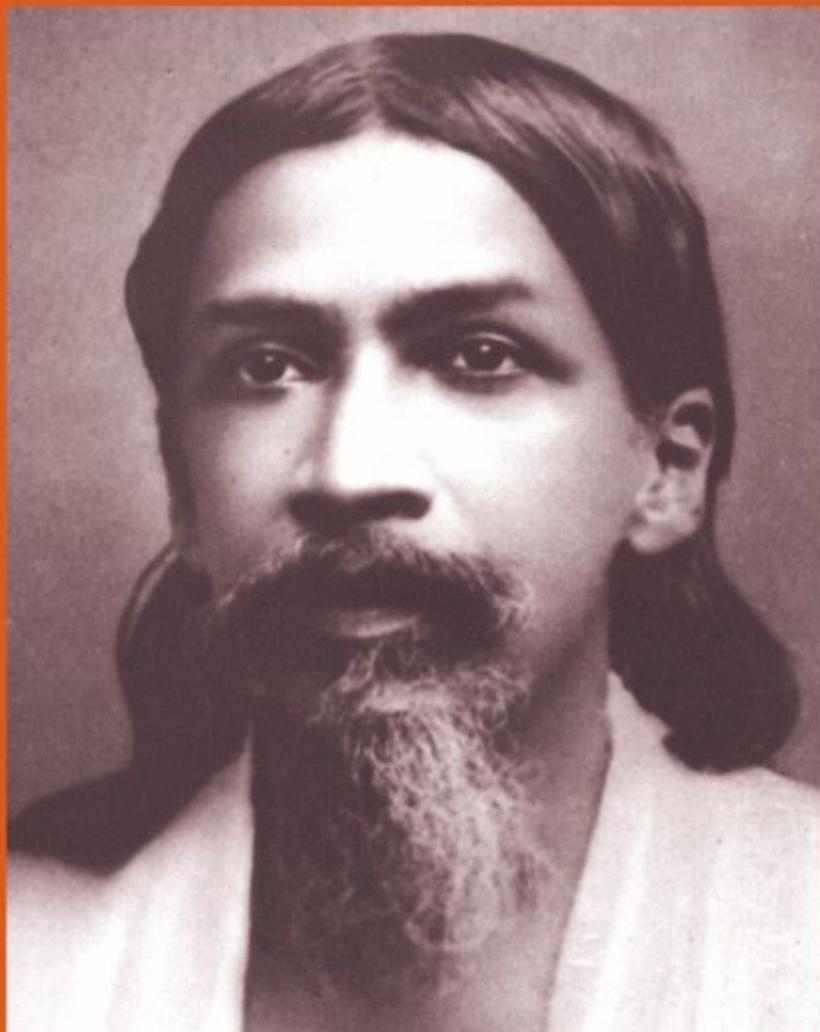


LAS ENSEÑANZAS DE:

SRI AUROBINDO

Vicente Merlo



© 1997 by Vicente Merlo y Editorial Kairós, S.A., 1997

www.editorialkairos.com

Primera edición: Febrero 1998

Primera edición digital: Marzo 2011

ISBN-13: 978-84-7245-394-4

ISBN-epub: 978-84-7245-718-8

Composición: Converbooks.com

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita algún fragmento de esta obra.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a Prashant, Kevala, Pablo Quintana y María José Portal por todas las sugerencias ofrecidas tras la lectura del manuscrito. A Kevala, en especial, por su traducción de los textos de *Sâvitri*, muchos de ellos inéditos en castellano hasta esta publicación.

Quiero agradecer a vosotros, Sri Aurobindo y Madre, por haber permitido que me sienta tan cerca de vosotros, por haber recibido tanto de vosotros, por haber abierto las ventanas de mi alma.

A ti Lakshmi, a ti, María José, compañera del alma.
A ti, cuya presencia es un canto constante al Amor.

“Oh tú, que llegaste hasta mí desde los silencios del Tiempo
tu voz ha despertado mi corazón a una dicha
desconocida.
Inmortal o mortal tan sólo en tu apariencia
pues desde tu alma me habla algo más que la tierra, dime:
¿Qué nombre recibes entre los hijos de los
hombres?”

(*SĀVITRI*, Libro 5, Canto III,. 17-23)

Sumario

Agradecimientos

Citas

Prólogo

Introducción

1. Presentación biográfica

1.1. Primera etapa: infancia en la India y formación intelectual en Inglaterra

1.2. Segunda etapa: Regreso a la India. Compromiso social y político. Baroda, Calcuta, Alipore

1.3. Tercera etapa. Pondicherry I: Arya, sus grandes obras y el desarrollo del Yoga integral

1.4. Cuarta etapa: Pondicherry II. Hacia la transformación supramental

2. Tradición e innovación: una síntesis creativa

2.1. Ni modernidad sin raíces ni tradicionalismo sin frutos

2.2. Reactualización hermenéutica de la tradición hindú

2.3. ¿Para qué “evolución” si el mundo es Mâyâ?

2.4. La evolución: el aspecto dinámico de la realidad y el futuro posible

3. Naturaleza y método del yoga integral

3.1. ¿Cómo entrar en el sendero del yoga integral?

3.2. En este yoga no hay método

3.3. Centrarse en el corazón

3.4. Invocar la Presencia de la Shakti, la Madre

3.5. Silencio en la mente y paz en el corazón

3.6. La síntesis de los yogas y el principio del yoga integral

3.7. ¿Novedades del yoga integral?

4. La naturaleza humana y la transformación anímica

4.1. La dimensión física

4.2. La dimensión psicológica

4.3. La dimensión espiritual

5. Los aspectos de la mente y la transformación espiritual

- 5.1. La Mente Superior
- 5.2. La Mente Iluminada
- 5.3. La Mente Intuitiva
- 5.4. La Sobremente
- 6. La Conciencia supramental y la transformación decisiva
 - 6.1. La naturaleza de la supermente
 - 6.2. La estructuración de la supermente en el ser humano
 - 6.3. El ser gnóstico y las comunidades gnósticas
- 7. Historia, sociedad y política
 - 7.1. Las cinco etapas del ciclo humano
 - 7.2. Individuos-sociedades-Humanidad
- 8. Sri Aurobindo, poeta
 - 8.1. Introducción
 - 8.2. Los Sonetos: dos ejemplos
 - 8.3. El diálogo entre el poeta y el pensador
 - 8.4. Sâvitri: una leyenda y un símbolo
- 9. Epílogo: tres aspectos de a madre
 - 9.1. Introducción
 - 9.2. Tres rostros creativos de “Madre”

Bibliografía

Notas

PRÓLOGO

Om, Sri Aurobindo, Mirra,
abrid mi mente, mi corazón y mi vida
a vuestra luz, vuestro amor, vuestro poder.

