭha-yogin* premoderno la salud es simplemente un medio para poder llevar a cabo las prácticas soteriológicas. El yoga no es una terapia. Además, los aspectos terapéuticos indirectos responden más a una lógica mágica y alquimista. Las *āsanas* tienen efecto terapéutico por arte de magia. Por ejemplo, en HYP I.29 se dice que *pāśchimottānāsana* otorga buena salud, o en HYP I.31 se dice que *mayūrāsana* destruye todas las enfermedades. En el yoga premoderno la salud no es el objetivo principal, sino que es simplemente la condición básica para buscar la inmortalidad, los poderes, la liberación y la realización del ser. Las tradiciones ontológicas no medicalizan el cuerpo y la práctica, su praxis es cosmoteándrica, ya que buscan volver a la relación íntima con lo divino, tanto en su aspecto trascendente (lo que se oculta en el darse) como inmanente (el darse de lo oculto). A nuestro modo de ver, el paradigma es más artístico o hermenéutico que científico. Por ejemplo, en el *tantra* no es necesario justificar científicamente el cuerpo tántrico, sino inscribirlo en el cuerpo del *sādhaka*. En último término, el tántrico no considera su cuerpo como suyo, sino como expresión y manifestación de lo divino. Al mismo tiempo, aquello más auténtico no es el cuerpo ni

895 Goldberg, E. *The Path of Modern Yoga. The History of an Embodied Spiritual Practice*, Inner Traditions, Vermont, 2018.

la mente, sino el ser. El cuerpo sólo es un medio. Como explica Dominik Wujastyk⁸⁹⁶, a diferencia de la identificación moderna de la persona con el cuerpo, en la India premoderna no se identifica a la persona con el cuerpo, lo más propio y auténtico no es el cuerpo, como tampoco la persona. El cuerpo es visto, simplemente, como el vehículo de la consciencia, como una exterioridad. En este sentido, el cuerpo tántrico es un medio divino construido para la divinización progresiva del *sādhaka*.

En cambio, en nuestra opinión, en el yoga moderno se da una tendencia a la cosificación, ya que se concibe el cuerpo de manera médica y anatómica, como un objeto medible y manipulable, perdiéndose la relación cosmoteándrica. Lo espiritual es reducido a mental y por tanto cerebral. La misma consciencia es considerada de manera neurológica. Para esta ciencia yóguica, tanto el cuerpo como la mente son materia, pero no en el sentido ontológico de la *prakṛti* manifestada, sino en el sentido *materialista* de la ciencia, donde la consciencia es reducida a materia. La desmitificación y desmistificación del proyecto del yoga moderno lleva a explicar todas las cuestiones yóguicas y ontológicas de manera científica. En cierta manera, la fe en la ciencia sustituye la fe en lo divino. En el yoga se cree en los beneficios, en los resultados testados científicamente. Sólo que, al incluir la catábasis ontológica de los otros planos, el yoga moderno utiliza un lenguaje ocultista que le permite justificar y legitimar las realidades no explicadas por la ciencia hegemónica.

3. La clase de yoga

Otra de las figuras que ayuda a entender el yoga de manera terapéutica es Yogendra. Este yogui, siguiendo el espíritu de *ahimsā*⁸⁹⁷, diseña un *haṭha-yoga* suave, preocupado por la salud del cuerpo. Es a partir de profesores de yoga como Yogendra que el *āsana* empieza a entenderse como un cuidado de sí donde nunca se debe forzar al cuerpo. Esto contrasta con la práctica en épocas premodernas, donde se entendía el *haṭha-yoga* como el “yoga del forcejeo”. Por otra parte, el fundador del Yoga Institute,

896 Wujastyk, D. “Interpreting the Image of the Human Body in Pre-modern India” en *International Journal of Hindu Studies* 13 (2), 2009.

897 Goldberg, E. *The Path of Modern Yoga. The History of an Embodied Spiritual Practice*, Inner Traditions, Vermont, 2018, p.70.

como explica Goldberg, puede ser considerado como el creador de la primera *clase de yoga*⁸⁹⁸. Pensemos que los gurúes tradicionales no daban clases de yoga tal y como las entendemos hoy en día, sino que posiblemente enseñaban técnicas que luego los discípulos practicaban dentro de una *ontopraxis*. Yogendra creó el formato temporal actual, las clases solían durar alrededor de una hora, como espacio privado de consumo. Estas sesiones estaban diseñadas como un producto para alumnos de clase media, estableciéndose otra relación entre el alumno y el profesor diferente a la tradicional. Según cuenta el autor de *The Path of Modern Yoga*, Yogendra habría creado la figura del *profesor de yoga*, diferente al maestro espiritual (el *guru*) de las tradiciones ontológicas. Además, podemos añadir que habría creado también la figura del *estudiante de yoga*. De esta manera, a partir de profesores como Yogendra, la relación entre estas figuras será diferente al compromiso adquirido entre el *guru* y el *śiṣya*, un vínculo normalmente de por vida que marcaba el recorrido espiritual del discípulo. En una sociedad liberal de consumo, la relación entre profesor y estudiante es inevitablemente mercantil. En cierta manera, Yogendra, al profesionalizar el yoga, contribuye a la *muerte del gurú*, puesto que la relación pedagógica ya no se basará en la autoridad divina, sino en una utilidad terapéutica. De hecho, para Yogendra la finalidad de las clases es terapéutica y no religiosa. A nuestro modo de ver, los primeros profesores de *haṭha-yoga* moderno buscan sobre todo ofrecer un producto terapéutico, no espiritual y/o religioso. Vemos cómo en sus inicios el yoga moderno comienza un proceso de desmistificación que culminará en el yoga más gimnástico.

Por tanto, el formato de clase ayuda a crear el producto moderno del yoga. El estudiante del yoga moderno simplemente consume un producto más, son clases abiertas, sin necesidad de un compromiso, basado en la oferta y la demanda del mercado emergente del yoga. Además, el primer centro de yoga del mundo, el *Yoga Institute*, saca el yoga de la ermita santa, y lo pone en un espacio comercial⁸⁹⁹, un mercado donde el yoga puede comprarse y venderse. En definitiva, contribuye a hacer del yoga un producto y una mercancía⁹⁰⁰. Por todas estas razones, sus clases se hacen populares entre las clases medias de Bombay, ya que ofrece un producto perfecto para laicos

898 *Ibid*, p.23. La primera clase se habría llevado a cabo en 1918 en el Yoga institute, Bombay.

899 *Ibid*, p.25.

900 *Ibid*, p.25.

modernos, rompiendo con la idea del yogui tradicional, apartado del mundo. Así, podemos ver como Yogendra apuntala, ya a finales de la segunda década del siglo XX, la mercancía del yoga, la cual no sólo será vendida en la India, sino que será exportada a Occidente⁹⁰¹. Como vemos, es un producto que está relacionado con el mercado tal y como se da en las sociedades capitalistas, bajo la oferta y al demanda, lo cual marca su práctica⁹⁰². El yoga y sus prácticas pasan a ser disposiciones y dispositivos, existencias de la era de la técnica.

Podemos afirmar que la *clase de yoga* es la punta de lanza de la mercancía del yoga. No se puede entender el yoga moderno sin este formato. En el caso del Yoga Satyananda, la trayectoria de un practicante de yoga comienza por norma general en las clases de yoga de las academias, y sólo luego los estudiantes pasan a otras prácticas. Normalmente, antes del servicio en el *ashram* o de las iniciaciones en prácticas más avanzadas, el neófito aprende las bases del yoga en la clase de yoga. Además, por lo general, es en la esterilla donde tendrá los primeros conocimientos del yoga y de las tradiciones de la India.

En su estudio pionero, De Michelis considera la clase de yoga como un ritual de sanación⁹⁰³. Según la autora, esta clase sería un formato terapéutico diseñado para sanar. También en el Yoga Satyananda se entiende la clase como una terapia. De esta manera, se inicia con un momento introductorio de toma de conciencia, al cual le siguen ejercicios de calentamiento (*pawanmuktasana* y saludo al sol), *āsanas* y *prāṇāyāmas*, así como prácticas de meditación en la segunda mitad de la clase y una relajación final.

Parte del éxito del yoga moderno se debe a que la *clase de yoga* es un formato maleable donde se pueden incluir (con diferentes interpretaciones) *āsanas*, *kriyas*, rituales, *mantras*, y un largo etcétera de prácticas. De hecho, las mismas meditaciones pueden ser llevadas a cabo en este formato. Si bien el estudiante suele considerar la clase de yoga como algo atemporal, en realidad es un diseño que responde a la

901 Habría sido el primero en enseñar *haṭha-yoga* en occidente en 1920. Véase *Ibid*, p.59.

902 Sobre algunas de las consecuencias puede profundizarse en Jain, A. *Selling Yoga: From Counterculture to Pop Culture*, Oxford University Press, Nueva York, 2014.

903 Véase De Michelis, E. *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, Continuum, Londres, 2008.

necesidad terapéutica de los tiempos modernos. El profesor ofrece un producto cerrado de un tiempo concreto donde el trabajador secular puede relajarse y mejorar su salud. De esta manera, ofrece, en el estrés de la vida moderna, un oasis de relax, cuidado de sí y espiritualización. De esta manera, el mismo Satyananda diseñó unos formatos de clase yoga en base a su concepción metodológica.

Tal y como muestran los estudios de yoga moderno, la cultura yóguica del *yogāsana*, es decir, la reinterpretación moderna del *haṭha-yoga* (tal y como lo encontramos en los formatos de los discípulos de Sivananda por ejemplo) bebe directamente de yoguis como Yogendra o Kunalayananda, décadas después de que Vivekananda hiciera sus charlas sobre los cuatro yogas. Recordemos que el autor de *Raja Yoga* era bastante escéptico de la práctica de *haṭha-yoga*⁹⁰⁴. En este sentido, el swami influenciaría el yoga moderno a través de su narrativa *neovedanta*, pero la concepción del cuerpo, así como de la clase de yoga, vendría de estos otros yoguis. A diferencia de Vivekananda, para Kunalayananda y Yogendra el *āsana* es central en la práctica de yoga, todo lleva a ella, ya que se concibe el yoga de manera anatómica y terapéutica. La postura es el remedio curativo por excelencia y la base corporal para otras prácticas como el *prāṇāyāma*, los *mudrās* y los *bandhas*.

Por otra parte, la relajación, reservada para el momento final de la clase de yoga, es uno de los aspectos terapéuticos añadidos a la clase de yoga y la distinguirá como producto en el mercado de las terapias alternativas. De hecho, mucha gente asocia yoga con relajación. Eso es debido a que buena parte de las escuelas de yoga moderno incorporan esta práctica a la clase de yoga. Como explica Singleton⁹⁰⁵, la relajación es adoptada de terapeutas occidentales y adaptada al yoga. Poco a poco se van incorporando los descubrimientos sobre el sistema nervioso y la relajación al yoga moderno. La misma postura como relajación es una interpretación moderna de *śavāsana*, la cual forma parte de la idiosincracia del yoga contemporáneo. Si bien el HYP considera este *āsana* como una postura para recobrar la energía, en tiempos premodernos no se utiliza como técnica de relajación al final de una clase de yoga. Por

904 Véase Singleton, M. *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford University Press, Nueva York, 2010, p.70-75.

905 Singleton, M. "Salvation through relaxation. Proprioceptive Therapy and its Relationship to Yoga" en *Journal of Contemporary Religion* 20 (3), 2005.

tanto, la importancia dada a la relajación en el yoga actual es moderna y está influenciada por las investigaciones psicológicas y terapéuticas. De hecho, los yoguis modernos consideran que sin relajación no es posible la progresión soteriológica. Si el cuerpo no está relajado es imposible que la mente lo esté, así como el mismo espíritu. Singleton incluso titula a su artículo, “Salvación por la relajación”, ya que, según el autor, el yoga moderno asocia la salvación (la liberación o la realización del ser) con relajación. Así, podemos encontrar ejemplos de esta concepción en las diferentes escuelas de yoga. Como veremos, según el SY para que se dé la realización del ser uno debe estar completamente relajado, de ahí la importancia no sólo de *śavāsana*, sino de prácticas como el *yoga nidra*, para conseguir la relajación del sistema nervioso y de los músculos.

4. El yoga terapéutico en el Yoga Satyananda

La concepción de la salud de estos yoguis marca a Satyananda, a través de la influencia ejercida sobre su maestro Sivananda. En sus misiones, tanto Sivananda como Satyananda son conscientes de la demanda terapéutica de los practicantes de yoga. Si bien siguen concibiendo sus yogas como metodologías soteriológicas, son conscientes de que la salud es el valor principal para los practicantes seculares. Así reconoce el maestro de la BSY la importancia terapéutica para el estudiante promedio: “for most people, however, yoga is simply a means of maintaining good health and well-being in an increasingly stressful society”⁹⁰⁶. Satyananda entiende el *haṭha-yoga* como una terapia científica, donde las prácticas tienen beneficios. Todo responde a una lógica de la sanación. De hecho, para el swami, prácticamente todas las prácticas del *haṭha-yoga* tradicional responden a una finalidad terapéutica. Según los yoguis modernos, esta disciplina es un regalo de la India al mundo, ya que proporciona soluciones a los problemas de salud actuales. Satyananda es consciente de la necesidad de tener buena salud en las sociedades tardo-industriales. Sin salud, no se puede tener rendimiento en el trabajo, de ahí las alusiones constantes al buen funcionamiento del organismo gracias al

906 Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006, p.5: “no obstante, para la mayoría de gente, el yoga es simplemente un medio para mantener una buena salud y bienestar en una sociedad cada vez más estresante” [NT].

yoga. El maestro de la BSY ayuda a desarrollar este yoga terapéutico, contribuyendo a las investigaciones sobre los beneficios de las prácticas en instituciones como The Yoga Research Foundation. En este sentido sigue las investigaciones fisiológicas comenzadas, entre otros, por Kuvalayananda⁹⁰⁷.

De hecho, muchos de los manuales del SY (al igual que la mayoría de manuales del yoga moderno) reservan una parte a describir los beneficios terapéuticos de las prácticas, siguiendo el formato de Sundaram, quien añadió los beneficios de las *āsanas* en su manual. En *Asana Pranayama Mudra Bandha* (APMB), por ejemplo, puede verse cómo en la descripción de cada *āsana* se incluye un apartado de beneficios (*benefits*) donde se explican los resultados terapéuticos. Además, también se incluye un apartado de contraindicaciones (*contra-indications*) donde se explica las situaciones que hay que evitar. Este manual, quizá el más importante del SY por lo que hace a la disciplina del *haṭha-yoga*, está basado en los diferentes cursos de formación de profesores TTC (Teacher Training Course), dados por Satyananda entre 1969 y 1971⁹⁰⁸. En estos cursos Satyananda enseñó el núcleo de su *haṭha-yoga*, el yoga que se ha enseñado durante décadas en los centros de yoga del Movimiento Satyananda alrededor del mundo, el cual no es necesariamente el yoga que se practica en el *ashram*. Este manual presenta las técnicas más importantes del *haṭha-yoga*, tal y como las podemos encontrar en los tratados de *haṭha-yoga* de las tradiciones premodernas, pero siempre desde una interpretación moderna, terapéutica y ocultista. Como el título indica, contiene técnicas de *āsana* (posturas), *prāṇāyāma* (control del *prāṇā*, es decir, la respiración y el principio vital), *bandhas* (cierres energéticos) y *mudrās* (gestos y sellos psíquicos). Contiene también los *ṣaṭkarmas* (limpiezas corporales), así como una descripción fisiológica de las *nāḍīs*, los *chakras* y la *kuṇḍalinī*.

Así, todas las prácticas de *haṭha-yoga* enseñadas en el APMB tienen beneficios terapéuticos. De hecho, en el SY es muy importante tener un cuerpo sano para poder llevar a cabo prácticas yóguicas más avanzadas. Según Satyananda para que haya

907 Satyananda en un *satsang* de 1971 habla de la influencia que tuvo sobre su misión la investigación científica en materia yóguica de Kuvalayananda, así como su divulgación. Véase Dharmashakti, S. *Mere Aradhya. My Beloved Guru*, Yoga Publications Trust, Munger, 2011, p.245-246.

908 Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006, p.xi.

realización del ser tiene que haber también salud corporal. Es una condición para la práctica de la meditación estar sano. En palabras de Satyananda:

meditation requires a perfect body and sense organs. All the organs must be healthy and perfect, otherwise meditation is disturbed. There may be pain in the joints or there may be toxins produced in the body. Those who practise meditation with an unhealthy body may suffer⁹⁰⁹.

Por tanto, el *haṭha-yoga* ayuda a evitar los problemas de salud, para poder practicar la meditación, indispensable para la realización del ser. Al mismo tiempo, en su concepción holística de la salud, también es necesaria una mente sana: “if the mind is ill, no sadhana is possible”⁹¹⁰. Así, la salud, para el SY, no es simplemente la salud física, sino también la salud psicológica y espiritual. En este sentido, la concepción de la salud del SY es representativo de lo que De Michelis llama *yoga psicósomático*. En palabras de Satyananda: “yoga stands for both physical and mental well-being. It comes to suffering humanity as a blessing in the guise of psychosomatic treatment”⁹¹¹. Se entiende que el cuerpo, la respiración, las emociones, los pensamientos y la mente están relacionados, y que, por tanto, para tener salud éstos deben estar en armonía. El *haṭha-yoga* es básico para realizar este trabajo terapéutico, ya que es el tipo de yoga que trabaja con el cuerpo, la mente y las emociones⁹¹².

No obstante, si bien en base a la oferta y la demanda, el SY se vende como método terapéutico para conseguir bienestar, su objetivo no es solamente la salud. El yoga también ayuda a la realización del ser. Por esto, el yoga no sólo es una terapia o una gimnasia, sino que deviene un camino espiritual: “yoga is far from simply being physical exercises, rather, it is an aid to establishing a new way of life which embraces

909 Satyananda, S. *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000, p.204: “la meditación requiere un cuerpo y unos órganos sensoriales perfectos. Todos los órganos deben estar sanos y perfectos, de lo contrario se altera la meditación. Puede haber dolor en las articulaciones o puede haber toxinas producidas en el cuerpo. Quienes practican la meditación con un cuerpo enfermo pueden sufrir” [NT].

910 *Ibid*, p.203: “Si la mente está enferma, ninguna sadhana es posible” [NT].

911 Satyananda, S. *Dynamics of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.6: “El yoga significa tanto bienestar físico como mental. Ha llegado a la humanidad sufriente como una bendición vestida de tratamiento psicósomático” [NT].

912 Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006, p.1.

both inner and outer realities”⁹¹³. En este sentido, esta concepción rompe con algunos yogas contemporáneos que sólo buscan el bienestar y la buena forma física, ya que en último término, el SY propone un método soteriológico, no simplemente una terapia o una gimnasia cosmética para tener buena figura. De hecho, en el SY el objetivo principal del *haṭha-yoga* es servir de preparación para el *kuṇḍalinī-yoga*, ya que el propósito último del *haṭha-yoga* es el despertar de la *kuṇḍalinī*⁹¹⁴. En este sentido, Satyananda es fiel a la tradición de esta disciplina.

Así, en base a lo que hemos dicho, aparte de enseñarse el *haṭha-yoga* para conseguir bienestar y salud, también se enseña como preparación para el *kuṇḍalinī-yoga*. Por ejemplo, ciertos *mudrās* no sólo se practican por sus beneficios terapéuticos (por ejemplo, para revitalizar las glándulas y los órganos internos), sino por su habilidad para controlar el *prāṇā*, por tanto deben ser dominadas para realizar las *kriyas* con éxito⁹¹⁵.

Por tanto, en el SY se sintetizan dos objetivos, el terapéutico y el emancipatorio, los cuales en la concepción ocultista son uno solo. Al igual que la mayoría de gurúes transnacionales, Satyananda realiza una explicación ocultista de la tradición tántrica, sintetizando el modelo del *haṭha-yoga* premoderno con el modelo anatómico-fisiológico de la medicina. La mayoría de prácticas operan en diferentes niveles. Por eso, afectan a los diferentes cuerpos (*kośas*), ya que existe una interrelación entre los diferentes planos de la realidad. En todo caso, esta concepción ocultista difiere del cuerpo tántrico del *haṭha-yoga* premoderno. Como ya hemos introducido, estas prácticas no concebían el individuo como un cuerpo anatómico y biomédico, sino como un cuerpo lleno de lo divino. Mediante ciertas prácticas (equivalentes a ofrendas religiosas), el yogui canalizaba las energías internas, llevando a cabo transformaciones ontológicas, donde el *sādhaka* se divinizaba. Por el contrario, la manipulación en el SY no es tanto una ofrenda divina o una práctica cosmoteándrica, sino más bien técnicas para operar cambios físicos “naturales” en el cuerpo, explicables “científicamente”.

913 Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006, p.6: “el yoga está lejos de ser simplemente un ejercicio físico, al contrario, es una ayuda para establecer un nuevo estilo de vida que abraza las realidades internas y externas” [NT].

914 *Ibid*, p.10.

915 *Ibid*, p.424.

5. El *haṭha* como integración del *bodymind*

Satyananda explica que el objetivo del *haṭha-yoga* es equilibrar las fuerzas opuestas en el ser humano⁹¹⁶. Esto conlleva beneficios terapéuticos y soteriológicos al mismo tiempo, ya que ayuda tanto a mejorar la salud (entendida holísticamente) como a preparar el terreno para el *kuṇḍalinī-yoga*. Para que el yogui pueda continuar el progreso espiritual, es necesario que se dé cuenta de la unidad entre el cuerpo y la mente. Centrado en su ego, el ser humano moderno tiende a separar el cuerpo y la mente. Ve al cuerpo como algo que debe ser dominado mediante el ego, identificado con la persona. Esto produce una escisión dualista en el ser humano, donde las fuerzas internas entran en oposición. En cambio, el yoga moderno ve la mente y el cuerpo como una unidad. Tal y como aclara Satyananda: “the mind and body are not separate entities although there is a tendency to think and act as though they are. The gross form of the mind is the body and the subtle form of the body is the mind”⁹¹⁷. De esta manera, actuar sobre el cuerpo puede tener consecuencias en la mente, y viceversa. Esto coincide con la idea de la ontología india de que la mente, al igual que el cuerpo, es también *prakṛti*. Los pensamientos son también “materiales”. Sólo que el cuerpo no es entendido como en el *sāṃkhya*, sino como la unidad anatómica de la medicina moderna. La mente no se entiende simplemente como el *manas* o el *ahaṃkāra* de esta ontología tradicional, sino que es entendida de manera neurológica. En todo caso, Satyananda no considera el ego como el final de la persona, sino que lo entiende como algo que debe ser integrado y superado para poder avanzar en el camino espiritual. Cuando consideramos la mente como el centro de nuestro ser, tendemos a separarnos del mundo, a verlo como un constructo mental o cognitivo, creando dualidad donde siempre hubo unidad. De esta manera, se da más importancia al cuerpo respecto a aspectos mentales, intelectuales o egoicos. Pero no porque el cuerpo sea más importante, sino para nivelar la energía del *bodymind* (el *cuerpo-mente*). En la época moderna, es fácil caer en diálogos internos sin sentido o en una verbalización excesiva. Al mismo tiempo, el hombre moderno tiende a filtrar la realidad a través de la conceptualización y el lenguaje. Es por eso que el SY propone un método transverbal con ayuda del cuerpo.

916 *Ibid*, p.11.

917 *Ibid*, p.11

Por otra parte, se considera que en el cuerpo-mente existen rigideces, bloqueos y nudos que no dejan fluir libremente el *prāṇā*⁹¹⁸. Este *prāṇā* no es entendido sólo como *aliento* (tal y como veíamos en el YS), sino de una manera parecida a la concepción ocultista de Vivekananda, pero también fiel a la tradición upaniśádica⁹¹⁹. Así, el *prāṇā* ya no es simplemente el aliento vital, sino la energía vital del universo. De la misma manera, Satyananda considera que todo el cosmos está lleno de esta energía. Para el swamī, el *prāṇā* es la energía vital del ser humano, pero también la misma fuerza de la vida presente en el universo. El *prāṇā* del cuerpo humano es sólo una de sus expresiones. Así, los bloqueos del *prāṇā* suelen ser psicósomáticos, y afectan tanto al cuerpo como a la mente. En palabras de Satyananda: “both the body and the mind harbour tensions or knots. Every mental knot has a corresponding physical, muscular knot and vice versa”⁹²⁰. Por ello, se debe actuar de manera psicósomática, considerando el cuerpo y la mente como un todo. El *haṭha-yoga*, en general, ayuda al desbloqueo energético, actuando de manera indirecta sobre diferentes aspectos de este cuerpo-mente. Por ejemplo, según el SY la práctica del *āsana* puede desatar o disolver estos nudos, ya que actúan psicósomáticamente desde el cuerpo a la mente⁹²¹. Las *pawanmuktasanas* buscan, precisamente, el desbloqueo energético⁹²². Así, la primera parte de estas *āsanas* es útil para eliminar bloqueos energéticos en las articulaciones⁹²³. A su vez, la parte segunda de las *pawanmuktasanas* ayudan al desbloqueo energético en el área abdominal⁹²⁴. Finalmente, la parte tercera ayuda, sobre todo, al desbloqueo energético del área pélvica⁹²⁵.

918 *Ibid*, p.10.

919 Tal y como explica De Michelis, el fundador de la Misión Ramakrishna habría entendido el *prāṇā* de una manera mesmérica y armonialista, influenciando todo el yoga moderno. Véase De Michelis, E. *A history of modern yoga*, Continuum, Londres, 2004, p.159-168. Sin embargo, a nuestro modo de ver, en las Upaniśads el *prāṇā* no es simplemente el aliento humano, sino que forma parte del “aliento” universal.

920 Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006, p.11

921 *Ibid*, p.11.

922 *Ibid*, p.22.

923 *Ibid*, p.23.

924 *Ibid*, p.45.

925 *Ibid*, p.60.

Es importante remarcar que esta concepción del cuerpo-mente difiere de la concepción del *haṭha-yoga* premoderno. De hecho, estas prácticas de integración de la mente y el cuerpo en una misma unidad tienen más que ver con la osteopatía, la quiropráctica, las psicoterapias occidentales y en sistemas de *bodywork* basados en el *orgón* de Reich⁹²⁶. Por ejemplo, diferentes psicologías humanistas y/o existencialistas buscan integrar la mente y el cuerpo en una unidad, evitando el dominio del ego. También encontramos la semántica del *abrir* y *desbloquear* en estas psicoterapias. Los bloqueos energéticos son moneda común en estas psicoterapias. Curiosamente, Wilber en sus estudios de psicología transpersonal, compara el trabajo hecho por el yoga moderno psicósomático (pone el ejemplo de Swami Vishnudevananda, el *guru-bhai* de Satyananda) con la Gestalt o la Bioenergética⁹²⁷. Según este autor, primero habría que lograr la unidad entre el cuerpo y la mente (llamada por el autor *centauro*), antes de avanzar en los estadios transpersonales, hacia los cuerpos sutiles y causales.

A nuestro modo de ver, la concepción *bodymind* del *haṭha* que encontramos en el yoga psicósomático sintetizaría, mediante las explicaciones ocultistas, las psicoterapias alternativas y las tradiciones ontológicas. Por ejemplo, el uso que hace el yoga moderno del ego tiene que ver tanto con el *ahamkāra* del *sāṃkhya-yoga* tradicional como con la psicología moderna. De la misma manera, los bloqueos hacen referencia tanto a la psicoterapia como a los *granthis* (nudos energéticos) de la literatura yóguica. Nuestra intuición es que el yoga moderno transnacional (y en concreto el SY) bebe directa o indirectamente de estas psicoterapias, adoptando y adaptando tanto conceptos como prácticas para su metodología yóguica.

6. El *haṭha* como el equilibrio de las fuerzas físicas y mentales

Así, las prácticas del *haṭha-yoga* buscan equilibrar el cuerpo y la mente. De hecho, para buena parte del yoga moderno, en la misma palabra *haṭha* estarían contenidos tanto el significado como la metodología de esta disciplina. Según la

926 De Michelis, E. *A history of modern yoga*, Continuum, Londres, 2004, p.235.

927 Véase Wilber, K. *La conciencia sin fronteras. Aproximaciones de Oriente y Occidente al crecimiento personal*, Kairós, Barcelona, 2006, p.160-161.

explicación esotérica del texto medieval *Yogabīja*, *haṭha* significa la síntesis del sol y la luna. Esto es interpretado por el yoga moderno como el equilibrio de las fuerzas solares y lunares en el ser humano. Por tanto, *haṭha* no significaría “fuerza” o “forcejeo”, sino “equilibrio de las fuerzas solares y lunares”. El yoga moderno interpreta esta síntesis solar-lunar como la unión entre los opuestos, es decir, el equilibrio entre las diferentes fuerzas que habitan en el ser humano, por ejemplo la física y la mental. De esta manera, si bien la academia suele traducir *haṭha-yoga* como el “yoga de la fuerza o el forcejeo”, el yoga moderno sigue la etimología tradicional. Esta explicación es mucho más simbólica que la académica, ya que está basada en la naturaleza humana polarizada entre el principio solar y el lunar. En palabras de Satyananda:

the main aim of hatha yoga is to bring about a balanced flow of prana in ida and pingala nadis. The word hatha is comprised of two beeja mantras *ham*, representing the sun or solar force, and *tham*, representing the moon or lunar forces⁹²⁸.

Por tanto, según esta interpretación simbólica, el *haṭha-yoga* buscaría la unión de los opuestos. De hecho, en la simbología tradicional, representan diferentes polaridades de la ontología. Tal y como explica Mallinson⁹²⁹, esta definición esotérica del *Yogabīja* puede también simbolizar otros aspectos, como por ejemplo las respiraciones superiores e inferiores (en el *Amṛtasiddhi* VI.11-13), las *nāḍīs idā* y *piṅgalā* (*Vivekamārtaṇḍa* 32), Śiva y Śakti como la sangre menstrual y el semen (*Vivekamārtaṇḍa* 74-76) o la punta de la lengua y la frente (en el *Khecarīvidyā* II.72-74). Sin embargo, para el yoga moderno representan aspectos fisiológicos. Por ejemplo, estas fuerzas simbolizan también los dos hemisferios cerebrales, ya que los *nāḍīs idā* y *piṅgalā*, a nivel físico, se corresponden con el sistema nervioso simpático y el parasimpático⁹³⁰, respectivamente. Por tanto, si bien la ontología tradicional se centra en aspectos simbólicos y ontoteológicos, el yoga moderno se centra en aspectos fisiológicos, neurológicos y psicológicos, o si se quiere,

928 Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006, 522-523: “El objetivo principal del hatha yoga es conseguir un flujo equilibrado de prana en los nadis de ida y pingala. La palabra hatha se compone de dos beeja mantras *ham* que representa el sol o las fuerzas solares, y *tham*, que representa la luna o las fuerzas lunares” [NT].

929 Mallinson, J. “Haṭha Yoga” en *Brill Encyclopedia of Hinduism* Vol.3, Brill, Leiden, p.772.

930 Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006, p.523.

psicosomáticos. Se da, así, una explicación ocultista de la ontología tradicional, puesto que los símbolos y elementos ontológicos son explicados mediante la ciencia.

De esta manera, el *haṭha-yoga* sería la disciplina que busca equilibrar las fuerzas solares y lunares en el ser humano, es decir, la energía más física y la energía más mental. Por eso, se busca purificar las *nāḍīs idā* y *piṅgalā*, puesto que son los canales sutiles principales de estas dos energías pránicas⁹³¹. El equilibrio de estas dos fuerzas supone la integración espiritual del *bodymind* (el cuerpo-mente). Es por eso que se considera el *haṭha-yoga* como el yoga energético, ya que opera sobre las energías (*prāṇā*) del ser humano.

En definitiva, el *haṭha-yoga* sirve para equilibrar las dos principales energías del cuerpo humano, integrándolas en una unidad energética. Al mismo tiempo, proporciona la base para despertar y mover las energías psíquicas, purificando y abriendo los canales energéticos, así como los *chakras*, pero, sobre todo, despertando la energía *kuṇḍalinī* que los atravesará a través del canal central (*suṣumṇā nāḍī*) hasta llegar al último *chakra*, *sahasrāra*. En palabras de Satyananda:

the main object of hatha yoga is to create balance between the interactive activities and processes of the pranic and mental forces. Once this has been achieved, the impulses generated give a call of awakening to sushumna nadi, the central pathway in the spine, through which the kundalini shakti rises to sahasrara chakra, thereby illumining the higher centres of human consciousness⁹³².

En este sentido, las diferentes prácticas del *haṭha* tal y como se enseñan en el APMB (*śaṭkarmas*, *āsanas*, *prāṇāyāmas mudrās*, *bandhas*) serían preparatorias para el *kuṇḍalinī-yoga* (el cual es una forma de *laya-yoga*), ya que prepararían el cuerpo para el levantamiento de la *kuṇḍalinī*, evitando los peligros de un cuerpo no purificado. Así, las técnicas por excelencia del *haṭha-yoga*, los *śaṭkarmas*, serían prácticas purificadoras para preparar el cuerpo para la canalización de las energías. Como la misma palabra indica son seis prácticas: *neti* (una limpieza nasal), *dhauti* (una limpieza del sistema digestivo), *basti* (un enema yóguico), *kapalbhati* (el *prāṇāyāma* purificador del fuego

931 *Ibid*, p.521.

932 *Ibid*, p.11.

interno), *navli* (un masaje abdominal) y *trataka* (una limpieza ocular). Todas las prácticas incluidas en el APMB son técnicas pensadas para operar el cambio ontológico en el ser humano, para poder despertar lo psíquico y causal, tras integrar lo tosco y lo sutil en una unidad. Es por eso que se dice que el *haṭha-yoga* es una preparación para la meditación, ya que prepara el ser humano para entrar en las dimensiones psíquicas y causales de la superconsciencia.

7. La fisiología tántrica del Yoga Satyananda y los *kośas*

Tal y como hemos comentado, el *haṭha-yoga* del SY no es simplemente una forma de terapia que opera en el cuerpo físico, sino que ayuda a la liberación del ser humano. Las diferentes prácticas de *haṭha* operan no sólo en el cuerpo físico, sino en las dimensiones emocionales, mentales y espirituales. Es por esta razón que esta disciplina no sólo trabaja a nivel psicosomático, sino también a nivel espiritual. Lo que llamamos *fisiología tántrica* existe en diferentes capas del ser humano. Por ejemplo, las *nāḍīs* y los *chakras* no sólo se manifiestan como aspectos físicos y mentales, sino también como aspectos psíquicos. Para el SY, el ser humano es mucho más complejo y profundo que el cuerpo físico anatómico, ya que está compuesto de diferentes cuerpos o capas (los *kośas*) de menor a mayor espiritualidad, de lo más tosco a lo más trascendente.

Satyananda recupera los *kośas* de las *Upaniṣads* para poder explicar y legitimar su metodología yóguica y su concepción del cuerpo tántrico. Es por eso que hemos dejado el análisis de los *kośas* para la parte dedicada al *tantra*. No obstante, no debemos olvidar que pertenecen a la ontología del *vedānta*. Pero, como veremos a continuación, el yoga moderno de Satyananda interpreta los *kośas* de manera bastante diferente a las escuelas vedánticas. Con tal de poder conciliar esta ontología tradicional con la psicología moderna, Satyananda reinterpreta y adapta los *kośas* de manera ocultista, logrando una síntesis entre Oriente y Occidente. En todo momento encontramos una preocupación para poder explicar la tradición yóguica desde la modernidad y la ciencia. Así, su interpretación dista bastante de la que encontramos tanto en la *Taittirīya-Upaniṣad*, como en las escuelas vedánticas, por ejemplo el *Vedāntasāra* (VS). No obstante, permite una nueva lectura que abre posibilidades a la práctica yóguica, ya que integra

aspectos de la psicología moderna. Si bien podríamos ver su interpretación como una tergiversación de la tradición, consideramos mucho más interesante y fructífero ver su lectura como una propuesta moderna de la misma tradición, es decir, una adaptación acorde con el espíritu de los tiempos.

Recordemos que en la *Taittirīya Upaniṣad* II, se habla, de manera muy críptica, de cinco *kośas*, surgidos de la misma hierba, por este orden: *annamayakośa*, *prāṇamayakośa*, *manomayakośa*, *vijñānamayakośa* y *anandamayakośa*. Apenas son explicados, lo cual deja abierta la posibilidad de interpretaciones diversas. En el VS, el cual pertenece a la escuela ontológica *vedānta*, se propone una explicación que incluye y sintetiza los *kośas*, con los cuatro estadios ontológicos de la *Māṇḍūkya Upaniṣad* y los elementos ontológicos del *sāṃkhya*⁹³³. Como vemos, no sólo es el yoga moderno que incluye y sintetiza las diferentes ontologías, sino que forma parte indisoluble del pensamiento indio. La interpretación de los *kośas* del VS presenta varias características que la diferencia de la lectura del yoga moderno. Por una parte, el orden es diferente. Es importante recordar que en el emanacionismo, tanto del *vedānta* como del *sāṃkhya*, se comienza por los elementos más finos y sutiles, hasta llegar a lo más tosco. En cambio, como vimos en la parte dedicada al YS, el yoga moderno (por ejemplo el SY) concibe la ontología de una manera evolutiva y acumulativa, donde los elementos más toscos, dan lugar a los más sutiles y causales. Así, para el VS los *kośas* son emanados desde la Consciencia Trascendental (*brahman*), pasando de lo más causal (*anandamayakośa*) a lo sutil (*vijñānamayakośa*, *manomayakośa* y *prāṇamayakośa*), hasta llegar a lo tosco (*annamayakośa*). Por otra parte, sólo el primero (*anandamayakośa*) es considerado como el cuerpo causal (*kāraṇa śarīra*); el conjunto de *vijñānamayakośa*, *manomayakośa* y *prāṇamayakośa* es considerado como el cuerpo sutil (*sūkṣma śarīra*); y solamente el *annamayakośa* es considerado como el cuerpo tosco (*sthūla śarīra*). De esta manera, en la interpretación inclusiva del VS, los tres cuerpos (tosco, sutil y causal) corresponderían con los tres estados de la consciencia previos al *turīya*, tal y como son expuestos en la *Māṇḍūkya Upaniṣad*, es decir, la vigilia, el sueño con ensueños y el sueño profundo.

933 Véase Ruiz Calderón, J. *Vedāntasāra. La esencia del Vedānta*, Trotta, Madrid, 2009, p.165-166.

Curiosamente, el *anandamayakośa* (el *cuerpo causal* de gozo) es donde está la ignorancia, de la cual surgen los cuerpos sutiles y toscos. El cuerpo sutil está formado por las diecisiete partes. Como dice el VS 13.2: “las partes (del cuerpo sutil) son los cinco sentidos, el intelecto, el *manas*, las cinco facultades de la acción y los cinco alientos vitales”. Así, este cuerpo sutil está integrado por la combinación del *buddhi* y los sentidos (*jñānendriyas*, es decir, el oído, la vista, el tacto, el gusto y el olfato) en el *vijñānamayakośa*; por la combinación del *manas* y los sentidos en el *manomayakośa*; y por los *karmendriyas* (es decir, el habla, la prensión, la locomoción, la excreción y la reproducción) y los cinco *prāṇas* en el *prāṇamayakośa*. Por último, el cuerpo tosco está formado por los cinco elementos, es decir, todo aquello *que es comestible* (*annamaya*). Lo curioso es que el VS incluye los cuerpos de los diferentes cielos e infiernos en este cuerpo. Sin embargo, para Satyananda, los planos son entendidos como mundos psíquicos, los cuales son accedidos sólo al pasar al cuerpo astral del *vijñānamayakośa*.

Al igual que el VS, Satyananda intenta homologizar los *kośas* con los estados de la consciencia de la *Māṇḍūkya Upaniṣad*. Sólo que, además, intenta homologizar estas ontologías tradicionales con la psicología moderna. Satyananda interpreta los *kośas* de manera más ocultista, de hecho, se nota la influencia teosófica en la terminología utilizada, por ejemplo al utilizar términos como “astral” o “psíquico”. De todos modos, a grandes rasgos se parece a la interpretación vedántica. Tal y como vemos en YN, el *annamayakośa* es el cuerpo físico, es decir el cuerpo anatómico (el cual puede ser explicado por la medicina), posibilidad física de la vida, sustento vital. El *prāṇamayakośa* es el cuerpo pránico o energético, el que se encarga de las funciones fisiológicas, donde encontramos los cinco *prāṇa*. El *manomayakośa* es el cuerpo mental, donde se dan tanto los pensamientos como las emociones. En este sentido es muy parecido a la interpretación del VS. En cambio, la interpretación del *vijñānamayakośa* difiere radicalmente de la ontología tradicional. Para Satyananda, es el cuerpo astral, donde se dan las dimensiones causales y psíquicas, donde aparecen los otros planos, y donde se producen los poderes y las experiencias paranormales. Es también donde aparece el *iṣṭa-devatā* o la visión del gurú. No está formado por el *buddhi*, el *ahaṃkāra* y los *tanmātras*, como en la interpretación tradicional, no se dedica solamente a “determinar” y “conocer”, sino que es el cuerpo que se accede a través de los sueños, los viajes astrales y las experiencias meditativas. De hecho, en

ocasiones Satyananda no considera el *vijñānamayośa* como parte del cuerpo sutil, sino como cuerpo causal (tal y como vemos en YN p.54-55), junto con el *anandamayakośa*. Además, la homologización que hace Satyananda de los *kośas* de la *Taittirīya Upaniṣad* y los estados de la consciencia de la *Māṇḍūkya Upaniṣad* es diferente a la que hace el VS, ya que riza el rizo al homologizar estas ontologías tradicionales con la psicología moderna. Así, tal y como vemos en *Yoga Nidra*:

Modern psychologists refer to the three dimensions of the mind as the conscious, subconscious and unconscious. In the philosophies of Vedanta and Yoga they are known as the gross, subtle and causal dimensions of the human personality. These three dimensions are again subdivided into the five koshas or bodies which constitute the total expression of the human personality from the grossest to the most subtle dimensions of existence⁹³⁴.

Por tanto, Satyananda incluye el cuerpo físico y el energético en la consciencia, el mental y el astral en el subconsciente, y el trascendental en el inconsciente⁹³⁵. Así, si bien Satyananda consideraba el *prāṇamayakośa* como tosco, en el VS es considerado como sutil. Para el swami los procesos energéticos y fisiológicos son entendidos de manera *tosca*, por la materialidad de sus funciones. En cambio, sí que lo mental y astral lo considera como *sutil*, ya que es el dominio de la mente y el espíritu.

Sin embargo, en el APMB encontramos otro intento de síntesis entre los diferentes modelos. El *prāṇamayakośa* y el *manoyakośa* son cambiados de orden⁹³⁶. Parece como si el cuerpo pránico estuviera por encima del cuerpo físico y el cuerpo mental. Este reordenamiento se hace, en nuestra opinión, para ser coherente con la concepción del *bodymind* del *haṭha-yoga* moderno. Recordemos una vez más que en la interpretación moderna, *haṭha* significa la unión de las energías corporales y mentales. Así, a fin de cuentas el cuerpo pránico incluye tanto las energías corporales como las energías mentales. De esta manera, los tres primeros *kośas* integrarían el *bodymind*

934 Satyananda, S. *Yoga Nidra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1998, p.53.

935 *Ibid*, p.54.

936 Véase Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006, p.364, donde *manomaya* es el segundo *kośa* y el *prāṇamaya* el tercero. También los reordena en ocasiones así el continuador de Satyananda. Véase por ejemplo Niranjanananda, S. *Yoga Darshan. Vision of the Yoga Upanishads*, Bihar School of Yoga, Munger, 1998, p.132-133.

entendido de manera psisomática y energética. Al concebir las energías corporales y mentales como formando parte de una misma unidad (el centauro de Wilber), son integrados tanto el cuerpo como la mente, a través de la *energía bioplasmática* o *energía vital*, es decir el *prāṇa*. Si bien consideramos que ésta no era la lógica premoderna, sí que aporta una manera interesante y nueva de interpretar los *kośas*.

Por tanto, en el SY contamos con dos explicaciones de los *kośas* que parecen contradecirse. Por una parte, tenemos la versión más hegemónica, tal y como la encontramos por ejemplo en el YN. Por otra parte, tenemos una versión menos hegemónica, tal y como la encontramos en el APMB. Es decir, al explicar la meditación del *yoga nidra* se recurre a un tipo de interpretación, y al explicar el yoga psicosomático se recurre a una lectura distinta.

A lo largo del *corpus* literario del SY encontramos, por tanto, problemas de homologización entre las diferentes concepciones del cuerpo. Tenemos el cuerpo biomédico y el *body-mind* de la psicoterapia, así como las capas de la consciencia de la psiquiatría y la psicología moderna. Por otra parte, tenemos tanto el cuerpo tántrico del *haṭha*, como los *kośas* del *Taittirīya Upaniṣad* y los estados de consciencia de la *Māṇḍukya Upaniṣad*. Es la dificultad de los meta-relatos y las meta-narrativas que quieren homologar los estadios ontológicos de las diferentes tradiciones sapienciales. Para dar coherencia a esta homologización, una vez más Satyananda recurre a la explicación ocultista, la cual sintetiza la ciencia con las tradiciones ontológicas. De hecho, en la filosofía perenne y en la psicología trascendental también tenemos estas dificultades⁹³⁷.

Por otra parte, es importante remarcar que estos cuerpos, según el yoga moderno, no son mundos separados, sino que son dimensiones de la realidad del ser humano, planos que están interconectados, de ahí que se hable de *capas*. De hecho, a veces se traduce *kośa* como “capa” (*layer*) o “vaina” (*sheath*). De esta manera, aquello que se hace en un plano posiblemente tenga consecuencias en otros planos. Así, las técnicas del *haṭha-yoga* no sólo operan en el cuerpo físico (el *annamayakośa*), sino también en

937 En la psicología transpersonal de Wilber a veces las homologizaciones están cogidas un poco por los pelos, por ejemplo al comparar los *chakras* con los diferentes estados psicológicos evolutivos del ser humano. Véase Wilber, K. *The Atman Project. A Transpersonal View of Human Development*, Pilgrims Publishing, Varanasi, 1996, p.213.

el *manomayakośa* y en el *prāṇamayakośa*, e incluso en el *vijñānamayakośa*. De hecho, como hemos comentado, las *nāḍīs* o los *chakras* no sólo están en el cuerpo pránico, están tanto en el cuerpo tosco (*annamayakośa*), como en cuerpos superiores y causales, como el *vijñānamayakośa*, el cuerpo supramental o transmental.

8. El *āsana*

Sin lugar a dudas, el aspecto más famoso en nuestras sociedades no sólo del *haṭha-yoga*, sino del yoga en general, es el *āsana*, la postura yóguica. Esto se debe a que las escuelas modernas conciben el yoga como una espiritualización corporalizada que toma el cuerpo como posibilidad de crecimiento espiritual. De esta manera, el *āsana* sirve no sólo como base, sino como marco para la mayoría de prácticas. En la medida que todas nuestras experiencias son posibles por la existencia del cuerpo físico, toda experiencia yóguica puede entenderse desde el *āsana*. Dicho en un lenguaje vedántico, sin el *annamayakośa* no sería posible actuar en los *kośas* superiores. Así, buena parte de las prácticas del SY se vertebran a través del *āsana*. La misma relajación y meditación están planteadas siguiendo la lógica del *āsana*, ya que no dejan de ser meditaciones en *posturas*. Por tanto, los efectos meditativos son efectos posturales. El mismo *bhakti* de los *kirtans* puede entenderse como efectos químicos producidos por el canto y la emoción devocional. La lógica de desocultamiento de los productos yóguicos (con sus efectos terapéuticos y psicológicos) está basada en esta concepción anatómica del yoga, donde el *āsana* es central. Las diferentes técnicas yóguicas (no sólo los *āsanas*, sino también los *prāṇāyāmas*, *mudrās*, *bandhas*, relajaciones y meditaciones) son entendidas desde la postura, como manipulación física y material del cuerpo. Para buena parte del yoga moderno, las diferentes técnicas yóguicas han sido descubiertas por los antiguos yoguis a fuerza de manipular y experimentar con el *cuerpo-mente*. En palabras de Satyananda al hablar de la aplicación del *āsana* en los diferentes *kośas*: “the hatha yogis, however, found that certain specific body positions, asanas, open the energy channels and psychic centres. They found that developing control of the body through these practices, enabled them to control the mind and energy”⁹³⁸. Vemos en esta

938 Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006, p.9: “los hatha yoguis, no obstante, encontraron que ciertas posiciones corporales específicas, asanas, abren los

explicación, una concepción del yoga como proyecto de descubrimiento, como una ciencia del control de la energía en el ser humano. El yogui investiga el cuerpo y la mente de manera objetiva y objetivadora. Así, el yoga moderno ha experimentado en esta lógica del *āsana*, buscando los efectos de las diferentes posturas en los distintos *kośas*. Como ya indicamos, se han investigado los efectos terapéuticos en el *annamayakośa*, así como los efectos psicosomáticos sobre el *manomayakośa*. Al mismo tiempo, se ha investigado sobre los efectos energéticos. Por ejemplo, una postura como *sarvāṅgāsana* puede tener un efecto sobre la glándula tiroides, como sobre el *chakra viśuddha*. Por tanto, al mismo tiempo se está trabajando en diferentes capas del ser humano.

Además, y en un plano más psicoterapéutico, el yoga moderno considera que las diferentes *āsanas* despiertan actitudes concretas en el yogui. Esto es así en parte por la conexión de los *āsanas* con los *chakras*, pero también porque las *āsanas* son en sí mismas símbolos vivientes que permiten habitar de maneras diferentes. Satyananda explica por ejemplo que los yoguis descubrieron muchas de las posturas observando e imitando a los animales⁹³⁹. Estas posturas producirían efectos relacionados con estos animales. Satyananda usa el ejemplo de *śaśāṅkāsana*, para explicar que gracias a la postura de la liebre los yoguis habrían aprendido a canalizar el flujo de la adrenalina. De la misma manera, según el tipo de posición, las *āsanas* favorecen un tipo de actitud. Por ejemplo, se considera que las *āsanas* de extensión hacia atrás⁹⁴⁰ son posturas que estimulan y que ayudan a la extroversión. Además, puesto que expanden el pecho, ayudan a la inhalación y por tanto están asociadas con la actitud de abrazar la vida. De esta manera, se considera que el reordenamiento psicosomático que estas *āsanas* operan, por ejemplo en la actitud, llevan a una apertura al mundo. Se relaciona la postura con una actitud positiva o una negativa. Al mismo tiempo, con una lógica directamente opuesta están las *āsanas* de flexión hacia adelante, las cuales están asociadas con la humildad. Como se explica en APMB⁹⁴¹, la falta de habilidad para

canales de energía y los centros psíquicos. Hallaron que desarrollar el control del cuerpo a través de estas prácticas, les permitía controlar la mente y la energía” [NT].

939 *Ibid*, p.10.

940 *Ibid*, p.194.

941 *Ibid*, p.227.

flexionarse hacia adelante puede indicar una personalidad orgullosa o rígida. También está asociado con el miedo. Gracias a estas posturas se trata la rigidez que produce el miedo en el cuerpo. Por tanto, las *āsanas* dan otras perspectivas y actitudes para la vida, así como otras maneras de conectarse con el mundo y la sociedad. Todas estas posturas, según el yoga moderno, habrían sido el resultado de investigaciones milenarias basadas en la experiencia yóguica.