Permitid que sea capaz de ver
en todas las cosas lo Divino.

Es difícil transmitir en un libro el sentido profundo de un camino espiritual. Es difícil porque solemos leer desde el estado habitual de conciencia y juzgar de acuerdo con nuestros prejuicios o creencias. Tampoco el criterio de la ciencia o de las filosofías vigentes nos ayuda a comprender en qué consiste el sendero espiritual. Se requiere una experiencia, un despertar, una transformación de nuestra conciencia, para que podamos comenzar a intuir el alcance de las palabras de aquéllos que nos hablan desde un Despertar mayor, desde una comprensión más plena de las realidades en que vivimos.

El camino espiritual es ante todo una historia de amor. Mi relación con Sri Aurobindo y Madre, con el yoga integral, con este modo de entender la espiritualidad y la vida en su conjunto, es ante todo una historia de amor. Hoy en día parece que abundan los Maestros espirituales. Muchos buscadores tratan de hallar criterios y signos para detectar cuál es el mejor maestro. La mayoría de los discípulos están convencidos de que su Maestro es el más grande, el más iluminado, el más divino. Es siempre la “ceguera” del amor. De ese amor que puede ser ciego, pero también “clarividente”. Poco importa la grandeza del Maestro, poco importa la comparación entre los distintos Maestros. Lo que importa es en qué medida “mi” Maestro, el Maestro de cada uno, abre mi corazón, ilumina mi mente, me ayuda a crecer, me estimula a liberarme, a liberarme incluso de su tutela, a lograr mi propia Realización, mi propia Maestría, a descubrir el Maestro que soy en mi interior y que espera la oportunidad de revelarse.

En las páginas que siguen trataré de contar algunas de las ideas, ideales, experiencias y realizaciones de Sri Aurobindo. Expondré su pensamiento, rico y complejo, en ocasiones abstracto y difícil. Pero no debería olvidarse, que la manera de conectar con Sri Aurobindo y Madre, la manera de entender el significado del yoga integral, (como en general la manera correcta de acercarse a cualquier sendero espiritual auténtico que no se limite a la aceptación de una serie de creencias y ceremonias religiosas, sino que haga

hincapié en la práctica, la disciplina, la experiencia y la realización espirituales), es mediante una simpatía natural, una empatía espontánea, una sintonía anímica.

En realidad, en este caso, se trata de una historia que involucra todos los aspectos de nuestro ser. Pues es, al mismo tiempo, una historia de comprensión y de iluminación. Precisamente el enfoque integral que caracteriza la obra de Sri Aurobindo consiste en la aceptación plena de todos los principios del ser humano, en la integración de todos los miembros de nuestra personalidad, en la integración de ésta con nuestra propia alma, nuestro ser interno, en la integración de todo ello con lo Divino, con la Realidad, la Conciencia, el Ser más amplio que nos incluye, en el cual «vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser».

Sri Aurobindo ha escrito mucho, es cierto; sobre todo en una primera etapa de su despertar yóguico. Y ha escrito desde una elevada experiencia espiritual. Y ha intentado llegar a la razón discursiva, a la mente pensante, en algunas de sus obras más famosas, como *La Vida Divina*. Por esto algunos hablan de él como si se tratase de un “filósofo”. No cabe duda que puede hablarse de un “rostro filosófico” en él, que lo hace merecedor de un análisis detenido, por parte de la mente filosófica y analítica más rigurosa. Pero se halla lejos de ser un pensador meramente especulativo, por grande que sea su poder intelectual. Su pensamiento procede de una experiencia espiritual muy amplia y de una mente iluminada e intuitiva, capaz de penetrar en las verdades de la existencia de un modo que resulta desconocido para el pensador metafísico que habla desde la razón sin que ésta se bañe en las aguas de la experiencia espiritual.

Si algún sentido riguroso tiene el hablar de la figura del “sabio” y de la “sabiduría”, sin duda es en esos términos en los que debemos hablar de Sri Aurobindo.

Es cierto que lo que vengo llamando “experiencia espiritual” puede entenderse en el sentido de la “experiencia mística”, y puede hablarse de Sri Aurobindo como de un gran místico. Un místico, no obstante, que no se halla reñido con el pensador y el sabio. El “rostro místico” de Sri Aurobindo es el “rostro yóguico”, con toda la riqueza de rasgos de la experiencia yóguica que subyace a su presentación del yoga integral.

Experiencia mística y capacidad argumentativa que son recogidas y remodeladas por el Sri Aurobindo poeta. El “rostro poético” es uno de los más trabajados por Sri Aurobindo en lo que a la expresión se refiere. Esto hace que sus experiencias yóguico-místicas y su pensamiento filosófico reciban igualmente formulaciones poéticas, como sucede en sus *Sonetos* o en ese majestuoso y deslumbrante poema místico-filosófico que es *Sâvitri*.

No falta una sincera y honda preocupación por los asuntos políticos, manifiesta en su abierto compromiso por la independencia de la India, durante una época, oculta pero detectable y considerable durante el resto de sus días, cuando ya el trabajo interno, de orden espiritual y esotérico, había ocupado el centro de su atención. Hay en él, pues, una época de acción política así como una obra teórica de pensamiento político.

De este modo encarna en su propia vida y su propia actividad un aspecto de lo que significa una concepción integral de la espiritualidad. Pero todos esos rostros, más manifiestos, más demostrables, más palpables en su obra escrita y su obra vivida, se

subordinan en realidad a la dimensión más profunda de su ser, al aspecto representado por el “Sri Aurobindo Maestro espiritual”.

El político, el filósofo, el poeta, el místico son, en un primer momento, modos de aproximarse a la Maestría espiritual. Y, en un segundo momento, se constituyen en modos de expresarla. En el momento ascendente son herramientas para pulir la propia personalidad y abrirse camino hacia la meta. En el momento descendente son vehículos de expresión del estado alcanzado, de las verdades contempladas, de la Luz integrada en el propio ser, del Amor y la Compasión desarrollados. Y más allá de todos estos modos manifiestos de expresión, el Maestro espiritual ejerce su acción más importante y más característica a través de una influencia sutil, de una irradiación de orden específicamente espiritual.

El filósofo es el maestro del pensar, el poeta es el maestro del decir, el místico es el maestro del conocer por experiencia, el Maestro espiritual es el Maestro del Ser y de la Conciencia. Y su acción más directa tiene lugar no tanto a través del pensamiento, de la palabra o de la acción exterior, como por medio de una poderosa e influyente irradiación de su propio ser, de su propia conciencia. El filósofo colabora en la transformación de nuestro pensar, el poeta en el cambio en los modos de nuestro decir, el Maestro espiritual, el ser realizado y liberado-en-vida, estimula, de manera espontánea, por su sola presencia, su sola existencia, su proximidad (no necesariamente física) la transformación de nuestro estado de conciencia, de nuestro estado de ser, de nuestro ser, de nuestra conciencia.

En algunas ocasiones, la tarea de un Maestro espiritual, como quizás es el caso de Sri Aurobindo, va todavía más allá. Puede llegar a encarnar un nuevo principio, hasta entonces no conocido en la evolución de la humanidad, a abrir una nueva puerta para la manifestación de un nuevo modo de ser, un nuevo grado de luz y comprensión, de amor y compasión. Un nuevo aspecto de lo Divino, en definitiva, si así quiere expresarse. Esto supone introducir un nuevo ritmo, una nueva clave en el orden evolutivo, en el mundo de la manifestación. Quizás una transformación de un alcance tal que quepa hablar de una mutación en la conciencia. Concretamente, en este caso, se trataría del paso de la conciencia funcionando a nivel mental, tal como la conocemos hasta el momento, a una conciencia transmutada, operando de un modo “supramental”.

Aclarar lo que esto significa e implica ha sido una de las tareas en las que Sri Aurobindo puso su empeño. No obstante, en un momento determinado se dio cuenta de que sus palabras apenas eran comprendidas correctamente y producían un torrente de especulaciones mentales que no siempre ayudaban en el verdadero trabajo interno. Desde entonces su trabajo fue más silencioso, su decir más poético, su acción más sutil, pues resultaba cada vez más claro que la mente racional, sin haber sufrido una suficiente transformación espiritual, era incapaz de comprender de qué se trataba cuando se hablaba de esa Conciencia y esa Energía que, a falta de un término más apropiado, Sri Aurobindo denominó Supramental. La Supermente es, pues, esa Conciencia-Energía cuya manifestación supone una novedad en la historia de la evolución humana en nuestro planeta y que nos interpela para llevar a cabo una transformación tan radical de

nuestro ser, que nos convierta en seres capaces de encarnar y expresar esa nueva realidad que trata de expresarse siguiendo elevados designios cósmicos que escapan a la mente media de los humanos.

Todos los argumentos, todas las palabras empleadas por Sri Aurobindo, pese a su poder, su riqueza y su belleza, deben verse como un modo de despertar nuestra conciencia a esa nueva realidad, de despertar nuestro corazón a ese nuevo modo de ser, que solamente a través de su paulatina manifestación podremos comenzar a comprender y que, en la medida en que lo hagamos o estemos dispuestos a ello, nos convertiremos, por primera vez en la historia de la humanidad, en agentes conscientes, partícipes co-creadores de esta historia de evolución espiritual.

Hace diez años que llegué a Pondicherry, sin saber que una Fuerza amorosa iba a invitarme a permanecer allí durante dos años. Desde entonces entendí lo que significa un “lugar sagrado”. Desde entonces comprendí lo que supone vivir en una conciencia paradisíaca. Desde entonces mi gratitud hacia Sri Aurobindo y Madre, su compañera espiritual y co-creadora del yoga integral, no ha dejado de crecer.

Hacía años que practicaba la meditación. Había que permanecer sentado, tener paciencia, soportar el paso del tiempo, tratando de lograr un cierto silencio mental, una cierta armonía interior. Uno trataba de “hacer meditación”. Al llegar a las proximidades del *Samadhi* –el lugar donde descansan los cuerpos de Sri Aurobindo y Madre–, bajo el inmenso árbol cuyas ramas acarician todavía las ventanas de la habitación donde el Maestro habitaba, percibí que el estado de mi conciencia estaba sufriendo una maravillosa transformación. Los pensamientos se aquietaban, la mente se convertía en un campo de luz amplio y sereno. Las emociones se disolvían en un océano de paz amorosa. No era preciso tratar de hacer meditación. Era inevitable. No el hacerla, sino el sentirse embargado por una atmósfera que hace desaparecer las fronteras entre lo interior y lo exterior. No hacía falta sentarse. Apoyado en una columna, de pie, sin hacer nada, el horizonte de la conciencia cobraba una insospechada amplitud.

Silencio, paz y gozo. Tres palabras que desde entonces encierran un potencial antes apenas intuido. Una nueva sensación, de las cosas y de uno mismo. Una nueva mirada capaz de ver el brillo de unos ojos que guardan y expresan su alegría sin palabras. Una nueva audición, abierta a sonidos y vibraciones sutiles, interiores, una apertura a la escucha del sonido del silencio, de una vibración sutil constituyente, misteriosa, atractiva, cual delicado arroyo de cristalinas aguas, cual sutil lluvia de finísimas gotas de oro.

Una verdadera revolución interior, el anuncio de una manera de existir desde la profundidad, la llamada del centro del propio ser, la transfiguración de cada instante, la belleza de cada paso, el enmudecimiento de los viejos clichés, la detención de los antiguos hábitos, la invasión de una dimensión sagrada ante la que uno no puede sino rendirse, entregarse, abandonarse y agradecer.

Así comprendía mejor los meandros que me habían conducido hasta esta morada de luz pacificadora. Así se revelaba el sentido de mi viaje a la India. El pasado y el futuro

parecían abrazarse en un encuentro fuera del tiempo. Recapitulación de largos pasados y prefiguración de tiempos futuros.