Pero a nuestro modo de ver, esta concepción de descubrimiento es una precomprensión del yoga moderno. En el *haṭha-yoga* se daba otra comprensión, otra visión del cuerpo. Así, las *āsanas* no son necesariamente el fruto de una investigación experimental, sino que muchas posturas responden a un espíritu simbólico. De hecho, en el yoga contemporáneo es posible otra concepción del *āsana*, como muestran estilos más artísticos y metafóricos. La diversidad de los tratados de *haṭha-yoga*, así como de las escuelas de yoga moderno, muestra el carácter arbitrario y artefactual de los *āsanas*. A lo largo de la historia del yoga se han ido inventando *āsanas* para llevar a cabo la relación cosmoteándrica, los *āsanas* son tronos para co-pertenecer y co-participar del misterio divino, para llevar a cabo la realización del ser. En cierta manera son obras de arte *poiéticas* creadoras de realidad, no simplemente herramientas productivas de desocultamiento energético.

Por tanto, debemos distinguir esta concepción de espiritualidad corporalizada del yoga moderno del cuerpo tántrico del *haṭha-yoga* premoderno, así como del *āsana* del YS. Recordemos que, no sólo en el *pātañjala-yoga*, sino también en el *haṭha-yoga nāth*, la mayoría de posturas son sedentes. Si bien tenemos otro tipo de posturas que buscan efectos energéticos diferentes, no podemos aplicar por ejemplo el concepto del *asana-yoga* moderno al *haṭha-yoga* premoderno, donde el *āsana* no era el centro de la práctica yóguica, sino simplemente un paso más en el camino espiritual. Además, en el SY se concibe el *āsana* desde el cuidado del cuerpo, sin forcejeo, de una manera psicosomática, lo cual, a nuestro modo de ver, contrasta también con el “yoga del forcejeo” medieval.

En todo caso, es importante remarcar que la concepción del *āsana* y del *haṭha-yoga* de Satyananda difiere bastante de las interpretaciones que hace el yoga moderno

postural. Para el SY el *āsana* no se realiza sólo con fines terapéuticos, higiénicos o cosméticos, sino para crear la base para la exploración del cuerpo, la respiración, la mente y los estados superiores⁹⁴². Así, el *āsana* sirve tanto para la práctica terapéutica como para la liberación. Ello se debe a que la postura yóguica opera en los diferentes *kośas*, tanto en los toscos y sutiles, como incluso en el causal. De esta manera, Satyananda consigue con el *āsana* una síntesis ocultista entre el cuerpo biomédico de la psicoterapia y el cuerpo tántrico premoderno. El yogui moderno, con la ayuda de las explicaciones técnicas, explora, descubre y aprende a manipular las diferentes energías que proponen las *āsanas*. Así, el *sādhaka* aprende a conocer su cuerpo y a aplicar la mejor *āsana* a su condición física, mental, emocional y espiritual, con tal de optimizar su *sādhana*. En el SY, el *āsana*, a diferencia de estilos dinámicos como el *vinyasa yoga*, debe ser practicada de manera estática, a la manera precolonial, cuanto más tiempo mejor, para que se puedan producir los efectos buscados. Una vez más, el SY está en línea con Kavalayananda y Yogendra (a través de Sivananda). Llevar a cabo un *āsana*, por tanto, no es sólo realizar un ejercicio gimnástico, es decir, realizar una postura física, sino explorar y manipular las energías que despierta y propicia. De hecho, cada postura propone una proporción energética que transforma las sensaciones, emociones, estados mentales y actitudes psíquicas del *sādhaka*. Recordemos que, al menos a partir de cierto momento de la BSY, las *āsanas* producen incluso efectos en los *chakras*. La realización de *āsanas* es una exploración por los diferentes *kośas* del ser humano. En todo momento, el yogui necesita poner su conciencia en el interior del cuerpo, para ser consciente de las manifestaciones de su ser. Poco a poco aprende a profundizar en las sensaciones, conectando con aspectos energéticos y espirituales antes escondidos y ocultos. Así se van produciendo estados alterados de consciencia que van más allá de las simples sensaciones, emociones y pensamientos. El *sādhaka*, gracias a la práctica de esta espiritualidad corporalizada que es el yoga, lleva a cabo una procesión ontológica por diferentes grados del ser.

El proyecto enciclopédico de Satyananda incluye una gran cantidad de *āsanas* en los manuales del SY, especialmente el APMB. En este sentido, no sigue solamente las *āsanas* de los tratados premodernos de *haṭha-yoga*, sino que incorpora muchas más, provenientes tanto de la experiencia personal como del yoga moderno, así como de las

942 *Ibid*, p.9.

disciplinas corporales occidentales, como el culturismo y la gimnasia sueca. Recordemos que apenas se incluyen *āsanas* en los tratados premodernos. Además, se suele creer que todas las *āsanas* practicadas en las escuelas principales son milenarias, por ejemplo las posturas del Yoga Satyananda, el Yoga Iyengar o el Ashtanga Yoga de Pattabhi Jois. Pero lo cierto es que la mayoría de éstas han sido inventadas en tiempos modernos. Por otra parte, se suele decir también que son 84, cuando en los textos premodernos son muchas menos y en los textos modernos muchas más. Como muestra Bühnemann este número es simbólico; los únicos tratados que incluyen 84 *āsanas* son recientes. Según el autor no tenemos constancia de ninguna tradición antigua que practicara este número exacto⁹⁴³. Por tanto, podemos afirmar que la mayoría de posturas propuestas en el SY son de creación moderna, ya fuera porque las diseñó Satyananda o porque las incorporó de otras escuelas yóguicas o disciplinas occidentales.

En el APMB tenemos toda una selección enciclopédica de posturas, clasificadas en diferentes niveles de dificultad. Si bien en este manual de *haṭha-yoga* se hace una larga exposición exhaustiva de *āsanas*, para Satyananda las importantes son sólo 20⁹⁴⁴. A las famosas 11 posturas de Kuvalayananda, Satyananda habría añadido 9 más. Son las *āsanas* básicas, a veces llamadas popularmente “*āsanas* madre”. Por tanto, la serie de Rishikesh⁹⁴⁵ marca la práctica básica de *yogāsana* del SY, al menos tal y como la encontramos en el libro fundacional *Dynamics of Yoga*.

Cada maestro fundador de yoga moderno hace una selección particular de *āsanas*, dependiendo de la concepción que tenga de las posturas y los objetivos buscados. Por ejemplo, vemos como la lista de Vishnudevananda es muy parecida a la de

943 Véase Bühnemann, G. *Eighty-four Āsanās in Yoga. A Survey of Traditions (with Illustrations)*, D.K.Printworld, Delhi, 2011, p.144.

944 Según Satyananda, S. *Dynamics of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.33, estas 20 *āsanas* básicas serían: posturas de meditación (*padmāsana*, *siddhāsana*, *sukhāsana*, *svastikāsana*); invertidas (*sarvāṅgāsana*, *halāsana*, *śīrṣāsana*); supina (*śavāsana*); boca-abajo (*bhujāṅgāsana*, *śalabhāsana*, *dhanurāsana*, *mayūrāsana*) y una serie de posturas reunidas en una miscelánea (*pāścimottānāsana*, *vajrāsana*, *suptavajrāsana*, *śaśāṅkāsana*, *yogamudrā*, *baddhapadmāsana*, *ardhamatsyendrāsana*, *matsyāsana*). En Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006, se explican muchas más.

945 En España esta serie ha sido popularizada gracias a la escuela Sivananda Yoga Vedanta Centre de Swami Vishnudevananda Saraswati, discípulo de Sivananda y co-discípulo de Satyananda. Esta escuela es conocida popularmente como “Yoga Sivananda”, si bien es la adaptación yóguica de Vishnudevananda.

Kuvalayananda. A través de Sivananda hereda esta serie, quien también habría añadido dos de las posturas añadidas por Sundaram (*trikoṇāsana* y *padahastāsana*). Iyengar, por su parte, habría experimentado con una gran variedad de posturas nuevas, como muestran sus manuales, siguiendo la tradición investigadora de Mysore.

Si bien, en general, los manuales del SY disponen una explicación del *āsana* biomédica y anatómica, en ocasiones tenemos explicaciones más metafóricas y poéticas, como vimos al tratar las actitudes que producen ciertas posturas. Otro ejemplo de esta tendencia simbólica es el *surya namaskar*, el *saludo al sol*, el cual se suele practicar como forma de calentamiento antes de la práctica de las *āsanas*. En esta secuencia de posturas entrelazadas de manera dinámica y rítmica el *sādhaka* realiza una ceremonia solar en movimiento. En general, el yoga moderno sostiene que esta práctica proviene de los tiempos védicos. Satyananda en general defiende esta postura en los manuales. En palabras del swami: “Surya namaskara is a practice which has been handed down from the sages of vedic times”⁹⁴⁶. Sin embargo, a pesar de que en el yoga moderno se considera como una práctica milenaria, su origen es moderno, como reconoce Satyananda en algunos textos⁹⁴⁷. Su maestro Sivananda habría sido el primero en incorporar el *saludo al sol* en un formato de yoga moderno en 1950⁹⁴⁸, tras adoptarlo del formato creado por Bhavanarao Pant Pratinidhi, rajá de Aundh⁹⁴⁹, quien habría recuperado la práctica proveniente de las artes marciales del sur de la India, no de las ceremonias védicas. De hecho, antes de Sivananda estos ejercicios no eran considerados como yoga. Debido a la optimización hecha por cada maestro moderno, actualmente tenemos una gran diversidad de esta serie postural. De hecho, el *saludo al sol* es uno de los aspectos que diferencian una escuela de otra.

En todo caso, Satyananda sí que mantiene, o recupera, el espíritu del ritual védico, ya que en el saludo al sol del SY se dedican los movimientos y la respiración a lo

946 Satyananda, S. *Surya Namaskar. A Technique of Solar Visualization*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004, p.2: “surya namaskara es una práctica que ha sido heredada de los sabios de los tiempos védicos” [NT].

947 Véase Satyananda, S. *Yoga and Kriya: A Systematic Course in the Ancient Tantric Techniques of Yoga and Kriya*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004, p.134.

948 Goldberg, E. *The Path of Modern Yoga. The History of an Embodied Spiritual Practice*, Inner Traditions, Vermont, 2018, p. 290.

949 Para un relato de cómo el rajá de Aundh elaboró esta práctica véase *Ibid*, 180-207.

divino. Por tanto, si bien en el manual SN siguen disponiéndose explicaciones ocultistas cosificadoras (basadas en el cuerpo anatómico y biomédico), también se despliegan explicaciones más poéticas y ontológicas. En el SY el *saludo al sol* no es simplemente interpretado como una producción de efectos energéticos sino como una danza de agradecimiento y de transformación cosmoteándrica. No es sólo una *técnica* para producir efectos terapéuticos, sino una *práctica* para cultivar relaciones de co-pertenencia y co-participación. El saludo al sol es un ejemplo de cómo el yoga contemporáneo puede articular la relación cosmoteándrica mediante una espiritualidad corporalizada. La danza que es el *saludo al sol* puede celebrar y representar corporalmente el juego divino, el *līlā*. A nuestro modo de ver, esta manera más artística y simbólica de entender la postura, tal y como la encontramos en el saludo al sol del SY, puede ser llevada también a la comprensión del *āsana*.

9. *Prāṇāyāmas, mudrās y bandhas*

A pesar de lo que se suele creer en el movimiento del yoga moderno, en la práctica de *kuṇḍalinī-yoga*, las prácticas de *prāṇāyāmas, mudrās y bandhas* son mucho más importantes que las *āsanas*. Por ejemplo, para practicar las *kriyas* es básico dominar estas prácticas; en cambio sólo se necesitan dominar unas pocas posturas. De la misma manera que con el *āsana*, el SY considera los *prāṇāyāmas, mudrās y bandhas* en dos aspectos, el terapéutico y el soteriológico. Por una parte, todas estas prácticas en el APMB son explicadas como técnicas terapéuticas. Por ejemplo, se dice que *śāmbavīmudrā*⁹⁵⁰ fortalece los músculos de los ojos y suelta las tensiones acumuladas en este area. También retrasa la degeneración de la glándula pineal. Por otra parte, al igual que en el *haṭha nāth* premoderno, estas prácticas ayudan en el despertar y canalización de la energía serpentina, por tanto, son preparatorias para el *kuṇḍalinī-yoga*. Por ejemplo, *śāmbavīmudrā*⁹⁵¹ también ayuda a despertar *ājñā chakra*. Los *prāṇāyāmas*, por ejemplo, sirven para deshacer bloqueos y ayudar a que la energía espiritual pueda

950 Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006, p.434.

951 *Ibid*, p.434

despertar y fluir⁹⁵², así como los *bandhas*⁹⁵³. A su vez los *mudrās* operan en las diferentes capas del ser humano, por eso son tan importantes en la *sādhana*. Según el swami:

the attitudes and postures adopted during mudra practices establish a direct link between *annamaya kosha*, the physical body; *manomaya kosha*, the mental body; and *pranayama kosha*, the pranic body. Initially, this enables the practitioner to develop awareness of the flow of prana in the body. Ultimately, it establishes pranic balance within the koshas and enables the redirection of subtle energy to the upper chakras, inducing higher states of consciousness⁹⁵⁴.

Así, para Satyananda, estas prácticas operan no sólo en el *annamayakośa*, sino también en los cuerpos sutiles. Es por eso que pueden tener efectos tanto fisiológicos como soteriológicos. Al dominar estas prácticas, el *sādhaka* está preparado para pasar a la meditación y/o a las *kriyas*.

10. Reflexiones sobre el *haṭha-yoga*

El *haṭha-yoga* es básico para entener el yoga moderno en general. Buena parte de las prácticas modernas de yoga provienen de la disciplina *nāth*. Por ejemplo, las técnicas principales (*āsanas*, *prāṇāyāmas*, *mudrās* y *bandhas*) nos vienen a través de esta disciplina milenaria, así como la metodología y la fisiología del *kuṇḍalinī-yoga* (los *nāḍīs*, los *chakras* y la *kuṇḍalinī*). Hemos visto cómo el *haṭha-yoga* es la piedra angular de toda la metodología del SY, así como su punta de lanza en el mercado del yoga. Según el *corpus* literario del SY, esta disciplina tiene dos finalidades, una terapéutica y otra soteriológica, las cuales confluyen en la metodología, explicada a partir de un discurso ocultista que sintetiza el respeto a la tradición con la legitimación científica.

⁹⁵² *Ibid*, p.368.

⁹⁵³ *Ibid*, p.407.

⁹⁵⁴ *Ibid*, p.424: “las actitudes y posturas adoptadas durante las prácticas de los mudras establecen un vínculo directo entre el *annamaya kosha*, el cuerpo físico; *manomaya kosha*, el cuerpo mental; y *pranayama kosha*, el cuerpo pránico. En un primer momento, esto permite al practicante desarrollar conciencia del flujo del prana en el cuerpo. En último término, establece un equilibrio pránico dentro de los koshas y permite redireccionar la energía sutil a los chakras superiores, induciendo estados más altos de consciencia” [NT].

Por una parte son fieles a la tradición, pero a la vez abrazan la ciencia y el lenguaje de la modernidad. En cierto modo, podemos hablar de una zozobra entre lo tradicional y lo científico. Precisamente el ocultismo permite esta síntesis, sin renunciar a ninguna de estas dos aproximaciones. Es la estrategia explicativa para poder estar a la altura de los tiempos, sin renunciar a las tradiciones ontológicas. En este sentido sigue la línea trazada por los primeros *haṭha-yogins* de la época colonial, por ejemplo Kuvalayananda y Yogendra. El SY usa el lenguaje de la ciencia y la medicina para justificar y legitimar el yoga.

El problema es que la concepción científicista y ocultista del yoga tiende a objetivar tanto la metodología como el mismo ser humano y lo divino y, por tanto, a cosificarlos. A nuestro modo de ver, el discurso del SY (al menos tal y como lo encontramos en el *corpus* literario de los manuales) tiende a considerar el cuerpo no como una relación cosmoteándrica, sino como un objeto. Ya no es el lugar de la condición y potencialidad divinas, sino el cuerpo biomédico, una anatomía divisible y separable. Así, si bien nos regala una herramienta terapéutica, la medicalización del yoga opera una cosificación del cuerpo y de la mente. De la misma manera, las prácticas del *haṭha-yoga* tienden a convertirse en simples técnicas de manipulación energética. De hecho, este es uno de los problemas del yoga moderno. Si bien la técnica en sí no es peligrosa, sí que puede serlo al haber una intención manipuladora. A nuestro modo de ver, el *tantra* tradicional canalizaba las energías, no las manipulaba. En el yoga moderno, las prácticas tienden a reducirse a técnicas corporales y mentales, las cuales manipulan el cuerpo y la mente como si fueran objetos explotables, no como troncos de lo divino. De esta manera, la manipulación técnica lleva a la objetivización y por tanto a la cosificación, perdiéndose el sentido cosmoteándrico de la *ontopraxis*. Podemos hablar en cierta manera de una tecnificación del yoga, ya que se tiende a dar más importancia a la técnica que a los aspectos ontológicos. Si el mundo o el cuerpo son vistos como un ente diferente a lo divino, puede ser legítima la explotación y la manipulación. Es por ello que se considera manipulable el cuerpo y la mente. Se olvida el ser y por tanto la relación cosmoteándrica del ser, el mundo y el ser humano. Al mismo tiempo, la tecnificación del yoga concibe el cuerpo y la mente de manera mecánica, en lugar de verlos como umbrales cosmoteándricos. En este sentido, el yoga

se inserta en el proyecto del dominio del mundo de la modernidad, contribuyendo con el control del cuerpo y la mente.

Este proyecto científico y terapéutico lleva al yoga moderno a investigar, explorar, experimentar, crear y diseñar técnicas nuevas de yoga, basándose por una parte en las metodologías yóguicas tradicionales, y, por otra parte, en la psicoterapia y gimnasia occidentales. Muchas de las prácticas (multitud de *āsanas* o las series de Rishikesh, los saludos al sol y el Ashtanga) son diseñadas por los maestros de yoga en el siglo XX. No son milenarias. Ni siquiera las concepciones son “originarias”. Eso no implica que no sea “yoga”, o que no sea “auténtico”. Son maneras modernas de entender e interpretar la disciplina del *haṭha-yoga*. Sobre todo la perspectiva terapéutica (tanto médica como psicoterapéutica) es moderna. Uno de los objetivos del yoga moderno (a corto y medio plazo) es la mejora en la salud. De esta manera, buena parte de la oferta y la demanda del mercado del yoga está centrada en la mejora del individuo, de su salud y condición física. En este aspecto, el discurso terapéutico del yoga moderno no contribuye a la transpropiación ontológica, sino precisamente a una apropiación por parte del sujeto. El ego autocentrado y antropocéntrico se apropia de las prácticas del *haṭha-yoga* con fines terapéuticos, cosméticos y estéticos. En lugar de operar cierto desapego respecto a la vida, el yoga es practicado debido al miedo a la enfermedad, la vejez y la muerte. Se trata más bien de un crecimiento personal que de una práctica de desidentificación del ego.

Se crea, además, un producto, por lo que se mercantiliza el yoga, lo cual también contribuye a su objetivización y cosificación. La clase de yoga pasa a ser una mercancía, un producto del mercado. Así, se tiende a compartimentar la vida en diferentes aspectos. Lo yóguico pasa a ser sólo un aspecto privado de las vidas de sus practicantes, un reajuste del cuerpo-mente para sobrellevar mejor las vidas estresadas y alienadas. Ya no es una vida yóguica, donde el yoga se ve como un remedio soteriológico, sino una terapia concreta enfocada a ciertos objetivos. En cierta manera, la autoconciencia del ego se apropia de las prácticas para refundamentar un sujeto en crisis. Ante el vacío y el sufrimiento que conllevan la falta de sentido, la pérdida de fundamentos y la misma condición humana con su vejez y deterioro, el yoga moderno refundamenta un sujeto en crisis a partir de un prototipo de persona sana. En cierto

modo, en lugar de escuchar la llamada a la transpropiación, tendemos a usar el yoga para sentirnos simplemente mejor, para crecer como “personas” y mejorar nuestra condición física, incluso para mejorar nuestra figura. Esto hace que se dejen de lado los aspectos debilitadores, la desidentificación y el desplazamiento de los elementos egoicos y egocentros. Por otro lado, el discurso del yoga moderno tiende a concebir un ser humano antropocéntrico, dejando de lado la relación con lo divino y desacralizando las prácticas.

En todo caso, si bien se usa de manera terapéutica y se dan explicaciones ocultistas de la simbología tradicional, al mismo tiempo el yoga moderno sigue operando de manera ontológica. Aunque hagan referencia a aspectos terapéuticos y/o científicos, los *nāḍīs* o los *chakras* siguen actuando como símbolos ontológicos que operan en la procesión transformadora. Satyananda adopta, reordena y adapta estos elementos tradicionales con una nueva interpretación, siempre siguiendo el espíritu tántrico. De la misma manera, incluye diferentes ontologías para integrarlas en un sistema más holístico. De ahí, su esfuerzo por encajar el sistema de los *kośas*, el cuerpo pránico-psíquico (*nāḍīs*, *chakras*, *kuṇḍalinī*), el cuerpo biomédico y la psicología moderna. Su concepción ocultista nos propone nuevos símbolos para nuestra transformación, en consonancia con las tendencias de la naturopatía y la psicoterapia, siempre teniendo en cuenta la ciencia médica. En todo caso, para Satyananda el *haṭha-yoga* no es sólo una terapia, sino la preparación al *kuṇḍalinī-yoga*. Es parte de la metodología soteriológica.

Por tanto, si queremos evitar la cosificación de la *sādhana*, el ser humano y lo divino es importante reinterpretar ciertas concepciones del yoga moderno. Por una parte, vemos necesario dejar atrás la centralidad del *āsana-yoga* y de la misma terapia como función principal del *haṭha-yoga*. Es importante no estirar demasiado en el tiempo el estadio ontológico de esta disciplina. La salud no debe convertirse en una búsqueda infinita de perfección psicosomática. Al haber asimilado e integrado el *body-mind* gracias al *haṭha*, se debe pasar a prácticas meditativas. La clase de yoga debe dar la importancia justa a estas prácticas y no hacerlas el foco de su atención, ya que esta disciplina es sólo un hito en el camino de la liberación. Por la misma razón, es importante no dedicar demasiado tiempo a la práctica de posturas secundarias. No

obstante, tampoco se trata de sólo practicar las *āsanas* de los tratados de *haṭha* premoderno en una búsqueda de autenticidad. Pero si bien las nuevas posturas tienen un papel imprescindible en el yoga moderno por su eficacia psicosomática, la clase de yoga no se puede limitar a la práctica de *āsanas*. Necesitan practicarse en su justa medida, como preparación para el *prāṇāyāma* y la meditación. En nuestra opinión, ciertas escuelas de yoga llevan al extremo el papel del *āsana* en la clase y la *sādhana*. Al querer mejorar la forma física del practicante se multiplican las posturas en las sesiones para poder trabajar diferentes músculos y partes del cuerpo, dejando de lado la espiritualidad y la función soteriológica del yoga. Simplemente, no se dedica tiempo a otras prácticas más avanzadas.

En el fondo, se trata de volver al espíritu soteriológico y debilitador del *haṭha-yoga* premoderno, pero aprovechando las innovaciones hechas en época moderna. No se trata pues de rechazar el yoga transnacional y sus prácticas, sino de retomar el espíritu cosmoteátrico siguiendo un paradigma hermenéutico y ontológico. Por ejemplo, para no caer en la cosificación, las diferentes prácticas de *haṭha-yoga* (especialmente las *āsanas*) necesitan ser llevadas a cabo mediante la toma de conciencia, como se recomienda desde el mismo SY. Sin atención y conciencia (*awareness*) no es posible establecer el vínculo espiritual (*buddhi*) entre la Consciencia y la Energía divinas. Este aspecto del yoga moderno, enfatizado especialmente en el SY, es la clave para no caer en la tecnificación y poder profundizar en la relación cosmoteátrica, incluso en el *āsana*. Además, el *haṭha-yoga* ayuda a la purificación del *buddhi*, por lo que también en este sentido son prácticas que ayudan en el camino soteriológico.

Por otra parte, tampoco vemos conveniente dar demasiada importancia a la justificación y/o legitimación científica (y terapéutica) de las prácticas. Éstas responden a una época del yoga moderno. A nuestro modo de ver, ya no se necesita la legitimación ante Occidente y la ciencia, ya que el yoga goza de aceptación en nuestras sociedades. Hace ya tiempo que en muchas escuelas modernas también se lleva a cabo un *haṭha-yoga* entendido como una práctica cosmoteátrica. El *saludo al sol* del SY es ejemplo de esta concepción más simbólica, ceremonial y metafórica. Así, el cuerpo-mente ya no se entiende como un objeto anatómico, sino como un templo, es decir, como lugar de lo sagrado. Si bien es verdad que tenemos estas comparaciones e identificaciones en los

textos modernos, sobre todo en *satsangs*, consideramos que en el discurso de los manuales del yoga moderno (por ejemplo en el *corpus* literario del SY), se da una concepción objetivadora del cuerpo-mente. En este sentido, se trata de recuperar la concepción premoderna, pero desde cierta transmodernidad, asumiendo nuestra época.

Por tanto, se trata de recuperar esta disciplina como una práctica cosmoteándrica, ya no de manipulación, sino de vivencia de lo divino. Por tanto, el *haṭha* no consistiría en la producción de efectos y resultados, sino en un hito provisional de la procesión ontológica. El emplazamiento ontológico no es una mecánica productiva, sino el aprendizaje de una manera de ser, es decir, de una manera de habitar y morar el mundo. Pero cada estadio (“plaza”) es provisional, ya que es sólo la barca que nos permite desplazarnos al siguiente estadio. El yoga es aprender a vivir y morir en los diferentes estadios ontológicos. Sin desmembramiento, desplazamiento y debilitamiento del cuerpo (*annamayakośa*) y la mente (*manomayakośa*) a través del *prāṇā*, no es posible el avance espiritual en esta disciplina. Sólo si el aspirante integra y asimila lo energético puede desplazarse hacia lo psíquico. Por tanto, este desplazamiento ontológico es un debilitamiento de las identificaciones corporales y mentales para conseguir una identificación (provisional) con el cuerpo pránico, el cual integra el cuerpo-mente. Así, el *prāṇā* actúa, en este paso yóguico, como elemento debilitador que nos permite establecernos (provisionalmente) en el *prāṇamayakośa*. Entonces el mundo es interpretado acorde con este nuevo *kośa*, donde podemos ya habitar no sólo en el cuerpo y la mente, sino en las energías corporales y mentales. En cierta manera, el aspirante necesita dejar ir (“morir”) el cuerpo y la mente para entender la realidad de manera energética. Así, sigue operando el sacrificio, tan idiosincrático de la cultura védica, ya que el *sādhaka* necesita sacrificar estas moradas físicas y mentales, para poder acceder al *prāṇamayakośa*. Pero, si bien en este hito del camino se concibe al *prāṇa* como sustancia y fundamento del cuerpo pránico, luego necesita ser debilitado, disuelto (*laya*) y asimilado en el *vijñānamayakośa*. Es por eso que preferimos no tomar ninguno de los *kośas* como fundamentos de la realidad, es decir, como realidades sustanciales, estables e inmutables, sino como elementos ontológicos debilitadores. Así, en lugar de tomar el cuerpo de manera anatómica y biomédica, para que realmente se lleve a cabo el desplazamiento consideramos más ontopráctico interpretar las vivencias a través de las ontologías del *sāṃkhya* y de los *kośas*.

Por todo ello, si bien el discurso del yoga moderno tiende a expresarse en términos técnicos, es importante no mirar el dedo, sino lo que señala. Para evitar la cosificación es importante ver los *kośas*, y los elementos ontológicos, como símbolos, pero no como meros signos. Recordemos, el símbolo no significa, sino que pone en movimiento la transición liberadora. No solidifica ni cosifica, no crea un producto o un fetiche, sino que busca la transformación, la cual sólo puede darse si se muere y se renace. Si se cree en la sustancialidad de los mismos símbolos se tiende a permanecer en los estadios respectivos, en este caso el *prāṇa*. Como se nos recuerda constantemente en el SY, la realidad del ser humano es mucho más profunda que las energías corporales y mentales. Hay muchas más capas.

En definitiva, la realización del ser es un proceso gradual en el cual se van asimilando e integrando diferentes estadios ontológicos. El *haṭha-yoga* es una disciplina que forma parte de un momento de esta procesión. En todo caso, sólo es una preparación para la meditación, sea esta de concentración o atención, directa o indirecta. En el caso del SY, es importante ir realizando la unidad del cuerpo y la mente, así como de sus energías, para que pueda haber un trabajo espiritual más profundo. La disciplina de las *āsanas*, *prāṇāyāmas*, *mudrās* y *bandhas* busca precisamente crear un equilibrio e integración de las diferentes energías para preparar el terreno para la meditación.

Capítulo 22. La interpretación de la meditación tántrica en el Yoga Satyananda

1. La meditación y la modernidad

Según el yoga moderno la meditación (al igual que el *haṭha-yoga*) aporta dos tipos de beneficios, el terapéutico y el soteriológico, de la misma manera que veíamos con el *haṭha-yoga*. Así, al tratar de la meditación los manuales de yoga moderno no sólo explican el objetivo salvífico y emancipatorio, sino que también explican sus virtudes terapéuticas. Es tal la creencia en los beneficios de la meditación que en ciertas explicaciones parece la panacea a todos los problemas, tanto psicosomáticos como espirituales. En la actualidad es obvia la gran oferta y demanda de la meditación, como muestra el éxito del *mindfulness*⁹⁵⁵ en la última década, el cual se aplica tanto en academias de yoga, como en escuelas y centros de trabajo.

En general, podemos decir que el *haṭha-yoga* no es suficiente en el camino yóguico. La mayoría de maestros de esta disciplina (tanto premodernos como modernos) están de acuerdo en considerarlo una preparación para prácticas que podemos llamar meditativas. Sólo estas prácticas (donde también incluimos el *kuṇḍalinī-yoga*) pueden llevarnos a estadios ontológicos transpersonales. El *āsana* por sí misma no bastaría. Pero, a pesar de que la mayoría de escuelas de yoga moderno recomiendan la meditación (considerada como la *ontopraxis* básica para avanzar en la realización del ser), en la práctica apenas se dedica tiempo a ésta en la clase de yoga. Es cierto que los manuales explican diferentes técnicas y prácticas meditativas, pero en general éstas se practican en la *sādhana* personal de alumnos “avanzados” o en cursos y retiros especializados.

En todo caso, en la metodología del SY la meditación es la continuación lógica del *haṭha-yoga*. Como explica Satyananda: “hatha yoga itself does not lead to stages of meditation. However, it is most useful and usually utilized to prepare the practitioner for the higher stages of meditation attained through other forms of yoga”⁹⁵⁶. El swami

955 De la misma manera que el yoga moderno tecnifica las tradiciones ontológicas hindúes, el *mindfulness* desnuda y tecnifica las prácticas meditativas de las tradiciones budistas.

956 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005, p.94.

dedica todo un manual, *Meditations from the Tantras* (MftT), a explicar diferentes técnicas y prácticas meditativas. En cierta manera, podemos decir que MftT es el siguiente paso a APMB. De hecho, es en este manual donde el autor hace su verdadera aportación a la meditación. Al mismo tiempo, en *Yoga Nidra* (YN) Satyananda se focaliza en una de estas prácticas meditativas, sin lugar a dudas la más popular de la BSY. De hecho, *Four Chapters of Freedom* (la versión del YS de la BSY) no es la propuesta meditativa del SY, sino más bien un complemento a estos dos manuales de la escuela. Como ya comentamos, en el yoga moderno apenas se practica el *pātañjala-yoga*. Si bien algunas técnicas básicas sí que son adoptadas y adaptadas de la metodología del YS, en general se siguen otras concepciones de la meditación. Pero si bien no se sigue el yoga de Patañjali, sí que se sigue la plantilla del *aṣṭāṅga-yoga* para explicar las prácticas. Así, al hablar de las técnicas meditativas se hace referencia a *pratyāhāra*, *dhāraṇā*, *dhyāna* y *samādhi*, así como al vocabulario psicológico del YS.

En el caso del SY, podemos decir que la concepción de la meditación es *tántrica*, ya que se disponen, canalizan y subliman las energías corporales y mentales del ser humano, mediante técnicas preparatorias y propiciatorias. Si bien algunas prácticas no parecen tántricas por su modernidad, en todo caso prevalece un espíritu tántrico a la hora de concebir (y por tanto practicar) el sentido de las técnicas, como veremos.

2. La explicación psicológica de la meditación

Al igual que el yoga moderno explica los beneficios del *haṭha-yoga* recurriendo a la ciencia médica, en general las prácticas meditativas son explicadas de manera psicológica. Ya que la meditación es una práctica “mental”, se considera que puede explicarse recurriendo a la psicología. Así, en el SY las experiencias vividas en la meditación son entendidas como estados diferentes de consciencia, explicables psicológicamente. Estos estados (los cuales los hemos explicado en la parte dedicada al *sāṃkhya-yoga*) no pueden ser accedidos en la vida cotidiana, sólo pueden ser conquistados mediante estas prácticas concretas. Al profundizar en estas experiencias mentales mediante la atención, la concentración y/o la manipulación del cuerpo-mente, el yogui entra en otros estados de consciencia. Si bien la manera clásica de acceder a

estos estados es mediante la práctica sedente de “meditación” (como se entiende en el YS y en buena parte del budismo), en el SY es posible acceder a través de muchas otras prácticas, por ejemplo el *bhakti-yoga*, el *mantra-yoga*, el *yoga nidra* o las *kriyas*. Por esta razón hablamos de prácticas o técnicas *meditativas*, para referirnos a aquellas prácticas que llevan a estados “meditativos”.

Sólo mediante estas prácticas puede el aspirante avanzar en el camino espiritual. Por tanto, el papel de la meditación en el yoga moderno es muy importante, especialmente en el SY. De hecho, como afirma Satyananda, la culminación de la meditación es la realización del ser⁹⁵⁷. Es decir, sin prácticas meditativas no es posible la liberación. El *haṭha-yoga* por sí solo no es suficiente. Al explorar la mente (la cual forma parte de la Mente Universal), el yogui comienza a tomar contacto con aspectos más auténticos de él mismo, avanzando en la realización gradual del ser.

Con tal de poder explicar a un público moderno y occidental cómo funciona la meditación y cómo se producen los estados alterados de consciencia, Satyananda recurre a la tripartición de la psicología moderna del consciente, el subconsciente y el inconsciente. Para el fundador de la BSY, la *citta* está compuesta de todos estos estados, de hecho es el conjunto de la consciencia en el ser humano. A éstos el yoga añade la *supraconsciencia*, donde se hallan los estados superiores de consciencia accesibles sólo por la meditación. Al mismo tiempo, Satyananda relaciona estas dimensiones de la consciencia con los *kośas*, tal y como ya introducimos en el capítulo anterior dedicado al *haṭha*. Así, la dimensión consciente está formada por el *annamayakośa* y el *prāṇamayakośa*, es decir, por una parte, por las sensaciones burdas del cuerpo físico, y por otra parte, las funciones fisiológicas (por ejemplo la respiración). La parte subconsciente está formada por el *manomaya* y el *vijñānamayakośa*. En el primero tenemos los procesos emocionales y mentales. En el segundo tenemos las dimensiones psíquicas y causales. Por último, estaría la dimensión inconsciente relacionada con el *anandamayakośa* (el cuerpo de gozo), la cual sería la dimensión trascendental. El aspirante va adentrándose en estos diferentes cuerpos, yendo de lo más tosco a la más sutil. De esta manera, el *sādhaka* toma contacto con los procesos conscientes, por ejemplo con la respiración (*prāṇamayakośa*) o con sensaciones del cuerpo físico

957 *Ibid*, p.11.

(*annamayakośa*). Por otra parte, pasa a ser consciente (*aware*) de pensamientos, emociones e impulsos que operan de manera subconsciente (en el *manomayakośa*). Normalmente el individuo suele rechazar estas partes subconscientes, a la vez que tiende a identificarse con el ego y la mente consciente, lo cual crea una separación entre la diferentes áreas de la consciencia. En cierta manera, el meditador aprende a desidentificarse de los procesos corporales y mentales al mismo tiempo que aprende a observarlos desde una unidad superior, el *testigo*. En cierta manera, este *testigo* es el observador (*dr̥ṣṭ* o *puruṣa*) del *sāṃkhya-yoga*, el *ātman* del *vedānta* y la Consciencia (*Cit*) del *tantra*. Gracias a éste, el *sādhaka* ya no se identifica con el ego, sino que comienza a adentrarse en el terreno transpersonal de la supraconsciencia. Vemos cómo el *testigo* es uno de los núcleos de las tres tradiciones estudiadas, tanto en el *vedānta*, el *sāṃkhya-yoga* o el *tantra*. Como explica Satyananda:

we have the ability to watch the activities of the mind and the body. How can something that we watch possibly be our true identity? There must be something that is watching. The body and the mind are only instruments of action, of perception, of thought. Nothing else. Our real identity, the real 'I' is the centre of our consciousness. It is that which illuminates and witnesses everything that we do in life, the self. Though this is our core of existence, the essence of our being, very few of us operate from or identify ourselves with it⁹⁵⁸.

Así, el meditador no es ni su cuerpo ni su mente. Para el SY son sólo instrumentos. El aspirante no es sus pensamientos o emociones, es algo más. Al trascender las partes físicas y mentales, el yogui comienza a estar preparado para acceder a los reinos de la supraconsciencia. A nuestro modo de ver, esta consciencia que observa puede estar vinculada con la materia (y viceversa) gracias al *buddhi*, el cual permite despertar la consciencia en las cosas, es decir, hace posible el darse cuenta del *testigo*.

En general, los estados iniciales de la meditación pueden ser incómodos y/o dolorosos, ya que el aspirante toma contacto y pasa a ser consciente de procesos subconscientes desconocidos, algunos de ellos traumas reprimidos. Explicado yóguicamente se trata de *saṃskāras* y *karmas* que surgen a la luz. Para ir avanzando en

⁹⁵⁸ *Ibid*, p.57.

el camino espiritual estos *saṃskāras* deben eliminarse, purificarse o transformarse. Las prácticas meditativas bien realizadas ayudan en este objetivo. Por ejemplo, el *yoga nidra* hace surgir *saṃskāras* que son neutralizados. En el *antar mouna* también pueden surgir emociones e impulsos subconscientes. Mediante la atención, la aceptación y la paz interior estos aspectos del subconsciente pueden ser transformados y/o trascendidos.

De hecho, esta idea de que la toma de conciencia del subconsciente puede ser purificatoria recuerda la función terapéutica del psicoanálisis. Para Freud la palabra tenía un poder sanador. La práctica psicoanalítica, mediante el lenguaje y el diálogo, permitía hacer conscientes los traumas, lo cual, se creía, producía la sanación. Hay una gran influencia de las psicologías modernas en el yoga transnacional, donde incluimos el SY. Así, en las explicaciones del MftT podemos encontrar la influencia no sólo de Freud, sino también de psicólogos como Jung⁹⁵⁹. Como vemos en este manual, Satyananda estaba al corriente de formas alternativas de psicología, como por ejemplo la psicología evolutiva y la Gestalt, así como la biosíntesis. Para Satyananda estas psicologías tienen en común con el yoga que ven al ser humano como un ser multi-dimensional no identificado solamente con la mente racional⁹⁶⁰. En todo caso, Satyananda diferencia estas escuelas de psicología del yoga:

All of the modern forms of psychology are very much concerned with the flowering of potential in each individual. This is referred to as self-actualization. It is the progressive unfoldment of each person's innate capacities. This is exactly what yoga is all about, but instead of self-actualization, yoga refers to self-realization in all spheres of being, or awareness of one's inner nature and its expression⁹⁶¹.

Dicho de otra manera, la psicología humanista y existencial sólo llegaría a cierto estadio ontológico de integración de la persona en una unidad, al cual Wilber llamó el

959 Existen muchas semejanzas entre la psicología de Jung y el yoga. Sin embargo, también se dan discrepancias profundas, como muestra Coward, H. *Yoga and psychology*, SUNY, Nueva York, 2002. Según el autor, para Jung no es posible la omnisciencia ni tampoco eliminar el ego.

960 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005, p.18-19.

961 *Ibid*, p.19: “todas las formas modernas de psicología están bastante centradas en el florecimiento del potencial de cada individuo. Esto es llamado realización personal. Es el despliegue progresivo de las capacidades innatas de cada persona. Esto es exactamente en lo que consiste el yoga, pero en lugar de auto-actualización, el yoga se dirige a la realización del ser en todas las esferas del ser, o la conciencia de la naturaleza interna propia y su expresión” [NT].

*centauro*⁹⁶². Algo que algunos han llamado “volverse una persona”⁹⁶³, es decir, la actualización de la potencialidad humana en cada individuo. Vimos cómo el *haṭha-yoga* ayudaba a llegar a esta unidad integrada, por lo que en cierta manera comparte ciertos objetivos con estas terapias humanistas y existenciales. Pero, en todo caso, el SY no se queda en una psicología personal, sino que es *transpersonal* o *transhumana*. Así, de entre todas estas psicologías, Satyananda sólo menciona una que estaría más allá de la *persona* en estados supraconscientes: la psicósíntesis, la cual también pondría la realización del ser como objetivo de la vida, más allá de la *individuación*, o *realización personal*⁹⁶⁴. De hecho, Wilber sitúa a la psicósíntesis más allá del centauro, en el comienzo de las bandas transpersonales⁹⁶⁵. La meditación iría más allá del nivel de la *persona*, precisamente hacia los reinos *transpersonales* o dicho en lenguaje del SY, a estados de la *supraconsciencia*.

Si bien, el autor de MftT parece que recurre a la psicología sólo para legitimar la meditación, consideramos que estas formas de psicoterapia también han tenido una influencia directa sobre las prácticas meditativas del yoga. Es normal que encontremos semejanzas, pero ello no se debe siempre a paralelismos, sino que muchas de estas semejanzas existen porque ha habido una influencia insospechada de estas psicologías sobre el yoga. De hecho, eso pasa bastante en el yoga moderno, se muestran las semejanzas para legitimar prácticas, semejanzas que en el fondo se deben a influencias, no a paralelismos autónomos. Por ejemplo, tal y como hemos ido viendo a lo largo de nuestro estudio, la tripartición entre consciente, subconsciente e inconsciente se debe a la influencia de la psicología moderna en el SY. No es tanto que algunos estadios ontológicos tengan paralelismos con el yoga, sino que Satyananda reinterpreta y explica la ontología tradicional recurriendo a la psicología moderna. A nuestro modo de ver, la homologación de esta tripartición de la consciencia con los *kośas* supone una interpretación muy diferente a la premoderna de estos cuerpos ontológicos. No obstante,

962 Véase Wilber, K. *The Atman Project. A Transpersonal View of Human Development*, Pilgrims Publishing, Varanasi, 1996, 53-72; Wilber, K. *La conciencia sin fronteras. Aproximaciones de Oriente y Occidente al crecimiento personal*, Kairós, Barcelona, 2006, p.140-161.

963 Rogers, C. *On Becoming a Person*, Houghton Mifflin, Boston, 1961.

964 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005, p.20.

965 Wilber, K. *La conciencia sin fronteras. Aproximaciones de Oriente y Occidente al crecimiento personal*, Kairós, Barcelona, 2006, p.183.

también tenemos casos de psicólogos, como Jung, que recurren a las tradiciones esotéricas para diseñar y explicar sus prácticas psicoterapéuticas. Por ejemplo, su idea de arquetipo está basada en la ontopraxis simbólica de la ontología esotérica tradicional.

Por otra parte, la búsqueda de legitimación científica lleva al yoga moderno transnacional a querer comprobar los estados meditativos mediante la experimentación en el laboratorio. De hecho, este proyecto científico, comenzado con Kuvalayananda y otros yoguis modernos, también busca paralelismos entre los estadios ontológicos y los estados cerebrales, es decir, busca comprobar la misma realización del ser. En el caso del SY, los estadios ontológicos son explicados como *estados alterados de consciencia* (EAC), medibles mediante tecnologías como el *biofeedback* (la *biorretroalimentación*). Estos EAC corresponden a ondas eléctricas que pueden detectarse en el cerebro con un electroencefalógrafo (EEG)⁹⁶⁶. Las ondas *beta*, *alpha*, *theta* y *delta* serían representaciones de medida de los estados cerebrales de la mente, correspondientes a las experiencias en la mente consciente, supraconsciente, subconsciente e inconsciente. Así, los estados de gran relajación y de meditación estarían representados por las ondas *alpha*. En todo caso, como recuerda el autor, son representaciones, por lo que no deben confundirse con los estados de la mente propiamente hablando⁹⁶⁷. Aunque el autor reconoce que no están perfeccionados, sí que reconoce su utilidad. Años después el *guru-bhai* de Satyananda, Vishnudevananda, también haría mención en su libro *Meditation and Mantras*⁹⁶⁸. Si bien esta tecnología no ha dado grandes avances, preveemos que en el futuro, con el desarrollo de las tecnologías biométricas, tendrá cierta implantación en el mercado de la espiritualidad.

Así, los estadios ontológicos accedidos mediante la meditación son explicados como estados alterados de consciencia, comprobables científicamente. Son los efectos de ciertas técnicas meditativas sobre el cerebro. Estas técnicas actúan directamente sobre la mente y el cerebro, por lo que el yogui puede incluso curarse de las enfermedades mentales mediante la manipulación meditativa. Como explica Satyananda:

966 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005, p.23.

967 *Ibid*, p.24.

968 Vishnudevananda, S. *Meditation and Mantras*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2006, p.208-217.

through meditation the mind can be trained to cure the ailment, but first one must know how to meditate and exercise a greater control over the mind-body. When one becomes aware of the inner processes of the mind and body, one can direct energies where they are most needed. People with diseases will know how to direct their inner energy to the diseased organ⁹⁶⁹.

Por tanto, la meditación puede sanar. Por ejemplo, en la parte llamada “Scientific Investigations”⁹⁷⁰ de *Yoga Nidra* se exponen algunas aplicaciones terapéuticas de esta práctica meditativa. Así, para Satyananda la meditación es una de las formas más eficaces de controlar y manipular el cuerpo-mente: “Meditation is a most powerful way of controlling physiological processes and also of controlling physiological reactions to psychological events”⁹⁷¹. Puede incluso reprogramar⁹⁷² la mente y quitar los patrones aprendidos en la infancia. Según el SY, para lograr la felicidad uno se debe cambiar a sí mismo y, por tanto, debe cambiar su mente. En palabras del swami:

if one wants relaxation and a happy life, one must change the mind, not the outside world or other people. A happy and healthy life comes from changing the mind and its reactions to the outside world. One can spend the rest of one's life seeking happiness in the outside world, but if the mind retains its present programming one will never find happiness; one will be chasing the pot of gold at the end of the rainbow. Meditate and reprogram your mind if you want a healthy and disease-free life. Modify the mental program that was put into your brain by faults in your upbringing, as this is the cause of all your unhappiness⁹⁷³.

969 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005, p.32-33: “a través de la meditación la mente puede ser entrenada para curar las enfermedades, pero primero uno debe saber cómo meditar y ejercitar un control más grande sobre el mente-cuerpo. Cuando uno se vuelve consciente de los procesos internos de la mente y el cuerpo, puede dirigir las energías donde se necesitan más. La gente con enfermedades sabrán cómo dirigir su energía interna al órgano enfermo” [NT].

970 Satyananda, S. *Yoga Nidra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1998, p.169-214.

971 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005, p.33: “la meditación es la manera más poderosa de controlar los procesos fisiológicos y también de controlar las reacciones fisiológicas a los eventos psicológicos” [NT].

972 La metáfora de la reprogramación, nos recuerda a la programación neurolingüística (PNL), ya en boga en el año de publicación de MfT.

973 *Ibid*, p.38: “si uno quiere relajación y una vida feliz, debe cambiar la mente, no el mundo exterior o la otra gente. Una vida feliz y sana se consigue al cambiar la mente y sus reacciones al mundo exterior. Uno puede pasarse el resto de su vida buscando la felicidad en el mundo exterior, pero si la mente mantiene su programación presente uno nunca encontrará la felicidad; uno estará siempre buscando el caldero de oro al final del arcoiris. Medita y reprograma tu mente si quieres una vida sana y libre de enfermedades.

Esta concepción de la meditación nos recuerda la responsabilidad mental y espiritual del New Age. Según ésta, el individuo es el responsable último de su bienestar psicológico. La práctica de la meditación se aborda así desde la voluntad del individuo, como una herramienta para cambiar los patrones psicológicos y poder tener efectos terapéuticos (la felicidad). Este yogui es el león voluntarioso que manipula la mente como si fuera un objeto explotable.

3. *Pratyāhāra*

La paradoja de la meditación es que no se puede aprender, enseñar o “hacer”, pero al mismo tiempo se “práctica”. De hecho, cuando hablamos de meditación muchas veces estamos hablando realmente de prácticas preparatorias, no de la meditación en sí misma. Por ello, no se puede enseñar la meditación propiamente dicha, sólo propiciarla. Según el SY la mejor manera es favorecer *pratyāhāra*, el quinto miembro del *aṣṭāṅga-yoga*. Sin *pratyāhāra* no se puede entrar en la meditación. Cuando se entra en la interiorización de los sentidos, entonces la mente puede poner la atención (*dhāraṇā*) en un punto o objeto. A su vez, sólo con mucha constancia en el *dhāraṇā* se entrará en *dhyāna*, que es propiamente la meditación, donde se empiezan a tener estados meditativos. Recordemos que en la antigüedad, por ejemplo en la *Gītā*, el *dhyāna-yoga* era el yoga de la meditación.

Con vistas a esta preparación de los estados meditativos, el SY tiene toda una serie de prácticas que desarrollan el estado de *pratyāhāra*. Si bien, las interpretaciones de las *āsanas* y otras técnicas de *haṭha-yoga* (tal y como las encontramos en APMB), así como el *surya namaskar*, son relativamente populares, sobre todo en India (donde la BSY tiene bastante reconocimiento), es en el terreno del *pratyāhāra* donde el SY goza de popularidad en Occidente, especialmente por su práctica estrella, el *yoga nidra*. Si bien muchas escuelas de yoga moderno enseñan sobre todo *yoga postural* o *yoga psicossomático*, centrándose sobre todo en el *āsana* y su aplicación terapéutica y estética, el SY se caracteriza por cultivar prácticas de *pratyāhāra*. Es por ello que podemos

Modifica el programa mental que se te puso en el cerebro por defecto en tu crianza, ya que es la causa de toda tu infelicidad” [NT].

afirmar que algunas de las mayores contribuciones del SY al campo del yoga moderno son las prácticas meditativas para inducir el quinto miembro. Por tanto, podemos incluir el SY como *yoga moderno meditacional*, siguiendo la categoría de Elizabeth de Michelis. De hecho, SY tiene fama de enseñar formas de *raja-yoga*, es decir, yogas mentales y meditativos, no sólo psicosomáticos. Así, aquello que lo diferencia precisamente de otras escuelas de yoga es su aproximación meditativa al yoga, así como su manera de entender la mente. Estas meditaciones, como veremos, difieren del *pātañjala-yoga*, ya que proponen maneras indirectas de cultivar y entrenar la mente, con vistas a la realización del ser. Entre estas prácticas tenemos las prácticas de *trataka*, *japa*, *antar mouna*, y el mismo *yoga nidra*, tal y como vemos en MftT, un manual que podemos considerar, en general, como de inducción al *pratyāhāra*, si bien la mayoría de prácticas pueden llevar al *dhāraṇā*, al *dhyāna* e incluso al *samādhi*.