Había ido a investigar sobre el pensamiento de Sri Aurobindo. ¿Cómo sospechar la fascinación que iba a despertar en mí, no sólo la altura luminosa de su pensamiento, sino también y ante todo la atmósfera del lugar espiritual en el que uno diríase cobijado por el manto áureo de este gran Maestro?

El pensamiento y la experiencia espiritual se entrelazaban como diestros amantes. El pensamiento abría sus puertas a la dimensión de lo transpersonal, el pensamiento se convertía, él mismo, en una experiencia espiritual. La mente no era sino una ventana y un corredor a través de los cuales la luz de ámbitos más sutiles que la propia mente podía deslizarse, hasta impregnar cada recoveco de la conciencia y del inconsciente.

Nunca me he considerado una persona “devocional”, más bien al contrario. El intelectual en mí había cerrado esa posibilidad y la contemplaba como una concesión al corazón inseguro, a la mente inmadura. Pero allí, en el *ashram*, las compuertas del “ego” comenzaron a abrirse. No era una decisión de la voluntad personal, no era un propósito mental, era la invasión de un gozo sereno que inundaba mi corazón de agradecimiento hacia Sri Aurobindo y Madre. No era mi mente la que hablaba, era mi corazón anímico quien se sentía florecer como nunca antes, quien derramaba lágrimas de gozo, quien se inclinaba internamente ante Sri Aurobindo y Madre, comprendiendo por primera vez lo que significa la gracia de sentirse amparado por un Maestro de luz, de amor, de sabiduría y de compasión. Son momentos, junto al *samadhi* o en el *meditation hall*, en los que uno solicita, humildemente, merecer ser discípulo de la Luz encarnada por Seres como Sri Aurobindo y Madre.

El primer Sri Aurobindo que conocí fue el Sri Aurobindo de *La Vida Divina* y de *Síntesis del Yoga*. ¡Qué fuente de comprensión, de claridad, de precisión, de amplitud! Su lectura en el idioma original, el inglés, permitía acceder a los niveles mánticos de su escritura. La introducción en el ritmo de su pensamiento y su expresión hacía que aquello que puede parecer, en un primer momento, abstracto y complejo se tornara transparente y elocuente. Con el paso de los meses, la frecuentación de tan luminoso pensamiento otorgaba la dicha de sentirse partícipe de un pensar tan elevado e inspirado.

El intento de contextualizar su pensamiento me llevó a bucear en aquellas obras en las que se mostraba su conexión con la propia tradición hindú: *El Secreto del Veda*, *Las Upanishads*, *Ensayos sobre la Gita*, *Fundamentos de la Cultura India*, etc.

Mientras tanto iba descubriendo la figura de la Madre, tanto a través de sus obras (primero las *Conversaciones*, más tarde *La Agenda*) como sobre todo gracias a los testimonios de aquellos discípulos que la habían conocido y con tanto cariño, amor y devoción hablaban de ella.

El trabajo intelectual tenía un doble sentido; no sólo el que tiene ya en sí mismo y por sí mismo, sino también aquél que aparece cuando el pensar es un instrumento al servicio de una experiencia y una realidad espiritual más amplia. Instrumento vehicular que conduce más allá de sí mismo, instrumento precioso para expresar el significado de aquello que le trasciende; escalera de subida y escalera de bajada, correa de transmisión,

peligrosa espada de doble filo.

El pensar pasa a formar parte, así, de la propia *sadhana*, pues se cultiva un nuevo modo de pensar, un pensar que trata de abrirse al Silencio creativo de donde, en cualquier caso, procede. Y cuando la *sadhana* (el trabajo interior) se convierte en lo más importante, es el momento en que las *Cartas sobre el Yoga* (esas más de mil páginas en las que se revela, como en ningún otro lugar de su obra, el Sri Aurobindo yogui y maestro espiritual) se hacen imprescindibles. Es allí donde se encuentran las aplicaciones concretas del pensamiento de Sri Aurobindo, allí donde pueden verse las dificultades con las que tropiezan los discípulos del yoga integral y con las que uno puede sentirse identificado. Es allí también donde se clarifican algunos matices del pensamiento de Sri Aurobindo. Las *Cartas* se convirtieron para mí en la lectura de noche, como algo más íntimo, más directo, más personal. Las noches de *Golconde*, ese bello y original edificio, en el que los muros de la habitación, como aquéllos de la mente, pueden abrirse casi totalmente –pared, ventana y cortina, una misma cosa– dejando entrar la luz de la mañana o la frescura de la noche. Un lugar, en las proximidades del *samadhi*, en el que, antaño lugar de trabajo de Madre, se cultiva el silencio de modo especial. Ahí se puede trabajar con gusto, aunque durante el día era en la Biblioteca del *ashram*, por la noche convertida en sala de audiciones, donde solía trabajar, si trabajar puede llamarse a tan gozoso quehacer. Trabajar intelectualmente, acaso roturando el campo mental, para tornarlo disponible, receptivo y fecundo ante las semillas doradas que en él eran cuidadosamente depositadas de modo imborrable.

Las semillas de la Conciencia supramental es lo que Sri Aurobindo ha tratado de sembrar incansablemente en cuantas mentes y corazones se han abierto a su Presencia.

Sólo más tarde me acercaría al Sri Aurobindo socio-político, por una parte, y al Sri Aurobindo poeta, por otra. El Sri Aurobindo de *El Ciclo Humano* y de *El Ideal de la Unidad Humana* es el lugar de su obra en el que vemos una mayor referencia a datos históricos y políticos. En cuanto al poeta que siempre fue, la lectura de *Sâvitri* era algo especial, un alimento que hay que saborear lentamente, sin prisas, abriéndose al poder mántrico que allí como en ningún otro lugar se expresa.

Estos dos últimos aspectos son los que constituyen los capítulos 7 y 8 respectivamente.

El resto podría dividirse en dos grandes bloques: un primer bloque formado por los tres primeros capítulos (1-3) y un segundo bloque formado por los tres siguientes (4-6).

El primero posee un lenguaje más directo, acorde con su carácter más introductorio, más divulgativo. Tras un recorrido por los momentos principales de la vida de Sri Aurobindo (capítulo 1), un siguiente tema trata de situar su pensamiento en el marco de la tradición hindú, en la que se inserta (capítulo 2). Los aspectos más prácticos del yoga integral, propuesta de trabajo interno presentada por Sri Aurobindo y Madre, reciben una cierta atención a continuación (capítulo 3).

El segundo bloque va abordando las cuestiones más filosóficas, de modo que nos aproximamos a la imagen del ser humano reflejada en el pensamiento de Sri Aurobindo (capítulo 4), deteniéndonos sobre todo en los puntos centrales y originales, referentes a

la realidad y el valor del individuo, tanto en su dimensión anímica como en su dimensión espiritual. Las nociones de “ser anímico” y de “*jīvâtman*”, en tanto que “alma individual” y “espíritu individual”, constituyen una clave en la concepción de este vedanta integral. Aquí asistimos también al desarrollo de esa importante etapa del yoga integral que es el descubrimiento del ser anímico y la correspondiente “transformación anímica” de toda nuestra personalidad.

No he dudado en dedicar todo un capítulo (capítulo 5) a los distintos aspectos de la “mente espiritualizada”, pues creo que constituye una pieza maestra de la capacidad analítica y discriminadora ejercitada por Sri Aurobindo a partir de su propia experiencia, así como una aportación destacada a la cuestión de los modos de conocimiento supra-rationales. Es aquí donde la noción de Intuición cobra su sentido técnico y donde presenciamos la diferenciación, matizada a lo largo de la evolución de su propia experiencia y su propio pensamiento entre la “Sobremente” (*overmind*) y la Supermente (*supermind*). Es en este nivel donde tiene lugar, por otra parte, la “transformación espiritual”.

La noción de lo supramental constituye, sin duda, la clave de bóveda de la obra, teórica y práctica, de Sri Aurobindo. Se trata de una realidad y un concepto complejos que no siempre son entendidos con los matices que Sri Aurobindo expresó. Por ello los he tratado con cierto detenimiento (capítulo 6).

En algunos capítulos, sobre todo aquéllos que se ocupan de ideas que han dado lugar a malentendidos o que se centran en los aspectos más complejos del pensamiento de Sri Aurobindo, he querido dejar espacio para que su propia voz pueda ser escuchada, con todas las resonancias que su habla encierra. De ahí que, en ocasiones integradas en el propio texto, otras veces como notas a pie de página, puedan leerse bastantes citas con su peculiar estilo.

Mención aparte merece el epílogo, tanto por su contenido como por su forma. Por su contenido, dado que se centra en la figura de Mirra Alfassa, conocida por sus discípulos como “la Madre”, que tan importante papel desempeña en la elaboración conjunta del yoga integral y supramental. Por su forma, porque se trata de una conferencia pronunciada con motivo de la celebración de su aniversario. El ambiente del lugar y la sintonía de los allí presentes invitaban a que el lenguaje del corazón se expresara más libremente, sin temor a los juicios y prejuicios más intelectualistas. No se puede hablar del yoga integral sin tener en cuenta la figura de Madre. Valga el epílogo como expresión de mi reconocimiento a este gran Ser, para siempre asociado a Sri Aurobindo.

¡Oh! Madre de la Felicidad suprema,
¡Oh! Madre de la Conciencia suprema,
¡Oh! Madre de la Verdad suprema...

Ilumina nuestros corazones para que seamos capaces de comprender la magnitud de vuestra obra, y sobre todo de seguirla. Vosotros, que nos habéis enseñado lo que significa la evolución espiritual. Vosotros, que nos habéis invitado a participar en este

salto evolutivo, esta mutación ontológica en la que nos hallamos inmersos, sin apenas sospecharlo. Vosotros, que habéis sufrido entre nosotros, por nosotros y para nosotros, para que el sufrimiento, la mentira, la ignorancia y la oscuridad vayan desapareciendo de la Tierra y de nuestras conciencias, nuestros cuerpos y nuestros corazones.

INTRODUCCIÓN

Como he insinuado ya, Sri Aurobindo, además de filósofo, poeta y político, fue un yogui y un maestro espiritual, en el sentido más alto que la tradición hindú concede a este término.

Sri Aurobindo encarna el ideal del sabio, tal como ha sido concebido en las más importantes tradiciones espirituales de la humanidad, y además transforma la concepción del mismo ofreciendo una nueva imagen más completa, síntesis superadora de las anteriores nociones del sabio y de la sabiduría.

Sri Aurobindo parte de la realización del Brahman silencioso, del *Nirvâna*, metas últimas de las diversas tradiciones índicas. Esto supone el descubrimiento de la Identidad suprema y la instalación en una conciencia y una realidad que trasciende los límites de la conciencia ego-centrada. El pequeño yo mental, el ego empírico, que constituye en la actitud natural o pre-yóguica nuestra identidad consciente, ha sido integrado a una identidad mayor, la identidad átmica.

La sabiduría de que aquí se trata es el *âtma-vidya*, el conocimiento del *Atman*, la realización de la identidad entre el *Atman* y el *Brahman*. Esto supone la visión de toda la realidad como una expresión del Ser-Conciencia-Felicidad (*sat-cit-ânanda*).

Dando esto por supuesto, ¿qué tiene de novedoso la concepción del sabio integral ofrecida por Sri Aurobindo, no sólo como ideal pensado, sino también como realidad vivida? Para acercarnos a la comprensión de todo ello hay que esbozar al menos las líneas maestras de su pensamiento –o, lo que es lo mismo, de su experiencia y su visión– en la medida en que no coinciden exactamente con el enfoque habitual predominante. Esto supone, como puede sospecharse, no una crítica radical y, por tanto, un situarse al margen de dicha tradición, sino un enfocar de modo más preciso la lente que nos permite ver la misma realidad. La realidad vista y descrita es la misma, pero aparecen detalles nuevos posibilitados por el afinamiento de la visión. El *pûrnaadvaita* (no-dualismo integral) de Sri Aurobindo se reconoce dentro de la corriente del Vedânta, y dentro de una concepción no-dualista, sólo que su interpretación produce una nueva comprensión. Señalemos algunos de los puntos principales:

1. Es cierto que existe el *Brahman* silencioso, inmutable (*nirguna brahman*) como Realidad última. Pero no es menos cierto que el propio Brahman posee el Poder (*sakti*) de entrar en actividad, de crear, de manifestarse. Si la noción de *Brahman* apunta hacia la quietud del Espíritu inmutable, la noción de *Shakti* se refiere al Poder primordial del

Espíritu. Shakti es una función de la propia naturaleza de *Brahman*.