Si bien la clase de SY se basa en el mantenimiento terapéutico, está bastante enfocada al *pratyāhāra*, miembro que Satyananda entiende no sólo como estado de interiorización, sino también como relajación. En la clase de yoga normalmente después de las *pavanmuktasanas*, el *saludo al sol* y las prácticas de *haṭha-yoga* (no sólo *āsanas*, sino también *prāṇāyāmas*, *mudrās* y *bandhas*), se pasa al cultivo del *pratyāhāra*, es decir, formas de relajación y meditación. De esta manera, la clase de yoga busca recorrer los diferentes miembros del *aṣṭāṅga-yoga* de una manera gradual y progresiva. Sin embargo, por motivos didácticos, apenas se dedica tiempo a miembros más avanzados como el *dhāraṇā* y el *dhyāna*, los cuales se dejan para cursos especializados de meditación, *kriyas* y *kuṇḍalinī-yoga*. Esto se debe a que en el SY no se busca “hacer meditación”, sino favorecer la interiorización y crear las condiciones para que “se dé” la meditación, es decir, cultivar *pratyāhāra*. Así, apenas hay prácticas que traten directamente el *antarāṅga*, el *dhāraṇā*, el *dhyāna* o el *samādhi*. Como aclara Danilo Hernández⁹⁷⁴ (Swami Digambarananda Saraswati), discípulo español de Satyananda, es muy difícil delimitar dónde termina *pratyāhāra* y donde empieza la fijación del *dhāraṇā*, así como dónde ésta se transforma en la meditación (*dhyāna*) propiamente dicha. Es por eso que los maestros de meditación insisten en que no se puede crear la meditación, sino que ésta se da cuando se dan las condiciones adecuadas. Por todo ello, el SY sólo dispone prácticas para acercarse y adentrarse en la meditación.

974 Hernández, D. *Claves del yoga*, La Liebre de Marzo, Barcelona, 2003, p.283.

En esta concepción de la práctica meditativa, la misma relajación, por ejemplo el *yoga nidra*, será otra manera de conseguir estados meditativos, ya que produce concentración por sí sola, según el SY. Siguiendo la concepción psicósomática, la relajación opera no sólo en el cuerpo, sino sobre todo en la mente. Ayuda a quitar tensiones musculares, emocionales y mentales⁹⁷⁵. De hecho, para Satyananda, sin esta relajación, no puede haber verdadera meditación (*dhāraṇā*, *dhyāna* y *samādhi*). Según explica el swami:

Deep meditation, which is the prime reason for developing the powers of concentration in this book, can only spontaneously occur if there is deep concentration together with a totally relaxed mind. Don't fight with the mind. Meditation, which is freedom and ecstasy, cannot take root in a tense and manipulated mind; so train the mind, coax the mind, but do not battle it⁹⁷⁶.

En nuestra sociedad post-industrial, los individuos vivimos en una situación constante de estrés y alienación. Sin cierta relajación, no es posible el desarrollo espiritual. De la misma manera que debe conseguirse la integración del cuerpo y la mente mediante el *haṭha-yoga*, para poder realizar la meditación se hace necesaria la relajación. Ésta puede lograrse mediante técnicas de *haṭha* (*prāṇāyāmas*, *śavāsana*, etc.) o mediante prácticas como el *yoga nidra*.

Sin embargo, parece ser que esta idea de *pratyāhāra* como relajación no es tradicional. Tal y como argumenta Singleton en su artículo “Salvation through relaxation”, la relajación del yoga moderno no tiene nada que ver con la postura de *śavāsana* que encontramos en los tratados de *haṭha-yoga* premodernos. De hecho, según el autor, la importancia dada a la relajación en el yoga moderno vendría de la psicoterapia occidental: además esta práctica yóguica habría derivado de técnicas relajantes de propiocepción desarrolladas en Occidente en el siglo XIX y XX⁹⁷⁷. Por

975 Satyananda, S. *Yoga Nidra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1998, p.12-13.

976 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005, p.231: “la meditación profunda, que es la razón principal para desarrollar los poderes de concentración en este libro, sólo puede ocurrir espontáneamente si se da una concentración profunda junto con una mente totalmente relajada. No luches con la mente. La meditación, que es libertad y éxtasis, no puede enraizarse en una mente tensa y manipulada; entrena la mente, engáñala, pero no luches con ella” [NT].

977 Singleton, M. “Salvation through relaxation. Proprioceptive Therapy and its Relationship to Yoga” en *Journal of Contemporary Religion* 20 (3), 2005, p.1.

ello, podemos afirmar que la relajación, tal y como la tenemos en el yoga moderno, es nueva, no deriva de las tradiciones premodernas. El *yoga moderno* habría asimilado diferentes técnicas que la psicoterapia usa para la relajación, con fines terapéuticos y psicológicos. Estas técnicas habrían sido asimiladas y adaptadas en la soteriología del yoga. Así, la importancia dada a la relajación habría determinado la práctica general del yoga. Por ejemplo, es obvia su influencia en la meditación, ya que se considera imprescindible meditar de manera “relajada”. Por tanto, según el yoga moderno sin relajación no es posible la liberación.

4. La meditación indirecta del Yoga Satyananda

El Yoga Satyananda propone un *yoga meditacional* diferente al *pātañjala-yoga*. En lugar de centrar la mente y llevarla directamente a la concentración (el *dhāraṇā*) para ir profundizando en los miembros del *aṣṭāṅga-yoga* hacia el *dhyāna* y el *samādhi*, el SY busca medios indirectos para cultivar la mente y poder avanzar hacia la realización del ser. Como vimos en la parte dedicada al *sāṃkhya-yoga*, Satyananda considera muy difícil la meditación directa, basada en la concentración estable y continua. La considera como propia de otra época. En la actual era del *kaliyuga* el ser humano es diferente, y necesita otro tipo de métodos, por ejemplo otras prácticas meditativas que le permitan redirigir la mente de una manera más espontánea y suave, sin forzarla. El *tantra* surge precisamente para disponer instrumentos de expansión de la consciencia más útiles, rápidos y fáciles. En esta edad hay pocos aspirantes que puedan domar directamente la mente. Satyananda, tal y como hemos visto, considera que no se puede “practicar” meditación, sólo se puede propiciar mediante ciertas técnicas de inducción de *pratyāhāra*, un estado que el SY asocia con la relajación. Para acceder a los estados de meditación se debe conseguir por tanto una relajación profunda en la cual no se ejerza una violencia sobre la mente, como ya hemos comentado. La concepción meditativa del SY no busca, por tanto, controlar la mente de manera directa, forzándola a concentrarse, sino que propone caminos alternativos para canalizar los procesos mentales, entre ellos los pensamientos. Para Satyananda, querer controlar de manera directa la mente puede llevar, no sólo al fracaso yóguico, sino incluso al desequilibrio

psíquico y psicológico. Esta necesidad de cultivar el *pratyāhāra* mediante la relajación está presente en prácticamente todo el yoga moderno meditativo. Por ejemplo, el mismo Rajneesh plantea una de las etapas de su *meditación dinámica* como una relajación del cuerpo y la mente mediante la catarsis que proporciona una actividad desenfrenada⁹⁷⁸. Según el llamado “gurú del sexo”, sin relajación no pueden darse los estados meditativos.

Según el SY, primero debe inducirse un estado de *pratyāhāra*, el cual es fundamental si se quiere entrar en los miembros del *antarāṅga* (*dhāraṇā*, *dhyāna* y *samādhi*). Esta interiorización puede lograrse no sólo mediante técnicas meditativas, sino también mediante *āsanas*, *prāṇāyāmas*, *mudrās* y *bandhas*, de ahí que el MffT exponga algunas de estas técnicas en la parte preparatoria de la meditación. Sólo después de que el *pratyāhāra* está realmente desarrollado se puede pasar a la concentración (*dhāraṇā*), cuya perfección lleva a la meditación, al *dhyāna* y al *samādhi*. Esta concepción gradualista y progresiva difiere de la concepción de algunas formas de *yoga postural*, como por ejemplo el Yoga Iyengar. Tal y como vimos en la parte dedicada al *sāṃkhya-yoga*, este tipo de yoga postural concibe los miembros del *aṣṭāṅga-yoga* de una manera “dinámica”⁹⁷⁹, integrada en la práctica del *āsana*⁹⁸⁰.

Por otra parte, la idea de meditación del SY también difiere de la típica meditación sedente del *pātañjala-yoga* y del budismo. De hecho, como ya hemos señalado, algunas prácticas consideradas meditativas ni siquiera se practican en postura sedente, por ejemplo, algunas *kriyas* se practican en *mudrās* y *āsanas* no sentadas. A su vez, el *yoga nidra* se practica en *śavāsana*, en postura supina. Por tanto, la meditación en el SY se entiende en sentido amplio, como aquellas prácticas que cultivan e inducen estados meditativos y de interiorización. Además, a diferencia de la meditación de *concentración*, ya no se trata de concentrar la mente en un punto, sino de preparar la mente de manera indirecta, por ejemplo, eliminando y agotando *saṃskāras* mediante el

978 Osho, *Meditation: The Art of Ecstasy*, Harper and Row, Nueva York, 1976.

979 Véase Sjoman, N.E. *The Yoga Tradition of the Mysore Palace*, Abhinav, Delhi, 1996, p.60-61.

980 Si bien en diferentes textos Iyengar entiende la meditación y el *pātañjala-yoga* desde el *āsana*, en su manual dedicado al *prāṇāyāma*, entiende que al *samādhi* se llega por la meditación. Véase Iyengar, B.K.S. *Light on prāṇāyāma: Prāṇāyāma dīpikā*, Allen & Unwin, Londres, 1983, p.227, donde recomienda *padmāsana* para la meditación.

yoga nidra, o induciendo estados de *pratyāhāra* y concentración mediante prácticas meditativas que aprovechan las actividades de los sentidos. La concentración se realiza con los sentidos, no con la mente. A ésta se le permite vagar todo lo que quiera. Pero sí que se concentran los sentidos, se llevan a un punto o se les hace realizar acciones concretas mediante el yoga. Por ejemplo, con el *trataka* se concentra la vista en un punto, aunque no la mente, ya que se considera que la mente se irá concentrando poco a poco y de manera indirecta.

5. Meditaciones y *Tantras*

El Yoga Satyananda, por tanto, ofrece técnicas meditativas que no fuerzan la mente, las cuales son suaves y cuidadosas con ella, para no herirla, como ya vimos en su interpretación del YS. El cuidado de sí no sólo debe aplicarse al cuerpo sino también (y sobre todo) a la mente. Para entrenar la mente de manera indirecta, el gurú de la BSY recurre al *tantra*. Así, buena parte de las prácticas meditativas tántricas desarrollan *pratyāhāra* mediante visualizaciones y recitaciones de inspiración tántrica. Pero si bien el SY es fiel a la tradición imaginal y fónica del *tantra*, sin embargo explica estas prácticas de una manera psicológica, dejando de lado la narratividad cosmoteándrica de las ontologías tántricas.

Como ejemplo de prácticas que siguen la tradición fónica en MftT tenemos el *nada-yoga* (el yoga del sonido), el *antar-mouna*, (el silencio interior), el *japa* (repetición de un *mantra* de manera continua) y el *mantra siddhi yoga* (pronunciación de los *mantras* de los *chakras*). Estas diferentes prácticas aprovechan la naturaleza divina del sonido para propiciar los estados meditativos mediante técnicas concretas. Por ejemplo, el *mantra* recitado en el *japa* conecta con un aspecto determinado de la manifestación divina, produciendo efectos sobre la mente del aspirante⁹⁸¹. El *mantra* en la tradición de la BSY es muy importante. Una de las iniciaciones más importantes consiste precisamente en que el gurú otorga un *mantra* al discípulo en secreto. Es este *mantra* el que se debe practicar en el *japa*, una de las prácticas tradicionales de la escuela. De hecho, la recitación de estas palabras sagradas es, en cierta manera, la

981 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005, p.153.

práctica por antonomasia del *tantra*. La práctica del *japa* con el *mala*⁹⁸² desarrolla la concentración y los estados meditativos, al mismo tiempo que sirve para invocar y convocar lo divino. La repetición continua permite una copertenencia, al fundirse el devoto con el objeto de su veneración. El *mantra* es una manera de nombrar, recordar y hacer presente lo que se oculta y se olvida. Ciertamente es una práctica muy importante en el yoga moderno. Por ejemplo, Yogi Bhajan adopta *mantras* de la tradición *sikh* y los utiliza siguiendo una concepción tántrica. En cierta manera, podemos afirmar que *entantriza* el sikhismo. Por otra parte, incluso el *mantra* del *sampradāya* de Chaitanya (por ejemplo en los Hare Krishna de ISKCON) puede ser entendido desde el espíritu tántrico. A nuestro modo de ver, este énfasis dado al *mantra* es imposible de entender sin una concepción tántrica de la manifestación divina. De hecho, con frecuencia se olvida que también hay linajes *vaiṣṇavas*⁹⁸³ tántricos. En todo caso, no queremos indicar que el *sampradāya* de Chaitanya sea tántrico, pero sí que tiene influencia del *tantra*⁹⁸⁴.

Las concepciones yóguico-fónicas las encontramos tanto en los tratados tántricos, como en los tratados *nāth* de *haṭha-yoga*⁹⁸⁵. A nuestro modo de ver, los *nāths* también siguen una ontología tántrica, sólo que filtrada a través de la disciplina del *haṭha*. El sonido para los tántricos es primordial, pues está relacionado con la Palabra revelada (*Vac*). Se considera el mundo incluso como una creación a partir de la semilla del sonido. Por ejemplo, la práctica del *nada-yoga* del SY busca aprovechar esta energía primordial con vistas yóguicas y soteriológicas. Al igual que para las tradiciones tántricas, para Satyananda el sonido es la base del universo, una energía que puede aprovecharse en la práctica espiritual. Tal y como explica, apoyándose en la ciencia:

this technique is the method of penetrating the deeper layers of mind utilizing sound as medium. This science of yoga, as well as various philosophies and religions, regard the manifested universe as having sound as its basis. Science also agrees that everything in

982 El *mala* es el rosario indio con el que se practica el *japa*.

983 Véase Flood, G. *The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion*, I.B. Tauris, Londres, 2006, p.53-55, y Flood, G. *El hinduismo*, Akal, Madrid, 2008, p.155-156.

984 *Ibid*, p.170.

985 Por ejemplo en HYP IV.29 se considera que el yoga de la disolución (*laya-yoga*) depende de *nada* (el sonido). Véase Akers, B.D. *The Hatha Yoga Pradipika / the original Sanskrit by Svatmarama*, YogaVidya, Nueva York, 2002, p.91.

the universe is nothing but the continual interplay of vibrations, of vibrational energy, sound is no more than a particular form of vibration. Yoga believes that even the different layers of mind and body, gross and subtle, are nothing but the manifestation of an uncountable number of different sound vibrations in a multitude of permutations and combinations. We can say that the mind and body are the solidification of sound⁹⁸⁶.

Estas prácticas fónicas son excelentes para inducir *pratyāhāra* y preparar así al *sādhaka* para la meditación. Por otra parte, en el SY el *nada-yoga* se usa también para despertar los *chakras* a través de las notas musicales⁹⁸⁷. Pensemos que en los pétalos de las representaciones tradicionales de los *chakras* hay sílabas que necesitan ser pronunciadas para la entextualización tántrica, aquello que llamamos el tatuaje imaginal y fónico tántrico.

Si bien no tenemos espacio para analizar todas y cada una de las prácticas meditativas del SY, pensamos que vale la pena detenerse unas líneas en el *antar mouna* (el *silencio interior*). De entre todas las prácticas meditativas del SY es la que más se parece a la idea clásica que tenemos de la meditación. Pero en lugar de focalizarse en la respiración (por ejemplo, como en la práctica *ānāpānasati* del *samatha*) o en las sensaciones del cuerpo (como en *vipassana*), el aspirante en el *antar mouna* se focaliza en los sonidos externos e internos (por ejemplo los pensamientos) para disolverlos en el vacío, de una manera progresiva a través de diferentes estadios ontológicos. En este sentido sigue el espíritu tántrico tanto del *nada-yoga* como del *laya-yoga*. Por tanto, podemos decir que esta práctica meditativa está directamente inspirada en el *tantra*, al menos en las meditaciones tántricas del *haṭha-yoga nāth*. En todo caso, siguiendo su concepción indirecta de la meditación, Satyananda propone la práctica como una escalada progresiva por los miembros del *aṣṭāṅga-yoga*. En cierta manera la práctica de *antar mouna* permite una ascensión simbólica por los elementos ontológicos del

986 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005, p.271: “esta técnica es el método de penetrar las capas más profundas de la mente utilizando el sonido como medio. Esta ciencia del yoga, así como varias filosofías y religiones, consideran que el universo manifestado tiene el sonido como base. La ciencia también está de acuerdo en que todo en el universo no es más que la interacción continua de vibraciones, de energía vibratoria, el sonido no es más que una forma particular de vibración. El yoga cree que incluso las diferentes capas de la mente y el cuerpo, toscas y sutiles, no son más que la manifestación de un número incontable de diferentes vibraciones sonoras en una multitud de permutaciones y combinaciones. Podemos decir que la mente y el cuerpo son la solidificación del sonido” [NT].

987 Satyananda, S. *Kundalini Tantra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1996, p.175.

sāṃkhya a través del sonido. Si bien en la explicación no utiliza un lenguaje *sāṃkhya*, en el fondo el aspirante se focaliza en la naturaleza del sonido para ir escalando y disolviendo los *tattvas*. Así, empieza con *śabda* (el elemento sutil del sonido) para ascender seguidamente hacia *aḥaṃkāra*, donde observa los procesos mentales. El proceso de la creación de pensamientos en el 3º estadio, sólo puede hacerse si uno está establecido en *pratyāhāra*. En el 4º estadio comienza el *laya-yoga* propiamente hablando, donde el aspirante disuelve los pensamientos, hasta que consigue disolver todos en *śūnya*, el objetivo del yoga de la disolución. Otra práctica donde también podemos ver una aplicación meditativa con la ontología *sāṃkhya* es el *tattva shuddhi*, práctica desarrollada y explicada por la discípula principal de Satyananda, Swami Satsangananda Saraswati⁹⁸⁸. Esta práctica es mucho más fiel a la tradición y sigue los *tattvas* de manera más sistemática.

Por otra parte, en el MftT entre las prácticas que siguen la tradición imaginal del *tantra*, es decir, que se basan en la visualización y recreación visual, tenemos *chidakasha dharana* (la observación del “espacio de la consciencia”), el *trataka* (la visualización del eco o huella visual), así como el mismo *yoga nidra*. Debido a que esta última práctica es sin lugar a dudas la más popular, y por tanto más representativa del SY vamos a dedicar algunas páginas a analizar el llamado *yoga del sueño*.

6. *Yoga nidra*

6.1. La práctica más popular del Yoga Satyananda

Como ya hemos indicado, el *yoga nidra* es la práctica del Yoga Satyananda más famosa y representativa. Muchos practicantes de yoga moderno han tenido experiencia con esta práctica meditativa, ya que ha sido incluida en la clase de yoga de muchas escuelas ajenas al Movimiento Satyananda. El *yoga nidra*, si bien también produce relajación, es una meditación por derecho propio, a pesar de ser practicada en *śavāsana*. El swami considera que esta práctica es de origen tántrico⁹⁸⁹. Según explica el swami, la

988 Satsangananda, S. *Tattva Shuddhi*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005.

989 Satyananda, S. *Yoga Nidra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1998, p.1.

habría diseñado él mismo, evitando las complejidades de los rituales tántricos, pero incorporando la esencia del *tantra*⁹⁹⁰. Normalmente se atribuye la creación del *yoga nidra* a Satyananda, aunque actualmente una serie de estudios lo ha puesto en entredicho. Singleton en “Salvation through relaxation”⁹⁹¹ afirma que Satyananda no habría inventado esta práctica meditativa, sino que habría cogido elementos provenientes de terapias occidentales de relajación y del New Age, así como del yoga moderno. Por ejemplo, la auto-sugestión y la relajación yóguica estaría en relación con el *mesmerismo* (conocido en nuestro país como *hipnotismo*) y el *sankalpa* estaría relacionado con el New Thought americano y la psicología moderna. Por otra parte, como explica Singleton, el método de tensar/relajar de Sivananda (popularizado por el Sivananda Yoga Vedanta Centre de Vishnudevananda) vendría de Edmund Jacobson. La misma manera de interpretar las visualizaciones también vendría de la psicoterapia. Como explica el autor, las visualizaciones fueron utilizadas por post-jungianos y terapeutas del New Age, pero este tipo de visualización basada en elecciones personales difiere de la visualización en las tradiciones tántricas premodernas, la cual es extremadamente formal y ritualizada. Por tanto, las visualizaciones del *yoga nidra* se parecerían más a las técnicas de la psicoterapia occidental que a los rituales tántricos premodernos.

El estudio de Birch y Hargreaves⁹⁹², por otro lado, muestra cómo el *yoga nidra* de Satyananda es una interpretación moderna que difiere de prácticas llamadas como tal en los textos premodernos. De hecho, en la mayoría de tratados el *yoganidrā* no es una técnica o práctica yóguica, sino el sueño de los mismos dioses⁹⁹³. Es en la modernidad que se relaciona los estados meditativos conseguidos con el *yoga nidra* con los estadios de la consciencia de la *Māṇḍukya Upaniṣad*. Así, según los autores, las prácticas premodernas designadas con este nombre se leerían actualmente a partir de la precomprensión del yoga moderno, determinada por la interpretación de Satyananda.

990 *Ibid*, p.3.

991 Singleton, M. “Salvation through relaxation. Proprioceptive Therapy and its Relationship to Yoga” en *Journal of Contemporary Religion* 20 (3), 2005.

992 Birch, J. y Hargreaves, J. “Yoganidrā. An Understanding of the History and Context” publicado en el 6 de enero de 2014 en http://theluminescent.blogspot.co.uk/2015_01_01_archive.html, accedido por última vez en 23/11/19.

993 *Ibid*, p.2.

Una vez más, vemos cómo yoga moderno reinterpreta e incluso modifica las tradiciones premodernas.

Al mismo tiempo, a raíz de la puesta en entredicho del SY después de la “caída en desgracia”, algunos yoguis del movimiento Satyananda empiezan a considerar esta práctica como algo transmitido a través de diferentes linajes y tradiciones⁹⁹⁴, y no como algo creado en exclusividad por el fundador de la BSY.

En todo caso, se hace preciso romper una lanza en defensa del SY, ya que, si bien estos estudios muestran cómo la práctica de *yoga nidra* bebe de muchas fuentes, es a Satyananda a quien debemos su forma y expresión actual, así como probablemente haber adoptado este término para esta práctica concreta. A pesar de que en un principio llamaba a este método “sueño yóguico”⁹⁹⁵, con el tiempo le acaba llamando *yoga nidra* y le va añadiendo aspectos, como podemos ver en el desarrollo que tiene en el *corpus* literario del SY.

Esta práctica diseñada por Satyananda tiene diferentes objetivos, según sus aplicaciones. Por una parte, se utiliza para relajar y para inducir *pratyāhāra*. Como práctica final dentro del *ritual de sanación moderno* que es la clase de yoga, el *yoga nidra* es perfecto para el desarrollo del *pratyāhāra*, el cual induce un gran estado de relajación. Por otra parte, ayuda a purificar los *saṃskāras*, sanando aspectos mentales del subconsciente y el inconsciente. Esta purificación prepara la mente para otras prácticas más avanzadas, tanto de *pratyāhāra*, como del *antarāṅga*. Finalmente, se considera que también puede ser un método en sí mismo para llegar a la realización del ser. El *yoga nidra* induce estados mentales alterados, lo cual ayuda en la expansión de la consciencia. A través de las diferentes técnicas de esta práctica el aspirante explora (y explota) los diferentes estados de la mente. En todo caso, la demanda de esta práctica es sobre todo terapéutica. La relajación suele ser la razón principal por la que se enseña y por la que muchos estudiantes de yoga moderno la practican. Permite “recargar las pilas” en el mundo laboral capitalista a la vez que induce estados meditativos.

994 Véase, por ejemplo, la declaración de Uma Dinsmore-Tuli y Nirlipta Tuli de *Yoga Nidra Network*, en <https://www.yoganidranetwork.org/article/total-yoga-nidra-and-swami-satyananda-where-we-stand-now>, accedido por última vez en 19/10/2019.

995 Satyananda, S. *Yoga Nidra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1998, p.4.

6.2. Los arquetipos y el símbolo en el *yoga nidra*

Como vimos en la parte dedicada al *sāṃkhya-yoga* y al YS, para Satyananda una de las formas más rápidas y efectivas para la realización del ser se obtiene al quemar y agotar los *saṃskāras*. Es por eso que el *yoga nidra* utiliza técnicas que ayudan a acelerar el proceso yóguico⁹⁹⁶. Recordemos que una de las características de la tradición tántrica era usar técnicas rápidas de realización del ser. El *yoga nidra*, además de rápida, es una práctica suave y paulatina que ayuda en la expansión de la consciencia. Una vez más, Satyananda diseña una práctica alternativa al control directo de la mente.

Como hemos comentado anteriormente, el psicoanálisis, la psicología y la psicoterapia ejercen una gran influencia en el SY. En ocasiones estas disciplinas influyen de manera directa las concepciones de las prácticas elaboradas por Satyananda. Sin embargo, en ocasiones el swami simplemente adopta cierta terminología, incluyéndola en su concepción del yoga y del *tantra*. Por ejemplo, respecto al término *arquetipo*, Satyananda no sigue la concepción jungiana, sino que utiliza esta palabra en base a su concepción mecánica del *karma* y de la psicología, tal y como vimos en la parte del *sāṃkhya-yoga*. Así define *arquetipo* en *Yoga Nidra*: “these archetypes, in themselves, are the sum total of each and every experience of life, which we call karma”⁹⁹⁷. Pensemos que Jung no entendía el arquetipo como kármico⁹⁹⁸, es decir, como perteneciente a otras vidas, sino como una herencia del inconsciente colectivo. Sería una herencia “biopsicológica”, más que kármica. Para Satyananda, en cambio, estos arquetipos kármicos son la forma que adoptan las impresiones (*saṃskāras*) almacenadas en la mente⁹⁹⁹. No son arquetipos de una mente colectiva, tal y como vemos en Jung, sino *karmas* y *saṃskāras*, impresiones de vidas pasadas. La práctica del *yoga nidra* ayuda a sacarlos a flote en la consciencia con vistas a disolverlos y extinguirlos, purificando los niveles profundos de la mente. De esta

⁹⁹⁶ *Ibid*, p.15.

⁹⁹⁷ *Ibid*, p.23: “estos arquetipos, en sí mismos, son la suma total de todas y cada una de las experiencias de la vida, que llamamos karma” [NT].

⁹⁹⁸ Como explica Coward, si bien Jung se inspira en las tradiciones ontológicas de la India, no sigue algunos de sus supuestos. Por ejemplo, el creador de la psicología analítica no creería en la reencarnación, en el *karma* ni en la omnisciencia del yoga. Véase Coward, H. *Yoga and psychology*, SUNY, Albany, 2002.

⁹⁹⁹ Satyananda, S. *Yoga Nidra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1998, p.23.

manera, no es que la psicología de Jung determine la concepción kármica del SY, sino que Satyananda se apropia de la terminología de los arquetipos para explicar, así como para legitimar, la escatología tradicional.

Las visualizaciones practicadas a lo largo de la práctica (por ejemplo, la simbología de los *chakras*), elegidas por Satyananda y escritas en las instrucciones de *Yoga Nidra*, se llevan a cabo precisamente para liberar los *saṃskāras* y *karmas* (los “arquetipos”). Como explica Satyananda, “yantras and mandalas are the most powerful way of releasing the stored archetypes into conscious awareness”¹⁰⁰⁰. Al hacer surgir los *saṃskāras* estos se desvanecen, o se integran en la mente consciente¹⁰⁰¹, disolviendo su influencia *kármica* y aflojando el determinismo *kármico*. Si bien, uno no puede evitar vivir estos *karmas* y *saṃskāras*, según vimos en la parte del *sāṃkhya-yoga*, sí que el yogui puede elegir vivirlos a través de prácticas yóguicas como el *yoga nidra*. Así, el *sādhaka* elige hacer salir los *saṃskāras* del subconsciente para neutralizarlos con la ecuanimidad¹⁰⁰² que posibilita el *pratyāhāra*. En lugar de que aparezcan en el torbellino kármico de la vida cotidiana, donde es difícil neutralizarlos, el *yoga nidra* sirve como técnica catalizadora¹⁰⁰³ para extinguir los *karmas*. Por tanto, dentro de la metodología del SY, el *yoga nidra* es una práctica fundamental, ya que acelera el proceso yóguico, ayudando a extinguir los *karmas* mediante sus diferentes técnicas. Según Satyananda es necesario todo esto antes de que haya un proceso real¹⁰⁰⁴, pues sino los *saṃskāras* se siguen acumulando. Sólo el *yoga nidra* ayuda a girar esta tendencia kármica.

Por tanto, vemos cómo las visualizaciones no se usan de la misma manera en el *yoga nidra* que en el *tantra*, donde se busca divinizar y crear el cuerpo divino. Según el discurso del *corpus* literario del SY el símbolo no es para la co-participación o la

1000 *Ibid*, p.25: “los yantras y los mandalas son la forma más poderosa de liberar los arquetipos almacenados en la conciencia consciente” [NT].

1001 *Ibid*, p.44.

1002 De hecho, recuerda a interpretaciones modernas de la *vipassana*, como por ejemplo la popular y famosa de Goenka. Si bien no hemos tenido tiempo para profundizar en esta relación, sería interesante investigar el vínculo entre la *vipassana* y la concepción kármica de Satyananda. El hecho, es que Satyananda cita las prácticas de *anapanasati*, *vipassana* y la atención plena (*mindfulness*) como podemos ver en *Ibid*, p.64

1003 *Ibid*, p.44.

1004 *Ibid*, p.46.

divinización, sino para la purga kármica. De esta manera se tiende a perder la *ontopraxis* divinizadora del *tantra*, ya que la técnica se usa para otro tipo de práctica. En cierta manera, podemos decir que el *tantra* se concibe como una práctica terapéutica, y en este sentido sí que podemos decir que Satyananda adopta concepciones de la psicoterapia occidental. En definitiva, se explica la tradición imaginal del *tantra* como un método terapéutico de resolución y disolución de traumas y recuerdos reprimidos.

6.3. El *sankalpa*

Por otra parte, y como vemos en Singleton, podemos considerar el pensamiento positivo como el origen del mismo *sankalpa*¹⁰⁰⁵. Así, Satyananda habría integrado la práctica de la autosugestión en el *yoga nidra*. El pensamiento positivo ha tenido un gran desarrollo en el yoga moderno, desde Vivekananda que lo cogió del *armonialismo* y del New Thought, pasando por el voluntarismo de Yogananda, hasta llegar a los discípulos de Sivananda. En el caso de Satyananda el *sankalpa* es una resolución mental¹⁰⁰⁶ que se planta en el subconsciente para reprogramar la mente, para ayudarla en su crecimiento personal hacia la realización del ser. El SY aprovecha la relajación para darle el mayor impulso a este tipo de pensamiento positivo. En palabras del swami:

the *sankalpa* takes the form of a short mental statement which is impressed on the subconscious mind when it is receptive and sensitive to autosuggestion during *yoga nidra*. The *sankalpa* has to be made, not when you are intellectually active, but when your mind is calm and quiet. Before and after the practice of *yoga nidra* there is a short period dedicated to *sankalpa*. The resolve you make at the beginning of the practice is like sowing a seed, and the resolve at the end is like irrigating it¹⁰⁰⁷.

1005 Singleton, M. "Salvation through relaxation. Proprioceptive Therapy and its Relationship to Yoga" en *Journal of Contemporary Religion* 20 (3), 2005.

1006 Satyananda, S. *Yoga Nidra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1998, p.20.

1007 *Ibid*, p.21: "el *sankalpa* toma la forma de una breve declaración mental que se estampa en la mente subconsciente cuando es receptiva y sensible a la autosugestión durante el *yoga nidra*. El *sankalpa* tiene que hacerse, no cuando estás intelectualmente activo, sino cuando tu mente está en calma y tranquila. Antes y después de la práctica de *yoga nidra* hay un corto período dedicado al *sankalpa*. La resolución que haces al comienzo de la práctica es como sembrar una semilla, y la resolución al final es como regarla" [NT].

Algunos autores han enfatizado el voluntarismo del *yoga nidra*, oponiéndolo a las concepciones premodernas del yoga¹⁰⁰⁸, donde precisamente se busca anular toda traza de ego. Estamos de acuerdo en parte, pero es interesante recordar la tendencia del ascetismo asiático al voluntarismo¹⁰⁰⁹ de carácter leónido. Cabe ver la técnica moderna del *sankalpa* como parte de las técnicas de forcejeo de la realidad que hacen los yoguis, a quienes podemos considerar como magos transformadores del entorno. Así, es una técnica yóguica *moderna* para enderezar el destino y comportamiento del yogui. También hay determinación en el *buddhi*. El *sankalpa* no sólo es voluntarismo, sino también *determinación*, necesaria para el desarrollo espiritual. Es cierto que ha sido cogida de una tradición occidental, pero también que ha sido adoptada y adaptada según el espíritu tántrico. El mismo Satyananda se encarga de recordarnos que no es una técnica mágica para producir deseos, sino una técnica para fortalecer la mente y desarrollar la fuerza de voluntad: “The purpose of sankalpa is not to fulfil desires, but to create strenght in the structure of the mind. You can even say that sankalpa is the force of will”¹⁰¹⁰. Dicho en términos tántricos, el *sankalpa* refuerza el *iccha śakti*, la energía de la Voluntad en el ser humano. Así, en nuestra opinión, el *sankalpa* no sería meramente una apropiación de una técnica occidental ajena, sino que sería una interpretación tántrica de una técnica del New Thought. Satyananda, utilizando un término sánscrito, le habría dado otra categoría más “auténtica”, incluyéndola en su sistema y entendiéndola de manera tántrica, en base a su modernidad.

6.4. *Nyāsa*

Una de las técnicas tántricas que Satyananda dice recuperar es el *nyāsa*, que podemos considerar como parte de la tradición imaginal y fónica de los *Tantras*. Para el creador del *Yoga Nidra*™ la rotación de la consciencia se inspira directamente en esta

1008 Véase Birch, J. y Hargreaves, J. “Yoganidrā. An Understanding of the History and Context”, p.9, publicado en el 6 de enero de 2014 en http://theluminescent.blogspot.co.uk/2015_01_01_archive.html, accedido por última vez en 23/11/19.

1009 Véase Gier, N.F. *Spiritual Titanism: Indian, Chinese and Western Perspectives*, SUNY, Albany NY, 2000.

1010 Satyananda, S. *Yoga Nidra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1998, p.22: “El propósito del sankalpa no es cumplir los deseos, sino fortalecer la estructura de la mente. Incluso se puede decir que el sankalpa es la fuerza de voluntad” [NT].

práctica. En palabras suyas: “the characteristic feature of yoga nidra was the systematic rotation of consciousness in the body, which originated from the tantric practice of nyasa (meaning «to place» or «to take the mind to that point»)»¹⁰¹¹. De la práctica del *nyāsa* de los *Tantras*, por tanto, el SY toma la rotación de la consciencia, donde el aspirante pone su atención (*awareness*) en las partes del cuerpo que el profesor nombra. Sin embargo, no adopta ni los *mantras* ni los *bījās* que son tatuados en las partes del cuerpo, como tampoco los rituales donde se incluyen los *nyāsas*.

De esta manera, si bien dice basarse en el *Angushtadi-Shadanga-nyasa* y el *Hridayi-Shadanga-nyasa*, ni aplica los *mantras*, ni aplica los *nyāsas*. El diseño de Satyananda permite los beneficios de la práctica sin necesidad de conocer sánscrito. Como explica el swami, el *nyāsa* tradicional se practicaba sentado y se usaban *mantras* que eran puestos y/o sentidos en diferentes partes del cuerpo. El *yoga nidra* de Satyananda no superpone ningún sonido, simplemente lleva la consciencia a las diferentes partes del cuerpo. Aquello que recupera Satyananda del *nyāsa* tántrico es el efecto que tendría la técnica de rotación en el *sādhaka*. Para él hay algo científico y terapéutico en la rotación que supone el *nyāsa*, no tanto en su sonido. Mediante la rotación de la conciencia se va relajando el cuerpo, ya no es necesario *tatu*ar el cuerpo tántrico en el individuo con *mantras* y *mudras*, sino que basta poner la atención. Según Satyananda las diferentes partes del cuerpo corresponden a áreas del cerebro, así, al poner la atención en estas áreas se activan las partes correspondientes del cerebro, contribuyendo así a la salud cerebral¹⁰¹². Hace por tanto una interpretación terapéutica del *yoga nidra*, la cual casa con una concepción psicósomática del yoga.

Es cierto que puede tomarse como una adaptación moderna del *nyāsa*, pero en todo caso el *nyāsa* premoderno es otro tipo de práctica. En el *yoga nidra* del SY no hay propiamente divinización, no se crea un cuerpo tántrico divino en el *yogin*, sino simplemente se busca crear una atención corporal. En cambio, el *nyāsa* premoderno es un ejemplo de técnica imaginal de visualización y de pronunciación mántrica usada para crear el cuerpo tántrico en el *sādhaka*. Como explica Padoux:

1011 *Ibid*, p.3: “el rasgo característico de yoga nidra fue la rotación sistemática de la consciencia en el cuerpo, que se originó a partir de la práctica tántrica de nyasa (que significa «colocar» o «llevar la mente a ese punto»)» [NT].

1012 *Ibid*, p.36.

un *nyāsa* es la imposición ritual de una energía y consiste en colocar sobre el cuerpo un *mantra* enunciándolo oral o mentalmente y representando la forma divina que expresa (o a veces su forma escrita); el *mantra* se impone ahí donde es necesario, junto con un *mudrā*, que de alguna manera lo sella en su sitio¹⁰¹³.

Como vemos, no es un descubrimiento, es una *bhāvanā* realizada mediante visualizaciones y recitaciones. A través del *nyāsa*, el tántrico invoca y concibe las divinidades que residen en su cuerpo de manera “potencial”¹⁰¹⁴. Así, el aspirante produce una relación íntima con las divinidades invocadas, encarnadas e incorporadas.

Según Singleton, la consciencia del cuerpo *proprioceptiva* (la rotación consciente del cuerpo) que encontramos en el *yoga nidra* ya se daba en el *Autogenic Training* y en el *Brain Control* de Vittoz (inspirado por el *mesmerismo*)¹⁰¹⁵. A nuestro modo de ver, esta influencia no es directa, sino que Satyananda posiblemente toma la rotación de la consciencia de la relajación de su maestro Sivananda. Sin embargo, posiblemente al yogui de Rishikesh le habría llegado por caminos diferentes a los tántricos, y más próximos a los psicoterapéuticos.

Como vemos, el *yoga nidra* de Satyananda no sigue directamente los *nyāsas* tántricos, ya que se trata de una rotación de la consciencia de partes del cuerpo que ya existen, no una creación de *mantras* o imágenes numinosos encima de lo ya existente. Más que una técnica inspirada en los *Tantras*, parece ser una técnica de la psicoterapia que habría sido incorporada en el yoga moderno tempranamente, olvidándose sus orígenes. Satyananda, al leer ciertos tratados tántricos, habría relacionado la práctica con el *nyāsa*, lo cual habría dado legitimación tántrica al *yoga nidra*. Así, esta rotación de la consciencia habría sido incorporada en un método tántrico y con una concepción tántrica, por lo que la podemos considerar *tántrica*. No obstante, no podemos considerarla como *nyāsa*.

1013 Padoux, A. *El Tantra. La tradición hindú*, Kairós, Barcelona, 2010, p.134.

1014 Véase Brooks, D.R. *The Secret of the Three Cities. An introduction to Hindu Śakta Tantrism*, the University of Chicago Press, Chicago, 1990, p.58-59.

1015 Singleton, M. “Salvation through relaxation. Proprioceptive Therapy and its Relationship to Yoga” en *Journal of Contemporary Religion* 20 (3), 2005.

6.5. *Yoga nidra, samādhi y turīya*

El *yoga nidra* es el ejemplo representativo de cómo Satyananda entiende la mente y las técnicas yóguicas en la práctica meditativa. A lo largo de YN se nos explica la relación entre los estados alterados de consciencia conseguidos a través del *sueño psíquico*, los cuatro estados de la *Māṇḍukya Upaniṣad*, los *kośas* y el *aṣṭāṅga-yoga*. Según Satyananda, el *yoga nidra* es una práctica que se remonta a las *Upaniṣads* y que ayuda a conectar con los tres estados (consciencia, subconsciente e inconsciente), así como con el cuarto estado (*turīya*). Esta práctica permite entrar en estados de consciencia que normalmente no son conscientes, por ejemplo el sueño con sueños y el sueño profundo. De ahí que sea llamado el “yoga del sueño” (*nidrā-yoga*) o “sueño psíquico”. Normalmente no podemos acceder al inconsciente (relacionado con este sueño profundo), pero gracias a las técnicas meditativas podemos entrar de manera consciente, lo cual produce el cuarto estado (*turīya*). Normalmente en el sueño profundo no tenemos consciencia (individual), nuestra atención está en hibernación. Sin embargo, en las tradiciones vedánticas y tántricas se considera que sí que hay *consciencia*, aunque ésta está más allá del individuo, de ahí que haya sido llamada *superconsciencia*. Satyananda relaciona este estado de inconsciencia con Hiraṇyagarbha, con el cuerpo causal y con el mismo *śivaliṅgam*¹⁰¹⁶. El *yoga nidra* permite despertar la consciencia en este inconsciente, lo cual supone la *superconsciencia*, ya que se ha ido más allá de la mera consciencia. En palabras del swami: “when you can awaken a tiny point of awareness in that total unconscious, that is called superconscious”¹⁰¹⁷.

Así, aunque no se suele usar como método soteriológico, puede, utilizado como método en sí mismo, llevar a la realización del ser, la cual Satyananda relaciona tanto con el *turīya*, la *superconsciencia* o el mismo *samādhi*. En palabras de Satyananda: “yoga nidra is a technique which can be used to awaken divine faculties, and is one of the ways of entering samadhi”¹⁰¹⁸. Si uno llega a perfeccionar este método puede llegar a

1016 Satyananda, S. *Yoga Nidra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1998, p.63.

1017 *Ibid*, p.63.

1018 *Ibid*, p.59: “el yoga nidra es una técnica que puede usarse para despertar las facultades divinas, y es una de los caminos para entrar al samadhi” [NT].

la realización del ser, ya que uno realiza la superconsciencia o mente universal¹⁰¹⁹. En palabras de Satyananda:

The ultimate outcome of yoga nidra is total harmony and integration between all levels of consciousness. One who perfects yoga nidra transcends the three initial states of awareness, entering into a fourth, unitive state beyond individual consciousness – a merging with the universal consciousness. In religious terms, this experience has been termed liberation or God-realization, but in yoga and tantra we know it as the experience of the total mind in operation¹⁰²⁰.

Vemos cómo Satyananda establece una relación entre la realización del ser (y de Dios), el *samādhi*, el *anandamāyākośa*, el *turīya* de las *Upaniṣads*, el sueño profundo, y el estado alterado de consciencia conseguido por el dominio del *yoga nidra*. En esta interpretación del estado del *turīya*, el yogui tiene conciencia de los diferentes estados psíquicos. En palabras de Satyananda: “this fourth superconscious state, which includes simultaneous awareness of the waking, dream and sleep states but is not affected by any of them, has been described clearly in yogic texts for thousands of years, and is known as turiya”¹⁰²¹. Satyananda considera que este estado de *turīya* puede medirse en un laboratorio, puesto que está relacionado directamente con las ondas cerebrales *delta* que aparecen al practicar *yoga nidra*¹⁰²². Así, la realización del ser, según Satyananda, es medible mediante un laboratorio. Son las ondas *delta* que representarían el cuarto estado de la superconsciencia. A lo largo del libro se van dando pruebas que buscan argumentar esta concepción cerebral de la realización del ser.

Pero si bien es posible llegar a la realización del ser mediante el *yoga nidra* exclusivamente, también es cierto que en general se utiliza de manera preparatoria (para

1019 *Ibid*, p.178.

1020 *Ibid*, p.174: “el resultado último del yoga nidra es la armonía y la integración total entre todos los niveles de consciencia. Aquel que perfecciona el yoga nidra trasciende los tres estados iniciales de consciencia, entrando en un cuarto estado unitivo más allá de la consciencia individual - una fusión con la consciencia universal. En términos religiosos, esta experiencia ha sido denominada liberación o realización de Dios, pero en yoga y tantra la conocemos como la experiencia de la mente en total funcionamiento” [NT].

1021 *Ibid*, p.175: “este cuarto estado superconsciente, que incluye la conciencia simultánea de los estados de vigilia, sueño onírico y sueño profundo, pero que no se ve afectado por ninguno de ellos, se ha descrito claramente en textos yóguicos durante miles de años y se le conoce como turiya” [NT].

1022 *Ibid*, p.177.

inducir *pratyāhāra* y quemar *saṃskāras*). A nuestro modo de ver, el método clave y fundamental para entender el SY es el *kuṇḍalinī-yoga*, ya que en cierta manera integra y jerarquiza todas las técnicas y prácticas utilizadas en la escuela.

En definitiva, vemos cómo de nuevo Satyananda, en el *yoga nidra*, adopta una práctica tántrica, pero dejando de lado elementos ritualísticos y cosmoteándricos. Como muestran estudios recientes, buena parte de este método es de origen occidental. De hecho, pocos elementos se conservan de las prácticas tántricas a las cuales se remontaría. El uso del símbolo y del *nyāsa* en el SY dista bastante del sentido cosmoteándrico que tiene en el *tantra*, ya no son prácticas cosmoteándricas, sino terapéuticas. De hecho, del *nyāsa* Satyananda sólo adopta la rotación de la consciencia, la cual por otra parte, parece ser que ya se daba en las terapias relajatorias.

7. Reflexiones sobre la meditación

Hemos visto un ejemplo de la meditación en el yoga moderno transnacional. En el SY la meditación se practica (al igual que el *haṭha-yoga*) con dos objetivos: terapéutico y soteriológico, los cuales se fusionan, ya que la sanación contribuye en el camino hacia la salvación. En el yoga moderno también la meditación sana, no sólo el *haṭha-yoga*. De hecho, para el SY la meditación es la continuación lógica de esta disciplina yóguica, ya que el *haṭha* por sí solo no basta, sino que se necesitan técnicas meditativas para la realización del ser. En esta concepción moderna, tanto la sanación como la salvación se ven desde una lógica pragmática. Así, en este sentido el manual más importante de meditación, el MftT, sigue el mismo estilo que APMB. Al explicarse las prácticas meditativas dentro del método soteriológico, se dan por una parte instrucciones de las técnicas, y por otra parte se exponen los beneficios. Por tanto, a la vez que se disponen prácticas soteriológicas, se subrayan sus efectos terapéuticos y se explican detenidamente las técnicas. Su discurso ocultista le permite justificar sus prácticas y su metodología recurriendo por una parte a la ciencia (o psicoterapia) y por otra a las mismas tradiciones ontológicas. Así, en su adaptación de las técnicas meditativas, adopta aspectos de la ciencia, así como de las tradiciones ontológicas. La ciencia y la psicología le ayudan a legitimar las técnicas meditativas.

Tal y como están explicadas en el discurso del SY, las prácticas meditativas son entendidas como técnicas productoras, por una parte, de efectos terapéuticos, y, por otra parte, de estados alterados de consciencia. A nuestro modo de ver, a pesar de que Satyananda dice tomar estas meditaciones de los *Tantras*, no adopta su concepción ritualística y cosmoteándrica, sino que entiende la meditación como un medio de manipulación de la materia. Así, la mente se puede manipular para conseguir mejorar la salud psicológica o para conseguir estados meditativos. En el SY se concibe la meditación de manera diferente al *pātañjala-yoga*, no de una manera directa, sino indirecta. Se controla la mente, sólo que de manera indirecta. Por tanto, sigue habiendo una manipulación. La mente se ve como un campo de cultivo que puede reordenarse y recultivarse, o dicho en el lenguaje del PNL, reprogramarse. Si bien la intención de Satyananda parece ser encontrar medios meditativos más suaves para llevar a la realización del ser, consideramos que sus explicaciones de la meditación y la relajación (por ejemplo la quema de *samskāras*) disponen una concepción mecánica y cosificadora. En cierta manera, el discurso del SY tecnifica el yoga y cosifica el ser humano y lo divino. Los mismos símbolos o la rotación de la conciencia del *yoga nidra* se ven como técnicas productivas, no como elementos integradores y divinizadores. En el discurso del *corpus* literario del SY apenas se habla de la relación cosmoteándrica. La mente es un objeto manipulable que produce estados meditativos, observables y medibles científicamente, no parte de la potencia divina (Śakti). A nuestro modo de ver, las explicaciones de los manuales dan demasiado importancia a la técnica en detrimento del sentido de la práctica. Si se reduce la práctica soteriológica del yoga a una técnica mecánica y cosificadora del ente se olvida el ser. La paradoja es que Satyananda quiere evitar violentar la mente, pero no se da cuenta de que el estilo literario mecánico de los manuales ayuda a una violencia cosificadora. Su objetividad violenta al aspirante, quien es reducido a órgano y, por tanto, a objeto. Así, la meditación también se integra en el proyecto de dominio de la modernidad. En la técnica meditativa aquello dominado es la mente. El ejemplo extremo de ello es cierta concepción del *mindfulness*, que entiende la meditación como herramienta de ajuste mental y psicológica en escuelas y centros de trabajo, no como *ontopraxis* cosmoteándrica.

El estilo técnico del discurso del SY probablemente es debido a la depuración de los aspectos cosmoteándricos (“ritualísticos”) de las prácticas, para darles más

legitimidad científica. Sin embargo, ello hace que se pierdan aspectos ontológicos. De esta manera se deja de lado la concepción sacrificial del *tantra* de hacer sagrados los desmembramientos desplazadores y emplazadores, es decir, la misma disolución (*laya*). Además, se tiende a dejar de lado la divinización del aspirante, las prácticas ya no son *bhāvanās*, sino técnicas productivas. De esta manera, las prácticas meditativas diseñadas por Satyananda (por ejemplo *antar-mouna* y *yoga nidra*) apenas siguen los elementos ontológicos del *tantra*, por ejemplo los *tattvas*. Si bien las visualizaciones de los *chakras* del *yoga nidra* tiene en cuenta en cierta manera el *tattva shuddhi* (así como el *chakra shuddhi*), no deja de ser una simplificación de los rituales tántricos. En la BSY tenemos que esperar a los manuales de Swami Satyasangananda para recuperar los elementos ontológicos dejados de lado por Satyananda en el *yoga nidra*, por ejemplo, al *Tattwa Shuddhi*¹⁰²³, publicado en 1984, diez años después de MftT. Curiosamente el trabajo de la discípula de Satyananda supone una deriva tradicionalista del SY. Gracias a ella se adoptan prácticas tántricas de una manera menos moderna y más ontológica. En todo caso, son prácticas para alumnos más avanzados, no como la práctica de *antar mouna* que puede ser iniciada de una manera fácil en una clase estándar de yoga.