2. Según lo anterior, la noción de *mâyâ* deja de entenderse en el sentido “ilusionista”, como sueño, alucinación, irrealidad o ilusión, para comprenderse como el poder creador del Absoluto y por tanto “real”, de tal modo que la verdadera ignorancia (*avidyâ*) consiste en creer que los entes particulares o hasta la manifestación en su conjunto son independientes y autosubsistentes. No ver los entes en el Ser, no ver la multiplicidad emanando de la Unidad indivisible, perteneciente a otro orden de la realidad, no ver el ego como forma pasajera de la verdadera Identidad, no ver la subjetividad-abierta más que como mónada cerrada indivisa, esto es la ignorancia propia de aquél que no ve más que *mâyâ*, sin ver que ésta no es sino *âtma-sakti*, el poder del Atman.

3. Es cierto que la visión teísta, personalista, monoteísta de Dios como Otro, como Persona radicalmente distinta del mundo y de los hombres no hace sino mostrar una insuficiente concepción o experiencia del Absoluto, permaneciendo en una idea de un falso Infinito, tan falso que deja fuera de sí todo lo finito. De ahí el énfasis puesto en el carácter “impersonal” del Absoluto.

Pero no es menos cierto que el Absoluto es en sí mismo y puede ser experimentado y concebido como Persona infinita. Esto significa que no es lo totalmente Otro, el Dios supraterrrestre alejado del mundo, sino justamente el único YO de orden trascendental e inmano-trascendente. Es no sólo Sustancia sino también Sujeto, Espíritu: *Ishvara*, *Purushottama*.

La Persona infinita es el *Paramâtman*, del cual cada uno de los *Jivâtman* es un rostro de subjetividad abierta, una persona finita. Finitud abierta a la Infinitud personal. Infinitud que se despliega sin perderse en una multiplicidad enriquecedora.

4. Es cierto que la dimensión esencial de la Realidad es una dimensión ajena al Espacio y el Tiempo. La infinitud eterna es la verdad de todas las cosas. El misterio de la realidad es el punto de intersección entre la Eternidad y el tiempo, entre la Infinitud y el espacio. La realidad mediadora es aquélla que participa del Tiempo y de la Eternidad, del Espacio y de la Infinitud.

Esto significa que no es menos cierto que la manifestación espacio-temporal es “querida” (por Voluntad y por Amor) y (relativamente) real. La Naturaleza y la Historia son el campo (el Espacio y el Tiempo) donde se despliega la Obra divina. La Sociedad es el modo de realización de la divinidad en su expresión humana. El Cuerpo es el templo individual donde se celebra la ceremonia que invoca lo Divino.

Naturaleza, Historia, Sociedad, Cuerpo son los modos de expresión del Espíritu absoluto. Por tanto, reales y apreciables.

5. Esto supone que estamos inmersos en un proceso evolutivo, que trata de recrear la Divinidad esencial. Los pasos principales de esta Evolución y, por tanto, las categorías básicas de nuestra comprensión de la realidad evolutiva son, en terminología de Sri Aurobindo: Materia, Vida y Mente. Estos tres peldaños se han recorrido ya en la evolución terrestre. Pues bien, la novedad de Sri Aurobindo se basa en la visión, experiencia e idea de que nos hallamos en el período histórico en el que la emergencia de un nuevo principio es posible. Ese nuevo principio fue llamado por él: el Principio

supramental, Supramente o Supermente (*Supermind*).

6. Hasta ahora habría tenido lugar un cierto tipo de Realización espiritual, pero todo ello sucedía dentro del marco del Principio mental, pues todavía no se había manifestado en la conciencia del planeta otro grado de la Conciencia divina, el supramental. Eso hace que la Sabiduría –y el sabio– posible hasta ahora permaneciesen también dentro de los límites de lo mental.

Esto no significa lo mental-racional, pues más allá de la racionalidad habitualmente aceptada, los místicos y sabios espirituales han experimentado y realizado un orden más sutil del plano mental, la “mente espiritual” o “mente espiritualizada”. En ésta pueden señalarse cuatro niveles: la mente superior, la mente iluminada, la mente intuitiva y la sobremente. Cada una de ellas supone una altura considerable para el espíritu humano, tal como hasta ahora se ha desarrollado y muy por encima de la mentalidad racional aceptada. Hasta tal punto que la sabiduría y el sabio, tal como se han presentado hasta nuestro momento presente, comenzarían justamente a partir de esos niveles; es decir que cabría hablar de una sabiduría y un sabio en el nivel de la mente superior, de una sabiduría iluminada, un sabio intuitivo y un sabio sobremental, en el sentido técnico que Sri Aurobindo ha dado a tales términos.

7. Más allá de la mente, incluso de los anteriores cuatro niveles sutiles y espiritualizados de la misma, se abriría, a partir de ahora, la Sabiduría supramental y el sabio supramental. En su propia terminología hallamos los términos de “ser supramental” o “ser gnóstico”. La sabiduría supramental es la verdadera Gnosis cuya naturaleza, así como la del sabio que la encarna, deberemos tematizar a continuación.

7.1. El sabio supramental ha trascendido la identificación con el ego, ha tomado conciencia de su “alma” (ser anímico) y de su *Jîvâtman* (ser espiritual individual). La conciencia del ego era necesaria hasta tanto no se crease un nuevo centro de conciencia más profundo como es la conciencia anímica. Creación significa aquí que emerge, se manifiesta a la conciencia, comienza a funcionar en la compleja realidad personal psicosomática que es el ser humano. El ser anímico o alma, con su modo de conciencia peculiar, es una emanación del ser espiritual, el *jîvâtman*, que permanece en una dimensión inmano-trascendente, mientras aquél, en tanto que delegado suyo, trabaja en el mundo asimilando todas las experiencias por las que pasa.

7.2. El sabio supramental no sólo ha trascendido el ego y des-cubierto su identidad anímica y espiritual como sujeto abierto, sino que su apertura ha llegado también a des-velar para él la naturaleza “cósmica” o “universal” de su conciencia. El sabio supramental ha sido investido con una conciencia universal. El campo de su conciencia es ahora selectivamente ampliable hasta la conciencia universal (quizá valga decir y convenga limitarnos a la “conciencia planetaria”). Todo cuanto allí suceda sucede en el campo de su conciencia. Esto incluye una dimensión subconsciente de la propia conciencia universal, a la que se tiene acceso de un modo u otro, pero que no se halla necesariamente presente a la conciencia de modo permanente.