No obstante, no queremos decir que las prácticas no puedan ser desarrolladas como *ontopraxis*, sino que las explicaciones técnicas del *corpus* literario del SY pueden influenciar estas prácticas en una deriva tecnificadora y cosificadora. De hecho, en la *sādhana* sigue habiendo *ontopraxis*, sólo que las explicaciones de las meditaciones se hacen acorde con la ciencia, para que los aspirantes puedan entender (y aceptar) mejor las prácticas. Pero, a pesar de que estas prácticas son explicadas de una manera técnica y mecánica, en el fondo son prácticas concebidas desde el espíritu tántrico de transformación de la consciencia. Así, si bien en sentido académico estricto, en el MftT apenas hay meditaciones tántricas tradicionales, sí que tienen un espíritu tántrico. El mismo Satyananda las considera tántricas. Recordemos que su concepción del *tantra* es diferente a la academia, y se basa más en la concepción del *tantra* como expansión de la consciencia. En este sentido pueden ser consideradas como *tántricas*, si bien no tienen un pedigrí realmente tántrico. Ni siquiera el *yoga nidra*, realmente. Tendrían el espíritu del *tantra*, aunque no se puedan vincular con prácticas de los cultos tántricos medievales. Por otra parte, si bien no se siguen los *tattvas* tántricos, las prácticas

1023 Satsangananda, S. *Tattwa Shuddhi*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005.

meditativas siguen siendo concebidas para el debilitamiento de las estructuras fuertes, por ejemplo de la mente. Por tanto, se adoptan técnicas y concepciones occidentales dentro del SY siguiendo un espíritu tántrico. En este sentido la metodología de Satyananda es un yoga transnacional, ya que, en cierta manera, es una fusión de elementos occidentales e indios. Por ejemplo, en la práctica de *yoga nidra*, el swami habría integrado los desarrollos modernos de la relajación y la psicoterapia en el yoga para ayudar en la realización del ser. Eso sí, habría interpretado la psicoterapia de manera tántrica, siguiendo y continuando la tradición *tantra*. La paradoja es que el *yoga nidra* quitó aspectos ritualísticos del *tantra*, pero convirtiéndose en uno de los “rituales” de la clase del yoga moderno. Para un tántrico moderno, cualquier método puede ser utilizado con fines yóguicos. Que éstos sean cogidos de la psicoterapia occidental no presenta ningún problema, siempre que ayuden en el desarrollo yóguico. En definitiva, en el SY hay *ontopraxis* (realización del ser), sólo que interpretada de manera moderna y transnacional, con tendencias a la tecnificación y la cosificación.

En todo caso, la meditación propuesta por el SY cuenta con muchos aspectos positivos. Su concepción moderna y transnacional ha permitido entrar a muchos yoguis en la meditación de una manera más fácil y rápida. Las explicaciones psicológicas del *corpus* del SY han legitimado la práctica y han ayudado a los yoguis occidentales a entender la mecánica de las prácticas meditativas. Sin embargo, ha sido a expensas de los aspectos cosmoteándricos y ontológicos. Con estas explicaciones se da el peligro de que la meditación (tanto en el yoga moderno, como en el *mindfulness*) se conciba como una mera herramienta mental de ajuste. Además, favorece una visión antropocentrista y voluntariosa de la *ontopraxis*. Si la meditación se hace desde la voluntad del león, el ego puede disfrazarse de *testigo*, y operar él las observaciones. Como recuerda el mismo Satyananda, es importante que uno no haga la *sādhana* obligado (*camello*) o de manera voluntariosa (*león*). La meditación, por ejemplo, necesita surgir de manera natural, para que sea de verdad meditativa, de otro modo simplemente se convierte en un ejercicio mecánico, es decir, una técnica de control mental hecha desde el ego. Se trata de pasar al momento del *niño*, no hacer meditación por deber o desde la voluntad, sino como juego divino de ocultamiento y desvelamiento.

Por tanto, en cierto modo se trata de que la meditación no sea una apropiación del ego (de la autoconciencia), sino que sea *transconciencia*. Si se practica desde una conciencia personal e individual las sensaciones tienden a ser interpretadas y experimentadas desde el ego, como *testimonio*, no como *testigo*. La meditación no es simplemente buscar lo emocional y sentimental en el interior, o los pensamientos, o incluso las mismas sensaciones, sino abrir un claro para luego poder acoger lo divino. De ahí la insistencia en el silencio. No es una búsqueda de uno mismo, como individuo, sino la acogida de Aquello que ya somos y *siempre* hemos sido. No es una búsqueda human-ista o antropocéntrica, sino la apertura a la relación cosmoteándrica. De ahí el peligro de las explicaciones psicológicas, ya que tienden a dar una visión antropocéntrica y cerrada del ser humano, sin inter-pertenencia ni inter-participación. La meditación no es una manipulación de la mente, sino la apertura de los umbrales inmanentes de lo divino *propio* hacia lo divino *otro* (trascendente). Es una *transpropiación*. En cierto modo, no se trata de una interiorización de la persona, sino la eclosión de la divinidad inmanente e inherente al ser humano (Śakti), como umbral hacia lo trascendente (Śiva). La meditación no tiene que servir para refundamentar un sujeto en crisis, o para dar un bálsamo curativo al ego, sino precisamente nos tiene que permitir acabar de disolver el ego para poder concebir lo divino en el interior, mediante el cuerpo tántrico.

Una vez más, consideramos clave el *buddhi* en la práctica yóguica, en este caso en la meditación. Esta intuición noésica ayuda en la meditación, puesto que nos abre al abandono y la entrega, discriminando intuitivamente qué es el ego (las funciones egoicas del *manas* y del *ahamkāra*) de lo que es espiritual y *otredad* divina. Desplaza la atención desde el cálculo y la separación a la inclusión y participación. El *buddhi* es el vínculo de la materia con la Consciencia (el *Cit*), es el re-conocimiento entre el ser y el ser humano, es decir, la condición para un *transconocimiento cosmoteándrico*. De este modo, ayuda a dar el paso desde la *auto-conciencia* a la *transconciencia*. Así, el *buddhi* ayuda de manera intuitiva a separar lo material que impide esta inter-comprensión de la co-pertenencia y co-participación de la dinámica de la transpropiación. Es comprender el baile divino en el acto mismo de ser consciente en cualquier práctica meditativa. El *buddhi* ayuda a incorporar (a realizar mediante la meditación) los elementos ontológicos en la meditación, mediante su guía que aúna y

junta, que fija y absorbe, que separa y discrimina, transformando en los diferentes estadios ontológicos (por ejemplo los *tattvas*) el propio ser en el Ser. Realizar el ser es andar por la procesión simbólica de los estadios ontológicos con la ayuda del *buddhi*.

De la misma manera que con el *haṭha-yoga*, se hace necesario dejar las concepciones objetivadoras y voluntaristas al tratar de la meditación, para poder ver los estados meditativos no como productos, sino como maneras de habitar y realizar el ser. Recordemos que en la ontología tántrica (y en el fondo en el SY) la verdadera naturaleza del ser humano es cosmoteándrica, es decir, la parte más auténtica es el ser, no el cuerpo o la mente. La misma mente es un elemento ontológico de la realidad que también es parte de la relación cosmoteándrica. Creemos necesario, por tanto, recuperar este espíritu cosmoteándrico, la idea de *bhāvanā*, del mundo y del ser humano como condición y potencia divinas. La explicación científica propicia un antropocentrismo cosificador que no favorece la divinización y que ensancha la separación entre el ser humano, el mundo y la divinidad. La *ontopraxis* requiere otro lenguaje, quizá más poético y sugerente, como el que, de hecho, nos encontramos en algunos *satsangs*.

Está tan enraizada la precomprensión psicológica y psicoterapéutica en el yoga actual que cuesta entender la *ontopraxis* cosmoteándrica. De hecho, tenemos tan metida la precomprensión psicológica de la tripartición de la consciencia en parte consciente, subconsciente e inconsciente que nos cuesta bastante pensar la meditación de otra manera, por ejemplo desde los *tattvas*. Nos es difícil explicar lo que sucede en nuestro interior sin recurrir a estas categorías. Además, es cierto que la tripartición psicológica ayuda a entender la meditación, pero fuerza la ontologías tradicionales (por ejemplo los *kośas* o los *tattvas*). Es el precio de querer homologar las tradiciones ontológicas con las psicoterapias occidentales.

Por otra parte, si entendemos la meditación sólo como un método de sanación, nos dejamos otros aspectos de lado. Por ejemplo, a nuestro modo de ver, la idea de que para meditar necesitamos estar relajados está alejada de la meditación premoderna. Ya que se busca la desidentificación con el cuerpo y la mente, da un poco igual si uno está relajado. No se busca curar los traumas, sino trascenderlos o transformarlos. No tenemos que estar del todo curados para meditar. Sí que ayudará, y es básica una buena

postura, pero no debemos estar completamente libres de toda tensión, lo cual puede ser algo simplemente imposible para mucha gente. El sufrimiento es una constante humana. No podemos esperar librarnos de toda tensión y todo estrés antes de ponernos a meditar. De hecho, una tendencia en el yoga moderno es prolongar las prácticas preparatorias de la meditación (por ejemplo el *haṭha-yoga*), con la excusa de liberar el cuerpo-mente de las tensiones. De esta manera, apenas se dedica tiempo en la clase de yoga a las prácticas meditativas, postergando los desplazamientos necesarios para una ontopraxis gradual y sostenida.

La deriva tradicionalista de la BSY (con el ejemplo del *tattva shuddhi* de Satyasangananda) nos parece una buena manera de retornar a la ontopraxis cosmoteándrica, siempre que se haga desde este *niño* y no como ritual mecánico. El ritual del *tattva sudhi* concebido desde el juego divinizador como *bhāvanā* de realización del ser, permite vivenciar el cuerpo-mente como condición divina (*avasthā*). La mayoría de prácticas meditativas simplemente necesitan reinterpretarse de una manera quizá más poética y cosmoteándrica, sugiriendo los vínculos divinos presentes en el ser humano, en la *sādhana* y en los mismos *Tantras*.

Capítulo 23. La interpretación del *kuṇḍalinī-yoga* en el Yoga Satyananda

1. El *kuṇḍalinī-yoga* en el *yoga moderno transnacional*

Es imposible entender el yoga moderno sin conocer el fenómeno *kuṇḍalinī*, así como el yoga tántrico relacionado con la energía serpentina. El fenómeno de la *kuṇḍalinī* ha sido aceptado por la mayoría de escuelas de yoga moderno, no sólo la BSY fundada por Satyananda. Por ejemplo Iyengar, Vishnudevananda, Osho o Yogi Bhajan aceptan y usan prácticas relacionadas con el *kuṇḍalinī-yoga*. Este yoga se focaliza en el levantamiento y la canalización de la *kuṇḍalinī-śakti* mediante prácticas del *haṭha*. El mismo Bhaktivedanta, si bien no aboga por el uso de esta *ontopraxis* por su gran dificultad, reconoce su potencialidad¹⁰²⁴. En cierta manera, podemos decir que el fenómeno *kuṇḍalinī*, los *chakras* y el *kuṇḍalinī-yoga* forman parte intrínseca del yoga moderno. En todo caso, la concepción ocultista que el yoga moderno tiene de este tipo de yoga difiere de las concepciones que encontramos en las tradiciones premodernas, tanto del *laya-yoga* de los *nāths*, como de los cultos tántricos originarios.

Esta concepción ocultista de la fisiología tántrica empieza a fraguarse en el siglo XIX, mucho antes de las investigaciones de Kuvalayananda y Rele. De la misma manera que se investigan los efectos de las *āsanas*, *prāṇāyāmas*, *mudrās* y *bandhas*, también se empieza a investigar el cuerpo tántrico, no sólo la *kuṇḍalinī* sino también los *chakras* y los *nāḍīs*. Algunos de los autores decimonónicos que intentan explicar de manera científica este cuerpo tántrico son S.C.Vasu, Major Basu y N.C.Paul¹⁰²⁵. Sin embargo, el autor que populariza el fenómeno *kuṇḍalinī* tanto en India como en Occidente es Swami Vivekananda¹⁰²⁶. Tal y como vemos en *Raja Yoga*, para este yogui moderno el cuerpo tántrico tiene una explicación energética, incluso “eléctrica”. Śakti equivale no sólo al *prāṇā*, sino a la misma *energía* de la ciencia. De esta manera, tanto la *kuṇḍalinī* como los *chakras* están hechos de *prāṇā*. A su vez, los *nāḍīs* son los canales por donde fluye esta energía. El cuerpo humano con sus centros energéticos

1024 Véase <http://www.backtogohead.in/kundalini-reincarnation-the-astral-world-and-more-by-his-divine-grace-a-c-bhaktivedanta-swami-prabhupada/>. Accedido por última vez el 23/10/19.

1025 Véase Singleton, M. *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford University Press, Nueva York, 2010, p.49-53.

1026 Véase De Michelis, E. *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, Continuum, Londres, 2008, p.170.

funciona como una batería. El yoga enseña cómo canalizar esta energía con objetivos soteriológicos. Al mismo tiempo, Vivekananda explica el fenómeno *kuṇḍalinī* de manera neurológica. Según el yogui, cuando toda la energía liberada con el despertar de *kuṇḍalinī* llega al cerebro sucede una iluminación de las causas de la realidad. En palabras suyas:

and when it reaches the metropolis of all sensations, the brain, the whole brain, as it were, reacts, and the result is the full blaze of illumination, the perception of the Self. As this Kundalini force travels from centre to centre, layer after layer of the mind, as it were, opens up, and this universe is perceived by the Yogi in its fine, or causal form. Then alone the causes of this universe, both as sensation and reaction, are known as they are, and hence comes all knowledge. The causes being known, the knowledge of the effect is sure to follow¹⁰²⁷.

Así, según Vivekananda basta que esta energía despertada y canalizada por el yoga llegue al cerebro para conseguir la omnisciencia. Por tanto, sólo hace falta conseguir el levantamiento de la *kuṇḍalinī* hasta *sahasrāra*. De hecho, Vivekananda llega a afirmar que es el único medio para conseguir la liberación. En palabras suyas, el despertar de la *kuṇḍalinī* “is the one and only way to attaining Divine Wisdom, superconscious perception, realisation of the spirit”¹⁰²⁸. En todo caso, este levantamiento no sólo se produce con *raja-yoga* o *haṭha-yoga*, sino que también puede realizarse mediante *bhakti-yoga* o *jñāna-yoga*¹⁰²⁹. Según Vivekananda toda revelación religiosa se explica como un levantamiento de la energía *kuṇḍalinī*, inherente al ser humano. Así, la realización del ser se encuentra en la misma naturaleza humana. Según palabras suyas:

All worship, consciously or unconsciously, leads to this end. The man who thinks that he is receiving response to his prayers does not know that the fulfillment comes from his

1027 Vivekananda, S. *Raja Yoga*, Jazzybee Verlag, Altenmünster, 2015, p.28: “y cuando llega la metrópolis de todas las sensaciones, el cerebro, el cerebro entero reacciona y el resultado es el resplandor completo de la iluminación, la percepción del Ser. Cuando la fuerza de la kundalini viaja de centro a centro se van abriendo las diferentes capas de la mente, y este universo es percibido por el yogui en su forma fina o causal. Sólo entonces, las causas de este universo, tanto la sensación como la reacción, son conocidas tal y como son, y entonces viene todo conocimiento. Al saberse las causas, el conocimiento del efecto está asegurado” [NT].

1028 *Ibid*, p.28: “es la única manera de conseguir la sabiduría divina, la percepción de la superconsciencia, la realización del espíritu” [NT].

1029 *Ibid*, p.28.

own nature, that he has succeeded by the mental attitude of prayer in waking up a bit of this infinite power which is coiled up within himself¹⁰³⁰.

Esta concepción marcará el manual escrito por Sivananda¹⁰³¹ sobre la *kuṇḍalinī*, el cual a su vez determinará la concepción de Satyananda y parte del yoga moderno psicosomático.

Otro autor que marca la concepción del cuerpo tántrico en el yoga moderno es Woodroffe con la publicación del famoso *The Serpent Power*. Sin embargo, a nuestro modo de ver, se ha exagerado la influencia de este autor en la concepción moderna del *kuṇḍalinī-yoga*. Al igual que muchas escuelas filosóficas *tantrikas*, Woodroffe no consideraba este tipo de *laya-yoga* como la soteriología superior. De hecho, según el autor, no basta la experiencia *kuṇḍalinī*, sino que hace falta acceder a la sabiduría de *jñāna*¹⁰³². Precisamente, para éste el *jñāna-yoga* (al cual identifica con el *raja-yoga*) es la forma más alta de yoga, si bien tiene constancia de ciertos grupos tántricos que consideran el *kuṇḍalinī-yoga* como la metodología más elevada¹⁰³³. Así, no identifica el *raja-yoga* sólo con el *pātañjala-yoga*, sino con diferentes yogas donde la parte noésica, intelectual y mental juega un papel importante. Esto difiere del *kuṇḍalinī-yoga* de los linajes *nāth* y del yoga moderno, donde las técnicas *haṭha* pueden bastar para la liberación. Pensemos que Woodroffe tiene la hermenéutica *tantrika* como referencia y modelo del *tantra*, no el *haṭha-yoga*. En este sentido, por lo que hace a la concepción de la *kuṇḍalinī*, podemos afirmar que el yoga moderno en general (donde incluimos tanto a Satyananda como a su maestro Sivananda) tiene más influencia de Vivekananda que de Woodroffe.

1030 *Ibid*, p.28: “toda devoción, consciente o inconscientemente, lleva a este fin. El hombre que piensa que está recibiendo una respuesta a sus oraciones no sabe que esta culminación viene de su propia naturaleza, que ha conseguido, mediante la actitud mental de la oración, despertar un poco de este poder infinito que está enrollado dentro de si mismo” [NT].

1031 Sivananda, S. *Kundalini Yoga*, The Divine Life Trust Society, Tehri-Garwhal, 2013.

1032 Woodroffe, J. *The Serpent Power*, The Lost Library, Glastonbury, 2012, p.254-255.

1033 *Ibid*, p.185.

2. El *kuṇḍalinī-yoga* en el Yoga Satyananda

A nuestro modo de ver, el método estrella del Yoga Satyananda es el *kuṇḍalinī-yoga*. Como vimos anteriormente, el SY sigue una ontoteología polarizada entre el principio masculino del dios (Śiva) y el principio femenino de la diosa (Śakti). Todo el universo puede ser explicado en base a Śiva y Śakti, la Consciencia y la Energía. Toda materia es energía, y es por tanto la diosa. La energía *kuṇḍalinī* (*kuṇḍalinī-śakti*) es, para Satyananda, la misma diosa madre, Parvati, que se manifiesta en el ser humano. De esta manera, el *kuṇḍalinī-yoga* busca unir estos dos principios en el cuerpo humano mediante el despertar de la *kuṇḍalinī* (que es en definitiva la diosa Śakti) y su ascenso a través de los diferentes *chakras* hasta llegar al hogar de Śiva, en *sahasrāra chakra*, lo cual posibilita la realización del ser. Para el fundador de la BSY es uno de los métodos más rápidos y eficaces para la realización del ser, de ahí que le dé tanta importancia en su sistema yóguico. La concepción que tiene el SY de este método es tradicional pero al mismo tiempo moderna. En cierta manera podemos hablar de una tendencia ocultista, ya que los secretos ocultos del *tantra* son explicados mediante la ciencia, siguiendo la ley de la causalidad. Así, la *kuṇḍalinī* es explicada como energía material real que es descubierta y despertada, no como un cuerpo tántrico imaginario que necesite ser visualizado. En palabras de Satyananda:

the tantrics and yogis have realized that in this physical body there is a potential force. It is not psychological, philosophical or transcendental; it is a dynamic potential force in the material body, and it is called kundalini. This kundalini is the greatest discovery of tantra and yoga¹⁰³⁴.

Así, es una energía corporal manipulable. En todo caso, Satyananda (al igual que su maestro Sivananda) no reduce la *kuṇḍalinī* a una mera energía material, sino que en último término la considera una manifestación de la diosa. A diferencia de Vivekananda que intenta blanquear el *tantra* y la misma *kuṇḍalinī*, Satyananda no reduce la *śakti* a la naturaleza humana, aunque pueda explicarse científicamente. En este sentido el fundador de la BSY es fiel a la narrativa cosmoteándrica.

¹⁰³⁴ Satyananda, S. *Kundalini Tantra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1996, p.3: “los tántricos y los yoguis se han dado cuenta de que en este cuerpo físico hay una fuerza en potencia. No es psicológica, filosófica o trascendental; es una fuerza dinámica en potencia que se halla en el cuerpo material, a la cual se le llama kundalini. Esta kundalini es el mayor descubrimiento del tantra y del yoga” [NT].

Por otra parte, al igual que Vivekananda, Satyananda considera que el fenómeno *kuṇḍalinī* sirve para explicar toda forma de misticismo. Así, para el swami, cuando se habla de experiencias místicas en las diferentes religiones en el fondo se está hablando de la energía *kuṇḍalinī*. El despertar de la *kuṇḍalinī* es, según Satyananda, el objetivo principal del ser humano y de todas las místicas. Los mismos místicos cristianos al seguir los métodos propios de sus tradiciones no habrían hecho sino poner en funcionamiento estas energías. El fenómeno de la *kuṇḍalinī* sirve así al yoga moderno transnacional de meta-narrativa mística, religiosa y espiritual. De la misma manera, todas las prácticas y técnicas yóguicas pueden ser incluidas dentro del *kuṇḍalinī-yoga*. De hecho, el discurso del *corpus* literario del SY establece una jerarquía de prácticas con el fenómeno *kuṇḍalinī* en la cúspide. Es por eso que tratamos de esta metodología en el último capítulo de nuestro estudio, ya que supone la culminación del Yoga Satyananda. Así, para el SY el *kuṇḍalinī-yoga* es la forma más elevada de yoga. En el fondo todos los demás yogas pueden ser entendidos como formas preparatorias. Según el manual *Kundalini Tantra*, contamos con diferentes maneras de despertar la energía serpentina. En el capítulo “Methods of Awakening” se habla, entre otros, del despertar mediante *mantra*, *tapas*, hierbas, *raja-yoga*, *kriya-yoga*, *prāṇāyāma*, iniciación tántrica, *shaktipat*, la entrega e incluso el nacimiento. Aunque también el sexo tántrico (*maithuna*) puede llevar al fenómeno *kuṇḍalinī*.

En las diferentes escuelas de yoga moderno encontramos desarrollados muchos de estos métodos. Si bien acepta todas estas metodologías, para Satyananda la principal práctica es el *kriya-yoga*, por su suavidad y eficacia. También el Kundalini Yoga® de Yogi Bajan se basa en el *kriya-yoga*, aunque con *kriyas* diferentes. A su vez, el Siddha Yoga de Muktananda utiliza sobre todo el *shaktipat*, la transmisión energética de maestro a discípulo. En todo caso, incluso el yoga postural de Iyengar o el yoga psicosomático de Vishnudevananda incluyen prácticas de *haṭha* utilizadas tradicionalmente para el despertar de la energía serpentina. Osho, por su parte, dispone de diferentes métodos, aunque destacan la *meditación dinámica* y el sexo tántrico. Pasemos a ver el *maithuna* dentro del *kuṇḍalinī-yoga*, antes de pasar a una de las prácticas estrella del SY, el *kriya-yoga*.

3.El sexo y la *kuṇḍalinī*

Dentro del *kuṇḍalinī*-yoga del SY, otro de los métodos aceptados para acceder al despertar de la *kuṇḍalinī* es la práctica del *maithuna*, el llamado popularmente *sexo tántrico*. En esto se diferencia de otros yogas modernos, por ejemplo las escuelas de discípulos de Satyananda, como el Sivananda Yoga de Vishnudevananda¹⁰³⁵, donde no sólo no se prescriben prácticas sexuales, sino que se blanquea el pasado tántrico del yoga. No obstante, es importante señalar que también Sivananda en sus escritos explica la potencialidad del sexo tántrico, si bien intenta limitar su práctica a un marco moralmente aceptable, aconsejando llevarla a cabo sólo si se tiene esposa¹⁰³⁶.

El *maithuna* entra dentro del sendero de la mano izquierda, el *vama mārṅa*, tal y como se conocen en el *tantra* las prácticas que utilizan sustancias prohibidas. Si bien en el *corpus* literario del SY apenas se explican las técnicas de esta práctica, sí que se hace una introducción en el capítulo “Vama Marga and Kundalini Awakening”, en el libro *Kundalini Tantra*¹⁰³⁷. En esas páginas, Satyananda deja claro que el sexo no es un pecado ni algo que se deba reprimir, sino que es una energía que se puede usar con fines yóguicos y soteriológicos¹⁰³⁸. El swami explica que el sexo tiene tres finalidades: la procreación, el placer y la realización del ser¹⁰³⁹. Es por eso que los yoguis y las yoguinis preparados pueden hacer uso del sexo para la búsqueda de la realización. Para Satyananda, por tanto, practicar yoga no quiere decir dejar el sexo (aunque quizá sí en estadios bajos de la práctica), sino simplemente transformar su propósito y significado¹⁰⁴⁰. Una vez más, Satyananda recuerda que es importante no luchar contra uno mismo. El ser humano no debe reprimir su sexualidad, sino que debe aprender a

1035 Ya Burley contrasta la actitud abierta de la BSY respecto al sexo tántrico con la actitud más cerrada de Vishnudevananda. Véase Burley, M. “From Fusion to Confusion. A consideration of Sex and Sexuality in Traditional and Contemporary Yoga” en Singleton, M. y Byrne, J. *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008, p.190.

1036 Sivananda, S. *Tantra Yoga, Nada Yoga and Kriya Yoga*, The Divine Life Society, Rishikesh, 2014, p.38.

1037 Satyananda, S. *Kundalini Tantra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1996, p.101-109.

1038 *Ibid*, p.142.

1039 *Ibid*, p.142.

1040 *Ibid*, p.143.

canalizarla mediante el yoga. Así, si bien en la escuela se fomenta y prescribe *brahmacharya* (voto de castidad), el sexo también puede ser un medio de realización del ser. El sexo es, en palabras de Satyananda, solamente una forma particular de energía¹⁰⁴¹, y de hecho puede aparecer en cualquier estadio del desarrollo espiritual, ya que siempre está presente, pues toda la realidad, el universo, es energía sexual (la Śakti de la diosa). Es por ello que se puede decir que toda expresión humana es sexual, pero en la medida que es Śakti (energía)¹⁰⁴². En todo caso, a pesar de que acepta el origen divino de esta energía, Satyananda en la concepción del *maithuna* sigue la misma concepción que tiene del *haṭha-yoga* y del *kuṇḍalinī-yoga* como métodos de manipulación energética de la materia y de producción de estados alterados de consciencia.

Pero, si bien el sexo tiene un lugar dentro de la metodología yóguica del SY, igual que en el caso del *jñāna-yoga*, no está al alcance de todo el mundo¹⁰⁴³. Aunque puede ser uno de los métodos más rápidos para despertar a *suṣumṇā*, conlleva dificultad y peligro. No es sexo indiscriminado, en el *maithuna* las energías que se despiertan en el acto sexual se utilizan con fines espirituales y yóguicos. Para su desarrollo se necesitan técnicas de *haṭha-yoga* y el *yama* de *brahmacharya*, para poder controlar el deseo y la pasión. A lo largo del *corpus* literario del SY se explican algunas técnicas que pueden usarse en el *maithuna*. Así, en algunos textos se comentan de manera extensa técnicas como el *vajrolīmudrā*, por ejemplo en la versión de la escuela del HYP¹⁰⁴⁴.

De hecho, es precisamente el sexo que ha hecho al *tantra* famoso en la modernidad¹⁰⁴⁵. En Occidente se suele relacionar el *tantra* con la “sexualidad sagrada”, el “sexo espiritual” o la “espiritualización del sexo”, y así es como se le define en algunos ambientes *neotántricos* o en el mismo yoga moderno. Pero, si bien las energías

1041 *Ibid*, p.154.

1042 *Ibid*, p.153.

1043 *Ibid*, p.108.

1044 Tal y como comenta Burley, M. “From Fusion to Confusion. A consideration of Sex and Sexuality in Traditional and Contemporary Yoga”, en Singleton, M. y Byrne, J. *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008, p.191.

1045 Véase Urban, H.B. *Tantra. Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2012.

sexuales tienen su papel tanto en la ontoteología como en las prácticas tántricas, estas concepciones distan mucho de la concepción que se tenía en los grupos tántricos premodernos. Como comenta David White, cabe distinguir la *ritualización del sexo* que se da en ambientes neotántricos con la *sexualización del ritual* que se da en el fenómeno tántrico premoderno¹⁰⁴⁶. Los primeros simplemente dan un lugar central al sexo en la espiritualidad, ritualizando el sexo mediante ceremonias y técnicas de origen “yóguico”, practicándolo con más conciencia, sensualidad y atención. En cambio, según el autor, en los grupos tántricos se *sexualiza el ritual*, así como la ontología, permeados con simbología y vocabulario sexuales. Por ejemplo, tal y como ya señalamos, la dualidad *prakṛti-puruṣa* del *sāṃkhya* se sexualiza siendo la *prakṛti* la Śakti, la energía femenina, y *puruṣa* deviene Śiva, la conciencia masculina. Por tanto, si bien es verdad que el sexo tiene su papel en algunos grupos tántricos, no se debe exagerar su función. La *sexualización del ritual* da un lenguaje sexuado a las diferentes prácticas, pero no implica que siempre se practique sexo en ellas. El mismo *maithuna* es una práctica en cierta manera marginal, sólo practicada en algunos grupos en contextos muy determinados. Si bien en los grupos tántricos tempranos el intercambio de fluidos sexuales es básico, tal y como cuenta White¹⁰⁴⁷, consideramos que no es aquello principal de lo tántrico. Como explica Urban lo largo de su estudio *Tantra*, en Occidente se ha dado demasiada importancia al sexo en el *tantra*. Desde los primeros estudios orientalistas e indológicos, los discursos han girado en torno al lugar del sexo en el *tantra*. De hecho, incluso White, a nuestro modo de ver, exagera su importancia, al considerar como grupos genuinamente tántricos sólo aquellos que utilizan rituales sexuales.

En todo caso, para el *tantra* (tanto el premoderno como el moderno) la energía sexual es un medio privilegiado para la transformación soteriológica. De hecho, el mismo *kuṇḍalinī-yoga* practicado de manera célibe es considerado como una canalización de la energía sexual. En cierta manera, todo yoga canaliza el deseo y la energía sexuales. Como ya hemos comentado, durante milenios y al menos desde la época del Buda, los yoguis han preservado el semen (*bindu*), considerado vital no sólo

1046 White, D.G. *Kiss of the Yogini. “Tantric sex” in its South Asian contexts*, the University of Chicago Press, Chicago, 2003, p.xii.

1047 *Ibid*, p.73.

para la conservación de la salud, sino también para la profundización espiritual. Recordemos los linajes enfocados en el *bindudhāraṇa*. En las tradiciones yóguicas se entiende que la retención del *bindu* permite sublimar la energía sexual hacia estadios ontológicos superiores. Su pérdida supone la muerte física y espiritual, esclavizando al ser humano en los ciclos del nacimiento y la muerte, en una rueda que gira constantemente. Como dice el *Śiva Samhitā* IV.89: “one is born and dies in the world through semen. In this there is no doubt. Knowing this, the yogi should always retain his semen”¹⁰⁴⁸. De la misma manera, en el yoga moderno se suele recomendar la castidad (*brahmacharya*). Desde los *śramaṇas*, los budistas y los brahmanes de la época de las *Upaniṣad*, hasta los *haṭha-yogins*, el sexo y al sexualidad necesitan trascenderse para avanzar en la anábasis.

En todo caso, el sexo tántrico no está demonizado en el SY. El *maithuna* posibilita coparticipar de la cópula divina. Como vemos en VBT LXVIII la unión sexual con *śakti* induce una inmersión en Śakti que desemboca en la felicidad absoluta. Uno de los gurúes transnacionales que más ha desarrollado la idea del sexo tántrico en sus enseñanzas ha sido Osho. Como explica Rajneesh en *Tantra Spirituality and Sex*¹⁰⁴⁹ en los tiempos actuales, el sexo es el medio perfecto para entrar en la “no-dualidad” de la existencia. De hecho, según el llamado “gurú del sexo”, para los occidentales contemporáneos es más eficaz que el yoga o la meditación. El sexo consciente permite conectar más fácilmente con el aquí y el ahora, dejando de lado la mente y la separación dualista, permitiendo la realización de la no-dualidad. La pareja sexual es un medio para darse cuenta de esta unidad fundamental. Como toda meditación, si es practicada con conciencia, se da de manera espontánea. Por ello para Osho el *maithuna* es uno de los medios soteriológicos más poderosos, eficaces y rápidos, ya que es más fácil llevarlo a cabo con espontaneidad y suavidad. La espiritualización del sexo, es decir, la conciencia del acto sexual, permite entrar en otra dimensión del tiempo, lo que podemos llamar la eternidad. Según Rajneesh en estos tiempos modernos sólo el sexo puede ser un medio

1048 Mallinson, J. *The Shiva Samhita: A Critical Edition*, YogaVidya, Woodstock N.Y., 2007, p. 98: “uno nace y muere en el mundo a través del semen. No hay ninguna duda de esto. Sabiendo esto, el yogui deberá siempre retener su semen” [NT].

1049 Rajneesh, B.S. *Tantra Spirituality and Sex*, Rajneesh Foundation International, Rajneeshpuram, Oregon, 1983.

para que se dé la entrega en el aquí y el ahora. Sólo entonces es posible entregarse al maestro y a la divinidad.

De esta manera, el *neotantrismo* y el yoga tántrico dan un giro al espíritu tántrico posibilitando la potencialidad espiritual del sexo. El sexo ya no se reduce a una sustancia utilizada con fines alquímicos (como en los grupos *kaula* medievales) ni la sexualidad a una simbología ontológica (como en la semantización de las escuelas *tantrikas*). La sexualidad se convierte en una práctica espiritual para abrir la conciencia del ser. Es por ello que podemos hablar de *espiritualización del sexo*. En el fondo, este sexo (neo)tántrico no es sino sexo *con conciencia*, un *sexo meditativo* o, si se quiere, una *meditación sexual*. Pero, si bien contrasta con la sexualización del ritual de los grupos *kaula* medievales, en el fondo el objetivo es parecido, ya que se da el uso del sexo para fines soteriológicos. En este sentido sí que podemos hablar de que el *neotantrismo* es *tántrico*. Aunque no se usa el sexo de la misma manera, sí que es un medio para la liberación. En todo caso, es una interpretación moderna del *tantra*.

Por otra parte, Pankhania ha puesto de manifiesto que cierto discurso sobre el *tantra* puede haber contribuido a velar ciertos abusos¹⁰⁵⁰. Pero los escándalos dentro de la escuela no representan un caso aislado en el yoga moderno, ni mucho menos, parece ser que ha habido casos de abusos sexuales en muchas otras escuelas, desvelados especialmente después del *#metoo*. El discurso liberador del sexo junto con ciertos abusos de poder han formado un cóctel que ha explotado en el yoga moderno, contribuyendo a la *caída en desgracia* de los maestros, así como lo que hemos venido llamando la *muerte del gurú*. Como la mayoría de maestros transnacionales avisan, el sexo tántrico conlleva sus peligros. Es fácil caer en la cosificación de la pareja sexual. Así, también en esta práctica se da el olvido del ser. Del ser ya no queda nada, sólo ente, objeto. La *Śakti* (y la pareja sexual) deviene un objeto sexual explotable ya sea para la producción de estados alterados de consciencia o simplemente para las pulsiones más primarias. De hecho, muchos tántricos han cosificado a la mujer en sus prácticas, tanto en época premoderna como en época moderna. Lejos de ser feminista, esta interpretación cosifica el cuerpo de la mujer. Sin embargo, la precomprensión

1050 Véase Pankhania, J. “The ethical and leadership challenges posed by the royal commission's revelations of sexual abuse at a Satyananda Yoga Ashram in Australia” en Savur, S. y Sandhu, S. (ed.) *Research in Ethical Issues in Organizations* 17, 2017.

apologética del *neotantrismo* considera que el *tantra* permite la liberación de lo femenino y de la mujer¹⁰⁵¹. A nuestro modo de ver, lo puede hacer siempre que las interpretaciones y las prácticas sean liberadoras y debilitadoras. En todo caso, el discurso del *neotantrismo* también permite, e incluso legitima, prácticas cosificadoras y explotadoras. El *tantra* tiene el poder a la vez liberador y a la vez cosificador y abusador, ya que la sexualidad puede iluminar pero también herir. En todo caso, esta ambigüedad forma parte de la naturaleza polivalente, pero también integradora, del *tantra*.

Por otra parte, es importante señalar que en el yoga moderno, especialmente en la última década, ha habido una sexualización creciente en la estética y el marketing. Así, una parte del yoga globalizado vende una imagen del yoga *sexy*, como se puede ver especialmente en las redes sociales. Como señala Burley¹⁰⁵² se estaría haciendo un uso sensual y cosmético de técnicas de *haṭha-yoga*. De este modo, se estaría sexualizando el *haṭha-yoga* y utilizando la disciplina con propósitos estéticos (“tener un cuerpo *sexy*”). Por tanto, podemos relacionar este yoga *sexy* con el discurso del *neotantrismo*. Sin embargo, esto contrasta con la dimensión del *haṭha-yoga* tradicional, pero también del SY y buena parte del mismo yoga transnacional.

En definitiva, si bien Satyananda acepta el potencial soteriológico del sexo, en todo caso, el papel del *maithuna* en el SY es residual, apenas hay menciones en los manuales, y no forma parte ni de la clase de yoga ni de los cursos especializados. En todo caso, sí que se acepta el *maithuna* como una posibilidad metodológica dentro del *kuṇḍalinī-yoga*, ya que las energías sexuales pueden ser utilizadas para conseguir la realización del ser.

1051 Urban, H.B. *Tantra. Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2012, p.228-230.

1052 Burley, M. “From Fusion to Confusion. A consideration of Sex and Sexuality in Traditional and Contemporary Yoga” en Singleton, M. y Byrne, J. *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008, p.199.

4. El *kriya-yoga*

De entre todos estos medios para despertar la energía serpentina, el SY apuesta sin duda por el *kriya-yoga*, siendo la metodología yóguica más representativa, eficaz y poderosa de *kuṇḍalinī-yoga*. Tal y como explica el maestro, las *kriyas* tántricas “provide what is possible the most efficient method for systematically evolving man's consciousness that has been developed”¹⁰⁵³. Al mismo tiempo Satyananda comenta que es la forma de yoga más poderosa e idónea para los tiempos modernos¹⁰⁵⁴. También Yogi Bhajan apuesta por las *kriyas* en su metodología, si bien no las entiende sólo para el despertar y el levantamiento de la *kuṇḍalinī*, sino para diferentes objetivos, muchos de ellos terapéuticos. En todo caso, este *kriya-yoga* del yoga moderno no es el definido en YS II.1. No obstante, gracias a este famoso *sūtra* el *kriya-yoga* moderno goza de legitimidad yóguica.

El *kriya-yoga* en el SY se caracteriza por ser un método de manipulación de energía que controla la mente de manera indirecta, siguiendo la concepción de la meditación de Satyananda. Es un método típicamente tántrico, ya que busca la expansión de la mente y la liberación de la energía¹⁰⁵⁵. Al igual que con otras formas de meditación, Satyananda proporciona un método al estudiante occidental que no le haga confrontarse con la mente¹⁰⁵⁶. Por tanto, según el swami no hay que intentar controlar la mente, ni siquiera hay que preocuparse de ésta¹⁰⁵⁷. Las técnicas dinámicas del *kriya-yoga* permiten también acceder a la realización del ser sin reflexión filosófica (como en el *jñāna-yoga*), ni meditación de concentración (como en el *pātañjala-yoga*). En todo caso, se puede decir que el *kriya-yoga* no es “meditación” tal y como se suele entender. Sus técnicas no son prácticas de concentración, ya que su objetivo no es el control mental¹⁰⁵⁸. Por eso fueron diseñadas para las personas que son incapaces de controlar o

1053 Satyananda, *S. Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005, p.308: “proporcionan lo que es posiblemente el método más eficiente que se ha desarrollado para desarrollar sistemáticamente la consciencia del hombre” [NT].

1054 Satyananda, *S. Kundalini Tantra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1996, p.93.

1055 *Ibid*, p.100.

1056 *Ibid*, p.44.

1057 *Ibid*, p.94.

1058 *Ibid*, p.96.

concentrar su mente, o para aquellos que no pueden mantener una postura de meditación por un periodo largo de tiempo¹⁰⁵⁹. En este método no hace falta controlar la mente, basta con crear las condiciones físicas y fisiológicas mediante técnicas yóguicas. Como explica Satyananda: “even when your mind is totally undisciplined and you cannot handle it for a second, if you are able to create the correct proportion of secretions in the different areas of the body/mind, then the higher state can be achieved”¹⁰⁶⁰. Por tanto, el *kriya-yoga*, en el fondo, es un *haṭha-yoga* avanzado, donde se combina el uso de *āsanas*, *prāṇāyāmas*, *mudras* y *bandhas*, así como diferentes visualizaciones. No hace falta la concentración, como en el *pātañjala-yoga*, sino simplemente poner la atención y la conciencia en las diferentes partes del cuerpo involucradas en las prácticas.

Tanto en KT, como en YK, se dan 20 *kriyas* específicas. Según sus biografías¹⁰⁶¹, Sivananda le habría transmitido las *kriyas* a través del *shaktipat* (la transmisión de energía tántrica) justo antes de partir de Rishikesh. En cierta manera, si hacemos caso de este relato hagiográfico, Satyananda sería el único heredero del *kriya-yoga* en el *paramparā* de Sivananda; por lo que sabemos, ningún otro discípulo del maestro de Rishikesh habría recibido esta forma de yoga. Respecto a su origen Satyananda comenta: “they were originally written down in tantric texts by the great masters of the past, and they are said to have been the teaching for transcendental sadhana which Lord Shiva gave to his disciple and wife, Parvati”¹⁰⁶². En todo caso, no nos ha sido posible localizar estas *kriyas* en ningún texto tántrico, como tampoco en el yoga de Sivananda¹⁰⁶³. El fundador de la BSY sería heredero de un yoga transmitido en secreto durante generaciones y generaciones, de ahí la imposibilidad de encontrar referencias

1059 *Ibid*, p.97.

1060 *Ibid*, p.99: “incluso cuando tu mente está totalmente indisciplinada y no puedes manejarla ni un segundo, si puedes crear la proporción correcta de secreciones en las diferentes áreas del cuerpo / mente, entonces se puede alcanzar el estado superior” [NT].

1061 Niranjanananda, S. *Development of Satyananda Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013, p.66: “according to Swamiji, in fifteen minutes he taught him kriya yoga”. “Según swamiji, en quince minutos le enseñó el kriya yoga” [NT].

1062 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005, p.308: “fueron escritos originalmente en textos tántricos por los grandes maestros del pasado, y se dice que han sido la enseñanza para la sadhana trascendental que el Señor Shiva dio a su discípula y esposa, Parvati” [NT].

1063 Por ejemplo, no lo encontramos en el *kriya-yoga* explicado en Sivananda, S. *Tantra Yoga, Nada Yoga and Kriya Yoga*, The Divine Life Society, Rishikesh, 2014.

escritas. Sin embargo, como nos comentó su discípulo Swami Nishchalananda¹⁰⁶⁴, encargado de la edición y la escritura de YK, así como de parte de KT (donde se explican precisamente las *kriyas*), es posible que Satyananda las hubiera cogido de algún tántrico en sus viajes antes de montar la BSY, pero no de su maestro. Tiene mucho sentido, pues ningún discípulo de Sivananda enseña estas *kriyas*, ni las encontramos en su literatura. De hecho, cuando Sivananda menciona las *kriyas* se refiere normalmente al *kriya-yoga* de YS¹⁰⁶⁵. Otra posibilidad es que Satyananda las hubiera diseñado, en base a investigaciones yóguicas. Según muestran recientes estudios, parece ser que las *kriyas* del Kundalini Yoga® habrían sido diseñadas por Yogi Bhajan¹⁰⁶⁶. De la misma manera, ciertas *kriyas* de la Self-Realization Fellowship también habrían sido reelaboradas por Yogananda a partir de prácticas anteriores¹⁰⁶⁷. Por tanto, si bien las *kriyas* en estas tres escuelas de yoga moderno son expuestas como milenarias, podrían haber sido diseñadas por sus maestros, o al menos reelaboradas de una manera moderna. A nuestro modo de ver, no es algo impensable que las *kriyas* del SY fueran creadas directamente por el mismo Satyananda, de hecho, es la versión más plausible. En nuestra opinión, este hecho no desmerecería el mérito de Satyananda, al revés, mostraría la maestría del swami diseñando una práctica yóguica suave, eficaz y poderosa. En el yoga moderno, así como en las mismas tradiciones ontológicas, es común añadir sal a las historias de las metodologías, para incentivar la fe en las prácticas y animar a su realización. De hecho, las mismas explicaciones científicas ayudan a despertar la fe en los discípulos. De hecho, normalmente olvidamos la dimensión mágica del yoga. Los *yogins* tradicionalmente han jugado el papel de *magos*. En sus representaciones y narrativas no han escatimado recursos, utilizando la retórica

1064 En comunicación personal.

1065 *Ibid*, p.162.

1066 Parece ser, como defiende Deslippe, que el *kundalini-yoga* de Yogi Bhajan no es un yoga milenario, sino que estaría basado en sus dos modelos espirituales, el maestro yogui Swami Dharendra Brahmachari y el maestro *sikh* Maharaj Virsa Singh. Si el uso de *mantras* y cierta religiosidad *sikh* esta inspirada en este último, la manera de entender el *haṭha-yoga* y las *kriyas* bebe directamente de Swami Dharendra (tal y como están en *Sūkṣma Vyāyāma*). Por ejemplo, entre las diferentes semejanzas tenemos: el uso de *bhastrikā*, de *uttānapādāsana* y mantener las posturas durante tiempos prolongados, pero también los movimientos calisténicos rítmicos tan característicos del Kundalini Yoga®. Véase Deslippe, Ph. “From Maharaj to Mahan Tantric. The construction of Yogi Bhajan's Kundalini Yoga” en *Sikh Formations* 8 (3), 2012.

1067 Foxen, A.P. “Yogi Calisthenics: What the «non-Yoga» Yogic Practice of Paramahansa Yogananda Can Tell Us about Religion” en *Journal of the Academy of Religion* 85 (2), 2017, p.506-508.

mágica en muchas ocasiones. Parte del encanto y reencantamiento del yoga se encuentra en la *creencia* de su poder, no sólo de una eficacia comprobable y objetiva. En cierta manera, debido a su posición ontológica, el *guru* está más allá de la verdad y la mentira. Recordemos que la misma divinidad, el *Īśvara*, con su *māyā*¹⁰⁶⁸, manifiesta un mundo de ilusión y caída ontológica, un enredo del que sólo se puede salir a través de métodos soteriológicos, por ejemplo los diferentes yogas. Por tanto, el Dios también es visto como un mago que con su ilusión manifiesta el cosmos. La realidad, *Sat*, y la verdad, *Satya*, no deben entenderse como *referencia* científica, o como algo comprobable. La verdad ontológica puede ser un truco de magia que permita al discípulo darse cuenta de la ilusión óptica y, en definitiva, de la diferencia ontológica. En un mundo que es esencialmente *máscara*, la “mentira” sólo es parte del *atrezzo* del *līlā* de la manifestación.

En el SY, el objetivo del *kriya-yoga* es despertar los *chakras*, purificar los *nāḍīs* y sobre todo despertar la energía *kuṇḍalini*¹⁰⁶⁹. A lo largo del manual KT, se explican las preparaciones que se tienen que llevar a cabo para que no haya accidentes en el proceso del despertar de la *kuṇḍalini*¹⁰⁷⁰, como por ejemplo la dieta, o las técnicas yóguicas que se tienen que practicar en los diferentes estadios. Para que este despertar se pueda dar sin sufrimiento es básico contar con un cuerpo y una mente sanos¹⁰⁷¹. Además, es necesario un gurú, tanto para la preparación como para la profundización¹⁰⁷². Por otra parte, según el SY el espacio idóneo es el *ashram*¹⁰⁷³ donde se puede desarrollar *karma-yoga* para agotar los *saṃskāras*¹⁰⁷⁴ y donde se puede dar un ambiente propicio a la purificación y la interiorización. De manera gradual se va preparando el cuerpo y la mente para que pueda haber un despertar suave. Si se practica de manera correcta el

1068 Por ejemplo en *Śvetāśvatara Upaniṣad* IV.9-10. Véase Agud, A. y Rubio, F. *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000, p.181.

1069 Satyananda, S. *Kundalini Tantra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1996, p.93.

1070 *Ibid*, p.64-65.

1071 *Ibid*, p.199.

1072 *Ibid*, p.49.

1073 *Ibid*, p.53.

1074 *Ibid*, p.55.

kriya-yoga es el método más suave y seguro para conseguir la experiencia *kuṇḍalinī*¹⁰⁷⁵, ya que opera en etapas. Según el SY es importante mantener un orden en la purificación y el despertar de las diferentes partes de este cuerpo tántrico. Primero se tienen que purificar los *nāḍīs idā* y *piṅgalā*, luego se tienen que despertar los *tattvas* y los *chakras* y finalmente se tiene que despertar el *nāḍī suṣumṇā* para que pueda darse un levantamiento de la *kuṇḍalinī* seguro¹⁰⁷⁶. Si no se da en este orden se pueden producir efectos negativos. Para esta purificación, normalmente se empieza con los *shatkarmas*, seguidos de ciertas *āsanas* y *prāṇāyāmas*. Más adelante se practican los *mudrās* y los *bandhas*¹⁰⁷⁷. Por ello podemos decir que este tipo de yoga está basado en el *haṭha-yoga*.

5. El sistema occidental de los *chakras*

En el método del *kriya-yoga* es vital despertar los *chakras*¹⁰⁷⁸ antes de que haya un despertar de la *kuṇḍalinī*. Los *chakras* son definidos por Satyananda de esta manera: “the literal meaning of the word *chakra* is «wheel» or «circle», but in the yogic context a better translation of the Sanskrit word is «vortex» or «whirlpool»”¹⁰⁷⁹. A diferencia de la concepción del *tantra* tradicional, en el yoga moderno los *chakras* deben ser descubiertos, despertados y activados previamente. En cierta manera, los *chakras* son experienciados y sentidos¹⁰⁸⁰. No basta con visualizarlos en la ascensión de la *kuṇḍalinī*. Por otra parte, si bien en las diferentes tradiciones tántricas premodernas suelen ser seis o menos, en el yoga moderno son siete, ya que se incluye *sahasrāra chakra*.

De hecho, la concepción de los *chakras* en el yoga moderno se diferencia bastante de la que encontramos en el *tantra* premoderno. Leland en su libro *Rainbow Body* explica la formación del que llama “sistema occidental de los chakras”, al que considera

1075 *Ibid*, p.93-94.

1076 *Ibid*, p.76.

1077 *Ibid*, p.52.

1078 *Ibid*, p.123.

1079 *Ibid*, p.22: “el significado literal de la palabra *chakra* es «rueda» o «círculo», pero en el contexto yóguico una mejor traducción de la palabra sánscrita es «vórtice» o «remolino de agua» [NT].

1080 *Ibid*, p.22.

diferente al “sistema oriental”. Según el autor, la concepción de Satyananda estaría entre los dos modelos, predominando el modelo oriental. La diferencia básica entre los dos modelos sería que el sistema asiático interpretaría los estadios ontológicos como planos del ser, mientras que el sistema occidental los interpretaría como estados evolutivos psicológicos, donde habría una jerarquía de chakras desde el más material al más espiritual¹⁰⁸¹.

En el sistema de *chakras* del SY se postulan planos de existencia, como en la concepción tradicional del universo en India. Por esta razón Leland considera que Satyananda sigue el modelo del sistema tradicional “oriental”. Es cierto que, en cierta manera, el SY sigue una concepción tradicional de los *chakras*, pero, a nuestro modo de ver, estos planos y estadios son explicados de manera ocultista, ya que se considera que las correspondencias ocultas pueden (o podrán) ser explicadas científicamente. En nuestra opinión, el SY acepta los estadios ontológicos tradicionales, pero dándoles una explicación ocultista, posibilitando una síntesis entre los diferentes modelos, al mismo tiempo que construye un puente entre la tradición y la modernidad.

En su estudio, Leland hace un recorrido por el desarrollo del sistema occidental de *chakras* a lo largo de más de 100 años. El autor explica cómo se van añadiendo características al que llegará a ser un sistema hegemónico en el yoga moderno, especialmente la concepción psicológica y evolutiva de estos centros energéticos. Entre las características que se van añadiendo y que no existirían en el modelo “oriental” estarían la relación de cada *chakra* con un plexo nervioso (añadido en los 1880s), con una glándula del sistema endocrino (1920s), así como con los colores del espectro (1930s). Se van añadiendo además todo un sinfín de correspondencias basadas en el esoterismo occidental y en las terapias alternativas¹⁰⁸²: metales, signos astrológicos, alimentos, hierbas y plantas, gemas, minerales, remedios homeopáticos, relaciones cabalísticas, notas musicales, tipos de música, totems shamanísticos, cartas del tarot y un largo etcétera. El esoterismo secularizado occidental, el cual confluye con el yoga moderno en el siglo XX, entiende el sistema de *chakras* no como una ontología de una

1081 Leland, K. *The Rainbow Body: A History of the Western Chakra System from Blavatsky to Brennan*, Ibis Press, Berwick, 2016, p.42-43.

1082 *Ibid*, p.73.

tradición tántrica india, sino como descubrimientos a los que acceden los videntes y yoguis de las diferentes culturas. De esta manera, el sistema “oriental” aporta una plantilla en la que añadir correspondencias “descubiertas” por la tradición esotérica occidental (tanto en la tradicional como en la secularizada). Además, parece ser que parte del lenguaje actual vendría de este sistema occidental, por ejemplo la concepción de que los *chakras* pueden estar dormidos, bloqueados, cerrados o dormidos¹⁰⁸³, debido a la influencia de la psicología.

Por lo que hace a la concepción psicológica y evolutiva de los *chakras*, habría tenido diferentes influencias, entre ellas Aurobindo, Jung¹⁰⁸⁴ y Maslow, destacando sobre todo la influencia del Instituto Esalen en los 60 y 70, considerado por Leland como el lugar de nacimiento del movimiento de potencial humano¹⁰⁸⁵. Este instituto comulga con la concepción energética del *tantrismo*, por las posibilidades que da al crecimiento personal¹⁰⁸⁶. Así, leyendo el *tantra* desde la psicología, interpretan los estadios ontológicos de los *chakras* como estados evolutivos dentro del desarrollo psicológico de cada individuo. Habrían superpuesto los diferentes *chakras* a la pirámide de necesidades de Maslow. Según Leland, es a partir del año 1977 cuando tenemos las correspondencias psicológicas y el modelo ya definitivo con todos sus elementos característicos. Para este autor, el libro que cristaliza todo el desarrollo de este sistema es *Bodymind* de Ken Dychtwald (quien experimentó en el Instituto Esalen), ya que junta la concepción psicológica de los *chakras* (como crecimiento personal evolutivo), con las asociaciones cromáticas. Dychtwald habría popularizado este sistema a través de un famoso artículo publicado en *Yoga Journal* en 1977 llamado “Bodymind and the Evolution to Cosmic Consciousness”. Como explica Leland, parece ser que este artículo es el primer texto donde los colores del arco iris están relacionados con las cualidades de los *chakras* tal y como fueron pensadas en Esalen¹⁰⁸⁷. También está el libro de

1083 Por ejemplo, ya Alice Bailey habla de *chakras* cerrados por traumas, y aberturas en base a sanación terapéutica. Véase *Ibid*, p.304.

1084 Como explica Leland, las asociaciones psicológicas de estos centros energéticos que hizo Jung sería la base para la psico-lógica del sistema de *chakras* occidental. Véase *Ibid*, p.301.

1085 *Ibid*, p.312.

1086 *Ibid*, p.317.

1087 *Ibid*, p.344.

Christopher Hills, *Nuclear Evolution: Discovery of the Rainbow Body*, de 1977, que también relaciona los *chakras* con los colores, aunque su modelo no tuvo tanta suerte como el de Dychtwald.

Muchas de las características del modelo occidental las podemos encontrar en la concepción del SY, por lo que no podemos considerar a éste como representante de un modelo oriental, sino como una concepción transnacional donde confluyen el ocultismo occidental, la psicología americana y el modelo oriental. De hecho, a nuestro modo de ver, sin la influencia del esoterismo occidental y del movimiento del potencial humano no sería posible entender el *kuṇḍalinī-yoga* de Satyananda.

6. Los *chakras* en el Yoga Satyananda

También en la concepción de los *chakras* del SY encontramos aspectos psicológicos. A lo largo de KT, se va explicando la relación de los diferentes *chakras* con los aspectos de la mente, por ejemplo, con qué necesidades están relacionados los diferentes centros energéticos, qué virtudes y capacidades se desarrollan con su despertar, etc. Por ejemplo, *ājñā-chakra* se relaciona con los aspectos intuitivos e intelectuales, aquello que llamamos noésica. De hecho, en el SY se recomienda despertar primero este centro psíquico, puesto que es el *cakra* guía. Según KT, es conocido como el “guru chakra”¹⁰⁸⁸. Es el puente que conecta al gurú externo con los discípulos, pero también con el guru interno¹⁰⁸⁹. Como leemos en KT: “it is here that the directions of the inner guru are heard in the deepest state of meditation”¹⁰⁹⁰. Es, por tanto, el *chakra* de la intuición, llamado también *el tercer ojo*, ya que permite ver lo espiritual. De hecho, está íntimamente relacionado con el *buddhi*. Según el KT, cuando *ājñā* es despertado se manifiesta *buddhi* purificado¹⁰⁹¹. Con este despertar, aparecen *siddhis* (poderes), se da el desapego del *testigo*, se manifiesta la visión y la percepción

1088 Satyananda, S. *Kundalini Tantra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1996, p.129.

1089 *Ibid*, p.129.

1090 *Ibid*, p.129: “es aquí que se escuchan las órdenes del maestro interno en el estado más profundo de meditación” [NT].

1091 *Ibid*, p.134.

suprema capaz de ver la esencia oculta en toda apariencia y se comprenden las leyes de causa y efecto¹⁰⁹² (aquello que podemos llamar *satkāryavāda*).

Según el yoga moderno, las diferentes prácticas del *haṭha-yoga* ayudan a despertar los *chakras*. Por ejemplo, *ājñā-chakra* puede ser activado mediante el *śāmbhavīmudrā* o el *trataka*¹⁰⁹³. Bastaría por tanto la técnica yóguica para activar el *buddhi*. Así se despertaría la facultad noésica sin necesidad de hermenéutica o exégesis. De la misma manera, el Yoga Satyananda considera que las *āsanas*, así como otras prácticas del *haṭha-yoga*, pueden ayudar a activar o despertar los *chakras*¹⁰⁹⁴. El SY es uno de los yogas modernos transnacionales que añade esta función a las *āsanas*, abriendo todo un abanico de posibilidades metodológicas. Recordemos que en el *haṭha-yoga* premoderno los *chakras* no son despertados por los *āsanas*, sino que son simplemente imaginados y atravesados por la energía *kuṇḍalinī*.

En todo caso, cuesta encontrar en el SY referencias psicológicas en los libros anteriores a 1984, la fecha de publicación del KT. En *Dynamics of Yoga*, incluso en las últimas ediciones, no encontramos estas relaciones. Por otra parte, los aspectos psicológicos de los *chakras* que encontramos en ediciones posteriores de APMB, no estaban en las primeras ediciones¹⁰⁹⁵. De la misma manera, apenas se encuentran correspondencias psicológicas en la literatura de Sivananda. Si bien el maestro de Satyananda relaciona los *chakras* con la psicología en alguna ocasión¹⁰⁹⁶, apenas desarrolla la psicología de los *chakras*. El gurú de Rishikesh tampoco relaciona las *āsanas* con los *chakras*. En nuestra opinión, el *corpus* literario del SY incorpora el modelo occidental de los *chakras* a partir de KT. A su vez, la explicación psicológica de los *chakras* se habría incorporando paulatinamente en las nuevas ediciones de los manuales. Si bien no hemos podido encontrar cómo fueron añadidos los aspectos psicológicos en ediciones posteriores y cómo se dio la influencia de la psicología

¹⁰⁹² *Ibid*, p.134-135.

¹⁰⁹³ Para las prácticas para despertar *ājñā-chakra* véase el capítulo 28 en *Ibid*, 211-218.

¹⁰⁹⁴ *Ibid*, p.33.

¹⁰⁹⁵ Por ejemplo, en la edición de 1996, se añaden correspondencias psicológicas que no están en las ediciones del 1969 y del 1973.

¹⁰⁹⁶ Por ejemplo en Sivananda, S. *Kundalini Yoga*, The Divine Life Trust Society, Tehri-Garwhal, 2013, p.21.

americana, podemos afirmar que se da por influencia de la comunidad de yoga occidental. Debemos recordar que el autor que hemos llamado “Satyananda” es mucho más que la persona de Swami Satyananda Saraswati, ya que incluye a editores y redactores occidentales. A nuestro modo de ver, estos discípulos estuvieron abiertos a influencias de fuera de la BSY. Así, se habrían incorporado elementos occidentales dentro del marco metodológico del SY. De esta manera, el *kuṇḍalinī*-yoga del SY habría sido influenciado, de una manera u otra, por el modelo occidental de los *chakras*, que Leland llama *rainbow body*. Si bien el SY sigue un modelo tradicional, por lo que hace a los planos y estadios, lo explica de manera ocultista, integrando aspectos psicológicos y características del modelo occidental.

En todo caso, el SY tendría un equilibrio y compromiso entre la tradición y la modernidad. Es tradicional ya que sigue el modelo “oriental”, pero añade “descubrimientos” de la psicología americana y del ocultismo, a través del yoga moderno, la teosofía y el New Age. Así, el SY acepta tanto la visión premoderna de los planos de existencia, como los estados psicológicos de la psicología americana.

7. La explicación ocultista del Yoga Satyananda del cuerpo tántrico

Como hemos visto, al igual que en el sistema occidental de los *chakras* (el *rainbow body*), en el SY encontramos una concepción psicológica y evolutiva de los *chakras*. Según Satyananda, en el desarrollo espiritual es necesario pasar por los diferentes *chakras*. Cada uno de ellos representa un estadio evolutivo, y de hecho, no sólo el individuo, sino la misma humanidad está evolucionando por los diferentes centros energéticos. Como explica Satyananda: “human evolution, the evolution which we are undergoing relentlessly, both as individuals and as a race, is a journey through the different chakras”¹⁰⁹⁷. Estos estados evolutivos se concretan en una jerarquía de estados mentales, donde habita el individuo. Así, Satyananda establece conexiones entre estos estados mentales y los centros psíquicos (los *chakras*) de otros planos¹⁰⁹⁸. Los *chakras*, si bien no están en el cuerpo físico, están relacionados con la mente a través de

¹⁰⁹⁷ Satyananda, *S. Kundalini Tantra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1996, p.119: “la evolución humana, la evolución por la que estamos pasando sin descanso, tanto como individuos como en tanto raza, es un viaje a través de los diferentes chakras” [NT].

conexiones ocultas que la ciencia estaría descubriendo poco a poco. El SY relaciona mente con cerebro y por tanto cerebro con *chakras*. Como explica en KT: “in kundalini yoga it was discovered that the different parts of the brain are connected with the chakras”¹⁰⁹⁹. De esta manera, cada parte del cerebro está conectada de una manera sutil y oculta con los *chakras*, por ello la jerarquía entre los diferentes tipos de cerebro está relacionada con la jerarquía de los *chakras*.

Debido a que el cerebro tiene conexiones con el cuerpo, al manipular las energías corporales se estarían manipulando a su vez los mismos *chakras*¹¹⁰⁰ y viceversa, al activar los *chakras* se estaría afectando al cerebro¹¹⁰¹. De hecho, en el despertar y alzamiento de la *kunḍalinī*, su energía atraviesa los diferentes *chakras* activando a su vez las áreas del cerebro. Como explica Satyananda:

when you are able to direct your prana into the seat of kundalini, the energy wakes up and makes its way through sushumna nadi, in the central nervous canal, to the brain. As kundalini ascends, it passes through each of the chakras which are interconnected with the different silent areas of the brain. With the awakening of kundalini there is an explosion in the brain as the dormant or sleeping areas start blossoming like flowers. Therefore, kundalini can be equated with the awakening of the silent areas of the brain¹¹⁰²

1098 Satyananda, S. *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005, p.90: “Each level of mind is associated with a psychic centre or chakra, located throughout the psychic body of man”. “Cada nivel de la mente está asociado con un centro psíquico o chakra, ubicado a lo largo del cuerpo psíquico del hombre” [NT].

1099 Satyananda, S. *Kundalini Tantra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1996, p.32: “en el Kundalini Yoga se descubrió que las diferentes partes del cerebro están conectadas con los chakras” [NT].

1100 Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006, p.513.

1101 Satyananda, S. *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006, p.513-514: “Each chakra is a switch which turns on or opens up specific areas of the brain. In most people the psychic centres lie dormant and inactive. Concentration on the chakras while performing yogic practices stimulates the flow of energy through the chakras and helps to activate them. This in turn awakens the dormant area in the brain and the corresponding faculties in the psychic and mental bodies, allowing one to experience higher planes of consciousness which are normally inaccessible”. “Cada chakra es un interruptor que enciende o abre áreas específicas del cerebro. En la mayoría de gente, los centros psíquicos están latentes e inactivos. La concentración en los chakras mientras se realizan prácticas de yoga estimula el flujo de energía a través de los chakras y ayuda a activarlos. Esto, a su vez, despierta el área latente en el cerebro y las facultades correspondientes en los cuerpos psíquico y mental, permitiendo que el individuo experimente planos superiores de consciencia que normalmente son inaccesibles” [NT].

1102 Satyananda, S. *Kundalini Tantra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1996, p.13: “cuando eres capaz de dirigir tu prana hacia el asiento de kundalini, la energía se despierta y se abre paso a través del nadi sushumna, en el canal nervioso central, hacia el cerebro. Al ascender, kundalini pasa a través de cada uno de los chakras que están interconectados con las diferentes áreas silenciosas del cerebro. Con el despertar

Pero los *chakras* no se relacionan sólo con los centros ocultos de otros planos y con el cerebro sino también con centros fisiológicos, como los plexos o las glándulas. El SY, por ejemplo, identifica el *chakra sahasrāra* con Śiva, y a su vez con la glándula pituitaria¹¹⁰³. De esta manera, el SY da una explicación ocultista, relacionando los diferentes planos mediante terminología científica, casando tradición y modernidad.

Para el fundador de la BSY, el cuerpo tántrico del *kuṇḍalinī-yoga* siempre habría mostrado una verdad oculta para la ciencia. En las últimas décadas se habría comenzado a acceder desde la ciencia a estos secretos ocultos, sólo conocidos por las tradiciones tántricas y yóguicas¹¹⁰⁴. Se considera que el *tantra* es científico, ya que ha llegado a verdades científicas gracias al yoga. Por esta razón consideramos el discurso del SY como ocultismo, ya que según Satyananda la ciencia puede explicar estas realidades ocultas. Las correspondencias tradicionales no son creídas a pies juntillas siguiendo el pensamiento mágico, sino que pueden ser explicadas de manera causal, en base a leyes científicas. Así, la sección del KT llamada “Kundalini Research”¹¹⁰⁵, escrita por el Dr. Swami Shankardevananda Saraswati, está dedicada a mostrar las investigaciones científicas que se han llevado a cabo para demostrar la existencia de la fisiología tántrica (la energía *kuṇḍalinī*, los *nāḍīs* y los *chakras*) y la eficacia del *kuṇḍalinī-yoga*.

No obstante, si bien Satyananda adopta la explicación psicológica de los *chakras*, no diseña una práctica en este sentido. El hecho es que el SY no trabaja los *chakras* de manera “psicológica”, no hay una reflexión de qué hay que hacer en la vida para activar los *chakras*, sino que se centra en las técnicas que hay que aplicar para activarlos y despertarlos. Si bien tiene en cuenta estos “descubrimientos” psicológicos, aplicándolos a su narrativa, su método es yóguico-técnico, lo que le interesa es la manipulación de la energía a través del *haṭha-yoga*, no una terapia psicológica o una introspección filosófica. En el SY la narración psicológica no tiene una función metodológica, sino

de kundalini, se produce una explosión en el cerebro en la cual las áreas latentes o dormidas comienzan a abrirse como flores. Así, la kundalini se puede equiparar con el despertar de las áreas silenciosas del cerebro” [NT].

1103 *Ibid*, p.21: “it corresponds to the pituitary body, the master gland situated within the brain”. “Corresponde al cuerpo pituitario, la glándula maestra situada dentro del cerebro” [NT].

1104 *Ibid*, p.379.

1105 *Ibid*, p.319-426.

que responde a una necesidad de legitimar la tradición. En esta narrativa, los planos (*lokas*) de cada *chakra* (a los cuales se asciende en la anábasis del *kuṇḍalinī-yoga*) son entendidos como estados mentales, es decir, como actitudes y maneras de estar en el mundo. Usar la psicología no hace del sistema algo anti-tradicional, sino que la tradición se puede explicar ahora con otro lenguaje más moderno, apelando a la personalidad individual. La psicología se integra en la ontología, formando parte de su sistema simbólico. De hecho, Satyananda es crítico con una actitud *tradicionalista* respecto a la tradición. Según él, la tradición debe estar a la altura de los tiempos modernos y por ello debe estar acorde con los descubrimientos científicos, de ahí la necesidad de explicar científicamente el cuerpo tántrico. No se trata de reproducir de manera tradicionalista los *chakras*, sino que se debe aprovechar aquello efectivo y “científico”, es decir, aquello que funcione. Es por ello que Satyananda apenas da importancia a la representación simbólica tradicional de los *chakras*, para él son sólo metáforas y no deben ser cogidos literalmente¹¹⁰⁶. De la misma manera, no cree en la existencia de una serpiente en el interior del cuerpo. Para el SY, la iconografía de la *kuṇḍalinī* no sería sino una representación cultural y simbólica de una realidad energética¹¹⁰⁷. El swami es consciente de que todo mapa (sea tradicional o científico) es un medio representacional para ayudarnos en el camino espiritual, es decir, en la transformación ontológica (anábasis). Si los símbolos ayudan, entonces hay que usarlos, si no ayudan, entonces no. Pero ello no implica que Satyananda no crea en los *chakras*, al revés, los *chakras* existen, sólo que en un plano psíquico con conexiones físicas. Pero en todo caso hay que recordar que esos planos también son materiales, forman parte de la misma realidad, sólo que no pueden ser vistos por el ojo no entrenado. En este sentido, sigue la concepción de Sivananda¹¹⁰⁸, quien creía en la existencia material de estos centros energéticos. Si bien al principio los *chakras* y la *kuṇḍalinī* sólo se imaginan, luego ya se pueden experimentar¹¹⁰⁹. Los *chakras* existen, al igual que la *kuṇḍalinī śakti*. Son energía, sólo que oculta. Según Satyananda, siguiendo la

1106 Según explica en Satyananda, S. *Yoga and Kriya: A Systematic Course in the Ancient Tantric Techniques of Yoga and Kriya*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004, p.551.

1107 Por ejemplo, tal y como vemos en Satyananda, S. *Kundalini Tantra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1996, p.17.

1108 Como vemos en Sivananda, S. *Kundalini Yoga*, The Divine Life Trust Society, Tehri-Garwhal, 2013, p.94.

1109 Satyananda, S. *Kundalini Tantra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1996, p.260.

concepción de Vivekananda y Sivananda, el cuerpo tántrico no es simplemente un artefacto imaginal, sino que es una realidad física, es decir, un cuerpo psíquico con relación y conexión con el cuerpo físico. Como explica en KT:

kundalini is not a myth or an illusion. It is not a hypothesis or a hypnotic suggestion. Kundalini is a biological substance that exists within the framework of the body. Its awakening generates electrical impulses throughout the whole body and these impulses can be detected by modern scientific instruments and machines¹¹¹⁰.

Los mapas premodernos tradicionales no habrían sido inventados, sino que serían representaciones en base a experiencias concretas. Satyananda acepta así la diversidad de experiencias, sin limitar el método a un cuerpo tántrico imaginal determinado, como haría la tradición premoderna. Las diferentes tradiciones, tanto premodernas como modernas, habrían descrito diferentes experiencias de una misma realidad oculta que se desvela a los yoguis que profundizan en sus secretos. En definitiva, el cuerpo tántrico es una realidad oculta que espera ser descubierta y despertada mediante las técnicas yóguicas apropiadas. No obstante, y como veremos, las visualizaciones también son importantes en el *kuṇḍalinī-yoga*. Tanto en Satyananda como en Sivananda¹¹¹¹ encontramos prácticas donde la *kuṇḍalinī* y los *chakras* necesitan ser visualizados antes de que sean despertados de verdad. Por tanto, si bien consideran el cuerpo tántrico como existente y en ningún momento como imaginario, también consideran imprescindible la imaginación en el despertar de los *chakras* y la *kuṇḍalinī*. Por esta razón, podemos decir que también se da un cuerpo imaginal, el cual tendría una función propedéutica en el despertar del cuerpo tántrico.

8. Las *kriyas*

En el *kuṇḍalinī-yoga* cuando ya se ha dado la purificación y el despertar de los *nāḍīs* y los *chakras*, entonces se pasa a las *kriyas* para despertar el poder serpentino. En

1110 *Ibid*, p.12: “la kundalini no es un mito o una ilusión. No es una hipótesis o una sugerencia hipnótica. La kundalini es una sustancia biológica que existe en el almacén del cuerpo. Su despertar genera impulsos eléctricos a través de todo el cuerpo y estos impulsos pueden ser detectados por instrumentos científicos y máquinas modernos” [NT].

1111 Sivananda, S. *Kundalini Yoga*, The Divine Life Trust Society, Tehri-Garwhal, 2013, p.24.

todo caso, es posible que se dé su despertar previamente, ya que las diferentes técnicas de purificación también pueden generar por sí solas el levantamiento de la *kuṇḍalinī*. Sin embargo, las *kriyas* preparan al aspirante de manera paulatina.

El discurso del *corpus* literario del SY insiste en que las diferentes *kriyas* deben llevarse a cabo en un estricto orden. Ello se debe a que su combinación posibilita un despertar y alzamiento de la *kuṇḍalinī* suave y seguro. Las diferentes prácticas van aumentando en dificultad y en poder yóguico, hasta llevar al *sādhaka* al *dhyāna* y situarlo en las puertas del *samādhi*. Por tanto, en cierta manera es una preparación para *dhyāna*, es decir, para el estado de meditación. Si bien las técnicas no son de concentración, finalmente llevan a la concentración meditativa de una manera espontánea, sin forzar la mente. Se busca la atención en diferentes centros energéticos, no solamente la concentración en un solo punto. De hecho, tal y como explica Satyananda, estas prácticas son llamadas *kriyas* porque suponen un movimiento de la conciencia por diferentes partes del cuerpo¹¹¹².

Una *kriya* es una práctica compuesta de varios pasos, donde diferentes técnicas de *haṭha-yoga* son utilizadas. Lo que hace diferente a la *kriya* es precisamente el orden de las técnicas utilizadas, puesto que cada combinación produce un efecto determinado, gracias a una secuencia concreta. Por ello deben dominarse las técnicas de las *āsanas*, *prāṇāyāmas*, *mudrās*, *bandhas* y *mantras*, así como conocer, localizar y sentir los *chakras*. Por tanto, para la correcta realización del *kriya-yoga* es importante no sólo la purificación y el despertar de los *nāḍīs* y *chakras*, sino también dominar técnicas de *haṭha-yoga* y meditación.

En definitiva, *kriya* es una palabra genérica para indicar una serie de ejercicios encadenados y combinados, normalmente usando técnicas *haṭha*. Podemos decir que es un *haṭha-yoga* avanzado, ya que requiere el dominio de diferentes técnicas de esta disciplina. Las combinaciones cambian dependiendo de los maestros que las diseñaron y de los objetivos que buscaban, pero comparten la idea de la manipulación psicosomática a través de técnicas *haṭha*. En todo caso, tampoco se debe obviar el papel imprescindible de la visualización en muchas de estas *kriyas*. En la realización del

1112 Satyananda, S. *Yoga and Kriya: A Systematic Course in the Ancient Tantric Techniques of Yoga and Kriya*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004, p.10.

cuerpo tántrico que culmina en la experiencia *kuṇḍalinī*, el cuerpo imaginal también tiene su importancia. Por todo ello, consideramos que es un yoga energético que sigue la concepción tántrica del *haṭha-yoga nāth*, si bien con adaptaciones modernas.

Acostumbrados a encontrar explicaciones de los efectos de las diferentes prácticas yóguicas en los manuales, sorprende no encontrar ninguna explicación sobre las *kriyas* en el *corpus* literario del SY. Ni en YK ni en KT tenemos explicaciones ni de los beneficios ni de los efectos. Sólo tenemos los estados del *aṣṭāṅga-yoga* (*pratyāhāra*, *dhāraṇā* y *dhyāna*) que producen. Tampoco tenemos ningún colofón después de las explicaciones técnicas de las 20 *kriyas*. Sólo se dan instrucciones. Tras ello la parte dedicada a las *kriyas* termina abruptamente. Tampoco queda muy claro cuando se produce *kuṇḍalinī*, o cuando llega *kuṇḍalinī* a *sahasrāra*. De hecho, si bien en KT las *kriyas* están relacionadas intrínsecamente con el *kuṇḍalinī-yoga*, en YK apenas tenemos menciones sobre el poder serpentino o este tipo de yoga. A nuestro modo de ver¹¹¹³, las *kriyas*, descritas en YK como combinaciones yóguicas de *haṭha-yoga*, habrían sido añadidas años más tarde en KT como parte indispensable del *kuṇḍalinī-yoga*. De hecho, el *corpus* literario del SY llega a su culminación en 1984 con la publicación de *Kundalini Tantra*, y es en este manual cuando se da una metodología definitiva del yoga serpentino. Por tanto, lo que hemos llamado el *corpus* literario del SY fue creándose a lo largo de la historia de la BSY, coincidiendo con la dirección directa de Swami Satyananda. Este manual proporciona, en nuestra opinión, una metodología verdaderamente inclusiva de todas las prácticas de la BSY. Bajo el *kuṇḍalinī-yoga* prácticamente todas las técnicas son incluidas dentro de un orden y una jerarquía.

A pesar de que no queda muy claro el objetivo de estas combinaciones de prácticas de *haṭha*, podemos decir por una parte que las *kriyas* pueden despertar la *kuṇḍalinī*, y por otra parte pueden llevar a estados meditativos como el *pratyāhāra*, *dhāraṇā* y *dhyāna*. Pensemos que en el SY el *samādhi* y la fusión de la *kuṇḍalinī* en *sahasrāra* en definitiva son lo mismo. En el meta-relato ocultista del SY los miembros del *aṣṭāṅga-yoga* y los estados del *kuṇḍalinī-yoga* están interconectados. Así, la preparación de *dhyāna* dejaría al *kriya-yogin* en las puertas tanto del despertar de la *kuṇḍalinī* como del *samādhi*. Entendemos que las *kriyas* no son prácticas con un efecto

¹¹¹³ Esto nos fue corroborado en una comunicación personal con Nishchalananda, editor y redactor de YK y parte de KT.

directo, sino que son prácticas propedéuticas para una experiencia suave de la *kuṇḍalinī*. En todo caso, el despertar y alzamiento del poder serpentino puede suceder en cualquier momento. La metodología del SY va construyendo poco a poco en el *sādhaka* unas condiciones psicosomáticas y psíquicas idóneas para ese acontecimiento. En cierta manera, cuanto más avanza el *sādhaka* en estas prácticas más preparado está para el evento místico de la *kuṇḍalinī*.

9. La experiencia *kuṇḍalinī* y la realización del ser

Como ya hemos señalado, el *kuṇḍalinī-yoga* en el SY produce la experiencia *kuṇḍalinī* y por tanto la realización del ser. El método que se recomienda para conseguir esta experiencia es sobre todo el *kriya-yoga*, el cual incluye la práctica del *haṭha-yoga* y las 20 *kriyas* heredadas de Sivananda. Así, el *sādhaka* produce el estado último de la realización del ser mediante técnicas yóguicas. No hace falta ninguna hermenéutica exegética y noésica, como tampoco ninguna meditación de concentración, sólo poner en práctica las instrucciones técnicas para producir ciertos estados alterados de consciencia.

Mediante el *kriya-yoga* se consigue que la *kuṇḍalinī* despierte y ascienda, atravesando los diferentes *chakras* en su camino y liberando energía que a su vez asciende hacia *sahasrāra* por el *nāḍī suṣumṇā*. Según el SY cuando se despierta la *kuṇḍalinī* se suele dar una explosión en el interior del aspirante: “the most unique and common experience is the release of energy like an electric shock from the bottom of the spinal cord, as if it were connected to an electrical power point”¹¹¹⁴. Al mismo tiempo, pueden sentirse toda clase de sonidos místicos, así como visiones y luces. De la misma manera, pueden vivirse experiencias negativas, como por ejemplo miedos¹¹¹⁵. La experiencia depende de cada individuo. Cuando esta energía despertada es canalizada hasta *sahasrāra* entonces se produce la unión de Śakti y Śiva, la Energía y la

1114 Satyananda, S. *Kundalini Tantra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1996, p.87: “la experiencia más específica y común es una liberación de energía parecida a un impacto eléctrico desde el fondo de la médula espinal, como si estuviera conectada a un punto de energía eléctrica” [NT].

1115 Acerca de estas experiencias puede verse el capítulo “The Experiences of Awakening” en *Ibid*, 1996.

Consciencia divinas. Así como todo el cuerpo (incluido el cerebro) forma parte de la Śakti, la consciencia de Śiva se considera que está en *sahasrāra*¹¹¹⁶. Según Satyananda

when kundalini shakti reaches sahasrara, that is known as union between Shiva and Shakti, as sahasrara is said to be the abode of higher consciousness or Shiva. Union between Shiva and Shakti marks the beginning of a great experience. When this union takes place, the moment of self-realization or samadhi begins¹¹¹⁷.

La unidad de estos dos polos lleva a la superconsciencia¹¹¹⁸, y por tanto a la realización del ser. Cuando se da la unión de Śiva y Śakti, mediante el ascenso de la *kuṇḍalinī*, “man becomes a junior god, an embodiment of divinity”¹¹¹⁹. Así, el yogui deviene divino. En este sentido, Satyananda es fiel al aspecto cosmoteándrico de este tipo de yoga. En esta transformación, los dos polos de la realidad, la materia y el consciencia, se unifican en el individuo. El yogui realiza el ser mediante la unión de los dos opuestos. Si bien Śiva suele entenderse como el aspecto trascendente de la polaridad divina, en el SY tiende a entenderse también de manera material y energética. Tal y como vimos, no es una Consciencia separada del mundo, sino que es el aspecto más espiritual de la materia. El monismo del SY incluiría tanto la materia de la Śakti, como la consciencia de Śiva. No habría un aspecto trascendente, y otro inmanente, un ser que se oculta y a la vez se muestra, sino sólo una unidad energética de diferente graduación espiritual.

Así, el SY considera la experiencia *kuṇḍalinī* no sólo como un acontecimiento místico, sino al mismo tiempo como un estado alterado de consciencia medible más allá de la consciencia ordinaria¹¹²⁰. Este estado alterado de consciencia sería la experiencia definitiva de la evolución humana, el EAC último¹¹²¹. Según la BSY, el *superhombre*, es

1116 *Ibid*, p.21.

1117 *Ibid*, p.190: “El momento en el que la shakti de la Kundalini alcanza el sahasrara es conocido como la unión entre Shiva y Shakti, ya que se dice que sahasrara es la morada de la conciencia más alta o Shiva. La unión entre Shiva y Shakti marca el principio de una gran experiencia. Cuando esta unión toma lugar, comienza el momento de la realización del ser o samadhi” [NT].

1118 *Ibid*, p.188.

1119 *Ibid*, p.20: “el hombre se convierte en un dios menor, una encarnación de la divinidad” [NT].

1120 *Ibid*, p.396.

1121 *Ibid*, p.396.

decir, el grado más alto de evolución humana, es el hombre que ha tenido la experiencia *kuṇḍalinī*. A partir de ésta, se abre la evolución del superhombre en el reino de la superconsciencia. Así, más allá de *sahasrāra* también hay evolución y experiencia. La consciencia continúa en la superconsciencia, hacia estadios super-humanos. Según el swami, *sahasrāra* es el punto más álgido de la evolución humana y el primer paso en la evolución divina¹¹²². Como ya adelantábamos en la parte del *sāṃkhya-yoga*, la evolución no se para en el *samādhi*, sino que continúa hacia otros estadios más allá de lo humano, siendo la experiencia *kuṇḍalinī* la frontera.

En el SY la experiencia *kuṇḍalinī* lleva tanto al *samādhi* (la *concentración* del YS), como al *mokṣa* (la *liberación* del *vedānta*). Recordemos que para el SY los diferentes estados últimos de las soteriologías de las tradiciones ontotológicas de la India son equivalentes. Al igual que Vivekananda y Sivananda, Satyananda reduce cualquier tipo de liberación yóguica al despertar de la *kuṇḍalinī* y su unión con *sahasrāra*:

Whatever happens in spiritual life, it is related to the awakening of the Kundalini. And the goal of every form of spiritual life, whether you call it samadhi, nirvana, moksha, comunión, unión, kaivalya, liberation or whatever, is in fact awakening of the Kundalini¹¹²³.

La energía serpentina es identificada incluso con el *jñāna*, el conocimiento intuitivo del *jñāna-yoga* (que apenas es practicado en el SY). Por tanto, en el SY el *jñāna* también es reducido a la experiencia *kuṇḍalinī*, ya que se considera que la vivencia que se obtiene en la unión Śiva-Śakti es comparable a este conocimiento intuitivo. La experiencia *kuṇḍalinī* aporta la comprensión de la realidad sin necesidad de seguir ningún método de *jñāna-yoga*. Al practicar *haṭha-yoga*, basta con aplicar las técnicas de manipulación energética, no hace falta seguir ninguna filosofía, hermenéutica noésica o ritual. La técnica yóguica basta para la realización del ser y la no-dualidad. Simplemente deben practicarse ciertas técnicas físicas de manipulación

1122 *Ibid*, p.120.

1123 *Ibid*, p.15: “cualquier cosa que sucede en la vida espiritual, está relacionada con el despertar de la Kundalini. Y la meta de cualquier forma de vida espiritual, se le llame samadhi, nirvana, moksha, comunión, unión, kaivalya, liberación o lo que sea, es de hecho despertar de la Kundalini” [NT].

energética. En general, para el yoga moderno y el movimiento New Age, la no-dualidad es una experiencia¹¹²⁴, la cual en el SY se identifica con la experiencia *kuṇḍalinī*.

En este sentido, el SY no sigue las tradiciones no-duales *tantrikas* como por ejemplo la escuela del reconocimiento de Cachemira. Estas tradiciones *tantrikas* consideran que el *kuṇḍalinī-yoga* no basta por sí solo, sino que sólo es condición para el *jñāna*. Para los *tantrikas* no se puede reducir el *jñāna* o la no-dualidad a la experiencia *kuṇḍalinī*. Esta vivencia mística sólo ayuda a poder realizar más adelante la paradoja del ser y su manifestación. Según la hermenéutica *tantrika* la no-dualidad no puede ser reducida a una experiencia, puesto que el ser no es ente. Como recuerda Óscar Figueroa en *El arte de desdecir*¹¹²⁵ para los *tantrikas* la naturaleza última de lo divino está siempre más allá de la experiencia. Tal y como explica el autor en su libro acerca del *tantrika* más famoso y popular en el yoga moderno, Abhinavagupta, la no-dualidad no es tanto una experiencia epistemológica y/o mística, sino una característica tanto del método hermenéutico como de la realidad. La hermenéutica *advaita*¹¹²⁶ da cuenta del ser sin reducirlo a ente; da acceso al misterio de lo Uno y lo múltiple, sin cosificar el misterio. Por otra parte, no-dualidad no es monismo, es negación de toda dualidad, pero sin reducirla a una unidad divisible. Además, según el autor el monismo implicaría inmovilidad. En cambio, la no-dualidad permite el dinamismo de la desocultación óptica, a la vez que se da el ocultamiento del ser. No-dualidad es el *arte de desdecir* que nos pone en transición sin atar la realidad con la palabra. Sin embargo, no debe confundirse esta hermenéutica apofática con una simple teología negativa. La aporía como método permite abrir claros de comprensión, respetando el misterio. Según Figueroa, Abhinavagupta considera que el conocimiento humano no es perfecto, y que la hermenéutica tampoco lo es, ya que no hay interpretaciones definitivas. No se puede cerrar ni encerrar lo divino, lo cual sería una forma de idolatría. Aunque no pueda

1124 Como ejemplo de estudio académico sobre la no-dualidad entendida experiencialmente véase Loy, D. *No-dualidad*, Kairós, Barcelona, 2010.

1125 Figueroa, O. *El arte de desdecir. Inefabilidad y hermenéutica en India antigua*, El Colegio de México, México, 2015.

1126 Hace falta insistir que el *vedānta* *advaita* de Śaṅkara no es la única forma de tradición *advaita*. De hecho, es un error típico pensar la escuela de Śaṅkara como simplemente escuela *advaita*, ya que es una escuela *vedānta* en toda regla, eso sí, que propugna un enfoque *advaita*. Tenemos enfoques *advaita* en muchas de las tradiciones ontológicas del sur de Asia, por ejemplo en el *tantra*, así como también en el budismo zen surgido en China. *Advaita* sería un adjetivo, una manera de interpretar.

conocerse el ser, necesitamos la exégesis, pero dejando la interpretación abierta precisamente por la inefabilidad divina. Es en su ausencia que tenemos relación con lo divino. La forma más noble de interpretación no es la que enseña cómo es Dios sino la que ritualiza el hecho de que es imposible conocer lo divino, es decir la interpretación apofática que abraza las contradicciones del misterio. La hermenéutica consiste no tanto en saber qué es dios, sino dónde se le puede hallar. Se buscaría así la co-participación de lo divino a través de los ritos y la exégesis. Así, como explica Figueroa, la interpretación sería la vocación más noble a la que la razón ha sido convocada, ya que consiste justamente en invocar el misterio. El exégeta cultiva una relación íntima con la Palabra, la cual le interpela y le convoca. Así, la misma hermenéutica al poner en juego el lenguaje permite participar de la Palabra, abrir espacios vacíos donde brille la conciencia, claros de comprensión donde pueda habitar lo divino. No se trata por tanto de conseguir decirlo todo, es decir, de atrapar y definir el ser, ya que no puede decirse todo, puesto que lo que puede decirse es ente. Así, el conocimiento es un camino, pero no se puede llegar a conocer el Ser, sólo podemos co-pertenener y co-participar. A nuestro modo de ver, esta hermenéutica apofática *tantrika* es un juego estético y noésico que emula el mismo ser y su manifestación, el *līlā* de los desocultamientos y ocultamientos, a través del lenguaje de los *Tantras* y sus rituales. Por eso consideramos que se trata de una hermenéutica ontológica. La exégesis de las ontologías tradicionales nos posiciona respecto al misterio con una estética, es decir, con una manera determinada de entender el tiempo y el espacio, y por tanto la manifestación divina.

En definitiva, podemos afirmar que la no-dualidad de la experiencia *kuṇḍalinī* del yoga moderno se parece más al *haṭha-yoga nāth* que a la hermeneútica *tantrika*. El SY apenas tiene en cuenta la interpretación ontológica a la hora de entender la *kuṇḍalinī*, a la cual concibe simplemente como un estado alterado de consciencia, no como una condición para habitar el misterio.

10. Reflexiones sobre *kuṇḍalinī-yoga*

El *kuṇḍalinī-yoga* es la metodología clave en el *corpus* literario del SY. La mayor parte de las prácticas de la BSY pueden incluirse dentro de este marco yóguico. Al

mismo tiempo, la experiencia *kuṇḍalinī* es la culminación soteriológica para Satyananda. Dentro de todos los métodos para conseguir la experiencia del poder serpentino destaca el *kriya-yoga*, por su suavidad y seguridad respecto a otras prácticas yóguicas, así como las prácticas preparatorias del *haṭha-yoga*. Si bien el SY acepta también el sexo tántrico como medio, apenas es practicado y/o explicado. Las *kriyas* posiblemente fueron diseñadas por el mismo Satyananda, lo cual mostraría la maestría yóguica del fundador de la BSY. El *kriya-yoga*, en el fondo, son prácticas avanzadas de *haṭha-yoga*, combinaciones concretas de diferentes técnicas para conseguir una serie de efectos. Estos resultados meditativos se obtienen mediante la manipulación del cuerpo y la mente, por lo que tienen el mismo espíritu que la disciplina de los linajes *nāths*. Este método es una alternativa a la meditación más fácil y rápida, ya que no requiere de concentración, sino sólo de la atención y la conciencia. Al mismo tiempo, también son una alternativa a la hermenéutica *tantrika* y los rituales tántricos.

A la hora de explicar el cuerpo tántrico, el discurso del SY recurre a las explicaciones ocultistas. Así, las tradiciones ontológicas son explicadas mediante un lenguaje científico, un meta-relato que explica toda tradición mística. Ello supone, en cierta manera, reducir las metas soteriológicas de las diferentes tradiciones a un mismo denominador común: el fenómeno *kuṇḍalinī*. El discurso del SY considera el cuerpo como un instrumento productor de efectos psicológicos, los estados alterados de consciencia, de los cuales la experiencia *kuṇḍalinī* sería el más elevado. A diferencia del *kuṇḍalinī-yoga* premoderno, esta soteriología no es explicada como una ceremonia llevada a cabo en el cuerpo, una invocación o evocación mediante ofrendas físicas e imaginales, sino como una producción de estados de consciencia, es decir, una relación técnica y mecánica con el cuerpo. A la hora de explicar la *kuṇḍalinī*, los *chakras* o las *nāḍīs*, Satyananda busca legitimar científicamente las prácticas, mediante el lenguaje de la medicina o la psicología. Se dan explicaciones causalistas a contenidos ontológicos tradicionales, por ejemplo los *tattvas* y *chakras*, en una suerte de discurso ocultista. Se explica el esoterismo indio apelando a las leyes de la causalidad. De esta manera, logra una síntesis entre la tradición tántrica y la ciencia. El cuerpo tántrico del *haṭha-yoga* es explicado como un cuerpo biomédico, y por tanto como objeto. En las explicaciones que encontramos en los manuales del SY, este cuerpo del *haṭha* es una realidad anatómica, fisiológica y psicosomática que debe descubrirse mediante la práctica

yóguica. El cuerpo tántrico ya no se concibe como una recreación imaginal meditativa, sino como un descubrimiento de realidades ocultas mediante técnicas productivas. El peligro es que la interpretación del cuerpo tántrico como un hecho científico objetivo tiende a reducir la naturaleza no-dual y cosmoteándrica de la *sādhana*. Si las instrucciones técnicas objetivadoras ensanchan el dualismo, pueden alejar de la concepción y realización de las relaciones cosmoteándricas. Así, el yoga es interpretado como manipulación de lo divino cosificado, es decir, del ídolo en el que se ha convertido lo divino. En cierta manera, el SY identifica la unión mística con un estado de consciencia producido mediante ciertas técnicas de yoga. La manipulación del cuerpo y la mente produce cambios fisiológicos en el cerebro que, a su vez, permiten el estado alterado de consciencia definitivo para el ser humano, es decir, la realización del ser. Es por eso que consideramos que el discurso del SY tecnifica el yoga, mediante explicaciones antropocéntricas, dejando de lado la relación cosmoteándrica. De esta manera, a diferencia de las tradiciones *tantrikas*, en el SY apenas se da importancia al *jñāna-yoga*, o a un arte hermenéutico debilitador, dejándose de lado toda noésica y toda exégesis *advaita*. Para el SY, la experiencia *kuṇḍalinī* por sí sola basta para llevar a la sabiduría de la no-dualidad. Así, un tipo de experiencia se vuelve *axioma* en el discurso del SY. Toda no-dualidad es explicada a partir de la experiencia *kuṇḍalinī*, como un tipo de vivencia meditativa. La energía serpentina es considerada como una sustancia autónoma, como un objeto existente por sí mismo, una realidad sustancial. Del mismo modo, los *chakras* y *tattvas* son considerados axiomas fundamentales en la estructura de la realidad. A nuestro modo de ver, para el discurso del SY la fisiología tántrica tiene una realidad con una referencia material, explicada en base a un ocultismo materialista. Así, el cuerpo tántrico tradicional que era provisional, vacío y relativo a la ontología, deviene en el yoga moderno una estructura estable y sustancial.

Como ya hemos indicado, el SY está más relacionado con el *haṭha-yoga* medieval que con las tradiciones tántricas previas a este tipo de yoga. En todo caso, la interpretación del *haṭha-yoga* es ocultista, es decir se dan explicaciones mecánicas y causalistas, para poder estar en sintonía con los tiempos modernos. El discurso del SY tiende a cosificar y olvidar el ser, centrándose en el ente, es decir, la cosa en la que se ha convertido el mundo, el yoga, el ser humano y lo divino. A nuestro modo de ver, en este discurso el misterio de la no-dualidad se reduce a un monismo, olvidándose la

diferencia ontológica, tal y como es entendida en las tradiciones tántricas. El *jñāna* ya no es el darse cuenta de la co-pertenencia, sino el producir. No es reconocimiento de la co-participación, sino desocultamiento. El problema es que todo aquello que desvelamos deviene también ente, apropiándonos así incluso de lo divino.

En todo caso, si bien los discursos tienden a la cosificación y el monismo, la práctica sigue permitiendo establecer una relación cosmoteándrica. A pesar de las explicaciones mecánicas y causalistas, sigue habiendo cuerpo imaginal, entrega, desapego y conciencia en el *kuṇḍalinī-yoga* de Satyananda. Las prácticas bien pueden llevarse a cabo como una rememoración del ser y cómo una construcción del templo donde pueda habitar lo divino, siempre que sean interpretadas y vividas desde la actitud adecuada. Queremos remarcar una vez más, por tanto, que es en el terreno del discurso que encontramos esta tendencia al olvido del ser. Además, coincide con el nihilismo propio de la época del fin de la metafísica.

A nuestro modo de ver, es importante no reducir el *kuṇḍalinī-yoga* a la producción del fenómeno *kuṇḍalinī*. En las prácticas yóguicas se dan muchos tipos de sensaciones consideradas como experiencias *kuṇḍalinī*. Así, se incluyen diferentes experiencias meditativas dentro del fenómeno *kuṇḍalinī*, poniendo en el mismo saco vivencias ontológicas de diferente grado. Vivir estas experiencias no conlleva necesariamente comprender y coparticipar de la no-dualidad. En la vivencia del poder serpentino, no todo es experiencia, también hay interpretación del misterio de la polaridad Śiva-Śakti, así como de la procesión ontológica. Por ello, consideramos necesario volver a las intuiciones e inspiraciones *advaita* de la hermenéutica *tantrika*, por ejemplo los textos de la escuela de Cachemira (con el ejemplo de Abhinavagupta), así como de la escuela *śrīvidyā* (con el ejemplo de Bhāskararāya).

El *kuṇḍalinī-yoga* es mucho más que producir unos efectos psicológicos; es interiorizar la polaridad divina en nuestro ser. Por ello, se pueden reinterpretar las prácticas del yoga moderno transnacional, ya que las visualizaciones del cuerpo imaginal tántrico siguen siendo imprescindibles. En todo caso, es necesario recobrar el espíritu cosmoteándrico del *kuṇḍalinī-yoga*, es decir, vivir estas prácticas como parte de la divinización, sintiendo las técnicas como donación, como Palabra revelándose en la

manifestación que somos. El cuerpo tántrico puede inscribirse cuando el *sādhaka* deja un espacio para que habite lo divino. Entonces lo divino puede derramar su cuerpo, su catábasis, en el aspirante. Éste, a su vez, va construyendo diferentes pisos y niveles ontológicos en su anábasis. La *kuṇḍalinī* es símbolo de esta polaridad catábasis-anábasis, de descenso y ascenso. Su respirar es el mismo misterio de lo Uno y lo múltiple, de Śiva y Śakti. El giro hermenéutico que proponemos permite entender la *kuṇḍalinī* no como un objeto energético manipulable, sino como relación cosmoteándrica. En lugar de apropiarnos nosotros de la energía *kuṇḍalinī*, dejar que sea la diosa que se apropie de nosotros, abriéndonos a la co-participación en una transpropiación cosmoteándrica. Este cambio interpretativo es un desplazamiento desde una energía antropocéntrica a una potencia como condición de la no-dualidad entre el ser humano y la divinidad.

De esta manera, el *kuṇḍalinī-yoga* es una rememoración del ser divino. Las visualizaciones y prácticas *haṭha* de las *kriyas* son la preparación del templo donde la diosa *kuṇḍalī* puede habitar, es decir, danzar, comer, respirar y amar. Convocan e invocan la *kuṇḍalinī śakti*, propiciando su retorno. Son pequeños rituales en el altar del *sādhaka*, los cuales perfuman, dan sabor, colorean, airean y dan ritmo a la ceremonia cosmoteándrica. Las *āsanas* son tronos donde puede sentarse lo divino; los *prāṇāyāmas* abánicos que avivan el fuego sagrado; los *mudrās* gestos que invitan y seducen el desvelo del misterio; los *bandhas* sellos que clausuran el secreto revelado de manera individual y personal; los *mantras* y *bījās* semillas que eclosionan la Palabra en armonías cósmicas; los *dhāraṇās* visiones que arropan a la deidad. De la misma manera, el *dhyāna* no es algo que se consigue, sino una donación recogida en el espacio abierto de *śūnya*.

Este giro hermenéutico dentro del yoga contemporáneo y del esoterismo supone recobrar el espíritu del *laya-yoga* como símbolo ontológico desde un sentido debilitador, desplazador y transpropiador, como la disolución de las estructuras ópticas fuertes. Supone pues, tomar los *tattvas* o *chakras* como símbolos que articulan, disponen, interpelan y llaman, es decir, que dinamizan la transición ontológica, abriendo moradas donde habitar el ser. Así, se recupera el debilitamiento intrínseco del *tantra*, el cual tendía a ser olvidado en el discurso ocultista del yoga moderno.

Siguiendo este espíritu cosmoteándrico, los mismos *chakras* son símbolos de los pisos y niveles de este templo. La interpretación ontológica del sistema occidental de los *chakras* permiten habitar estos centros de la Śakti como círculos de co-pertenencia y co-participación, donde vivir estadios del ser y la consciencia, pero también permite poner estos centros en movimiento como ruedas de los diferentes pasos de la procesión ontológica y transpropiadora. Por ejemplo, *ājñā chakra* no es simplemente un centro energético relacionado con la glándula pineal, sino que es el símbolo del maestro interno, la intuición (el *buddhi*) y las aspiraciones espirituales. Desde *mūlādhāra* a *ājñā*, las diferentes vivencias cotidianas y yóguicas son vividas como movimientos dentro de cada morada, así como desplazamientos entre los distintos niveles ontológicos. Ayudan a situarse dentro de la procesión ontológica y a guiarse en la jungla de las emociones.