7.3. El sabio supramental no sólo ha descubierto su conciencia y su ser anímico-espiritual (su ser central en tanto que sujeto abierto) y su conciencia y su ser planetario o

universal, sino que ha logrado o recobrado la dimensión trascendente de la Realidad. La Eternidad infinita se abre ante su conciencia como el propio ser en su profundidad insondable.

Esto en cuanto a su identidad. El sabio supramental se sabe ser simultáneamente sujeto individual, conciencia cósmica y Ser trascendente.

7.4. En lo que respecta a su conocimiento, el sabio supramental no conoce ya a través sólo de los sentidos y la mente racional, sino que percibe toda la realidad a través de ese modo de conocimiento, que constituye el conocimiento esencial, respecto del cual todos los demás son derivados, que podemos llamar con Sri Aurobindo “conocimiento por identidad”. Puesto que el sabio «ve todas las existencias en el Yo-Atman y al Yo-Atman en todas las existencias», lo conocido es “parte y carne” del cognoscente. El mundo, la naturaleza, la historia, los otros yoes, están dentro de la conciencia del Sujeto absoluto que el sabio supramental se sabe ser en su dimensión más recóndita. De ahí el conocimiento por identidad. Se trata del conocimiento directo, inmediato por excelencia. Quizá más valdría no hablar de conocimiento a este nivel, pues es una vivencia precategórica, una apercepción pura que capta las cosas tal como son en sí mismas, con independencia de su conceptualización.

Por tanto, toda formulación mental, conceptual, representativa y argumentativa resultará ya necesariamente mediada por la cultura, la formación, el bagaje teórico, el aprendizaje de esa mente concreta, de ese individuo humano que está participando de esa intuición mística peculiar que es el conocimiento por identidad.

7.5. Hay, por tanto, una “conciencia supramental” que conoce por identidad, porque lo conocido es parte de su ser, y que es independiente de toda conceptualización y formulación. No es un pensar representativo, es una “intuición intelectual” (uno de los pocos términos de la tradición occidental que se aproxima a dicha noción), o mejor, diríamos, una “intuición supramental”.

Ahora bien, el sabio supramental no se conformará con la conciencia supramental tal como ésta funciona en su propio plano, sino que se “esfuerza” por llevar a cabo una transformación tal de todo su ser que pueda expresar la realidad y el conocimiento alcanzados. La expresión y comunicación no son sólo intelectuales, verbales, sino que el sabio supramental (de modo análogo a lo que siempre ha sucedido con los sabios de otros niveles que han encarnado un nivel cualquiera de la conciencia mental-espiritual) expresa y comunica lo que es y sabe por “irradiación” de ese tipo de conciencia-energía que ha incorporado e integrado en su realidad personal.

Pero también hay un esfuerzo por expresar y transmitir conceptual y verbalmente la experiencia supramental; de ahí la importancia del proceso de “transformación supramental de la mente”. Algo similar sucederá con la transformación supramental de los sentimientos y finalmente con la de los sentidos físicos, de tal manera que Sri Aurobindo habla con cierto detalle de la supramentalización de los distintos sentidos.

7.6. El sabio supramental posee la visión de los tres tiempos (*trikaladristi*) simultáneamente. Pasado-presente-futuro forman una realidad continua, abierta, modificable, pero ya estructurada, en ese Holograma en movimiento que sería el

Universo. La percepción del holomovimiento sería, pues, propia del sabio supramental, que se halla en condiciones de contemplar la inmensa red de relaciones kármicas que rigen la historia, pues no hay que olvidar que la Gnosis supramental no haría sino leer las Ideas-simientes que yacen en la Supermente de Ishvara, el Espíritu supremo.

7.7. El sabio supramental viviría constantemente “en presencia de lo Sagrado”, participando de la calma, el gozo y la plenitud del eterno *satchitananda*, al mismo tiempo que se halla activo en el mundo, entre los hombres, cumpliendo gozosamente, sin que esto excluya “el sufrimiento de la compasión”, la parte que sabe le corresponde interpretar en la Gran Obra, en la Sinfonía cósmica. El sabio supramental se sabe ser co-creador de lo real. Desde su inmersión en el ámbito de lo Increado, en contacto con la Verdad, el Amor y el Poder creativo, participa en la invención de la realidad.

8. De este modo abocamos a la ética como reflexión sobre el sentido de la vida. La realidad entera se nos muestra como “en marcha”. Por la “lógica del infinito”, tal como es tematizada por Sri Aurobindo, sabemos ya que la realidad de la temporalidad no excluye la realidad de la eternidad, ni viceversa (como han pretendido algunas posturas a-cosmistas); tampoco la realidad de una estructura dinámica, procesual, evolutiva, tiene por qué excluir la dimensión estable del ser inmutable que preside todo devenir. Esto sería reducirnos a un naturalismo insuficiente. Por tanto la realidad no es sólo, pero sí también, dinámica y evolutiva. Y de ésta nos ocupamos ahora.

La realidad está, pues, también en marcha. Y el hombre se halla situado en la realidad y marchando con ella.

Pero, a diferencia de los seres que conoce, él se descubre como *responsable*, o al menos co-responsable de la dirección de esta marcha. Sabe que no es él quien ha puesto todo esto en marcha, pero se siente marchando con la totalidad de lo existente. Y algo le dice que sus acciones cuentan en el curso de la historia. Que lo que él realice no resulta indiferente para el estado de cosas del mundo. Se experimenta como un ser consciente, un ser libre, un ser responsable. De este modo descubre *la experiencia moral*.

8.1. La experiencia moral se descubre a partir de la vivencia del valor de lo existente, o más exactamente, del valor del ser. Voy a defender que la plenitud de la vivencia axiológica acaece en la experiencia yóguica o mística. En la mística occidental se suele distinguir tres etapas del proceso: purgativa, iluminativa y unitiva. Ésta última se entiende como la unión del alma con Dios. Pues bien, el término “*yoga*” significa igualmente “unión”. En términos sánscritos se hablaría de la unión de *âtman* y *brahman*, términos que en una primera aproximación bien podrían verse como “equivalentes homeomórficos” de los conceptos de “alma” y “Dios” respectivamente. En sentido más estricto el “*samadhi*” (éxtasis, énstasis o contemplación, son tres traducciones empleadas) sería el descubrimiento de la Identidad suprema, de la Realidad No-dual que se desvela como siendo la sustancia y el sujeto de todo lo existente. De ahí dos de las afirmaciones básicas de los *rishis* (sabios-videntes) upanishádicos: «todo es *Brahman*» y «yo soy *Brahman*».