Así, la *kuṇḍalinī* y los *chakras* pueden ser vividos también como símbolos de divinización, tanto de la catábasis como de la anábasis. No son (simplemente) centros energéticos verificables por la ciencia. La consumación de la *kuṇḍalinī* a través de los *chakras* no es simplemente el consumo de experiencias alteradas de consciencia. En tanto símbolo que evocamos, recordamos e incorporamos, la *kuṇḍalinī* es Palabra transpropiadora que nos hace co-pertenecer y co-participar de lo divino. Así, en la práctica de *kuṇḍalinī-yoga*, inscribimos y pronunciamos nuestras vivencias como revelación manifestada, gracias a la conciencia que interpreta y re-conoce el misterio revelado.

CONCLUSIONES

1. Algunas conclusiones sobre la interpretación del *tantra* del Yoga Satyananda

Tras esta parte dedicada a la tradición *tantra* podemos afirmar que el SY es un yoga tántrico. Por una parte, su discurso sigue la ontoteología del *śaivismo* y el *śaktismo*. Así, por lo que hace a su sistema teísta, Satyananda adopta la polaridad simbólica del dios y la diosa, en los aspectos de Śiva y Śakti. En parte, este *śaivismo* se debe a la tradición *dashnami* a la cual pertenece el *paramparā* de Satyananda. El swami está emparentado con el linaje *dashnami* del sur, los *śaṅkaracharyas* de Sringeri, quienes habrían adoptado el *śrīvidyā*, una adaptación meridional de la hermenéutica *tantrika* septentrional. En todo caso, el SY es un formato de yoga moderno que se distancia bastante de las prácticas tradicionales de este *mātha* meridional. Además, Satyananda no se considera seguidor de una secta *śakta* o *śaiva*. En todo caso, sí que podemos hablar de la existencia de un lenguaje *śaiva* y *śakta* dentro del SY, ya que se usan símbolos y *sādhanas* de estas tradiciones. En todo caso, son tradiciones que podemos considerar como hindúes. En este aspecto también vemos una interpretación moderna, análoga a la que veíamos en el *neovedanta*.

Si bien Satyananda no concibe la BSY como una secta, nuestro estudio ha mostrado cómo cierto tipo de discurso tiende a justificar y legitimar formas de autoritarismo, por ejemplo con las concepciones del *guru*. El swami legitima y refundamenta la figura del gurú externo, recordando continuamente su necesidad. El epicentro del *ashram* y de la misma BSY es el maestro, de donde emanaría un *mandala* jerárquico de niveles espirituales homólogo a la ontología cosmológica tántrica. Aunque es cierto que el *guru* en las tradiciones tántricas es imprescindible en la transmisión del conocimiento, Satyananda hace una interpretación moderna de esta institución. La masificación de los discípulos en la BSY contrasta con los pocos alumnos que tenían los maestros en la época premoderna. El *ashram* moderno concentra alumnos que apenas tienen contacto directo con el gurú. Es, pues, una relación diferente a la institución premoderna del *guru-śiṣya*, basada en un contacto más directo y personal. A nuestro modo de ver, en las tradiciones tántricas se considera al *guru* como la divinidad en un

sentido simbólico (de la misma manera que se consideraba divino también al padre), ya que es la condición soteriológica para el discípulo, el umbral a la divinización. Pero en parte del yoga moderno confesional (donde incluimos al SY) se da un *endiosamiento* del gurú. El SY insta no sólo a obedecer al gurú, sino a adorarlo como si fuera la divinidad. El maestro es una manifestación energética de la divinidad, es el Dios mismo. El gurú externo no es, por tanto, sólo una metáfora del gurú interno, sino que es una necesidad energética para la realización del ser, en cierta manera un *dogma* dentro del discurso del SY, un fundamento axiomático dentro de la narrativa ontológica de la escuela. Así, sólo mediante la gracia de un ser realizado se puede llegar a la liberación.

Por otra parte, la metodología de Satyananda busca expandir la consciencia a través de medios más rápidos y eficaces que las soteriologías del *vedānta* y del *sāṃkhya-yoga*. De esta manera, Satyananda adopta y adapta diferentes prácticas puestas a disposición en los *Tantras* y tratados tántricos, según su utilidad. De una manera u otra, sigue la revelación de los *Tantras*. En su visión inclusiva, el swami no considera el *tantra* como contrario al *vedānta*, sino como complementario a lo védico, es decir, como extra-védico. La ontoteología y la metodología tántrica complementan un núcleo neovedántico que tiene los Vedas como revelación sapiencial incontestable. El SY no está en contra de los Vedas, no busca subvertirlo ni sustituirlo, las técnicas son complementarias al saber del vedismo y de las *Upaniṣads*. Eso sí, al ser más rápidas las prácticas tántricas, son más atractivas y eficaces, ya que prometen la liberación en esta vida y en el siglo, sin necesidad de renunciar al mundo.

Así, el *tantra* permite una lectura intramundana del yoga moderno, numinosa y no cesativa de la ontología *āstika*, a diferencia de la tendencia cesativa tanto del *vedānta advaita*, como del *sāṃkhya-yoga*. Sus técnicas aprovechan los poderes y energías del mundo para acelerar los procesos soteriológicos, es decir, para expandir la consciencia, por ello son más efectivas que los métodos de tradiciones ultramundanas y cesativas. La fascinación del yoga moderno por el *tantra* responde, en gran parte, a la propuesta liberadora intramundana. Incluso en su propuesta de figura ascética, el *sannyasa* tántrico, Satyananda aboga por la mundanidad. Esta intramundanidad secularizada hace al SY atractivo en occidente, ya que es posible casar la práctica yóguica con el habitar el mundo y el siglo.

A lo largo de los manuales del *corpus* literario del SY, se disponen diferentes prácticas tántricas para realizar la divinización en el discípulo. En el *tantra*, realizar el ser es realizar lo divino en uno mismo, es decir, llevar a cabo una *theosis*, despertando las energías divinas del propio cuerpo con ayuda de las técnicas yóguicas. Sólo que la metodología del SY está adaptada a los tiempos modernos. Sin lugar a dudas, las prácticas del SY beben directamente del *tantra*, de ahí que podamos considerarlo como un yoga moderno transnacional tántrico. Esta metodología soteriológica y terapéutica del SY está vertebrada por el *kuṇḍalinī-yoga*. La realización del ser se consigue mediante la experiencia *kuṇḍalinī*, a la cual se llega mediante una gran variedad de técnicas de yoga, donde destacamos el *haṭha-yoga*, la meditación, el *yoga nidra* y las *kriyas*. Esta metodología se basa en la ontoteología tántrica de la polaridad del dios y la diosa, así como en el cuerpo tántrico (la *kuṇḍalinī*, los *nāḍīs* y los *chakras*). Tal y como hemos visto a lo largo de las páginas de nuestro estudio, este cuerpo tántrico permite la divinización del cuerpo, una realización del ser energética gradual. Si bien, a nivel teórico el SY tiene en cuenta los hallazgos del yoga moderno, de la psicología americana y del sistema de *chakras* occidental, a nivel práctico el SY propone una *praxis* bastante tradicional, aunque explicada de manera ocultista y científica. Su concepción yóguica del *tantra* bebe sobre todo del *haṭha-yoga nāth* premoderno. Así, no se puede negar que su *haṭha-yoga* tiene coloratura tántrica. Se ha mostrado a lo largo de estas páginas que la herencia tántrica es indispensable para entender el *haṭha-yoga*, tanto premoderno como moderno. La base de este *kuṇḍalinī-yoga* es el *haṭha-yoga*, donde se aprende a dominar prácticas como los *satkarmas*, *āsanas*, *prāṇāyāmas*, *mudrās* y *bandhas*. Satyananda concibe estas prácticas como técnicas purificadoras y energéticas. Por una parte, son necesarias para la purificación de los canales energéticos antes de que se comiencen prácticas más avanzadas. Por otra parte, la manipulación del cuerpo mediante estas técnicas tiene un efecto en el cerebro y por tanto en la mente y la consciencia. Esta manipulación de la materia del individuo es la que ayuda a despertar los *chakras* y la energía *kuṇḍalinī*. Cuando se ha realizado la purificación se pueden empezar prácticas más avanzadas de meditación. Como hemos visto, la metodología dada por Satyananda no busca controlar la mente de manera directa (como el *pātañjala-yoga*), sino ir la modificando de manera indirecta mediante la manipulación energética del cuerpo. De hecho, esta es una de las contribuciones más importantes de Satyananda

en el campo del yoga moderno, ya que proporcionó un *raja-yoga* tántrico, es decir, una metodología donde el *sādhaka* no intenta controlar o parar la mente, sino que intenta por otros medios (por ejemplo el *yoga nidra*, el *kuṇḍalinī-yoga* y las *kriyas*) llegar a la liberación y la realización del ser. Otras contribuciones al yoga moderno que podemos destacar de Satyananda son: las *pawanmuktasanas*, las veinte *kriyas*, las explicaciones terapéuticas de la mayoría de prácticas yóguicas (no sólo las de *haṭha-yoga*), el *yoga nidra* y la versión moderna del *antar mouna*, así como aplicaciones concretas de técnicas *haṭha* al despertar de los *chakras*. Todas estas prácticas son adaptaciones que logran un compromiso entre una concepción psicósomática moderna y una concepción tradicional del yoga.

En todo caso, el discurso del *corpus* literario del SY da una explicación ocultista y mecánica del *tantra*, acorde con los tiempos modernos. Si bien la ontoteología del SY es *śaiva* y *śakta*, Satyananda sigue una interpretación técnico-energética del *haṭha-yoga* y del cuerpo tántrico a la hora de entender la soteriología. Al mismo tiempo, explica la experiencia *kuṇḍalinī* o la ascensión por los *chakras* desde el evolucionismo. Los estadios meditativos son explicados a partir de la neurología y las ondas cerebrales. Las distintas ontologías hindúes son reducidas a un mismo denominador común. Así, el discurso del SY legitima y justifica las tradiciones tántricas (donde incluimos el *haṭha-yoga*) a través de un lenguaje ocultista. Es por ello que consideramos que la interpretación de Satyananda (tanto del *tantra* como del *haṭha-yoga*) es al mismo tiempo moderna y tradicional, pero no tradicionalista. Satyananda quiere acercar la tradición del *tantra* y del *haṭha-yoga* a las necesidades de los tiempos modernos. Así, su interpretación es fruto de su epocalidad. Además, el fundador de la BSY no se casa con una sola tradición, sino que se apropia, para su SY, de técnicas de diferentes tradiciones ontológicas tántricas (por ejemplo los *mudrās* y *bandhas* del *haṭha-yoga*), incluso de técnicas de las terapias occidentales (por ejemplo, ciertos aspectos del *yoga nidra*). Podemos hablar, por tanto, de una interpretación transnacional del *tantra*, fruto del encuentro entre Occidente y la India.

En esta época de la Ge-stell, el *tantra* tiende a entenderse de una manera materialista y técnica. Al igual que el *neovedanta*, el SY establece una relación ocultista con el mundo. Este ocultismo responde a una necesidad de refundamentación y

reencantamiento tras la muerte de Dios. El acontecimiento que es la muerte de Dios supone la consumación de la metafísica, donde del ser ya no queda nada, sólo ente. El discurso del *corpus* literario del SY, al seguir el modelo científico (como buena parte del yoga moderno) tiende a objetivizar la relación cosmoteándrica, es decir, a cosificarla y hacerla ente. Así, tiende a cosificar tanto el cuerpo tántrico como el yoga, así como el mismo ser humano y la divinidad. Este discurso reduce el misterio a la mecánica de la ley de causalidad, dando una explicación ocultista y monista de las tradiciones tántricas y dejando de lado la ontología no-dualista. A nuestro modo de ver, este monismo lleva al olvido del ser divino, donde no se recuerda la Palabra del ser de la ontología tántrica. Sólo es necesario conocer la mecánica de manipulación de las energías, por tanto, la técnica productora basta. El misterio se reduce a un objeto que debe ser descubierto. La metafísica se consume, todo es “físico”, experimentable y medible. Ya no hay ontología, sino producción de estados alterados de consciencia.

Si bien en el SY sigue habiendo cuerpo tántrico, éste es interpretado de manera ocultista, ya que se intenta explicar la fisiología de la *kuṇḍalinī*, los *nāḍīs* y los *chakras* recurriendo a la ley de la causalidad. Además, en su interpretación monista, el SY reduce las diferentes ontologías a un mismo denominador, por ejemplo, fusionando la fisiología tántrica con los *kośas*. Así, los secretos ocultos descubiertos por las tradiciones ontológicas son explicados científicamente, como estados psicológicos de consciencia. De esta manera, el cuerpo tántrico es concebido como un objeto. Ya no tenemos un cuerpo tántrico como catábasis y Palabra del ser, sino como fisiología oculta que el yoga científico debe descubrir y manipular. Ya no se busca entextualizar con la meditación imaginativa un cuerpo divino en el individuo, sino despertar energías que se hallan en el cuerpo. Pero si bien esta interpretación energética parece casar con el *haṭha-yoga* premoderno, a nuestro modo de ver, se dan diferencias importantes entre el SY y las interpretaciones de textos como el HYP o el SS. La interpretación de Satyananda es más mecánica y menos simbólica. El SY, como la mayor parte del yoga moderno, considera el cuerpo de manera anatómica y biomédica. El cuerpo no es el puente cosmoteándrico para volver a la fuente, o para el reconocimiento del misterio, sino un recurso energético para producir estados psicológicos. La catábasis revelada que es el cuerpo tántrico es reducida a cosa, es decir, a una parte objetiva y natural del mundo.

De esta manera, el yoga es un instrumento técnico, es decir, una herramienta que saca de lo oculto las *experiencias-existencias*. La *kuṇḍalinī* ya no es tanto la diosa, sino que es entendida como una energía natural del ser humano, un estado alterado de consciencia producto de la manipulación de ciertas energías del cuerpo. Así, el estado alterado definitivo, la realización del ser, es explicable (y cuantificable) científicamente. Mediante esta concepción mecánica de la práctica espiritual, el yoga moderno (donde incluimos el SY) ha facilitado el aprendizaje del yoga, ya que no requiere de estudios exegéticos y hermenéuticos, sólo se necesita seguir instrucciones técnicas para producir los efectos buscados y esperados. En cierta manera, el yoga se convierte en un cálculo de producción energética. Esto contrasta con la ontología tántrica premoderna, llena de simbolismo cosmoteándrico, tanto en la forma popular del *haṭha-yoga*, como en la forma elitista de los exégetas *tantrika*. Debido a esta búsqueda calculadora y utilitarista, el SY deja de lado los aspectos litúrgicos y cúltricos del *tantra*, para centrarse sobre todo en técnicas concretas, donde considera que reside su poder y eficacia. De esta manera, se pierden dimensiones ritualistas, simbólicas y ontológicas de la Palabra de los *Tantras*.

En la explicación ocultista y monista que da el *corpus* literario del SY, no sólo tienden a ser cosificados el yoga y el cuerpo tántrico, sino la misma divinidad. Si bien el SY aboga por un no-dualismo, a nuestro modo de ver, Satyananda, en el uso que hace del discurso, cae en un monismo y cierto materialismo. Como vimos en la parte dedicada al *sāṃkhya-yoga*, la Consciencia (Cit, Śiva) es un aspecto más refinado de lo material, formando parte del mundo. Los estados alterados de consciencia forman parte de la misma Mente Universal. No hay diferencia entre la Consciencia y la Energía por tanto, entre Śiva y Śakti. Es verdad que no se da el dualismo, pero tampoco la no-dualidad. El misterio de lo trascendente es reducido a algo que simplemente está oculto para el ojo no entrenado. Śakti, a su vez, es reducida a mundo material, sin ser ya condición y umbral para la trascendencia y el misterio, sino sólo potencialidad energética, es decir, recurso para la producción de estados de consciencia. Pero, para el tántrico, lo divino ni es un monismo ni es un dualismo. La Śakti, la energía (que no hay que confundir con la “energía” tal y como lo entendemos actualmente, o la “materia”), es más bien una emanación. Śiva es aquello trascendente que se oculta al manifestarse en la Śakti, lo inmanente de la donación. Por tanto, si bien en la BSY se adora a la

diosa, se tiende a objetivizar y a cosificar la Śakti en mundo material. El ente ya no es manifestación del misterio trascendente, sino materia. Así, en el discurso del *corpus* literario del SY la materia no es integrada como parte de lo divino, como emanación, sino que es vista más bien como un producto creado, casi independiente, rompiéndose esta relación cosmoteándrica no sólo entre el ser humano y el mundo, o el ser humano y la divinidad, sino también la cosmoteandría entre lo divino y el mismo mundo que también es divino. De esta manera, ya no hace falta comprender la henología de lo Uno y lo múltiple, puesto que el monismo reduce el ser al ente, quedando solamente la cosa mecánica y energética. En definitiva, vemos cómo en la interpretación de Satyananda se da el olvido del ser. Del ser divino ya no queda nada, sólo hay ente, diferentes grados de consciencia y materia, una energía explotable y utilizable. La manifestación ya no es donación del ser emanando, sino materia creada, ente explotable, producto y existencia dis-puesta. En este sentido, el tántrico moderno continúa el proyecto de dominio de la modernidad, sólo que mediante un reencantamiento que reduce el mundo a un fetiche y la diosa a un ídolo.

En cierto modo, podemos considerar la explicación ocultista del discurso del SY como un *nihilismo reactivo*. Ante la muerte de Dios, el SY (como buena parte del yoga moderno) propone una refundamentación de la metafísica, donde las verdades ocultas de las tradiciones ontológicas son explicadas mediante datos científicos. Así, los estados alterados de consciencia, entendidos como hechos científicos, son tomados como dogmas que prueban las verdades místicas. De esta manera, a nuestro modo de ver, se toman las realidades ontológicas (por ejemplo los *chakras* o la *kuṇḍalinī*) de manera sustancialista, dejando de lado el debilitamiento intrínseco del *tantra*, tal y como se entiende por ejemplo en el yoga de la disolución (*laya-yoga*) de época premoderna. El mismo gurú es entendido como un hecho energético de la manifestación divina. De hecho, el endiosamiento del gurú, en cierta manera, es una reacción ante la muerte de Dios, pero también ante la *muerte del gurú* anunciada en los albores del mismo yoga moderno. Así, se pone al maestro y al hecho científico como fundamentos absolutos en esta refundamentación de la metafísica.

Pero, a pesar de que el discurso ocultista del *corpus* literario del SY tiende a cosificar el cuerpo tántrico, el yoga, el ser humano y la divinidad, así como a

refundamentar la metafísica, sigue proporcionando prácticas soteriológicas con un espíritu tántrico. Por tanto, si bien se utiliza un lenguaje ocultista, sigue habiendo de fondo una ontología de transformación a través de estadios ontológicos, aunque se les llame estados de consciencia. De la misma manera, si se practican de manera espiritual, todas las prácticas incluyen la toma de consciencia, es decir, la actitud del *testigo* y por tanto el cultivo de *buddhi*. Por ello tenemos en cuenta que es sobre todo la literatura del SY que tiene esta tendencia y que puede ejercer una influencia sobre la práctica. Por tanto, en nuestra opinión, el formato del SY necesita ser reinterpretado, precisamente para sacar el máximo a la soteriología yóguica en nuestra época.

2. Reflexiones sobre el *tantra*

Ante la muerte de Dios y del mismo gurú, consideramos que la solución no es desarrollar un *nihilismo reactivo*, refundamentando la metafísica, sino precisamente asumir el nihilismo y abrazar el debilitamiento inherente a la ontología de las tradiciones tántricas. De hecho, a nuestro modo de ver, el mismo yoga moderno comenzó a llevar a cabo las consecuencias de la muerte de Dios. Fueron los primeros yoguis modernos que empezaron a reducir el misterio a hecho y a dato científico. Al mismo tiempo, con la aparición del profesor de yoga, la invención de ejercicios yóguicos y la aparición del manual se sembraron las semillas de la muerte del gurú. Por tanto, no somos nosotros que hayamos querido matar la figura del gurú, sino que la desacralización, la tecnificación, la experimentación, la democratización y la masificación inherentes al yoga moderno tienden a desplazar la figura del maestro en la práctica yóguica. La invención de ejercicios y clases, en cierta manera, contribuye a que se pierda la autoridad en la pedagogía yóguica. Al mismo tiempo se prima la experiencia del practicante y por tanto la experimentación, en detrimento de otras figuras de autoridad.

Esta tecnificación creciente contribuye a no dejar nada del ser, sólo el ente. Pero en lugar de dar el giro y aceptar el vacío que deja esta ausencia del ser y recordarlo mediante la consciencia y la anábasis, se refundamenta la metafísica, cogiendo precisamente la técnica yóguica y la fisiología tántrica como hecho, el hecho óptico

como *dogma* y al gurú como Dios. La institución del *gurú externo moderno* no es sino la reacción ante este acontecimiento inherente al mismo yoga moderno. De la misma manera, la narrativa ocultista es una reacción ante la muerte de Dios, si bien reencanta la divinidad muerta, el ente, haciéndola ídolo. Así, la muerte de *guru* y la muerte de Dios están íntimamente relacionadas en el yoga transnacional. La *caída en desgracia del gurú* no ha sido sino un catalizador de la muerte del *guru* en ciertas escuelas donde se da este nihilismo reactivo.

Al mismo tiempo, se ha continuado la tendencia al relativismo y a la tecnificación que supone la muerte de Dios en el yoga moderno. Actualmente, parte del yoga post-transnacional está reinventando el yoga, diseñando prácticas propias y estilos nuevos. Muchos profesores occidentales que no siguen formatos de yoga transnacional mezclan prácticas de diferentes tradiciones ontológicas, enseñanzas de diferentes maestros y terapias occidentales, dándoles su toque personal. Al considerarse el yoga como ciencia terapéutica, en cierta manera, se ven legítimos los ajustes y modificaciones de las prácticas. De la misma manera, muchos practicantes se autodiseñan *sādhanas*, sin la tutorización de un maestro. Al mismo tiempo, se está dando una tendencia a practicar con videos y tutoriales despersonalizados, sin el contacto directo con el profesor. Está aumentando por tanto el “hágaselo usted mismo”. Da la impresión de que “todo vale”. Las tradiciones tántricas cuentan en su haber cientos de prácticas que inevitablemente han devenido *existencias* aprovechables para el *dispositivo* del yoga contemporáneo. Muchos yoguis experimentan con técnicas de *haṭha-yoga*, meditaciones tántricas o los mismos *chakras*. Todo está a la disposición en el mercado del yoga. De la misma manera que el mismo Satyananda diseñó nuevas prácticas en base a la disposición de las tradiciones, muchos yoguis actuales se apropian de *sādhanas* tradicionales diseñando nuevas prácticas. Por tanto, los mismos gurúes transnacionales dieron ejemplo de invención y multiplicación de los dispositivos yóguicos.

Pero que la Ge-stell disponga todas las existencias en el mercado del yoga no implica que tengamos que seguir esta tendencia relativista apropiadora de las tradiciones ontológicas y la tentación de inventar y privatizar prácticas. Además, esta multiplicación y explosión de fórmulas yóguicas puede acrecentar la cosificación sino se toman las prácticas desde la conciencia y el *buddhi*, ya que normalmente estas nuevas

prácticas buscan la producción de beneficios terapéuticos o de estados alterados de consciencia. Así, ante el relativismo y la gran diversidad de opciones, el yoga cae en el peligro de caer en una forma de consumo esteticista de experiencias espirituales, ya que se tiende a ver el yoga de manera hedonista, como placer corporal y/o mental, recurso estético o incluso como entretenimiento, perdiéndose así la dimensión debilitadora. El consumo del yoga puede volverse una forma de turismo espiritual, donde el cliente consume experiencias sueltas, dispersas y fragmentadas, sin sentido metodológico y/o soteriológico. Además, actualmente, la demanda está modificando la oferta. En el pasado, con la segunda ola de gurúes, fueron éstos los que pusieron a disposición una oferta. Ahora, son los clientes que demandan un tipo de yoga: yoga en una tabla de *paddle surf* (*sup-yoga*), yoga más dinámico y menos aburrido, yoga con más posturas, yoga para ponerse en forma, y un largo etcétera.

Ante estas tendencias relativistas y dogmáticas que ha ocasionado la muerte de Dios en el yoga y las tradiciones de la India, consideramos necesario dar un paso atrás, no buscando lo auténtico o estableciendo dogmas absolutos, pero sí volviendo al sabor cosmoteátrico del *tantra* y por tanto recuperando su dimensión debilitadora. Como decíamos, ante la muerte de Dios es importante abrazar el nihilismo, pero no desde un nihilismo *consumado* desacralizador o de un nihilismo *reactivo* refundamentador. De hecho, las mismas tradiciones tántricas asumen el vacío, sin reducir el ser a ente. A nuestro modo de ver, no conciben la divinidad trascendente como fundamento absoluto, sino como debilitamiento y disolución. La expansión del *tantra* es precisamente la dislocación y desplazamiento de lo que nos encierra y no nos deja transformarnos. La catábasis revelada por lo divino permite la desidentificación y la disolución de las estructuras fuertes, tanto del ego como del mismo Dios-fundamento. La disolución tántrica (*laya-yoga*) supone así un debilitamiento ontológico, el cual paradójicamente abre a la relación cosmoteátrica. Sin desidentificación debilitadora no hay desplazamiento ontológico ni realización del ser.

No obstante, en esta convalecencia del fin de la metafísica, no se trata de rechazar el yoga moderno, sino de reinterpretar las ontologías y las prácticas para abrir espacios transpropiadores. Por tanto, al analizar los discursos del SY, no hemos querido demonizar sus métodos o técnicas, sino propiciar otras maneras de entender el yoga y la

realización del ser. Por eso, no estamos diciendo de acabar con las prácticas corporales (*satkarmas*, *āsanas*, *prāṇāyāmas*, *mudrās*, *bandhas* o *kriyas*), ya que forman parte de la tradición del *haṭha-yoga*. El peligro no es la técnica en sí, sino la cosificación que provoca la esencia de la técnica (el Dis-positivo). En todo caso, sí que proponemos ante el peligro de la Ge-stell (en el emplazamiento de las existencias a través del yoga), abrir una escucha, una reflexión y una meditación para posibilitar lo salvífico, aquello que nos lleva hacia lo propio, es decir, que nos devuelve al hogar que es el *brahman*, el *puruṣa*, Cit o Śiva. Las diferentes prácticas del *haṭha-yoga*, por ejemplo, abren oportunidades para la integración cosmoteándrica, siempre que se interpreten y practiquen sin una cosificación y en base a la función soteriológica, como dinamizadoras de la procesión ontológica. Así, el *āsana* no puede quedarse en un medio de producir beneficios, sino que necesitamos recuperar su función soteriológica. Además necesitamos reducir la práctica de muchas *āsanas* modernas para favorecer la práctica de la transición ontológica. En el fondo se trata de simplificar y limitar la práctica de las *āsanas* en la *sādhana* propia y en las clases de yoga, para poder dedicar más tiempo a otras prácticas de *haṭha-yoga*, así como de meditación. Con ello no queremos decir que se tenga que dejar el criterio terapéutico o médico en la ejecución técnica de las posturas, sino que necesitamos volver al espíritu de los tratados tántricos y *haṭha*. Al mismo tiempo, tampoco hace falta rechazar los manuales de yoga moderno, puesto que aportan explicaciones técnicas para interpretar los oscuros tratados *haṭha*. De la misma manera, las explicaciones ocultistas del cuerpo tántrico y el mismo yoga necesitan dejarse de lado para propiciar una comprensión cosmoteándrica que no cosifique el mundo, el ser humano y lo divino.

El *dis-positivo* nos deja vacíos, pero también hace posible la disolución de las estructuras fuertes y la transición ontológico-simbólica a través de la noésica. El reconocimiento en las prácticas (la toma de consciencia del SY) posibilita el darse cuenta de que el propio cuerpo forma parte de la donación manifestándose, en proceso, no atrapada y atrapable, no medida ni medible, no cosificada ni cosificable. Es necesario una *kehre*, un girar de la técnica en práctica, de la heteronomía y autonomía en ontonomía. Es un volver la mecánica cinética en acción intensiva de reconocimiento. Es convertir el estado alterado de consciencia en símbolo de reunificación y reintegración,

co-pertenencia y co-participación. Es transformar la instrucción técnica del *haṭha-yoga* en relación cosmoteándrica, mediante una rememoración gradual.

El *haṭha-yoga* no es simplemente una técnica despojada de una tradición. Es importante recordar que prácticamente todos los tratados de esta disciplina forman parte de tradiciones que siguen ontoteologías tántricas, y que por tanto buscan transformaciones cosmoteándricas. Por ejemplo, el famoso HYP sigue una tradición *śaiva* o el mismo SS sigue una tradición *śrī vidyā*. El *haṭha-yoga* premoderno tiene más que ver con la alquimia o la religión tántrica que con la medicina o la gimnasia. A nuestro modo de ver, se trata de recobrar este espíritu cosmoteándrico. Se trata, al igual que estos *yogins*, de interiorizar simbolismos mágicos y cúlticos en la práctica del *haṭha*. No concebir las prácticas como técnicas meramente corporales y gimnásticas de apropiación antropocéntrica y/o hedonista, sino de transpropiación. Al mismo tiempo, la diosa *kuṇḍalinī*, los templos llenos de dioses y símbolos divinos que son los *chakras*, los ríos sagrados de los *nāḍīs*, no son órganos de una fisiología anatómica, sino manifestación divina (catábasis) que posibilita el regreso a la fuente, es decir, la divinización del *sādhaka* mediante la anábasis. Estos símbolos reunifican, permiten co-participar y co-pertenecer. La disposición tántrica del cuerpo del *haṭha-yoga* regula las ofrendas que es la ceremonia de la ontopraxis yóguica. Limpiar los *nāḍīs* a través de los *satkarmas* y *prāṇāyāmas* es purificar los ríos divinos internos por donde transita la procesión divina de la *kuṇḍalinī*. Despertar la *kuṇḍalinī* es invocar la diosa, levantarla es acompañarla en su procesión, co-participando de su ascensión y espiritualización. Sentir y/o imaginar los *chakras* es preparar el templo donde habitan y moran las divinidades, aspectos manifestados (*saguna*) del misterio trascendente (*nirguna brahman*). Imaginar y pronunciar los *bījās* y las letras del sánscrito en los *chakras* es inscribir el lenguaje del ser en estas capillas de las que emanan los estadios graduales ontológicos. Su atravesamiento por la *kuṇḍalinī* es la explosión lumínica que espiritualiza la ascensión hasta conseguir la disolución en la fuente de *sahasrāra*. Estas y más simbologías operan en la liturgia que es la ontonomía del *haṭha-yoga*. No se puede reducir a una técnica por tanto. El yoga no se reduce a *āsana*, ni siquiera a meditación sedente. No es sólo la producción de estados de consciencia. El yoga es mucho más que la práctica de la postura y de la meditación, es la transformación de toda la vida en ofrenda consciente y atenta. La ontopraxis tántrica es relación cosmoteándrica en la práctica, celebración de

lo divino en uno mismo y en el mundo. Sin embargo, esto no quiere decir que no sea necesaria la experiencia. Al contrario, sin experiencia no hay vivencia, y por tanto, no hay transformación. La calidad meditativa es condición para el desarrollo de la ascensión ontológica. A más calidad (de los *samādhis* y *dhyānas*) más profundidad en los diferentes *tattvas*. Pero, en todo caso, es básica también la interpretación y la hermenéutica ontológica.

El *tantra* no es simplemente una herramienta de manipulación y expansión, sino que es revelación de la Palabra. Para el tántrico, la relación con la Palabra va mucho más allá de la manipulación del sonido o la lectura de un texto, es mucho más profundo. Es rememoración de lo divino. La Palabra no es sólo la apropiación del sonido divino mediante el uso de *mantras* o *bījās*, sino que es el mismo cuerpo tántrico, es decir, la entextualización transpropiadora, en un doble movimiento: en el despliegue divino de la catábasis y en el repliegue de la anábasis hacia lo divino. El retorno no sólo se da *de* lo divino (en la catábasis), sino *hacia* lo divino (en la anábasis). Pero porque el ser humano ya es divino. En último término la catábasis y la anábasis son lo mismo, es el mismo sentido, con diferente dirección.

De la misma manera, la manifestación divina que es el mundo no puede reducirse a materia, es decir, a ente. El mundo para el tántrico es un templo donde reside lo divino, es umbral para poder co-pertenecer y co-participar con la divinidad. El mundo no es sólo cosa explotable, sino manifestación divina que nos atraviesa, nos compone y dispone. De esta manera, se trata de ver la emanación divina (la Śakti) no como materia creada y manipulable, sino como manifestación donada y disfrutable, pero no desde la lógica consumista de la explotación. A nuestro modo de ver, las concepciones técnicas del yoga moderno pueden legitimar prácticas cosificadoras y consumistas. Es cierto que en la premodernidad no había la posibilidad de una conciencia ecológica tal y como la tenemos hoy en día, pero con los conocimientos actuales, las tradiciones ontológicas pueden ser cómplices de la explotación del planeta si se siguen ciertas interpretaciones. Del mismo modo, otras interpretaciones pueden animar prácticas ecologistas. Así, la cosmoteandría tántrica bien entendida tiene consecuencias ecologistas y feministas. Su ontología intramundana conlleva el respeto hacia el mundo y la mujer, siempre que no sean entendidos como entes objetivizados, es decir, como productos a explotar. El

tantra permite co-pertenecer del mundo divino, y ser su guardián. Ante la emergencia ecológica, una ontología intramundana tiene mucho que decir, para bien o para mal. Como hemos visto, algunas interpretaciones pueden legitimar formas de consumo no responsables con el planeta. Otras nos pueden ayudar a encontrar algunas soluciones a este gran problema con el que se enfrenta la humanidad. Podemos hablar incluso de un “onto-teo-ecologismo”, una interpretación ecologista de las tradiciones ontológicas. La diferencia entre estas dos lógicas puede verse simplemente en la manera de comer un fruto; si es mero consumo, es decir, extracción energética, o si es una acción que ayuda a realizar el ser y la relación cosmoteándrica. Es por ello que el agradecimiento en el acto de comer es un ejemplo claro de oposición al mero hecho de extraer energía de un alimento.

A nuestro modo de ver, la clave para no caer en la cosificación está en el *buddhi*. Para que el yoga no sea mera técnica manipuladora, es necesario que se hagan las prácticas con toma de conciencia, para que se dé la espiritualización. Pero tampoco debe quedarse en la toma de conciencia y la atención. Es necesario cultivar los aspectos transitivos y procesionales del *buddhi*. Como vimos, la intuición es el vínculo clave entre lo material y lo espiritual, por tanto, es aquella facultad que interpreta cómo vivenciar el mundo, como desplazarse en él de manera desidentificadora y como emplazarse de manera espiritual en las nuevas moradas energéticas de consciencia. Gracias al *buddhi*, el *sādhaka* es capaz de despertar e iluminar las posibilidades de espiritualización en su expansión por la manifestación de la catábasis. Además, el *buddhi* ayuda a entextualizar la Palabra y el cuerpo tántrico en el aspirante, permitiendo inscribir las vivencias con el lenguaje de la tradición simbólica. Así, al integrar en su vida y su práctica los diferentes símbolos ontológicos (por ejemplo los *kośas* y los *chakras*), el *sādhaka* lleva a cabo una tarea hermenéutica, ya que reconoce, comprende y co-participa de los símbolos de la tradición.

Incluso en la práctica meditativa sigue habiendo noética. Aunque se hable de ir “más allá de la mente”, se usan facultades mentales y noéticas para lograr la atención y la concentración. En todo caso, los estadios de la supraconsciencia podemos considerarlos como metanoésica, o mejor dicho, *transnoésica*. Sin cochero (*buddhi*) no hay dirección ni determinación, sin riendas (*manas*) no se puede lograr *pratyāhāra*. En todo caso, el

buddhi es una facultad transpropiadora y transpersonal, no es simplemente el intelecto o la intuición individuales del sujeto moderno. El *buddhi* no deja de ser una manifestación de la Śakti, ya que forma parte del *jñāna-śakti*, la energía concedora, condición del reconocimiento divino y por tanto de toda co-pertenencia y co-participación. *Buddhi* es el *guru* interno. Muchas prácticas del yoga moderno están pensadas precisamente para despertar esta facultad. De hecho, como vimos, el SY propone prácticas preparatorias centradas en *ājñā-chakra* para activar el *buddhi*. Tras la muerte del gurú, en cierto modo, el *buddhi* es un refugio para la rememoración del ser, un umbral para dejarnos transpropiar en el *līlā* divino, participando de los diferentes juegos ontológicos.

CONCLUSIONES

Nuestro estudio empezaba con unas preguntas iniciales, cuestionándonos si en la interpretación que el yoga moderno hace de las tradiciones ontológicas de la India se daba la tecnificación y/o el dogmatismo, impidiendo la realización del ser. Como hemos visto y recordaremos en estas conclusiones, estas preguntas aparentemente dispares están trenzadas con la cuestión del nihilismo y la esencia de la técnica (Ge-stell) en la modernidad. Para situarnos con respecto tanto al yoga en la modernidad como a las tradiciones ontológicas de la India, hemos considerado necesario analizar una escuela de *yoga moderno transnacional*. Este tipo de yoga es esencial para entender el yoga en Occidente, puesto que ha influenciado todos los yogas posteriores en nuestras sociedades. Uno de los ejemplos más interesantes de yoga transnacional es el Yoga Satyananda, ya que lleva a cabo una adaptación de las tradiciones del *vedānta*, el *sāṃkhya-yoga* y el *tantra*. A fin de cuentas Satyananda es heredero de un linaje hindú, la *sampradāya dashnami*. Su SY es a la vez tradicional y moderno; si bien supone una adaptación pragmática y no filosófica a los tiempos modernos, sigue siendo una interpretación *dentro* de una *tradicción* hindú.

En la Parte I, *Los estudios de yoga moderno*, hemos aportado un estado de la cuestión respecto al Yoga Satyananda y al yoga moderno en general, para preparar nuestro objeto de estudio. Hemos mostrado cómo esta escuela de yoga era un ejemplo que podía servirnos para el análisis del yoga en la modernidad. Al mismo tiempo, hemos acotado el discurso a analizar, centrándolo en los principales manuales, escritos bajo la autoría de Swami Satyananda Saraswati. Para acabar, en esta parte hemos mostrado una taxonomía de los yogas modernos, mostrando cómo el SY era representativo de la mayoría de ellos.

En la parte II, *Nihilismo y técnica*, hemos mostrado la relación entre el nihilismo, la muerte de Dios, la modernidad, la violencia de la metafísica, la Ge-stell y el yoga contemporáneo. Siguiendo los estudios de Heidegger y Vattimo, hemos visto cómo, en la época de la consumación de la metafísica, “del ser ya no queda nada”, dándose el olvido del ser y por tanto de la diferencia ontológica. Así, la muerte del Dios metafísico también tiene consecuencias hermenéuticas para la interpretación de las tradiciones

ontológicas. En esta era, también llamada de la técnica, toda existencia es articulada y emplazada por la dis-posición (Ge-stell). Incluso el yoga es articulado siguiendo su lógica. El encuentro de Occidente con la India supone que el acontecimiento de la muerte de Dios afecte también a las tradiciones ontológicas, secularizando sus filosofías, religiones y yogas.

En la parte III, *Metodología*, hemos proporcionado una hermenéutica ontológica que pudiera dar cuentas del yoga en el momento actual, pero que al mismo tiempo pudiera proporcionar una interpretación *debilitadora* como alternativa a la interpretación metafísica de las tradiciones de la India. Así, hemos desarrollado una metodología hermenéutica centrada en el símbolo y no en el hecho, que nos pudiera ayudar a entender la procesión por los estadios ontológicos, sin caer en la tecnificación, el relativismo o el dogmatismo. Una ontología, en definitiva, *cosmoteándrica*, donde el lenguaje de la tradición no fuera sólo signo, sino sobre todo símbolo de co-participación y Palabra del ser.

A lo largo de las partes IV, V y VI, dedicadas al *vedānta*, *sāṃkhya-yoga* y *tantra* respectivamente, hemos aportado una visión integral y monográfica del SY (única y necesaria en los estudios sobre el yoga moderno). En nuestro análisis hemos expuesto cómo el Yoga Satyananda interpreta las tradiciones ontológicas de la India. Con tal de contrastar las concepciones premodernas del yoga respecto a las concepciones modernas, hemos dedicado algunos capítulos a las diferentes épocas de las tradiciones de la India. Por ejemplo, en la parte IV dedicada al *vedānta*, hemos proporcionado un análisis de las *Upaniṣads*, de la *Gītā*, así como del pensamiento de Śaṅkara y Vivekananda. De esta manera hemos proporcionado las perspectivas más importantes dentro de la historia del *vedānta* acerca de los principales yogas. Del mismo modo, en la parte V dedicada al *sāṃkhya-yoga* hemos expuesto cómo el yoga moderno se basa en Vivekananda para entender esta tradición. Por lo que hace a la parte VI, dedicada al *tantra*, también hemos proporcionado una panorámica de las tradiciones tántricas premodernas, aportando algunas definiciones sobre lo tántrico, su relación con el vedismo, las principales características de su ontología, sus *sādhanas*, así como la concepción del cuerpo en el *tantra* y la disciplina del *haṭha-yoga*. Con el fin de poder contrastar las tradiciones premodernas con el SY hemos expuesto los orígenes de los

chakras, la *kuṇḍalinī*, así como de las prácticas del *haṭha*. Sólo mostrando las panorámicas de estas tradiciones estábamos preparados para mostrar en qué se diferencia la adaptación moderna de Satyananda.

En los capítulos dedicados exclusivamente a la adaptación del SY de estas tradiciones hemos mostrado las principales contribuciones de esta metodología yóguica. Satyananda recoge la herencia de su maestro Sivananda, quien toma el *neovedanta* de Vivekananda (los Cuatro Yogas, así como las concepciones modernas del *seva*, el *ashram* y el gurú), el *haṭha* moderno inspirado por Kuvalayananda y Yogendra, así como el *saludo al sol* del rajá de Aundh. Si bien Satyananda toma estos préstamos de su gurú (actual *satguru* de la BSY y el SY), en general aporta un método más exhaustivo y elaborado que el de Sivananda, más amplio y con más explicaciones terapéuticas, proporcionando calendarios más sistemáticos (YK) y formaciones más completas.

Podemos resumir la gran contribución al yoga de Swami Satyananda Saraswati en estas prácticas: los *pawanmuktasanas*, las veinte *kriyas*, el *yoga nidra* y la versión moderna del *antar mouna*. También ha proporcionado nuevas relaciones entre las diferentes técnicas de *haṭha* y los *chakras*. Aunque estas veinte *kriyas* han sido atribuidas a Sivananda, es posible que fuera Satyananda quien las diseñara. Y, aunque realmente fueran de Sivananda, fue Satyananda quien las hizo públicas. Por tanto, de una manera u de otra, debemos estas *kriyas* al fundador de la BSY. Por lo que hace al *yoga nidra*, a pesar de que muchos elementos pueden haber sido tomados de otras metodologías yóguicas o psicoterapias (por ejemplo la rotación de la conciencia en la relajación, así como las visualizaciones), es Satyananda quien le da el formato final, tal y como lo conocemos, y quien le pone este famoso nombre. En nuestra opinión, debemos por tanto el diseño del *yoga nidra* al genio de Satyananda.

Por otra parte, sus manuales proporcionan una gran variedad de prácticas de *haṭha*, incluyendo la mayoría de técnicas premodernas, así como *āsanas* nuevas. También podemos destacar como contribución al discurso de yoga moderno, tal y como las encontramos en los manuales principales, las explicaciones terapéuticas de las prácticas yóguicas, no sólo de *haṭha-yoga*, sino incluso del *karma-yoga* o *bhakti-yoga*. También habría contribuido creando una nueva figura yóguica, el *karma sannyasin*, la

cual está a medio camino entre el *purna sannyasin* (el renunciante total) y el estudiante seglar de yoga. Esta figura proporciona una renuncia formal dentro de la acción y la vida secular. Pero en general el *karma-yoga* y el *bhakti-yoga*, entendido como *seva*, viene de la concepción de Vivekananda.

Así, Satyananda ha contribuido a la literatura yóguica en la época contemporánea con una metodología muy amplia y diversa, que incluye diferentes tipos de yoga. El SY dispone una amplia variedad de técnicas, prácticas y metodologías, por ejemplo, los Cuatro Yogas del *neovedanta* y el *haṭha*, así como toda una serie de yogas tántricos, como el *mantra-yoga*, el *kriya-yoga* o el *kuṇḍalinī-yoga*. El SY en ningún momento reduce la práctica al *āsana*, como en ciertos yogas posturales, sino que proporciona una guía sistemática y gradual del conocimiento yóguico, con desarrollos meditativos, sobre todo en la profundización del *pratyāhāra*. Además de ser una colección de prácticas y metodologías, proporciona un enfoque integral y holístico, permitiendo desarrollar *sādhanas* personalizadas según necesidades e inclinaciones de los aspirantes. De este modo, favorece la autonomía del aspirante, ya que la práctica va más allá de la clase de yoga integrándose en una vida yóguica. Se adapta a las necesidades psicológicas y biográficas de los estudiantes, ya que también proporciona prácticas para la vida secular.

El SY, a nuestro modo de ver, sigue siendo, dentro del yoga moderno, una de las mejores introducciones en las tradiciones hindués mediante una adaptación yóguica moderna muy accesible al practicante occidental. Y si bien existe una tendencia hacia lo técnico y práctico, dejando de lado aspectos filosóficos y noésicos, también permite una entrada a la divinización cosmoteándrica, especialmente a través de su lectura de las tradiciones tántricas. Al mismo tiempo, a pesar de que realmente no sigue el camino exegético y hermenéutico de Śaṅkara, es decir, el *jñāna-marga* y el enfoque del *advaita vedānta* (mediante la *escucha*, *reflexión* y *meditación* del Triple Fundamento), el SY destaca por ser uno de los yogas modernos que más importancia le da al autoestudio e introspección, lo que podemos considerar como *svādhyāya*. Así, podemos decir que el *yoga del conocimiento* está integrado, sobre todo en la toma de conciencia, presente en cualquier práctica yóguica. En todo caso, es un autoestudio siempre experiencial, no “teórico” o “filosófico”. Por otro lado, en el SY este estudio está

relacionado con el cuidado de sí, es decir, la introspección en parte está enfocada a a cura del cuerpo y la mente, lo que también contrasta con la concepción soteriológica del *haṭha*.

De este modo, la interioridad es un rasgo característico del SY. De hecho, la actitud del testigo y la toma de conciencia son el eje de todas las prácticas. En este sentido es fiel al espíritu del yoga y a las ontologías tradicionales del *vedānta*, el *sāṃkhya-yoga* y el *tantra*. Prácticamente todas las prácticas del SY demandan mirar hacia dentro. Así, no sólo las prácticas meditativas, sino también el *seva* o el *haṭha*, por ejemplo, requieren la atención y la toma de conciencia. De hecho, podemos decir que la metodología del SY, en general, tiene una perspectiva *meditativa*, ya que hay una conciencia constante sobre aquello que ocurre en la práctica. Este enfoque meditativo permite una profundidad yóguica que falta en muchas escuelas actuales de yoga, más centradas en lo que hemos llamado *yoga postural* o *yoga devocional*. El SY, al incluir aspectos posturales, psicosomáticos y devocionales, permite construir una base para el *yoga meditacional*. En último término su metodología sigue la lógica del *raja-yoga*. De este modo, en la cúspide de su metodología jerárquica encontramos prácticas meditativas como el *yoga nidra*, el *kuṇḍalinī-yoga* o el *kriya-yoga*, todas ellas prácticas que pueden llevar a la realización del ser. En el fondo, el SY es un camino de conocimiento, tanto de la propia mente como del ser. De ahí la importancia dada al *mouna* (silencio) en las clases, los retiros y en el *ashram*, para poder acceder a las profundidades del ser. En último término, para Satyananda el yoga es una metodología soteriológica que busca la unión con la Consciencia, no sólo una terapia, como en algunas escuelas.

Una vez más queremos remarcar que nuestro análisis crítico se ha basado sobre todo en el discurso de la literatura nuclear de lo que hemos llamado SY y de cómo este discurso explica la práctica del yoga, no tanto en la interiorización de las prácticas. Por tanto, no ha sido un estudio de las clases y cursos de yoga, o de los *satsangs*, como tampoco de las *sādhana*s de los yoguis del Movimiento Satyananda o de la Bihar School of Yoga. Quedan para otras investigaciones el análisis de la obra de los discípulos principales de Satyananda, Swami Niranjanananda y Swami Satsangananda, así como de Swami Nishchalananda, el principal editor y redactor del

corpus literario del SY, y en cierta manera la persona decisiva en la escritura de algunos de los manuales básicos: APMB (1ª edición), MftT, YK y parte del KT (Parte 3: “Kundalini Yoga Practice”), así como ST. Si bien estos manuales están basados en las enseñanzas directas de Satyananda, la escritura y el estilo son obra de Nishchalananda, por tanto, buena parte de las explicaciones del SY se deben al fundador y director espiritual del Mandala Yoga Ashram. Somos conscientes de que, al igual que en otras escuelas de yoga moderno transnacional, tanto en la BSY como en el Movimiento Satyananda, se ha dado un cambio hacia metodologías más tradicionales, recuperando el espíritu ontológico del yoga. En esta línea son ejemplos claros el *Tattwa Shuddhi* de Satyasangananda¹¹²⁷ o *Edge of Infinity* de Nishchalananda¹¹²⁸, así como los comentarios y traducciones de estos dos autores del VBT. También en los *satsangs* de Niranjanananda, por ejemplo en *Jnana Yoga*¹¹²⁹, podemos ver esta tendencia más tradicional. Por otra parte, también sería interesante investigar en las derivas que ha tomado el Movimiento Satyananda después de la *caída en desgracia*, para conocer los cambios que se han originado en las metodologías yóguicas, y si suponen un giro hermenéutico respecto al SY.

Por otra parte, nuestro análisis del discurso del SY ha mostrado cómo, ante la *muerte de Dios* y el nihilismo, el yoga moderno ha seguido principalmente dos tendencias, una a la tecnificación y otra a la refundamentación de la metafísica. En todo caso, no debemos verlas como dos tendencias separadas, sino como fuerzas que operan dentro de cada escuela de yoga moderno, ya que el nihilismo es ambiguo y paradójico. Mediante el análisis del SY, nuestro estudio ha proporcionado claves hermenéuticas para poder reconocer dentro del yoga moderno transnacional estas tendencias. De esta manera, a través del análisis del SY, hemos visto cómo operan estas fuerzas en las concepciones transnacionales de los yogas del *vedānta*, el *sāṃkhya-yoga* y el *tantra*, por ejemplo en el *seva* del *bhakti* y el *karma-yoga*, el *haṭha-yoga*, la meditación y el *kuṇḍalinī-yoga*, entre otros métodos.

1127 Satyasangananda, S. *Tattwa Shuddhi. The Tantric Practice of Inner Purification*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000.

1128 Nishchalananda, S. *The Edge of Infinity. Collected Works, 1990-2002: Essays and Reflections on Yoga That Point Towards the Unknown*, Mandala Yoga Ashram, Wales, 2008. En este volumen podemos ver como Nishchalananda ha llevado a cabo una profundización en el *advaita*.

1129 Niranjanananda, S. *Jnana Yoga. Method and Attainment*, Yoga Publications Trust, Munger, 2012.

Por lo que hace a la tendencia a la tecnificación, la podemos entender como un desarrollo de la secularización del yoga comenzada en la época colonial. Esta tendencia entiende el yoga como una herramienta científica productora de efectos terapéuticos, físicos, estéticos, psicológicos y meditativos. Así, el yoga se basa en las diferentes ciencias para conseguir un máximo de rendimiento y beneficio. Pero las explicaciones científicas, al objetivar, tienden a reducir el misterio a objeto, ya sea la catábasis que es el cuerpo yóguico o la anábasis que es el yoga. De la misma manera, también tienden a reducir el ser humano y la misma divinidad a materia. De esta manera, del ser ya no queda nada, sólo ente. El *sādhaka* con las técnicas yóguicas puede controlar su cuerpo y su mente, conocerlos y dominarlos. En este sentido, el yoga moderno abraza el proyecto de la modernidad de dominio del mundo, especializándose en el control del ser humano, especialmente de su salud. Los gurús transnacionales (donde hemos incluido a Satyananda) creen que es preciso modernizar las técnicas y aprovechan todos los recursos, no sólo de las tradiciones de la India, sino de la gimnasia, el culturismo, el deporte, las psicoterapias y la psicología occidentales. La *ontopraxis* cosmoteándrica ya no es explicada como Palabra del ser divino, sino como una técnica comprobable científicamente. De este modo, la técnica calculadora por sí sola basta, no necesita de ninguna filosofía o hermenéutica. Así, si bien en último término para Satyananda el yoga es una metodología soteriológica, al mismo tiempo el discurso del SY contribuye, en cierta manera, a esta tendencia secularizante y desacralizadora, mediante la tecnificación y medicalización de las prácticas yóguicas. Por ejemplo, los manuales del SY dan cuenta de los beneficios terapéuticos de la mayoría de prácticas, dando además instrucciones técnicas de cómo llevarlas a cabo. Aunque la terapia no sea el objetivo primario del yoga, sí que se expone como uno de los reclamos principales. Del mismo modo, el cuerpo tántrico (la *kuṇḍalinī*, los *nāḍīs* y *chakras*) es reducido a materia, si bien es explicado de manera ocultista. Por ello, a pesar de que el SY es tradicional, su discurso es una adaptación a un público occidental. Por pragmatismo y búsqueda de legitimación, se explica el yoga a través de sus posibles beneficios terapéuticos. La misma salvación es explicada como la sanación absoluta. Así, el discurso del SY logra un compromiso entre la función terapéutica moderna del yoga y su objetivo soteriológico tradicional.

Al mismo tiempo, los estudios recientes sobre el yoga moderno y las tradiciones ontológicas indias han mostrado que no existe un linaje “auténtico” con respecto a los otros. La perspectiva histórica y las investigaciones filológicas han permitido ver los yogas de las diferentes épocas como reinterpretaciones históricas de las metodologías *ontoprácticas*, no como formas auténticas y definitivas de yoga. De la misma manera, estos estudios muestran cómo las diferentes escuelas contemporáneas han elaborado maneras propias de concebir y practicar la *ontopraxis*. En el mercado del yoga contemporáneo, no hay un yoga puro y auténtico. Cada maestro adopta y adapta los yogas en dispositivos concretos. Con la ayuda de nuestra hermenéutica y de estos estudios, hemos visto cómo las prácticas yóguicas del SY no son milenarias, sino nuevas propuestas que responden a los “tiempos modernos”. Por ejemplo, la manera de Satyananda de concebir el *seva*, el *haṭha-yoga*, la meditación o el *kuṇḍalinī-yoga*, así como la aplicación del *aṣṭāṅga-yoga* o la institución del *ashram*, responden a una adaptación de las tradiciones ontológicas para la modernidad, como él mismo reconocía. No obstante, nuestro análisis no ha buscado denunciar una supuesta falta de “autenticidad”, sino precisamente mostrar el carácter maleable del yoga en las diferentes épocas, y concretamente mostrar la adaptabilidad del yoga en la modernidad como expresión de la Palabra del ser en tiempos de la *Ge-stell*. De hecho, la vuelta a formas premodernas supuestamente auténticas es un callejón sin salida; si quisiéramos llevar a cabo una depuración en las escuelas yóguicas de los elementos modernos, éstas quedarían irreconocibles o simplemente desarticuladas. Además, tampoco nos es posible volver a esta autenticidad premoderna, primero porque estamos en la modernidad, y segundo porque ni siquiera en épocas premodernas se han dado yogas “auténticos”, sino diferentes reinterpretaciones contextuales de las tradiciones.

En todo caso, esta maleabilidad ha llevado a cierto relativismo, ya que se multiplican las combinaciones de prácticas, en base a preferencias y experiencias individuales. El mismo SY contribuye a la explosión de combinaciones a la hora de diseñar clases, por ejemplo, en la exploración de los efectos de las prácticas de *haṭha* en los *chakras*. Cualquier persona puede diseñar una nueva secuencia de prácticas yóguicas basándose en el listado de efectos terapéuticos y soteriológicos. Así, ante tanta diversidad en el yoga contemporáneo, es difícil seguir un criterio *ontopráctico*. En el extremo de este relativismo tenemos formas como el *sup-yoga* o incluso el *beer-yoga*.

En esta secularización comercializada y consumista, el yoga actual tiende a enfatizar los aspectos técnicos y a perder la dimensión espiritual, imprescindible para la realización del ser. La técnica por sí sola no lleva a la realización del ser ni al dominio del objeto. Si bien no se trata de demonizar la técnica, tampoco se trata de hacer una apología *hipermoderna*. En nuestra opinión, es difícil que se dé la realización del ser con la cosificación del yoga, ya que el espacio para la comprensión y el re-conocimiento tiende a inundarse del ruido óptico. Además, el sujeto yóguico tiende a apropiarse de la técnica, cosificándose a sí mismo. De esta manera, el yoga se convierte en una mecánica gimnástica o terapéutica al servicio de un sujeto. La tecnificación ayuda por tanto al antropocentrismo, y contribuye al proyecto de dominio del mundo de la modernidad, pero también a la lógica del consumo. En la época del *último hombre*, muchos practicantes entienden el yoga no sólo de manera terapéutica, sino incluso narcisista. El consumidor de yoga no sólo busca un cuerpo sano y sexy, sino incluso entretenimiento. De esta manera, el yoga deja de ser un método desidentificador del sujeto, para convertirse en una herramienta del sujeto para la apropiación de beneficios y experiencias. En cierta manera, podemos decir que el sujeto moderno se niega a desaparecer ante el dominio del objeto de la Ge-stell. Pero su reacción no hace sino agrandar el abismo de la dualidad sujeto-objeto. Es la paradoja del sujeto en crisis; cuanto más quiere conservar su subjetividad más acaba dominándole el objeto. En el yoga se da en la cosificación del cuerpo y la mente. Lo curioso es que ha sido precisamente el sujeto moderno (creador del human-ismo y la ciencia moderna) quien logró la objetivización del mundo, donde el mundo se hace objeto, donde la técnica se instituye en metafísica consumada y donde del ser ya no queda nada, sólo ente.

Debido a este nuevo paradigma científico y a la secularización del yoga, las figuras tradicionales de autoridad (tanto el *guru* como las revelaciones) dejan de tener la importancia que tenían en época premoderna. En cierta manera, la *muerte de Dios* lleva a la *muerte del gurú*. De hecho, la *caída en desgracia del gurú* no ha hecho sino evidenciar por otro camino lo que ya había sido comenzado por los mismos maestros modernos, por ejemplo Vivekananda, Kavalayananda y Yogendra. Las semillas de la *muerte del gurú* ya habían sido plantadas en los inicios del yoga moderno con la progresiva científización, profesionalización y comercialización de las escuelas, así como la correspondiente pérdida de autoridad de la figura del maestro. En último

término, ante este vacío de autoridad, el *sādhaka* es su propio guía. Ya no hay obediencia ciega a un maestro, sino que el yogui sigue su propia intuición.

No obstante, ante esta tecnificación y cosificación de la Ge-stell se da otra reacción, una tendencia refundamentadora de la metafísica, a la cual podemos considerar como *nihilismo reactivo*. Esta otra tendencia supone una fuerza que lleva a la mayoría de escuelas de yoga a refundamentar sus creencias y prácticas. Así, el yoga ya no es entendido como experimentación bajo el espíritu del método hipotético-deductivo, sino como verdad absoluta, como un meta-relato capaz de dar explicación a todas las tradiciones ontológicas y místicas. En cierta manera, coincide con aquello llamado *dogmatismo* por la filosofía. Los “hechos” yóguicos de las ontologías (por ejemplo, el cuerpo tántrico) se toman como si fueran *dogmas* (en tanto *principios*). Los EAC son entendidos como realidades sustanciales que hablan por sí mismas. Al mismo tiempo, ante la crisis de autoridad llevada a cabo por la secularización, se refundamenta la figura del gurú, pero llegando al extremo de endiosar al maestro, quien pasa a ser considerado como manifestación energética directa de la divinidad, Dios encarnado. De esta manera, se legitima el yoga y las tradiciones ontológicas mediante un paradigma ocultista, refundamentador de las estructuras fuertes. Ante el peligro de la desacralización, el yoga es reencantado, pero como objeto separado, hecho fetiche. Paradójicamente, se refundamenta la metafísica mediante el reencantamiento del ente, gracias al discurso ocultista. Así, el ente total, es decir, el Dios-fundamento interpretado de manera monista y óptica, es hecho ídolo aprehensible y cognoscible. Por tanto, los extremos se tocan, tanto la tecnificación como la refundamentación ocultista de la metafísica contribuyen a la cosificación, sólo que de diferente manera y en direcciones opuestas; uno desnuda la técnica, el otro la reencanta.

Paradójicamente la refundamentación y el reencantamiento se llevan a cabo mediante la ciencia. De este modo, Satyananda da cuentas del esoterismo indio desde la perspectiva de un mundo secular desencantado, explicando la cosmología tradicional en términos científicos, es decir, mediante una interpretación *ocultista*. Por tanto, Satyananda logra un compromiso entre el esoterismo y la secularización. Así, por ejemplo, el discurso del SY explica los estadios ontológicos y los *chakras* mediante la psicología y la neurología, haciendo referencia a las ondas cerebrales. Así, lo religioso y

lo místico es psicologizado. Las diferentes prácticas (*bhakti*, *karma*, *haṭha*, etc.) son explicadas desde la ciencia de la mente. Los mismos Cuatro Yogas son explicados desde tipologías psicológicas del carácter y la personalidad (por ejemplo, el *bhakti* es para el ser humano más emocional y el *jñāna* para aquel más racional). Del mismo modo, inspirándose en los *estudios comparados de religiones*, el SY explica las experiencias cumbre de las diferentes tradiciones (*nirodha*, *nirvana*, *kaivalya*, *samādhi*, *mokṣa* o la unión mística) a partir de un denominador común, en concreto la energía *kuṇḍalinī*. Dentro de este meta-relato psicológico el yoga es considerado como la culminación evolutiva de la ciencia mística y el SY la adaptación moderna de esta culminación. Así, otro rasgo del *ocultismo* es el uso del *evolucionismo popular* para dar cuentas del esoterismo. Como hemos visto, Satyananda considera la experiencia *kuṇḍalinī* como la vivencia cumbre dentro de este estado actual de evolución humana. De la misma manera, el despertar de los diferentes *chakras* simbolizan momentos de la evolución individual. Mediante el yoga la humanidad puede pasar a otro estado evolutivo, más allá de lo personal y del ego, hacia la superconsciencia. Dentro de esta lógica evolucionista, las prácticas tántricas (por ejemplo el mismo *kriya-yoga*) sirven para acelerar la evolución humana.

Por otra parte, los hechos explicados mediante el ocultismo son tomados como *principios* del discurso del SY. De hecho, en el SY se siguen las principales creencias hindúes, sólo que éstas son explicadas en base a la ley de la causalidad. Su narrativa ontológica sigue una mecánica ocultista para explicar la realidad, tanto el universo, como la mente y el cuerpo, pero también los planos sutiles esotéricos, las ontologías de los *kośas*, la *kuṇḍalinī* y los *chakras*, así como creencias como el *dharma*, el *karma* y la transmigración. Ante la inseguridad de la muerte de Dios, el discurso del *corpus* literario del SY proporciona un reencantamiento del mundo, pero con una visión mecánica y cerrada del misterio y la ontología. Por ejemplo, el *haṭha-yoga* es interpretado como un método técnico de manipulación energética del cuerpo y la mente para lograr efectos místicos asociados con la realización del ser y la divinización. Así, para conseguir el estado psicológico de la no-dualidad basta con producir la experiencia *kuṇḍalinī*, manipulando el cuerpo anatómico.

De esta manera, Satyananda, al seguir el paradigma ocultista mediante un lenguaje científico, deja de lado aspectos filosóficos, hermenéuticos, noésicos y simbólicos claves para entender las tradiciones ontológicas. Se buscan experiencias ónticas, no una hermenéutica ontológica. Así, se obvian ciertos estadios ontológicos de las tradiciones, substituidos por principios técnicos y psicológicos modernos. Por tanto, en el yoga transnacional ya no se necesita interpretar la Palabra del ser y sus moradas, sino aplicar las instrucciones del maestro, mediatizadas a través de los manuales o de las clases de yoga.

Como hemos visto, la *muerte del gurú* es provocada por la *muerte de Dios*. La crisis de esta institución no es sólo una consecuencia de los escándalos, es decir, una *caída en desgracia* dentro de la comunidad yóguica, sino que la secularización, medicalización y la comercialización empezadas en los inicios de la modernidad india contribuyen a este acontecimiento. Al mismo tiempo, el yoga moderno reactivo refundamenta esta institución en crisis, sólo que endiosando el gurú. De esta manera, el *karma-yoga* y el *bhakti-yoga* en el yoga moderno pueden ser utilizados para legitimar y promover la devoción e incluso adoración del gurú. El discurso instructivo del gurú es considerado como Palabra divina y en las clases las instrucciones son seguidas con fidelidad. Así, el discípulo idolatra al maestro, haciéndose éste inalcanzable y perdiéndose la oportunidad transpropiadora. Por ello, se ha hablado incluso de *guruísmo* para señalar esta deriva dentro del hinduismo y del yoga moderno. Lo curioso es que en el SY se lleva a cabo una refundamentación de la institución del gurú alrededor de una figura yóguica, al mismo tiempo que su discurso es elaborado por otras personas. Como ha mostrado nuestro análisis crítico, el autor “Satyananda” no es sino un palimpsesto de diferentes autores, todos ellos discípulos del swami que renunciaron a su autoría para mayor gloria del gurú. Por tanto, el mismo discurso del SY como Palabra revelada del maestro tampoco se mantiene en pie. No es la Palabra de un ser liberado, sino literatura yóguica para ayudar a los practicantes modernos. Es *copia de copia*. El mismo gurú, al ensamblar su metodología con diferentes voces, contribuye a esta relatividad del discurso y la práctica.

De la misma manera, la mayoría de prácticas del SY no fueron inventadas por Satyananda, ni le pertenecen. El SY proporciona interpretaciones modernas,

adaptaciones para un público determinado. Como hemos podido ver, el swami bebe directamente de yoguis anteriores (desde Sivananda a Vivekananda, pasando por Kuvalayananda y Yogendra) para interpretar sus métodos, por ejemplo, los yogas *bhakti*, *karma*, *jñana*, *haṭha* y *kuṇḍalinī*, así como la meditación. Con excepción de la contribuciones ya señaladas, la mayoría de las prácticas que hemos analizado son interpretaciones y adaptaciones de métodos tradicionales. Recordemos, además, que muchas de estas adaptaciones se inspiran en parte en psicoterapias, esoterismos, filosofías y disciplinas occidentales, por ejemplo la concepción psicósomática del yoga, el sistema de *chakras* occidental, el pensamiento positivo o ciertos tipos de relajación. Al igual que otros maestros transnacionales, Satyananda contribuye a formar lo que hoy llamamos yoga moderno. Pero también han contribuido al SY (y por tanto al yoga moderno) todos los discípulos reconocidos o anónimos que han colaborado en tareas de edición y redacción. Entre ellos muchos son occidentales (por ejemplo Nishchalananda), lo cual añade otra dimensión transnacional al yoga moderno. Por tanto, a pesar de que los gurúes transnacionales han hecho sus contribuciones, el yoga no pertenece a ningún maestro, es un proceso en el cual han participado muchos *sādhakas* a lo largo de los siglos. Además, es un diálogo con el ser, una escucha y una respuesta, una catábasis y anábasis, a veces de manifestaciones insospechadas, como muestra la variedad del yoga. De ahí que se le haya llamado *ciencia* o *arte*, en el sentido de disciplina de realización del ser que no pertenece a nadie, pero que nos hace co-pertenecer. Por eso que podamos decir a la vez que el yoga es uno y es muchos.

Por otra parte, para muchos huérfanos de gurú, ser conscientes del carácter histórico del yoga y del dogmatismo de ciertos guruísmos, supone averiguar que “los reyes son los padres” y, por tanto, cierto desencanto. Sin embargo, consideramos que cierta desilusión forma parte del proceso de madurez del yoga contemporáneo, tras la *muerte del gurú*. Ante la pérdida de autoridad institucional que ha traído tanto el relativismo como cierto dogmatismo, es momento para otro tipo de autoridad, basado más en el criterio que en una fe ciega, más en redes que en pirámides jerárquicas. Así, el criterio en las prácticas yóguicas, ya no puede ser una supuesta autenticidad o la divinidad del gurú, sino otro tipo de criterios: filosóficos y hermenéuticos, históricos y filológicos, así como terapéuticos y científicos. Así como la *muerte de Dios* ha permitido otro retorno de lo divino, pensamos que esta *muerte del gurú* inherente al

yoga en la modernidad puede traer otra vuelta de la enseñanza divina. Si bien “los reyes son los padres”, el *regalo* cosmoteándrico sigue allí.

Para ayudar en este criterio, hemos proporcionado una hermenéutica que, aparte de reconocer y evitar las tendencias a la tecnificación, el relativismo, la refundamentación metafísica y el dogmatismo, también propicie la transpropiación cosmoteándrica. Nuestra hermenéutica asume el debilitamiento del nihilismo pero sin desacralizar las tradiciones ontológicas. Consideramos que es posible un nihilismo debilitador dentro de las tradiciones ontológicas que no considere toda sacralidad como una forma de refundamentación metafísica. La alternativa al nihilismo reactivo no es sólo la desacralización. Ante el vacío, aceptamos el debilitamiento de las estructuras fuertes como parte inherente de las mismas tradiciones ontológicas. Así, debilitamiento no quiere decir negación de la ontología tradicional, sino dejarse transpropiar por la Palabra (catábasis-anábasis), la cual opera la desidentificación con el ego (el sujeto en crisis del human-ismo y del narcisismo del *último hombre*). La hermenéutica que hemos proporcionado interpreta la realización del ser también de una manera debilitadora. Ésta ya no es sólo la meta absoluta y definitiva al final del camino soteriológico. A nuestro modo de ver, la realización del ser no es algo estático y en cierta manera metafísico, sino que es un proceso transitivo y gradual, de ahí que hayamos hablado de procesión ontológica. La *ontopraxis* es una profundización del ser en diferentes moradas ontológicas. Cada estadio ontológico es una “realización del ser” en minúscula, una profundización en el darse del ser mediante la co-pertenencia y la co-participación. Esta procesión constante que es la realización del ser se da en todo momento, ya que forma parte de la misma manifestación divina y del mismo ser humano. No es algo que está más allá, sino que es un diálogo del ser humano y el ser a través de la Palabra. En la catábasis lo divino se debilita, donándose de manera gratuita en la manifestación. A su vez, el *sādhaka* en la anábasis se da en propiedad al ser, se sacrifica, desidentificándose con su ego. A ojos modernos parece que es dejar de ser uno mismo, dejar de ser humano incluso. Pero de hecho, si hacemos caso de estas tradiciones, lo más propio del ser humano no es la razón (como en el *animal racional* de la ciencia y el human-ismo), ni por supuesto sus partes subconscientes e impulsivas (la parte *animal*), sino el juego transpropiador de potencialidad y realización cosmoteándrica.

Estos desplazamientos *de* lo divino y *a* lo divino son posibles por la insustancialidad de la realidad. Así, las tradiciones ontológicas, ante la desorientación de nuestra época y ante los extremos de la tecnificación y el dogmatismo, disponen una guía y un refugio. Por ello, para la tarea de pensar y practicar otro yoga, se hace necesario profundizar en los textos de las tradiciones ontológicas, para rememorar, pensar y ser sus simbologías. Pero no por ello hay que entender la ontología de la India de manera cerrada, como reproducción de los textos, sino como palabra inspiradora para nuestras interpretaciones. Nuestra ontología quiere ser epocal, y eso pide interpretaciones y reflexiones acordes con nuestra época; ya no nos es posible una hermenéutica premoderna, pero tampoco la epistemología del yoga transnacional. Al asumir el nihilismo, hemos pasado de los paradigmas científico y ocultista a un paradigma hermenéutico. No es posible pues conocer del todo la realidad. No hay hechos, sino interpretaciones. El mundo deviene *fábula*; por tanto ya no es posible una posición dogmática que dé una visión estable y definitiva de la realidad. Cuando hablamos de que el mundo es *fábula* no nos referimos a que sea mentira, que no sea verdad o que no exista, sino al carácter interpretativo y por tanto hermenéutico de la existencia. Nada es absoluto y cerrado. La misma ciencia es también una *fábula* más, incluso las tradiciones ontológicas. A nuestro modo de ver, tanto la *māyā* del *vedānta*, como el *śūnya* del *tantra*, señalan el carácter de *fábula* de la manifestación, sea ésta el mundo como visto, la vivencia como ser humano, la ontología y los mitos como catábasis, o el mismo yoga como anábasis. No hay nada absoluto o sustancial en lo que aparece, como tampoco en lo que se oculta. Así, tras la muerte de Dios las ontologías tradicionales son fábulas que proponen maneras de vivir y comprender el misterio de la existencia. Tras el giro hermenéutico, los dispositivos ontológicos no son ni tecnologías desacralizadas, ni hechos absolutos. No necesitamos refundamentar la ontología metafísicamente, sino simplemente acoger su propuesta transpropiadora desde la vivencia y la *praxis*.

En todo caso, también el SY tiene destellos de este *nihilismo cosmoteándrico*, sólo que el discurso del *corpus* literario tiende a un nihilismo reactivo como refundamentación ocultista de la metafísica, del yoga, el cuerpo yóguico y el gurú. Así, la mayoría de prácticas del SY pueden reinterpretarse de manera ontónoma. Por eso, no se trata de superar o rechazar el yoga moderno, sino de dar un paso atrás y

reinterpretarlo de otra manera. De hecho, como la mayoría de escuelas de yoga transnacionales, el SY tiene las tres fuerzas estudiadas dentro de sus discursos y prácticas. Que haya fuerzas tecnificadoras y dogmáticas en el yoga moderno no tiene que suponer demonizar sus propuestas yóguicas; sería tirar el niño con el agua sucia. El yoga moderno sigue siendo válido, no nos es posible ir más allá de la modernidad, pero sí darle otras interpretaciones *transmodernas* que propicien la realización del ser y eviten los extremos del relativismo, la tecnificación y el dogmatismo. Todas las escuelas de yoga moderno tienen un potencial cosmoteándrico, aunque con diferente nivel e intensidad, dependiendo de la proporción de fuerzas, así como de su capacidad para articular y disponer las ontologías de las tradiciones. A nuestro modo de ver, el SY sigue siendo uno de los mejores métodos transnacionales de yoga para introducirse en las tradiciones de la India. Nuestro análisis crítico ha sido principalmente sobre el discurso de las prácticas, no tanto en las prácticas yóguicas en sí. De hecho, ante el olvido del ser (del cual es reflejo su discurso monista y ocultista), la ontopraxis del SY dispone prácticas para recordar el ser. En cierta manera, el SY asume el olvido del ser no sólo de la modernidad, sino del mismo ser humano. La paradoja es que explica el yoga con el lenguaje de la misma modernidad, sumergido por tanto en el olvido del ser de la consumación de la metafísica. Pero, en todo caso, su metodología busca salir de ese olvido, así como de la conceptualización de la racionalidad moderna. Así, el yoga se mantiene como una práctica de rememoración del ser ante la voragine de la *era del hierro (kaliyuga)*.

El yoga transnacional supuso una adaptación técnica y ocultista de las tradiciones ontológicas de la India en una época determinada. A nuestro modo de ver, ahora toca dar un paso atrás hacia las fuentes, no continuar la tarea de adaptación hasta las últimas consecuencias. No obstante, los métodos y explicaciones de estos maestros han sido hitos necesarios en este camino de vuelta. Las adaptaciones fueron hechas para occidentales que desconocían por completo el yoga y las tradiciones de las cuales surgían. Pero ahora no se necesita adaptar más el yoga, sino profundizar en estas ontologías. De hecho, en la misma BSY, se da un movimiento después de la dirección de Satyananda hacia formas más tradicionales, simbolizado por el libro *Tattwa Shuddhi* que marca el punto de inflexión. Los gurúes transnacionales vinieron a abrirnos las tradiciones soteriológicas de la India, no a crear técnicas simplemente para el bienestar.

No se trata pues de continuar las adaptaciones que hicieron, sino precisamente a partir de su obra profundizar en estas ontologías. Ellos hicieron su tarea, nosotros no necesitamos perpetuarla ni estirla hasta el infinito, sino entender su obra como un umbral, como condición para la entrada en la realización del ser. La secularización liberalista de las prácticas lleva a que se pierda gradualmente el mensaje del yoga. De hecho, cada vez está más descafeinado. Si nos lo regalaron rebajado fue para que la entrada fuera suave y paulatina, no para seguir rebajando su calidad. En nuestra opinión, hace tiempo que el yoga en Occidente está maduro para la hermenéutica y la exégesis de las tradiciones ontológicas de la India. El *vedānta*, el *sāṃkhya-yoga* y el *tantra* son modos del ser, donaciones históricas y culturales que toma la Palabra en diferentes épocas y latitudes, fábulas que entretejen vivencias espirituales mediante simbologías ontológicas. El yoga transnacional nos da una base técnica y doctrinal para co-competecer y co-participar del debilitamiento transpropiador de estas propuestas índicas. Por supuesto el debilitamiento adopta propuestas ontológicas y ontoprácticas diferentes en otras tradiciones, como por ejemplo en los diferentes budismos y cristianismos.

En todo caso, la técnica no es el problema, sino la tecnificación y la cosificación. Por tanto, no hay que demonizarla. De hecho, en cierta manera, es imprescindible. Prácticamente todas las escuelas de yoga moderno, así como las tradiciones ontológicas (incluso el mismo *vedānta advaita*), han practicado técnicas yóguicas para la propiciación cosmoteándrica. Es cómo se use la técnica aquello que debe ocuparnos. Cómo interpretemos la técnica, es decir, cómo la hagamos una práctica determinará su papel y función. Por tanto, tiene que haber técnica, pero como parte de las prácticas de realización del ser, es decir, de lo que hemos llamado *ontopraxis*. En sentido amplio, el yoga no es simplemente una técnica inventada o un instrumento, sino que es donación del ser. Por supuesto que en la concreción histórica son los profesores que elaboran las prácticas, pero el yoga es un diálogo con el ser, una escucha y una expresión.

A la hora de realizar nuestro análisis crítico de las interpretaciones yóguicas de Satyananda, hemos visto como el *buddhi* es la clave hermenéutica para un yoga transpropiador y cosmoteándrico. A diferencia del yoga moderno, no entendemos el *buddhi* como una intuición sólo conquistable tras un arduo entrenamiento yóguico, sino como la instancia iluminativa e intuitiva encargada de guiar en el camino espiritual. Es

el encargado de determinar qué hace caer y qué hace continuar en la procesión ontológica. Por tanto, está en funcionamiento en cualquier *ontopraxis* de rememoración del ser, discerniendo y encontrando los posibles giros transnoésicos. En cualquier práctica podemos habitar la morada del *buddhi*, no sólo tras purificar completamente la mente y lograr el *samādhī*. Está presente en cualquier momento de la *sādhana*, discerniendo lo ontológico en lo óntico, la vivencia espiritual en las experiencias. Es el vínculo entre la Energía y la Consciencia, entre lo material y lo espiritual, entre lo óntico y lo ontológico, entre el ente y el ser. Así, es la luz intuitiva capaz de guiarnos por el camino espiritual. En el estrecho camino yóguico, situado entre la tecnificación y el dogmatismo, entre el león y el camello, el *buddhi* ayuda como reflexión de lo espiritual en lo material, entrenando el ojo interior para ver la luz en el juego de espejos de la manifestación. Es el que nos devuelve al camino, evitando los extremos. En cierta manera, es la guía divina que habita en nosotros, el maestro interior. De ahí que se le identifique con el cochero del carro en la *Upaniṣad* y en la *Gītā*, y por tanto con el mismo Kṛṣṇa. Es la divinidad manifestándose a través de la intuición. Así, el *buddhi* es el testigo divino, presente en nosotros en todo momento. En cierta manera, es la voz de la conciencia, pero no en tanto autoconciencia antropocéntrica, sino como *ontoconciencia* transpropiadora. No es conciencia *de* y *desde* uno mismo (del ego, *aḥamkāra* o *manas*), sino conciencia de co-pertenencia y co-participación.

Por esta razón, ante la muerte de Dios y del gurú, nos queda cultivar el *buddhi*. Ante la imposibilidad o dificultad de encontrar o seguir un gurú, hemos intentado no caer en un relativismo, sino propiciar precisamente la llegada del maestro interior. A lo largo de estas páginas se han mostrado prácticas que desarrollan este *guru-tattva*. Hemos mostrado el papel clave del *buddhi* en los diferentes yogas. En cierto modo, el símbolo de la *intuición intelectual* puede hilar las prácticas yóguicas en un *buddhi-yoga*, ese yoga mencionado en la *Gītā*, pero apenas explicado. No estamos hablando de un yoga nuevo, u otro yoga más, sino simplemente de tomar el *buddhi* como hilo conductor de la *sādhana*. En cierta manera, se trata de reinterpretar las diferentes prácticas yóguicas a partir de la concepción divina, debilitadora y transpropiadora del *buddhi* que hemos ido proponiendo en estas páginas. Tanto en el *karma-yoga* como reflexión del destino propio, como en el *bhakti* en la devoción por aquello que nos estira en el camino de luz. Pero también en el *jñāna-yoga*, como apertura de comprensión y conciencia. El

mismo *haṭha-yoga* ayuda en la purificación y la canalización de los elementos ontológicos inferiores al *buddhi*. A su vez el *kuṇḍalinī-yoga*, por ejemplo con las prácticas de *ājñā-chakra*, nos permite despertar el maestro divino interior, es decir, *ser despertados* a su presencia. El *buddhi* no es simplemente una facultad “interna” o “externa”, sino que es el intersticio transpropiador entre lo material y lo espiritual, entre el mundo y el ser humano, entre éste y lo divino. No es sólo un resultado, sino precisamente lo que posibilita la procesión ontológica en la transformación yóguica. Por tanto, tras la ausencia del gurú, el *buddhi* nos permite preparar una morada a lo divino y al maestro interior. Así, el *buddhi-yoga* nos apela como diálogo con la Palabra, como escucha y expresión desde la *praxis*. La realización del ser ya no es una Liberación en mayúsculas inalcanzable, sino precisamente el *darse cuenta* mediante el yoga de las diferentes realidades y profundidades del ser, es decir, del juego divino de lo Uno y lo múltiple que atraviesa nuestra existencia en cada instante de vida. El yoga no es más que el método ontológico que nos ayuda a recordar y reconocer la naturaleza del ser. Ante la desolación, el vacío y la falta de sentido de nuestro tiempo, el yoga propicia una vuelta a lo más propio, la conciencia cosmoteándrica. Dentro de este yoga, el *buddhi* nos sirve de hierofante, permitiéndonos co-participar del ser, de su luz y su eternidad.

Om, asato mā satgamaya

asato mā jyotirgamaya

mṛtyorma amṛitam gamaya

om śānti śānti śāntiḥ

Om, llévame de la ignorancia a lo verdadero

de la oscuridad a la luz

de la temporalidad a la eternidad

om, paz, paz, paz

SUMMARY AND CONCLUSIONS (in English)

Our study began with some initial questions. We asked ourselves if there was technification and/or dogmatism in the interpretation that Modern Yoga makes of Indian ontological traditions, preventing Self-realization. As we have seen and we will remember in these conclusions, these seemingly disparate questions are intertwined with the *Question of Nihilism* and the *Essence of Technology* (Ge-stell) in modernity. In order to situate ourselves regarding yoga in modernity and Indian ontological traditions, it was necessary to analyze a *Transnational Modern Yoga* school. This type of yoga is essential to know how yoga is understood in the West since it has influenced all the later yogas in our societies. One of the most interesting examples of Transnational Yoga is Satyananda Yoga (SY), since it develops an adaptation of the *Vedānta*, *Sāṃkhya-yoga* and *Tantra* traditions. After all, Swami Satyananda Saraswati belongs to a Hindu lineage, the *dashnami sampradāya*. His SY is both traditional and modern; although it implies a pragmatic and non-philosophical adaptation to modern times, it is still an interpretation *within* a Hindu *tradition*.

In Part I, *Modern Yoga Studies*, in order to prepare our object of study, we have provided the current state of research regarding Satyananda Yoga and modern yoga in general. We have shown how this yoga school is an example that can be useful for the analysis of yoga in modernity. At the same time, we have focused on the main manuals (written under the authorship of Swami Satyananda Saraswati) to demarcate the discourse in our analysis. Finally, in this part we have shown a Modern Yoga taxonomy, showing how the SY was representative of most of them.

In part II, *Nihilism and Technology*, we have shown the relationship between nihilism, the death of God, modernity, the violence of metaphysics, Ge-stell and contemporary yoga. Following the studies of Heidegger and Vattimo, we have seen how, at the age of the consummation of metaphysics, “there is nothing to Being as such”. This results in the oblivion of Being and therefore in the oblivion of the ontological difference. Thus, the death of the metaphysical God also has hermeneutical consequences for the interpretation of ontological traditions. In this era, also called the Technology Age, all existence is articulated and placed by the *Enframing* (Ge-stell).

Even yoga is articulated (*framed*) following its logic. The encounter of the West with India means that the event of the death of God also affects ontological traditions, secularizing their philosophies, religions, and yogas.

In part III, *Methodology*, an ontological hermeneutic has been given in order to explain contemporary yoga. At the same time, our hermeneutics provides a *debilitating* interpretation as an alternative to the metaphysical reading of Indian traditions. Thus, we have developed a hermeneutical methodology focused on the symbol and not on the fact, which could help us understand the procession through the ontological stages, without falling into technification, relativism, metaphysical re-foundation or dogmatism. In short, a *cosmotheandric* ontology, in which the language of tradition isn't only a sign, but above all a symbol of co-participation and the Word of Being itself.

Throughout parts IV, V and VI, dedicated to *Vedānta*, *Sāṃkhya-yoga*, and *Tantra* respectively, we have provided an integral and monographic vision of SY, which is unique and necessary in Modern Yoga studies. In our analysis, we have explained how Satyananda Yoga interprets the Indian ontological traditions. In order to compare premodern conceptions of yoga with modern conceptions, we have dedicated some chapters to the different periods of these traditions. For example, in part IV which is dedicated to *Vedānta*, we have provided an analysis of the *Upaniṣads*, the *Gītā*, as well as the thinking of Śaṅkara and Vivekananda. Thus, we have provided the most important perspectives in the history of *Vedānta* about the main yogas. Similarly, in part V which is dedicated to *Sāṃkhya-yoga*, we have explained how Modern Yoga relies on Vivekananda to understand this tradition. As for part VI, which is dedicated to *Tantra*, we have also given an overview of premodern tantric traditions, providing some definitions about the tantric phenomenon, their relationships with Vedism, the main characteristics of their ontologies, their *sādhanas*, as well as the conception of the body in *Tantra* and the discipline of *haṭha-yoga*. In order to be able to compare the premodern traditions with SY, we have explained the origins of the *chakras* and the *kuṇḍalinī*, as well as the *haṭha* practices. Only by showing an overview of these traditions are we prepared to show how Satyananda's modern adaptation differs.

We have shown the main contributions of SY in the chapters dedicated exclusively to its adaptation of these traditions. Satyananda continues the inheritance of his master Sivananda, who takes the Vivekananda *Neovedanta* (the Four Yogas, as well as the modern conceptions of *seva*, the *ashram*, and the *guru*), the modern *haṭha* inspired by Kuvalayananda and Yogendra, as well as the *sun salutation* from the raja of Aundh. While Satyananda takes these borrowings from his guru (currently the BSY and SY *satguru*), he generally provides a more comprehensive and elaborate method than Sivananda's, wider and with more therapeutic explanations, providing more systematic schedules (YK) and more complete trainings.

We can summarize the great contribution of Swami Satyananda Saraswati to yoga in these practices: *pawanmuktasanas*, the twenty *kriyas*, *nidra-yoga* and the modern version of *antar mouna*. It has also provided new relationships between the different techniques of *haṭha* and the *chakras*. Although these twenty *kriyas* are attributed to Sivananda, it is possible that Satyananda designed them. In any case, even if they really do come from Sivananda, it was Satyananda who made them known to the public. Therefore, in one way or another, we owe these *kriyas* to the founder of the BSY. As for *yoga nidra*, although many elements may have been taken from other yogic methodologies or psychotherapies (for example the rotation of consciousness in relaxation, as well as visualizations), it is Satyananda who gives it its final format, as we know it, and who brands it with this famous name. Therefore, in our opinion, we owe the design of *yoga nidra* to Satyananda's genius.

On the other hand, his manuals provide a wide variety of *haṭha* practices, including most premodern techniques, as well as new *āsanas*. We can also highlight as a contribution to the discourse of Modern Yoga the therapeutic explanations of yogic practices, not only of *haṭha-yoga* but even of *karma-yoga* or *bhakti-yoga*. Another contribution is a new yogic figure, *karma sannyasin*, which is halfway between the *purna sannyasin* (the total renunciant) and the secular student of yoga. This figure provides a formal renunciation within *action* (*karman*) and secular life. But in general, *karma-yoga* and *bhakti-yoga* (as *seva*) come from Vivekananda's interpretation.

Thus, Satyananda has contributed to yogic literature in contemporary times with a very broad and diverse methodology, including different types of yoga. SY provides a wide variety of techniques, practices, and methodologies, for example, the Four Yogas of *Neovedanta*, *haṭha*, as well as a whole series of tantric yogas, such as *mantra-yoga*, *kriya-yoga* or *kuṇḍalinī-yoga*. SY never reduces the practice to *āsana* (which happens in certain *postural* yogas), but provides a systematic and gradual guide to yogic knowledge, with meditative developments, especially in *pratyāhāra*. As well as containing a collection of practices and methodologies, it also provides an integral and holistic approach, allowing the development of personalized *sādhana*s according to the needs and wishes of the practicing students. In this way, SY favors the autonomy of the aspirant, since practice goes beyond the yoga class and becomes integrated into a yogic life. SY adapts to the psychological and biographical needs of the students since it also provides practices for secular life.

In our view, SY remains, within Modern Yoga, one of the best introductions to Hindu traditions through a modern yogic adaptation which is easily accessible to the western practitioner. And while there is a tendency towards the technical and practical side of yoga in SY, leaving aside some philosophical and *noetic* aspects, it also allows access into *cosmotheandric* divinization, especially through its reading of tantric traditions. At the same time, although it does not really follow the exegetic and hermeneutic path of Śaṅkara, that is, the *jñāna-marga* and the approach of *advaita Vedānta* (by *hearing*, *reflection* and *meditation* of the Three Sources), the SY stands out as one of the modern yogas that gives more importance to self-study and introspection, which we can consider as *svādhyāya*. Thus, we can say that the *yoga of knowledge* is integrated, especially in awareness, present in any yogic practice. In any case, it is always an experiential self-study, not “theoretical” or “philosophical”. On the other hand, in SY this study is related to self-care, that is, introspection is partly focused on healing the body and mind, which also contrasts with the soteriological conception of *haṭha*.

In this way, interiority is a characteristic feature of SY. In fact, awareness (the attitude of the witness) is the axis of all practices. In this sense, it's faithful to the spirit of yoga and the traditional ontologies of *Vedānta*, *Sāṃkhya-yoga*, and *Tantra*. Almost

all SY practices require to look within oneself. Thus, not only meditative practices require attention and awareness, but also *seva* or *hatha*. In fact, we can say that the SY methodology, in general, has a meditative perspective, since there is a constant awareness of what happens in practice. This meditative approach allows a yogic depth that is lacking in many current yoga schools, that are more focused on what we have called *Postural Yoga* or *Denominational Yoga*. By including postural, psychosomatic and devotional aspects, SY allows building a basis for meditative yoga. Ultimately its methodology follows the logic of *raja-yoga*. In this way, we find meditative practices such as *yoga nidra*, *kuṇḍalinī-yoga* or *kriya-yoga* in the peak of its hierarchical methodology, all practices that can lead to Self-realization. At heart, SY is a path of knowledge, both of one's own mind and of Being. Hence the importance given to *mouna* (silence) in classes, retreats and in the *ashram*, in order to access the depths of Being. Ultimately, for Satyananda, yoga is a soteriological methodology that seeks union with Consciousness, not just a therapy, as in some schools.

Once again we want to emphasize that our critical analysis has been based mainly on the discourse of the main literature of what we have called SY and how this discourse explains the practice of yoga. Accordingly, we haven't focused on the internalization of practices. Therefore, it has not been a study of *satsangs* or the classes and courses of yoga. Neither has it been about the *sādhanas* of the yogis, whether they are from the Satyananda Movement or the Bihar School of Yoga. For this reason, we haven't analyzed the work of the main disciples of Satyananda, Swami Niranjanananda and Swami Satsangananda, nor Swami Nishchalananda, the main editor and writer of the SY literary *corpus*, and in some ways the decisive person in the writing of some of the basic manuals: APMB (1st edition), MftT, YK and part of the KT (Part 3: "Kundalini Yoga Practice"), as well as ST. Although these manuals are based on the direct teachings of Satyananda, their writing and style are Nishchalananda's. Therefore, a considerable amount of SY explanations are due to the founder and spiritual director of Mandala Yoga Ashram. We are aware that, as in other Transnational Modern Yoga schools, both in BSY and the Satyananda Movement, there has been a shift towards more traditional methodologies, recovering the ontological spirit of yoga. In this line, *Tattwa Shuddhi* of Satyasangananda or *Edge of Infinity* of Nishchalananda are clear examples, as well as their comments and translations of the

VBT. This can also be observed in Niranjanananda's *satsangs*, for example, those collected in *Jnana Yoga*. On the other hand, it would also be interesting to research the drifts that the Satyananda Movement has taken after the *fall from grace*, in order to know the changes that have originated in the yogic methodologies, and if they suppose a hermeneutical turn regarding SY.

On the other hand, our analysis of SY's discourse has shown how, due to the death of God and nihilism, Modern Yoga has mainly followed two tendencies, one towards technification and another towards a re-foundation of metaphysics. In any case, we should not see them as two separate tendencies, but as forces that operate within each Modern Yoga school, since nihilism is ambiguous and paradoxical. Through the analysis of SY, our study has provided hermeneutical clues to be able to recognize these trends within Transnational Modern Yoga. As a result, through the analysis of SY, we have seen how these forces operate in the transnational conceptions of the yogas of *Vedānta*, *Sāṃkhya-yoga*, and *Tantra*, for example in *seva* (as part of *bhakti* and *karma-yoga*), *haṭha-yoga*, meditation, and *kuṇḍalinī-yoga*, among other methods.

As for the trend towards technification, we can understand it as a development of the secularization of yoga, which begun in the colonial era. This trend understands yoga as a scientific tool that produces therapeutic, physical, aesthetic, psychological and meditative effects. Thus, yoga is based on different sciences to achieve maximum performance and benefit. But scientific explanations (due to objectification) tend to reduce the mystery to an object, whether it is *catabasis* (the yogic body) or *anabasis* (yoga as a method). Likewise, scientific explanations also tend to reduce human being and divinity itself to matter. Hence, there is nothing left of Being, only a thing. *Sādhakas* can know, control and master their bodies and minds with yogic techniques. In this sense, Modern Yoga embraces the project of modernity of world domination, specializing in the control of the human being, primarily of his health. Transnational gurus (in which we have included Satyananda) believe that it is necessary to modernize the techniques and take advantage of all the resources, not only of the Indian traditions but of gymnastics, bodybuilding, sports, psychotherapies and Western psychology. The *cosmotheandric ontopraxis* is no longer explained as the Word of the divine Being but as a scientifically proven technology. Accordingly, calculating technology alone is

enough, it does not need any philosophy or hermeneutics. Thus, although ultimately for Satyananda yoga is a soteriological methodology, at the same time SY's discourse contributes, in a certain way, to this secularizing and desacralizing tendency, through the technification and medicalization of yogic practices. For example, the SY manuals give an account of the therapeutic benefits of most practices, while also giving technical instructions on how to carry them out. Although therapy is not the primary goal of yoga, it is exposed as one of the main claims. Similarly, the tantric body (the *kuṇḍalinī*, the *nāḍīs* and *chakras*) is reduced to matter, although it is explained with an occultist language. Therefore, although SY is traditional, its language is a Western adaptation. In order to be practical and to find legitimation, yoga is explained by its possible therapeutic benefits. Salvation itself is explained as absolute healing. Thus, SY's discourse achieves a compromise between the modern therapeutic function of yoga and its traditional soteriological objective.

At the same time, recent studies on Modern Yoga and Indian ontological traditions have shown that there isn't any "authentic" lineage. The historical perspective and the philological investigations have shown the yogas throughout the different ages as historical reinterpretations of the *ontopractical* methodologies, not as authentic and definitive forms of yoga. In the same way, these studies show how different contemporary schools have developed their own ways of conceiving and practicing *ontopraxis*. In the contemporary yoga market, there is no pure and authentic yoga. Each teacher adopts and adapts yogas in specific formats. With the help of our hermeneutics and these studies, we have seen how SY's yogic practices are not millenary, but new proposals that answer to "modern times". For example, Satyananda's way of conceiving *seva*, *haṭha-yoga*, meditation or *kuṇḍalinī-yoga*, as well as the application of *aṣṭāṅga-yoga* or the institution of the *ashram*, respond to a modern adaptation of the ontological traditions, as he himself recognized. However, our analysis has not sought to denounce a supposed lack of "authenticity", but just to show the malleable nature of yoga at different times, and specifically to show yoga's adaptability in modernity as an expression of the Word of Being in times of the Ge-stell. In fact, to return to supposedly authentic premodern forms of yoga is a dead end. If we wanted to carry out a purification of modern components in yogic schools, they would be unrecognizable or simply disjointed. In addition, it is not possible for us to return to this premodern

authenticity, firstly because we are in modernity, and secondly because even in premodern times there is no “authentic” yoga, but different contextual reinterpretations of traditions.

In any case, this malleability has led in some way to relativism, as combinations of practices multiply, based on individual preferences and experiences. SY itself contributes to the explosion of combinations for example in exploring the effects of *hatha* practices in the *chakras*. Any person can design a new sequence of yogic practices based on the list of therapeutic and soteriological effects. Thus, due to diversity in contemporary yoga, it is difficult to follow an *ontopractic* criterion. At the extreme of this relativism, we can find forms such as Sup-Yoga or even Beer-Yoga. In this commercialized and consumerist secularization, current yoga tends to emphasize the technical aspects and lose the spiritual dimension, which is essential for Self-realization. Technology alone does not lead to Self-realization or the control of the object. Although it's not about demonizing the technique, it's not about defending it in a hyper-modern way. In our opinion, it is difficult to realize the Self with the reification of yoga, since the place for understanding and recognition tends to be flooded with ontic noise. In addition, the yogic individual tends to appropriate the technique, reifying himself. In this way, yoga becomes a gymnastic or therapeutic mechanic at the service of an individual. Technification, therefore, helps anthropocentrism and contributes not only to modernity's project of world domination, but also to the logic of consumption. In the age of the *last man*, many practitioners understand yoga not only in a therapeutic way but even in a narcissistic manner. The yoga consumer not only seeks a healthy and sexy body but even entertainment. In this way, yoga ceases to be a de-identifying method of the individual, to become a tool of the individual for the appropriation of benefits and experiences. In some way, we can say that the modern individual refuses to disappear faced with the domination of the object that Ge-stell entails. But his reaction only enlarges the abyss of subject-object duality. It is the paradox of the individual in crisis. The more he wants to keep his subjectivity, the more he ends up dominated by the object. In yoga, this occurs in the reification of body and mind. Paradoxically, it has been the modern individual (creator of human-ism and modern science) who achieved the objectification of the world.

Due to this new scientific paradigm and the secularization of yoga, traditional authority figures (both the guru and the Revelations) cease to have the key role they had in premodern times. In some way, the death of God leads to the *death of the Guru*. In fact, the *fall from grace of the guru* has only made clear in another way what had already been begun by the same modern masters, for example, Vivekananda, Kavalayananda and Yogendra. The seeds of the *death of the Guru* had already been planted at the beginning of Modern Yoga with the progressive scientification, professionalization, and commercialization of schools, as well as the corresponding loss of authority of the teacher's figure. Ultimately, because of this void of authority, the *sādhaka* is his own guide. There is no longer blind obedience to a teacher, now the yogi follows his own intuition.

However, there is another reaction against the technification and reification of the Ge-stell, which entails a new foundation of metaphysics, so we can consider it as *reactive nihilism*. This other trend is a force that leads most yoga schools to reestablish their beliefs and practices. Thus, yoga is no longer understood as experimentation under the spirit of the hypothetical-deductive method, but as the absolute truth, as a metanarrative capable of explaining all ontological and mystical traditions. In a way, it coincides with what philosophy calls *dogmatism*. The yogic “facts” of ontologies (for example the tantric body) are taken as if they were *dogmas* (as *principles*). Altered States of Consciousness are understood as substantial realities that speak for themselves. At the same time, due to the crisis of authority carried out by secularization, the figure of the guru is reestablished, but to the extreme to deify the teacher, who happens to be considered as a direct energetic manifestation of divinity, God himself incarnated. In this way, yoga and ontological traditions are legitimized by an occultist paradigm, which reestablishes metaphysical structures. Faced with the danger of desacralization, yoga is reenchanting, but as a separate object, like a fetish. Paradoxically, metaphysics is reestablished by re-enchanting the object, thanks to the occultist discourse. Thus, the God-foundation interpreted in a monistic and ontic way is made a cognizable idol. Therefore, the extremes touch, both the technification and the occultist re-foundation of metaphysics contribute to the objectification, only in a different way and in opposite directions; one undresses the technology, the other brings about a re-enchantment of the world.

Paradoxically, re-foundation and re-enchantment are carried out through science. Thus, Satyananda accounts for Indian esotericism from the perspective of a disenchanted secular world, explaining traditional cosmology in scientific terms, that is, through an *occultist* interpretation. Therefore, Satyananda achieves an agreement between esotericism and secularization. Thus, for example, SY's discourse explains the ontological stages and the *chakras* through psychology and neurology, referring to brain waves. Thus, the religious and mystical elements are psychologized. The different practices (*bhakti*, *karma*, *haṭha*, etc.) are explained through the science of mind. The Four Yogas themselves are explained from psychological typologies of character and personality (for example, *bhakti* is for the emotional man and *jñāna* for the rational one). Similarly, drawing on the comparative studies of religions, SY explains the peak experiences of the different traditions (*nirodha*, *nirvana*, *kaivalya*, *samādhi*, *mokṣa* or mystical union) from a common denominator, in particular the *kuṇḍalinī* energy. Within this psychological metanarrative, yoga is considered as the evolutionary culmination of mystical science and SY the modern adaptation of this culmination. Thus, another occultist feature is the use of popular evolutionism to account for esotericism. As we have seen, Satyananda considers the *kuṇḍalinī* experience as the peak experience within this current state of human evolution. In the same way, the awakening of the different *chakras* symbolize moments of individual evolution. Through yoga, humanity can move to another evolutionary state, beyond the ego, towards superconsciousness. Within this evolutionary logic, tantric practices (for example, *kriya-yoga* itself) serve to accelerate human evolution.

On the other hand, the facts explained by occultism are taken as *principles* of the SY discourse. In fact, in SY the main Hindu beliefs are followed, only that these are explained in scientific terms, for example, the law of causality. Its ontological narrative follows an occultist mechanics to explain reality (the universe, the mind, and the body), but also the subtle realms, the ontologies of the *kośas*, the *kuṇḍalinī* and the *chakras*, as well as beliefs such as *dharma*, *karma*, and *transmigration*. Facing the insecurity of the death of God, the discourse of the literary *corpus* of SY provides a re-enchantment of the world, but with a mechanical and closed vision of mystery and ontology. For example, *haṭha-yoga* is interpreted as a technical method of energetic manipulation of the body and mind to achieve mystical effects associated with Self-realization and

divinization. Thus, to achieve the psychological state of non-duality, it is enough to produce the *kunḍalinī* experience, manipulating the anatomical body.

In this way, Satyananda, following the occultist paradigm through scientific language, neglects philosophical, hermeneutic, noetic and symbolic aspects that are basic to understanding ontological traditions. SY looks for ontic experiences, not for ontological hermeneutics. Thus, certain ontological stages of traditions are ignored, being replaced by technical and psychological elements. Therefore, in Transnational Yoga, it is no longer necessary to interpret the Word of Being and its dwellings, but to apply the instructions of the teacher, through manuals or yoga classes.

As we have seen, the *death of the guru* is caused by the *death of God*. The crisis of this institution is not only a consequence of the scandals, that is to say, a *fall from grace* within the yogic community. We can say that secularization, medicalization, and commercialization of yoga, which started at the beginning of Indian modernity, contribute to this event. At the same time, reactive Modern Yoga brings about a re-foundation of this institution in crisis but deifying the guru. In this way, *karma-yoga* and *bhakti-yoga* can be used to legitimize and encourage devotion, and even worship, towards the guru. The instructional discourse of the guru is considered as the divine Word; for example, during classes, the instructions are followed faithfully. Thus, the disciple idolizes the teacher, putting him out of reach and missing the cosmotheandric opportunity. Therefore, we can even talk of *guruism* to point out this drift within Hinduism and Modern Yoga. Paradoxically, in SY a re-foundation of the institution of the guru is carried out around a yogic figure while his speech is elaborated by other people. As our critical analysis has shown, the author “Satyananda” is a palimpsest of different authors, all of them swami disciples who renounced their authorship for the greater glory of the guru. Therefore, the speech of SY as the revealed Word of the teacher does not stand either. It is not the Word of a liberated being, but yogic literature to help modern practitioners. It is a copy of copy. The same guru, by assembling his methodology with different voices, contributes to this relativity of discourse and practice.

In the same way, most SY practices were not invented by Satyananda, nor do they belong to him. SY provides a modern adaptation for a specific audience. As we have seen, the swami is inspired directly from previous yogis (from Sivananda to Vivekananda, including Kavalayananda and Yogendra) to interpret the different yogas, for example, *bhakti*, *karma*, *jnana*, *haṭha*, and *kuṇḍalinī* yogas, as well as meditation. Except for the contributions already mentioned, the practices we have analyzed are interpretations and adaptations of traditional methods. Besides, many of these adaptations are inspired in part by Western psychotherapies, esotericisms, philosophies and disciplines, for example, the psychosomatic conception of yoga, the western *chakra* system, *positive thinking* or certain types of relaxation. Like other transnational teachers, Satyananda helps to create what we call Modern Yoga today. But we need to remember that a lot of recognized or anonymous disciples have also contributed to the SY (and therefore to Modern Yoga) in editing and writing tasks. Many of them are Westerners (for example Nishchalananda); this adds another transnational dimension to Modern Yoga. Therefore, although transnational gurus have made their contributions, yoga does not belong to any teacher, it is a process in which many *sādhakas* have participated over the centuries. It is also a dialogue with Being, a *catabasis* and *anabasis*, sometimes of unexpected manifestations, as the variety of yoga shows. Hence, it has been called *science* or *art*; Self-realization does not belong to anyone but makes us to *co-belong*. That is why we can say at the same time that yoga is one and many.

On the other hand, for many *guru orphans*, being aware of the historical nature of yoga and the dogmatism of certain guruisms means finding out that “Santa is the parents” and, therefore, a certain disenchantment. However, we consider that some disappointment is part of the maturity process of contemporary yoga, after the *death of the guru*. Given the loss of institutional authority brought by relativism and dogmatism, it is time for another type of authority, based more on criterion than on blind faith, more on networks than on hierarchical pyramids. Thus, the criterion in yogic practices can no longer be a supposed authenticity or the divinity of the guru, but another type of criteria: philosophical and hermeneutical, historical and philological, as well as therapeutic and scientific. Just as the *death of God* has allowed another return of the divine, we think

that this *death of the guru* inherent in yoga in modernity can bring another turn of divine teaching. Although “Santa is the parents”, the *cosmotheandric* gift is still there.

To help with this criterion, we have provided a hermeneutic that, apart from recognizing and avoiding the tendencies to technification, relativism, metaphysical re-foundation, and dogmatism, also promotes *cosmotheandric transappropriation*. Our hermeneutics assumes the weakening of nihilism but without the desacralization of ontological traditions. We believe that a *weakening* nihilism is possible within the ontological traditions which does not consider all sacrality as a form of metaphysical re-foundation. The alternative to reactive nihilism is not just desacralization. We accept the weakening of strong structures as an essential part of these ontological traditions. Thus, weakening does not mean denial of the traditional ontology, but rather allowing oneself to be transappropriated by the Word (*catabasis-anabasis*), that means, allowing the disidentification of the ego (the subject in crisis of human-ism and narcissism of the *last man*). The hermeneutics we have provided interprets Self-realization also in a weakening way. In this way, it's no longer just the absolute and definitive goal at the end of the soteriological path. In our view, Self-realization is not something static and metaphysical, but it is a transitive and gradual process; for this reason, we talk about the ontological *procession*. *Ontopraxis* is a deepening into Being through different ontological dwellings. Each ontological stage is a “self-realization” in lowercase, a deepening of Being through co-belonging and co-participation. This constant procession that is Self-realization occurs at all times since it is part of the divine manifestation and the human being. It is not something that is beyond, but it is a dialogue between human being and Being through the Word. In the *catabasis*, the divine weakens itself, in a free donation through manifestation. In turn, the *sādhaka* in the *anabasis* surrenders himself to Being; he sacrifices himself, disidentifying himself with his ego. To a modern perspective, it seems that this logic implies to stop being oneself, to stop being human. But in fact, if we pay attention to these traditions, the most important feature of the human being is not the reason (as in the *rational animal* of science and human-ism), nor of course his subconscious and impulsive parts (the animal part), but the transappropriating game of potentiality and cosmotheandric realization.

These displacements *from* the divine and *to* the divine are possible because of reality's insubstantiality. Thus, ontological traditions provide a guide and a refuge in our times full of confusion, technification, and dogmatism. Therefore, for the task of thinking and practicing another yoga, it is necessary to delve into the texts of the ontological traditions, in order to *remember*, *think* and *be* their symbologies. For that reason, we must understand the ontology of India, not in a closed-minded way (as a literal reproduction of texts), but as an inspiration for our interpretations. Our ontology wants to be historical, so we need interpretations and reflections in accordance with our time. A premodern hermeneutic is no longer possible, but neither is the epistemology of Transnational Yoga. By assuming nihilism, we have moved from scientific and occultist paradigms to a hermeneutical paradigm. It is not possible to know what is exactly reality. There are no facts, just interpretations. The world becomes a *fable*; therefore a dogmatic position that gives a stable and definitive vision of reality it is no longer possible. When we speak of the fact that the world is a *fable*, we do not mean that it is a lie, that it is not true or that it does not exist, but rather the interpretative and therefore hermeneutical nature of existence. Nothing is absolute and closed. Science itself is also another *fable*, even ontological traditions are *fable*. In our view, both vedantic *māyā* and tantric *śūnya* indicate this character of manifestation. There is nothing absolute or substantial in what appears, nor in what is hidden. Thus, after the death of God, traditional ontologies are fables that propose ways of living and understanding the mystery of existence. After the hermeneutical turn, the ontological devices are neither desacralized technologies nor absolute facts. We do not need to reestablish the ontology metaphysically, but simply to embrace its transpropriating proposal through experience and *praxis*.

In any case, SY also has glimpses of this *cosmotheandric nihilism*, but the discourse of its literary *corpus* tends to a reactive nihilism as an occultist re-foundation of metaphysics, yoga, the yogic body, and the guru. Thus, most SY practices can be reinterpreted in an *ontonomous* way. Therefore, it is not about overcoming or rejecting Modern Yoga, but about *stepping back* and reinterpreting it in another way. In fact, like most Transnational Yoga schools, SY has these three forces within its discourses and practices. But we don't have to demonize Modern Yoga because there are technical and dogmatic forces. This would mean throwing the baby out with the bathwater. Modern

Yoga is still valid; we can't go beyond modernity, but we can interpret it in a *transmodern* way to favor Self-realization and to avoid the extremes of relativism, technification, and dogmatism. All Modern Yoga schools have a cosmotheandric potential, although with different levels and intensity, depending on the proportion of forces, as well as their ability to articulate traditional ontologies. In our view, SY remains one of the best transnational methods of yoga to enter the Indian traditions. Our critical analysis has been mainly about the discourse of practices, not so much about yogic practices themselves. Facing the oblivion of Being, the ontopraxis of SY provides practices to remember Being. In a way, SY assumes the oblivion of Being not only of modernity, but of the human being himself. But, in any case, its methodology seeks to get out of that oblivion, as well as to get out of the conceptualization of modern rationality. Thus, yoga remains a practice for remembering Being in the face of the *Iron Age (Kaliyuga)*.

Transnational Yoga entails a technical and occultist adaptation of the Indian ontological traditions in a specific time. In our view, now it is time to take a step back towards the sources, not to continue the adaptation task until the last consequences. However, the methods and explanations of these teachers have been necessary pathmarks on this way back. These adaptations were made for western students who completely ignored yoga and the traditions from which it emerged. In any case, now it is not necessary to adapt yoga more but to delve into these ontologies. In fact, in the same BSY, there is a movement after Satyananda's management towards more traditional forms, symbolized by the book *Tattwa Shuddhi* that marks this turning point. Transnational gurus came to the West to open the Indian soteriological traditions, not just to create techniques for well-being. It is not about continuing their adaptations, but going deep into these ontologies with the help of their methodologies. They did their work, we do not need to perpetuate or stretch it to infinity, but to understand their work as a doorstep, as a chance to enter into Self-realization. The liberal secularization of practices leads to a gradual loss of the message of yoga. In fact, it is more and more watered-down, “the soup of the soup of the soup”. If they gave us a diluted yoga, it was in order to do the entrance smoother and more gradual, not to continue diluting its quality. In our opinion, yoga in the West has long been ripe for hermeneutics and exegesis of the Indian ontological traditions. *Vedānta*, *Sāṃkhya-yoga* and *Tantra* are

modes of Being, historical and cultural donations that the Word takes at different times and latitudes, fables that interweave spiritual experiences through ontological symbologies. Transnational Yoga gives us a technical and doctrinal basis to co-belong and co-participate in the transpropriating weakening of these Indian proposals. Of course, the weakening adopts different ontological and ontopractic proposals in other traditions, such as in the different Buddhisms and Christianities.

In any case, technology is not the problem, but technification and reification. Therefore, it should not be demonized. In fact, in a way, it is essential. Virtually, all schools of Modern Yoga, as well as the ontological traditions (including *advaita Vedānta* itself), have practiced yogic techniques for cosmotheandric propitiation. The question is how we practice technology. How we interpret the technique, that is, how we make it a practice, will determine its role and function. Therefore, there must be technology and techniques, but as part of the practices of Self-realization, that is, of what we have called *ontopraxis*. In a broad sense, yoga is not simply an invented technology or an instrument but is a donation of Being. Of course, historically the practices are designed by teachers, but yoga is a dialogue with Being.

In our critical analysis of Satyananda's yogic interpretations, we have seen how the *buddhi* is the hermeneutical key to a transpropriating and cosmotheandric yoga. Unlike Modern Yoga, we don't understand *buddhi* as an intuition that can only be conquered after an arduous yogic training, but as the illuminative and intuitive guidance in the spiritual path. It determines what helps us and what blocks us in the ontological procession. Therefore, it is in operation in any *ontopraxis* of remembrance of Being, discerning and finding the possible transnoesic turns. In any practice, we can inhabit the dwelling of the *buddhi*, not only after the complete purification of mind and *samādhi*. It is present at any moment of *sādhana*, discerning the ontological side of matter, the spiritual aspect in every experience. *Buddhi* is the link between Energy and Consciousness, between matter and spirit, between the thing and Being. Thus, it is the intuitive light capable of leading us along the spiritual path. In the narrow yogic path, located between technification and dogmatism, between the lion and the camel, the *buddhi* helps us training the inner eye to see the light in the play of manifestation's mirrors. It's the one who gives us back to the path, avoiding extremes. In a way, it is the

divine guide that dwells in us, the inner teacher. Hence, it's identified with the driver of the chariot in the *Upaniṣad* and the *Gītā*, and therefore with Kṛṣṇa himself. It is divinity manifesting through intuition. Thus, the *buddhi* is the divine witness, present in us at all times. It's the voice of consciousness, but not as anthropocentric self-consciousness, but as a transpropriating *onto-consciousness*. It doesn't mean to be aware *of* and *from* oneself (of the ego, *ahaṁkāra* or *manas*), but to be aware of co-belonging and co-participation.

For this reason, in the times of the *death of God and the guru*, we need to cultivate the *buddhi*. Faced with the impossibility or difficulty to find or follow a guru, we have tried not to fall into relativism, but to propitiate precisely the arrival of the inner teacher. Throughout these pages, practices that develop this *guru-tattva* have been shown, in which the *buddhi* has a key role. In a way, this symbol of *intellectual intuition* can string together the yogic practices in a *buddhi-yoga*, that yoga mentioned in the *Gītā*, but barely explained. We are not talking about a new yoga or another yoga, but simply taking the *buddhi* as the guiding thread of *sādhana*. Thus, it is about reinterpreting the different yogic practices from the divine, debilitating and transpropriating perspective of the *buddhi*. Both in *karma-yoga* as a reflection of one's destiny, or in *bhakti* as devotion for What drives us to the path of light. But also in *jñāna-yoga*, as an opening of understanding and awareness. In this way, *haṭha-yoga* helps in the purification and channeling of the ontological elements towards the *buddhi*. In turn, *kuṇḍalinī-yoga*, for example with the practices of *ājñā-chakra*, allows us to awaken the inner divine master, that is, to be awakened in his presence. *Buddhi* is not just an “internal” or “external” faculty, but is the transpropriating interstice between matter and spirit, between the world and the human being, between man and the divine. It is not only a result but what makes the ontological procession possible in yogic transformation. Therefore, after the absence of the guru, the *buddhi* allows us to prepare a dwelling place for the divine and the inner teacher. Thus, *buddhi-yoga* appeals to us as a dialogue with the Word. Self-realization is no longer a liberation in capital letters, an unattainable goal, but the realization through yoga of the different realities and depths of Being. Yoga is nothing more than the ontological method that helps us remembering and recognizing the nature of Being. In the desolation, emptiness, and lack of meaning of our time, yoga propitiates

a return to the cosmotheandric consciousness. Within this yoga, *buddhi* serves as a hierophant, allowing us to co-participate with Being, Its light and Its eternity.

Om, asato mā satgamaya

asato mā jyotirgamaya

mṛtyorma amṛitam gamaya

om śānti śānti śāntiḥ

Om, from ignorance, lead me to truth

from darkness to light

from temporality to eternity

om, peace, peace, peace

BIBLIOGRAFÍA

I. Literatura primaria

I.1. Textos de Swami Satyananda Saraswati

Satyananda, S. *Satya Speaks*, International Yoga Fellowship, Rajnandgaon, 1963

_____ *Yoga: From shore to shore*, Bihar School of Yoga, Munger, 1980

_____ *Sannyasa Tantra*, Bihar School of Yoga, Munger, 1982

_____ *Karma Sannyasa*, Satyananda Ashram, Mangrove Mountain, 1984

_____ *Kundalini Tantra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1996

_____ *Yoga Nidra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1998

_____ *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000

_____ *Sure ways to Self-Realization*, Yoga Publications Trust, Munger, 2002

_____ *Nine principal Upanishads*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004

_____ *Yoga and Kriya: A Systematic Course in the Ancient Tantric Techniques of Yoga and Kriya*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004

_____ *Surya Namaskar. A Technique of Solar Visualization*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004

_____ *Meditations from the Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2005

_____ *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006

_____ *Yoga Education for Children*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006

_____ *Rikhiapeeth Satsangs*, Yoga Publications Trust, Munger, 2007

_____ *Taming the kundalini*, Yoga Publications Trust, Munger, 2009

_____ *Dynamics of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013

I.2. Textos de Swami Satyananda Saraswati junto otros autores:

Satyananda, S. y Niranjanananda, S. *Bihar School of Yoga. The Vision of a Sage*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013

Sivananda, S. y Satyananda, S. *Sadhana. The Path of Transformation*, Yoga Publications Trust, Munger, 2003

_____ *Seva. The Path of Purification*, Sivananda Math, Munger, 2007

_____ *Yajña*, Sivananda Math, Munger, 2007

_____ *Devi. Honouring Shakti*, Yoga Publications Trust, Munger, 2007

_____ *Samarpan. Living the Divine Connection*, Yoga Publications Trust, Munger, 2008

Satyananda, S. y Yogashakti, P. *Dynamics of Yoga*, Bihar School of Yoga, Bombay, 1966

I.3. Textos, versiones y comentarios de la tradición del *vedānta*¹¹³⁰

Agud, A. y Rubio, F. *La ciencia del brahmán*, Trotta, Madrid, 2000

Arnau, J. *Bhagavadgītā*, Atalanta, Girona, 2016

Martín, C. *Brahma-Sūtras. Con los comentarios advaita de Śankara*, Trotta, Madrid, 2000

_____ *Gran Upanishad del Bosque. Con los comentarios advaita de Śankara*, Trotta, Madrid, 2002

_____ *Bhagavad Gītā. Con los comentarios advaita de Śankara*, Trotta, Madrid, 2009

_____ *Upanisad. Con los comentarios advaita de Śankara*, Trotta, Madrid, 2009

Ruiz Calderón, J. *Vedāntasāra. La esencia del Vedānta*, Trotta, Barcelona, 2009

Tola, F. *El Canto del Señor. Bhagavad Gita*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000

_____ *Himnos del Rig Veda*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2014

I.4. Textos, versiones y comentarios de la tradición del *sāṃkhya-yoga*

Angot, M. *Le Yoga-Sutra de Patanjali. Le Yoga-Bhasya de Vyasa avec des extraits du Yoga-Varttika de Vijnana-Bhiksu*, Les Belles Lettres, París, 2008

Bryant, E.F. *The Yoga Sūtras of Patañjali*, North Point Press, Berkeley, 2009

García Buendía, E. *El yoga como sistema filosófico. Los Yogasūtras*, Escolar y Mayo, Madrid, 2015

¹¹³⁰ Las obras mencionadas no vuelven a mencionarse en otras secciones en las cuales también podrían estar incluidas.

Īśvarakṛṣṇa, *Samkhya-karika. Las estrofas del Saṃkhya. Traducción, introducción y comentarios de Laia Villegas*, Kairós, Barcelona, 2016

Patañjali, *Yogasūtra. Los aforismos del Yoga. Traducción, introducción y comentarios de Òscar Pujol*, Kairós, Barcelona, 2016

Prasāda, R. *Patañjali's Yoga Sūtras*, Munshiram Manoharlal Publishers, Delhi, 2005

I.5. Textos, versiones y comentarios de la tradición del *tantra* y el *haṭha-yoga*

Woodroffe, J. (publicado con el pseudónimo Arthur Avalon) *The serpent power*, The Lost Library, Glastonbury, 2012

Akers, B.D. *The Hatha Yoga Pradipika. The Original Sanskrit by Svatmarama*, YogaVidya, Woodstock, 2002

Figueroa, O. *Vijñāna Bhairava Tantra*, Kairós, Barcelona, 2017

Goudrian, T. y Schoterman, J.A. *The Kubjikāmatatantra. Kulālikāmnāya version*, E.J.Brill, Leiden, 1988

Heilijgers-Seelen, D. *The System of Five Cakras in Kubjikāmatatantra 14-16*, Egbert Forsten, Groningen, 1994

Mallinson, J. *The Gheranda Samhita. The Original Sanskrit*, YogaVidya, Woodstock, 2004

_____ *The Shiva Samhita: A Critical Edition*, YogaVidya, Woodstock, 2007

Mallinson, J. y Singleton, M. *Roots of Yoga*, Penguin Books, Londres, 2017

II. Literatura secundaria

II.1. Textos de la BSY

Dharmashakti, S. *Mere Aradhya. My Beloved Guru*, Yoga Publications Trust, Munger, 2011

Niranjanananda, S. *Yoga Darshan*, Bihar School of Yoga, Deoghar, 1998

_____ *Prana and Pranayama*, Yoga Publications Trust, Munger, 2009

_____ *Dharma of a Disciple*, Yoga Publications Trust, Munger, 2010

_____ *Samkhya Darshan*, Yoga Publications Trust, Munger, 2010

_____ *Jnana Yoga. Method and Attainment*, Yoga Publications Trust, Munger, 2012

_____ *Development of Satyananda Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013

_____ *The History of Bihar School of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013

Satyanangananda, S. *Tattwa Shuddhi. The Tantric Practice of Inner Purification*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000

_____ *Sri Vijnana Bhairava Tantra. The ascent*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004

VVAA, *Siddha Stotra Mālā. Garland of Sacred Chants*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004

_____ *Siddha Prarthana. Garland of Sacred Songs and Prayers*, Yoga Publications Trust, Munger, 2007

_____ *Estudios Yóguicos 1. Manual (EY1)*, Academia de Yoga Satyananda, Bogotá, 2013

_____ *Estudios Yóguicos 2. Manual (EY2)*, Academia de Yoga Satyananda, Bogotá, 2014

_____ *Estudios Yóguicos P. Manual (EYP)*, Academia de Yoga Satyananda, Bogotá, 2016

II.2. Textos de maestros de yoga moderno

Bhaktivedanta, A.C. *The Bhagavad Gita as it is*, Bhaktivedanta Book Trust, Los Angeles, 1972

_____ *La ciencia de la Auto Realización*, Bhaktivedanta Book Trust, México, 1979

_____ *Lord Caitanya in Five Features*, The Bhaktivedanta Book Trust, Bombay, 2000

Déchanet, J.M. *La voie du silence*, Desclée de Brouwer, Paris, 1966

Desikachar, T.K.V. *Yoga-sūtra de Patanjali*, Edaf, Madrid, 2013

Devereux, G. *Yoga Unveiled. A Users Guide to the Yogasutras of Patanjali*, Sat Cit, Ibiza, 2011

Hariharānanda, S. *Yoga Philosophy of Patañjali*, Calcutta University Press, Calcutta, 1960

Hernández, D. *Claves del yoga*, La Liebre de Marzo, Barcelona, 2003

Iyengar, B.K.S. *Light on prāṇāyāma: Prāṇāyāma dīpikā*, Allen & Unwin, Londres, 1983

_____ *Light on the Yoga Sūtras of Patañjali*, Thorsons, Londres, 2002

- _____ *Luz sobre el Yoga. Yoga Dīpikā*, Kairós, Barcelona, 2005
- _____ *El árbol del Yoga*, Kairós, Barcelona, 2010
- Krishna, G. *Kundalini. The Evolutionary Energy in Man*, Shambala, Boston, 1997
- Nisargadatta Maharaj, S. *Yo Soy Eso. Conversaciones con Sri Nisargadatta Maharaj*, Sirio, Málaga, 1988
- Nishchalananda, S. *The Edge of Infinity. Collected Works, 1990-2002: Essays and Reflections on Yoga That Point Towards the Unknown*, Mandala Yoga Ashram, Gales, 2008
- Rajneesh, B.S. *Meditation: The Art of Ecstasy*, Harper and Row, Nueva York, 1976
- _____ *Tantra Spirituality and Sex*, Rajneesh Foundation International, Rajneeshpuram, Oregon, 1983
- Ramana, M. *Talks with Sri Ramana Maharshi*, Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, 2006
- Sivananda, S. *Yogic Home Exercises. Early Course of Physical Culture for Modern Men and Women*, D. B. Taraporevala Sons & Co., Bombay, 1939
- _____ *Guru-Bhakti Yoga*, The Divine Life Trust Society, Rishikesh, 2012
- _____ *Kundalini Yoga*, The Divine Life Trust Society, Tehri-Garwhal, 2013
- _____ *Tantra Yoga, Nada Yoga and Kriya Yoga*, The Divine Life Trust Society, Tehri-Garwhal, 2014
- Van Lysebeth, A. *Tantra: el culto de lo femenino*, Ediciones Urano, Madrid, 1992
- Vishnudevananda, S. *El libro de Yoga*, Alianza, Madrid, 2001
- _____ *Meditation and Mantras*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2006
- Vivekananda, S. *Bhakti Yoga*, Advaita Ashrama, Calcuta, 2014
- _____ *Jnana Yoga*, Advaita Ashrama, Calcuta, 2014
- _____ *Karma Yoga*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014
- _____ *Raja Yoga*, Jazzybee Verlag, Altenmünster, 2015
- Yogananda, P. *Autobiografía de un Yogui*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973
- _____ *El Yoga del Bhagavad Guita*, Self-Realization Fellowship, Los Ángeles, 2010

II.3. Hermeneútica

Antón Pacheco, J.A. *El Ser y los símbolos*, Madrid, Mandala, 2010

Deleuze, G. *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993

Gadamer, H-G. *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1996

_____ *El estado oculto de la salud*, Gedisa, Barcelona, 2001

_____ *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 2010

_____ *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 2012

Heidegger, M. *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001

_____ *De Camino al Habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2002

_____ *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2002

_____ *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2010

_____ *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2012

_____ *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2013

_____ *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 2013

_____ *Hitos*, Alianza, Madrid, 2014

Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1993

_____ *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza, Madrid, 1993

_____ *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Alianza, Madrid, 1996

_____ *La Gaya Ciencia*, Akal, Madrid, 1998

_____ *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2000

Oñate, T. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Aldebarán, Madrid, 2000

_____ (ed.) *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I)*, Dykinson, Madrid, 2009

_____ (ed.) *El retorno teológico-político de la inocencia (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II)*, Dykinson, Madrid, 2010

_____ (ed.) *El Segundo Heidegger. Ecología, Arte, Teología*, Dykinson, Madrid, 2012

Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia*, Ediciones 62, Barcelona, 1986

_____ *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987

_____ *Poesía y ontología*, Universitat de València, Valencia, 1993

_____ *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996

_____ *Después de la cristiandad*, Paidós, Barcelona, 2003

_____ *El sujeto y la máscara*, Península, Barcelona, 2003

Vattimo, G y Rovatti, P.A. (ed.) *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1988

II.4.1. Libros sobre el yoga moderno

Alter, J.S. *Yoga in Modern India. The Body between Science and Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 2004

Aveling, H. *The laughing swamis. Australian Sannyasis Disciples of Swami Satyananda Saraswati and Osho Rajneesh*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1994

Brooks, D.R., Durgananda, S., Muller-Ortega, P.E., Mahony, W.K., Bailly, C.R. y Sabharathnam, S.P. (ed.) *Meditation Revolution. A History and Theology of the Siddha Yoga Lineage*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2000

Carrette, Y. y King, R. *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*, Routledge, Londres, 2004

De Michelis, E. *A history of modern yoga*, Continuum, Londres, 2004

Forsthoefel, T.A. y Humes, C.A. (ed.) *Gurus in America*, SUNY, Albany NY, 2005.

Foxen, A.P. *Biography of a Yogi: Paramahansa Yogananda and the Origins of Modern Yoga*, Oxford University Press, Oxford, 2017

Gleig, A. y Williamson, L. (ed.) *Homegrown Gurus. From Hinduism in America to American Hinduism*, SUNY, Albany NY, 2013

Goldberg, E. *The Path of Modern Yoga. The History of an Embodied Spiritual Practice*, Inner Traditions, Vermont, 2018

Haack, F.W. *Guruismus und Guru-Bewegungen*, Evangelischer Presseverband für Bayern, Munich, 1982

Jacobsen, K.A. *Yoga in Modern Hinduism. Hariharānanda Āraṇya and Sāṃkhyayoga*, Routledge, Nueva York, 2018

Jain, A.R. *Selling Yoga: From Counterculture to Pop Culture*, Oxford University Press, Nueva York, 2014

Leland, K. *The Rainbow Body: A History of the Western Chakra System from Blavatsky to Brennan*, Ibis Press, Berwick, 2016

Persson, A.S. *Embodied Worlds. Phenomenologies of Practice in an Australian Yoga Community*, University of Sydney, Tesis Doctoral, 2000

Singleton, M. *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford University Press, Nueva York, 2010

_____. *El cuerpo del yoga. Los orígenes de la práctica postural moderna*, Kairós, Barcelona, 2018

Singleton, M. y Byrne, J. (ed.) *Yoga in the Modern World*, Routledge, Londres, 2008

Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga* Oxford University Press, Nueva York, 2014

Sjoman, N.E. *The Yoga Tradition of the Mysore Palace*, Abhinav Publications, Delhi, 1996

Strauss, S. *Positioning Yoga. Balancing Acts Across Cultures*, Berg, Oxford, 2005

Wildcroft, Th. *Patterns of Authority and Practice Relationships in "Post-Lineage Yoga"*, The Open University, Tesis Doctoral, 2018

II.4.2. Artículos sobre el yoga moderno

Alter, J.S. "Shri Yogendra: Magic, Modernity, and the Burden of the Middle-Class Yogi" en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014

Aveling, H. "Western renunciates: The Sannyasin disciples of Swami Vishnu Devananda" en *Journal of Intercultural Studies* 10 (2), 1989, p.34-42.

Brooks, D.R. "*The Canons of Siddha Yoga: The Body of Scripture and the Form of the Guru*" en Brooks, D.R., Durgananda, S., Muller-Ortega, P.E., Mahony, W.K., Bailly, C.R. y Sabharathnam, S.P. (ed.) *Meditation Revolution. A History and Theology of the Siddha Yoga Lineage*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2000

Burley, M. "From Fusion to Confusion. A consideration of Sex and Sexuality in Traditional and Contemporary Yoga" en Singleton, M. y Byrne, J. (ed.) *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008

Byrne, J. "Authorized by Sri K.Pattabhi Jois: The Role of *Paramparā* and Lineage in Ashtanga Vinyasa Yoga" en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014

De Michelis, E. "Some Comments on the Contemporary Practice of Yoga in the UK, with Particular Reference to British Hatha Yoga Schools" en *Journal of Contemporary Religion* 10 (3), 1995, p.243-55

_____ "A preliminary Survey of Modern Yoga Studies" en *Asian Medicine* 3, 2007, p.1-19

_____ "Modern Yoga: History and Forms" en Singleton, M. y Byrne, J. (ed.) *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008

Deslippe, Ph. "From Maharaj to Mahan Tantric. The construction of Yogi Bhajan's Kundalini Yoga" en *Sikh Formations* 8 (3), 2012, p.369-387

Foxen, A.P. "Yogi Calisthenics: What the «non-Yoga» Yogic Practice of Paramahansa Yogananda Can Tell Us about Religion" en *Journal of the Academy of Religion* 85 (2), 2017, p.494-526

Gleig, A. y Flores, Ch.I. "Remembering Sri Aurobindo and the Mother: The Forgotten Lineage of Integral Yoga" en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014

Humes, C.A. "Maharishi Mahesh Yogi: Beyond the TM Technique" en Forsthoefel, T.A. y Humes, C.A. (ed.) *Gurus in America*, SUNY, Albany NY, 2005

Jacobsen, K.A. "In Kapila's cave: a *Sāṃkhyayoga* renaissance in Bengal" en Jacobsen, K.A. (ed.) *Theory and Practice of Yoga. Essays in Honor of Gerald James Larson*, Brill, Leiden, 2005

Jain, A. R. "Branding yoga: The cases of Iyengar Yoga, Siddha Yoga and Anusara Yoga" en *Approaching Religion*, 2 (2), 2012, p.3-17

_____ "Muktananda: Entrepreneurial Godman, Tantric Hero" en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014

_____ "Who Is to Say Modern Yoga Practitioners Have It All Wrong? On Hindu Origins and Yogaphobia" en *Journal of the American Academy of Religion* 82 (2), 2014, p.427-471

Killingley, D. "Manufacturing Yogis: Swami Vivekananda as a Yoga Teacher" en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014

Lieberman, K. "The Reflexivity of the Authenticity of *Haṭha* Yoga" en Singleton, M. y Byrne, J. (ed.) *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008

Muñoz, A. "Mitos, hitos y gritos en la internacionalización del yoga" en *Ilu.Revista de Ciencias de las Religiones* 21, 2016, p.115-128

Nevrin, K. "Empowerment and Using the Body in Modern Postural Yoga", en Singleton, M. y Byrne, J. (ed.) *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008

Newcombe, S. "The Development of Modern Yoga: A Survey of the Field" en *Religious Compass* 3 (6), 2009, p.986-1002

_____. "The institutionalization of the Yoga Tradition: «Gurus» B. K. S. Iyengar and Yogini Sunita in Britain" en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014

Pankhania, J. "The ethical and leadership challenges posed by the Royal Commission's revelations of sexual abuse at a Satyananda Yoga ashram in Australia" en Savur, S. y Sandhu, S. (ed.) *Research in Ethical Issues in Organizations* 17, 2017, p.105-123

Persson, A.S. "Embodied worlds. A semiotic phenomenology of Satyananda Yoga" en *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 16, 2010, p.797-815

Riutort, J. "El Yoga Moderno como retorno esotérico de lo divino" en Oñate, T., Hernández Nieto, M.A., Zubía, P.O., Díaz Arroyo, J.L., Escutia, L.I. y Lomelí, S. (ed.) *Hermenéuticas del Cuidado de Sí: Cuerpo Alma Mente Mundo Vol.2*, Dykinson, Madrid, 2017

Sarbacker, S.R. "The Numinous and Cessative in Modern Yoga", en Singleton, M. y Byrne, J. (ed.) *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008

Singleton, M. "Salvation through relaxation. Proprioceptive Therapy and its Relationship to Yoga" en *Journal of Contemporary Religion* 20 (3), 2005, p.289-304

_____. "The Classical Reveries of Modern Yoga" en Singleton, M. y Byrne, J. (ed.) *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008

Singleton, M. y Fraser, T. "T. Krishnamacharya, Father of Modern Yoga" en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014

Smith, B.R. "With Heat Even Iron Will Bend" en Singleton, M. y Byrne, J. (ed.) *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008

Smith, F.M. y White, J. "Becoming an Icon: B. K. S. Iyengar as a Yoga Teacher and a Yoga Guru" en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014

Srinivas, S. "Sathya Sai Baba and the Repertoire of Yoga" en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014

Strauss, S. "Adapt, adjust, Accommodate": the Production of Yoga in a Transnational World" en Singleton, M. y Byrne, J. (ed.) *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2008

Urban, H.B. "OSHO, from Sex Guru to Guru of the Rich: the Spiritual Logic of Late Capitalism" en Forsthoefel, T.A. y Humes, C.A. (ed.) *Gurus in America*, SUNY, Albany NY, 2005

Waghorne, J.P. "Engineering an Artful Practice: On Jaggi Vasudev's Isha Yoga and Sri Sri Ravi Shankar's Art of Living" en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014

Williamson, L. "The Perfectibility of Perfection: Siddha Yoga as a Global Movement" en Forsthoefel, T.A. y Humes, C.A. (ed.) *Gurus in America*, SUNY, Albany NY, 2005

_____ "Stretching toward the Sacred: John Friend and Anusara Yoga" en Singleton, M. y Goldberg, E. (ed.) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Nueva York, 2014

II.5.1. Estudios sobre las tradiciones de la India

Aravamudan, S. *Guru English: South Asian Religion in a Cosmopolitan Language*, Princeton University Press, Princeton, 2005

Arnau, J. *Cosmologías de India*, FCE, Madrid, 2013

Arya, R. P. *Vedic Theory of the Origin of Speech*, Parimal Publications, Delhi, 1995

Borreguero, E. *Hindú: nacionalismo hindú y política en la India*, La Catarata, Madrid, 2004

Bose, D.N. *Tantras: their philosophy and occult secrets*, Munshiram Manoharlal, Delhi, 2004

Bouy, C. *Les Nātha-Yogin et les Upaniṣads: Étude d'histoire de la littérature hindoue*, Diffusion de Bocard, París, 1994.

Bronkhorst, J. *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1993

Brooks, D.R. *The Secret of the Three Cities. An introduction to Hindu Śakta Tantrism*, the University of Chicago Press, Chicago, 1990

_____ *Auspicious wisdom: the texts and traditions of Srividya Sakta*, SUNY, Albany, NY, 1992

Bühnemann, G. *Eighty-four Āsanās in Yoga. A Survey of Traditions (with Illustrations)*, D.K.Printworld, Delhi, 2011

Cavallé, M. *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Kairós, Barcelona, 2008

Cenkner, W. *A Tradition of Teachers: Śankara and the Jagadgurus Today*, South Asian Books, Columbus, 1983

Clark, M. *The Daśanāmī-Saṃnyāsīs. The Integration of Ascetic Lineages into an Order*, Brill, Leiden, 2006

Coward, H. *Yoga and psychology*, SUNY, Albany NY, 2002

Davis, R.H. *The Bhagavad Gita. A Biography*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2015

Eliade, M. *Le yoga. Immortalité et liberté*, Payot, París, 1954

- Figuerola, Ó. *Pensamiento y experiencia mística en la India*, FCE, México, 2007
- _____ *El Arte de Desdecir. Inefabilidad y hermenéutica en India antigua*, El Colegio de México, México, 2015
- Filliozat, P.-S. *Le sanskrit*, Presses Universitaires de France, París, 1992
- Flood, G. (ed.) *The Blackwell Companion to Hinduism*, Blackwell, Oxford, 2003
- Flood, G. *The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion*, I.B.Tauris, Londres, 2006
- _____ *El hinduismo*, Akal, Madrid, 2008
- Ghurye, G.S. *Indian Sadhus*, Popular Prakashan Pvt. Ltd., Bombay, 1964
- Gier, N.F. *Spiritual Titanism: Indian, Chinese and Western Perspectives*, SUNY, Albany NY, 2000
- Glaserapp, H. *La filosofía de la India*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007
- Gombrich, R.F. *Theravāda Buddhism. A social history from ancient Benares to modern Colombo*, Routledge, Londres, 2006
- Satsvarupa, D.G. *Elements of Vedic Thought and Culture*, The Bhaktivedanta Book Trust, Bombay, 2001
- Grimes, J. *Śaṅkara and Heidegger. Being, Truth, Freedom*, Indica Books, Varanasi, 2007
- Halbfass, W. *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*, FCE, México, 2013
- Heesterman, J.C. *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*, University of Chicago Press, Chicago, 1993
- Kumar, K. *A Handbook of Yoga-Nidrā*, D.K.Printworld, Delhi, 2013
- Larson, G.J. *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2014
- Lorenzen, D.N. y Muñoz, A. (ed.) *Yogi heroes and poets. Histories and Legends of the Naths*, SUNY, Albany NY, 2011
- Loy, D. *No-dualidad*, Kairós, Barcelona, 2010
- Motoyama, H. *Theories of the Chakras. Bridge to Higher Consciousness*, New Age Books, Delhi, 2008
- Müller, M. *Lectures on the Origin and Growth of Religion: As Illustrated by the Religions of India*, Longmans, Green and Co., Londres, 1878
- Muñoz, A. *Radiografía del hathayoga*, El Colegio de México, México, 2016

- Padoux, A. *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, SUNY, Albany NY, 1990
- _____ *El Tantra. La tradición hindú*, Kairós, Barcelona, 2010
- Panda, N.C. *Yoga-Nidrā. Yogic trance. Theory, Practice and Applications*, D.K.Printworld, Delhi, 2003
- Pániker, A. *Índika. Una descolonización intelectual*, Kairós, Barcelona, 2011
- Pannikar, R. *Worship and secular man*, Orbis Books, Londres, 1973
- _____ *La experiencia filosófica de India*, Trotta, Madrid, 2000
- _____ *Espiritualidad hindú*, Kairós, Barcelona, 2005
- _____ *Mite, Símbol, Culte*, Fragmenta, Barcelona, 2009
- _____ *Obras Completas. VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Herder, Barcelona, 2016
- Pujol, O. *Diccionari Sànskrit-Català*, Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 2005
- _____ *La Ilusión Fecunda. El pensamiento de Śaṃkara*, Pre-Textos, Valencia, 2015
- Pujol, O. y Domínguez, A. *Patañjali-Spinoza*, Pre-Textos Indika, Valencia, 2009
- Radhakrishnan, S. *Indian Philosophy vol.2*, Oxford, Delhi, 2008
- Samuel, G. *The Origins of Yoga and Tantra. Indic Religions to the Thirteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008
- Sarkar, J. *A History of Dasnāmī Nāgā Sanyāsis*, Sri Panchayati Akhara Mahanirvani, Allahabad, 1958
- Staal, F. *Ritual and Mantras. Rules Without Meaning*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1996
- Tola, F. y Dragonetti, C. *La Filosofía Yoga. Un camino místico universal*, Kairós, Barcelona, 2006
- _____ *Filosofía de la India*, Kairós, Barcelona, 2008
- Tripathi, B.D. *Sadhus of India. The Sociological View*, Pilgrims Publishing, Varanasi, 2004
- Urban, H.B. *Tantra. Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion* Motilal Banarsidass, Delhi, 2007
- Van der Veer, P. *The Modern Spirit of Asia. The Spiritual and the Secular in China and India*, Princeton University Press, Princeton, 2014
- Von Glasenapp, H. *La filosofía de la India*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007

Whicher, I. y Carpenter D. *Yoga. The Indian tradition*, Routledge Curzon, Londres, 2003

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

_____ (ed.) *Yoga in practice*, Princeton University Press, Princeton, 2012

_____ (ed.) *Tantra in practice*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2013

_____ *The Yoga Sutra of Patañjali. A biography*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2014

Wynne, A. *The Origin of Buddhist Meditation*, Routledge, Londres y Nueva York, 2007

II.5.2. Revistas y capítulos de libros sobre las tradiciones de la India

Cattedra, O. "El maestro en el umbral. Atemporalidad impersonal en la tradición hindú" en Rodríguez, G. (ed.) *Textos y Contextos II. Exégesis y hermenéutica de obras tardoantiguas y medievales*, Eudem, Mar del Plata, 2011

Colas, G. "History of Vaiṣṇava Traditions: an Esquisse" en Flood, G. (ed.) *The Blackwell Companion to Hinduism*, Blackwell, Oxford, 2005

Kiss, C. "The Matsyendrasaṃhitā. A Yoginī centered Thirteenth-century Yoga Text of the South Indian Śāmbhava Cult" en Lorenzen, D.N. y Muñoz, A. (ed.) *Yogi Heroes and Poets. Histories and Legends of the Nāths*, SUNY, Albany NY, 2011

Kumar K. "A study on the impact on stress and anxiety through *Yoga nidra*" en *Indian Journal of Traditional Knowledge* 7(3), 2008, p.401-404

Lorenzen, D.N. "Evidencias tempranas de la religión tántrica" en *Estudios de Asia y África* 27 (2), 1992, p.262-278

Maas, P.A. "Valid Knowledge and Belief in Classical Sāṃkhya-Yoga" en Balcerowicz, P. (ed.) *Logic and Belief in Indian Philosophy. Warsaw Indological Studies* 3, Motilal Banarsidass, Delhi, 2008

_____ "A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy" en Franco, E. (ed.) *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*, Verein Sammlung de Nobili, Institut für Südasien-, Tibet- und Buddhismuskunde de Universität Wien, Viena, 2013

Mallinson, J. "The Nāth Saṃpradāya" en *The Brill Encyclopedia of Hinduism* Vol.3, Brill, Leiden, 2011

- _____ “Haṭha Yoga” en *Brill Encyclopedia of Hinduism* Vol.3, Brill, Leiden, 2011
- _____ “The Original *Gorakṣaśataka*” en White, D.G. (ed.) *Yoga in practice*, Princeton University Press, Princeton, 2012
- _____ “Haṭhayoga’s Philosophy: A Fortuitous Union of Non-Dualities” en *Journal of Indian Philosophy* 41(1), 2014, p.225–247
- _____ “Śāktism and Haṭhayoga” en Olesen, B.W. (ed.) *Goddess Traditions in Tantric Hinduism*, Routledge, Oxford, 2016
- Muñoz, A. “Matsyendra's “Golden Legend”: Yogi Tales and Nath Ideology” en Lorenzen, D.N. y Muñoz, A. (ed.) *Yogi Heroes and Poets. Histories and Legends of the Nāths*, SUNY, Albany NY, 2011
- _____ “La cuestión de la identidad Nath: Consideraciones sobre una orden de yoguis” en *Rev. Guillermo de Ockham* 14 (1), 2016, p.79-87
- Pahlajrai, R. “Doxographies-Why six *darśanas*? Which six” en el 2004 Asian Studies Graduate Student Colloquium, University of Washington
- Padoux, A. “Concerning Tantric Traditions” en Oberhammer, G. (ed.) *Studies in Hinduism II. Miscellanea to the Phenomenon of Tantras*, Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Viena, 1998
- Pflueger, L.W. “Dueling with dualism: Revisioning the paradox of *puruṣa* and *prakṛti*” en Whicher, I. y Carpenter, D. (ed.) *Yoga: The Indian Tradition*, Routledge, Nueva York, 2003
- Sanderson, A. “Śaivism and the Tantric Traditions” en Sutherland, S. (ed.) *The World’s Religions*, Routledge, Londres, 1988
- _____ “The Śaiva age - the rise and dominance of Śaivism during the early medieval period” en Einoo, S. (ed.) *Genesis and Development of Tantrism*, Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, Tokyo, 2009
- Schaeffer, K.R. “The *Attainment of Immortality*: from Nāthas in India to Buddhists in Tibet” en *Journal of Indian Philosophy* 30, 2002, p.515-533.
- White, D.G. “Why Gurus Are Heavy” en *Numen* 31 (1), 1984, p.40-73
- _____ “Introduction” en White, D.G. (ed.) *Yoga in practice*, Princeton University Press, Princeton, 2012
- Wujastik, D. “Interpreting the Image of the Human Body in Pre-modern India” en *International Journal of Hindu Studies* 13 (2), 2009, p.189-228

II.6. Otra bibliografía consultada

Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía. Tomo I, A-K*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1951

Hanegraaf, W. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, SUNY, Albany NY, 1998

Rogers, C. *On Becoming a Person*, Houghton Mifflin, Boston, 1961

Wilber, K. *The Atman Project. A Transpersonal View of Human Development*, Pilgrims Publishing, Varanasi, 1996

_____. *La conciencia sin fronteras. Aproximaciones de Oriente y Occidente al crecimiento personal*, Kairós, Barcelona, 2006

II.7. Textos virtuales

-Birch, J. Y Hargreaves, J. “Yoganidrā. An Understanding of the History and Context” en: http://theluminescent.blogspot.co.uk/2015_01_01_archive.html. Accedido el 23/11/18.

-De Michelis, E. “The Modern Spirit of Yoga: Idioms and Practices” en: <https://modernyogaresearch.academia.edu/ElizabethDeMichelis>. Accedido el 01/09/18.

-Osho. *I Am That. Talks on the Isha Upanishad*, en: [https://www.oshorajneesh.com/download/oshobooks/The_Upanishads/I_Am_That\(Isha_Upanishad\).pdf](https://www.oshorajneesh.com/download/oshobooks/The_Upanishads/I_Am_That(Isha_Upanishad).pdf). Accedido el 07/09/19.

-Abstract de Pankhania, J. *Encountering Satyananda Yoga in Australia and India: reflections of a complex, postcolonial, gendered subject*, Western Sydney University, 2008. En <https://researchdirect.westernsydney.edu.au/islandora/object/uws%3A8806>. Accedido el 02/03/2019.

-Pankhania, J. y Hargreaves, J. “A Culture of Silence: Satyananda Yoga” en: <http://theluminescent.org/2017/12/a-culture-of-silence-satyananda-yoga.html?m=1>. Accedido el 12/02/2018.

-Sivananda, S. *Essence of Yoga*, The Divine Life Trust Society, World Wide Web Edition, 1998, en: http://www.dlshq.org/download/essence_yoga.pdf. Accedido el 08/11/19.

_____. *Bhagavad Gita*, The Divine Life Trust Society, World Wide Web Edition, 2000, en: <http://www.dlshq.org/download/bgita.pdf>. Accedido el 07/09/19.

-Venkatesānanda, S. *Sivananda: Biography of a Modern Sage*, The Divine Life Trust Society, World Wide Web Edition, 2001, en <http://www.dlshq.org/download/modernsage.pdf>. Accedido el 26/10/19.

-Wildcroft, Th. “Post-lineage Yoga” en: <https://www.wildyoga.co.uk/2018/04/post-lineage-yoga/>. Accedido el 02/05/18.

-“Where we stand now” de la Yoga Nidra Network:

<https://www.yoganidranetwork.org/article/total-yoga-nidra-and-swami-satyananda-where-we-stand-now>. Accedido el 19/10/2019.

-*Satsang* de Bhaktivedanta, A.C. “Kundalini, Reincarnation, the Astral World, and More” en:

<http://www.backtogohead.in/kundalini-reincarnation-the-astral-world-and-more-by-his-divine-grace-a-c-bhaktivedanta-swami-prabhupada/>. Accedido por última vez el 23/10/19.

-*Satsangs* de Yogi Bhajan.

“Bhakti Mantras” en: <https://www.libraryofteachings.com/lecture.xqy?q=bhakti%20sort:relevance&id=e256fce5-1818-f018-dfb7-30ff39024670&title=Bhakti-Mantras>.

Accedido el 06/10/19.

“Tom Low Tapes #3” en: <https://www.libraryofteachings.com/lecture.xqy?q=patanjali%20sort:relevance&id=d3b061cf-e340-d65b-a24f-db6700cfab7a&title=Tom-Law-Tapes-#3>.

Accedido el 3/10/19.

-*Satsang* de Satyananda “Introduction to Sannyasa”:

<http://www.yogamag.net/archives/2011/invdc11/intro.shtml>. Accedido el 12/11/18.

-Sobre los Estudios Yóguicos 1 y 2 en la BSY:

<http://www.satyananda-yoga.net/scs/estudiosYogicos.php?nt=2>. Accedido el 10/01/19.

<http://www.satyananda-yoga.net/scs/estudiosYogicos.php?nt=3>. Accedido el 10/01/19.

<https://syae.eu/yogic-studies-2/>. Accedido por última vez en 20/09/19.

-Transcripciones de los juicios en Australia, “Report of Case Study No. 21. The response of the Satyananda Yoga Ashram at Mangrove Mountain to allegations of child abuse by the ashram's former spiritual leader in the 1970s and 1980s” en

<http://www.childabuseroyalcommission.gov.au/case-study/bc75afe3-4a12-41be-983d-f9db256f6260/case-study-21-december-2014-sydney>. Accedido en 23/01/2019.

-Grupo en Facebook de denuncia “Satyananda Yoga -Reveal the Truth”:

<https://www.facebook.com/groups/629201367191873/632408540204489>

-Entrada “dogmatismo” de la RAE: <https://dle.rae.es/dogmatismo?m=form>. Accedido el 29/12/19.