Brahman puede ser experimentado y concebido como *Saccidânanda*, Ser puro = Conciencia pura = Gozo puro (*Ânanda*). Es esta experiencia beatífica, este estado de

bienaventuranza, de felicidad perfecta, la que despierta el sentimiento de “aprecio” de lo real. Se aprecia, se estima, de modo absoluto, aquello que se experimenta como *Valor absoluto*. “Aquello” (*Tat*) se utiliza en las *Upanishads* para referirse a *Brahman*. *Brahman* puede ser concebido como el Ser de todo lo existente. De este modo el Ser absoluto y el Valor absoluto se identifican.

La experiencia yóguica es el contacto, la presencia, la unión, la realización del Ser absoluto, que es el Valor absoluto. Esto es el *Bien supremo* y el *Fin último* de toda actividad.

La experiencia yóguica, o mística, es la revelación del Bien en sí. El carácter numinoso, sobrecogedor y plenificante de tal experiencia justifica la intelección de “Aquello” en términos de “*lo Sagrado*”.

8.2. La tradición hindú es unánime al considerar el bien supremo que persigue todo ser humano bajo los términos de “*moksha*” o “*mukti*”. Ambos apuntan al concepto de *Liberación*. ¿Liberación de qué? Liberación, en primer término, del dolor, del sufrimiento. La perspectiva *budista* ha enfatizado particularmente el carácter doloroso de la existencia. A decir verdad todas las religiones han coincidido en ello. También en el hinduismo la Liberación supone un librarse de los males inherentes a este mundo. Pero si profundizamos un poco más, el sufrimiento se debe a las limitaciones y condicionamientos en que se siente encerrada nuestra conciencia; de ahí que la liberación suponga el trascender toda limitación y todo condicionamiento. La Liberación es la Realización de la Trascendencia. *Brahman* es la Trascendencia, lo Incondicionado, la Libertad.

Pero, dicho así, sin más, aparecen los problemas típicos de la presentación “ilusionista” del hinduismo. *Brahman* es real. El mundo es *mâyâ*, ilusión. La liberación equivale a *Despertar* del error que nos hace tomar por real lo que tan sólo es ilusorio.

Sri Aurobindo ha criticado semejante concepción ilusionista (de la que Shankaracharya es el máximo representante). El mundo es relativamente real, en cuanto manifestación de *Brahman*. Por tanto no basta escapar de él, huir a la trascendencia supramundana para liberarse de los sufrimientos de este mundo. *Brahman* es una trascendencia inmanente. La verdadera Libertad no es una liberación del mundo sino una Libertad en-el-mundo. El individuo, el sujeto humano, está llamado a realizar lo que el propio *Brahman* realiza: la complementariedad de eternidad y temporalidad, de trascendencia e inmanencia. De ahí que el mundo, la naturaleza, la sociedad y la historia han de ser tenidos en cuenta. Por tanto, para Sri Aurobindo la Liberación de este mundo no es la meta última y única del ser humano. Es un aspecto parcial del objetivo global. Éste incluye no sólo la realización de la realidad eterna, inmutable, sino también la participación en el proceso de autorrealización histórica que el propio *Brahman* emprendió mediante su exteriorización, su manifestación espacio-temporal. El despliegue del Absoluto forma parte del Absoluto. Así debe entenderlo el ser humano y sentirse partícipe y co-responsable de dicho despliegue. Porque el hombre no es un ser separado abismalmente de *Brahman* que deba aceptar sus mandatos y obligaciones más o menos caprichosos sin apenas entender su sentido. A través de la experiencia

yóguica/mística el ser humano se descubre como aspecto del propio *Brahman*. Todavía más. Se sabe “aspecto” en lo que atañe a su individualización particularizada. Pero su peculiar “individualidad” se caracteriza por hallarse *abierta* a la “universalidad” y “trascendencia” de *Brahman*. Una apertura que posibilita la auto-comprensión del carácter no-dual de *Brahman*. El Absoluto, la única Realidad es simultáneamente individual, universal y trascendente.

8.3. El sentido de la vida aparece, pues, como un doble quehacer. Por una parte, descubrir la naturaleza del Absoluto, lo cual implica la realización del valor supremo, con la espontánea dicha-de-ser que le acompaña. Por otra parte, como consecuencia del anterior descubrimiento, nace una nueva apreciación y un aprecio hacia el proceso del Absoluto. Si antes descubríamos el valor del Absoluto-del-proceso, ahora nos sumergimos en el valor del proceso-del-Absoluto. Ser y devenir no son opuestos irreconciliables sino complementarios. Se trata del Ser del devenir y del devenir del Ser.

Tarea de la ética es descubrir el *orden ético-cósmico* que rige el universo y colaborar en el mismo. Este orden cósmico-moral viene indicado por la noción de *Rta* en los textos védicos (recordemos la noción de *Diké* entre los griegos, como justicia cósmica). Esta confianza en el orden ético del mundo es una idea central en la tradición hindú. Este orden, esta Ley moral es el *Dharma*. Hay un aspecto universal del *Dharma* que indica el “curso correcto” de los acontecimientos, el orden natural-moral. Pero existe también un *dharma* específico para cada ser humano. Cada parte tiene su “función” propia que desempeñar en el concierto universal. El ser humano, mediante el uso de su “libertad”, puede ser fiel a su “*dharma*”, su propia ley interior y colaborar en el curso armónico del mundo, o puede romper dicha armonía, al menos relativa y provisionalmente, mediante acciones contrarias al orden pro-puesto, creando así un *karma* que genera desorden y sufrimiento y deberá ser corregido posteriormente. En esto consiste la llamada ley del *karma* que, junto a la ley de la reencarnación, constituye parte esencial de la concepción ética del hinduismo y también de Sri Aurobindo.

9. Quisiera terminar esta introducción con un fragmento del poema *Sâvitri*, para que sea la belleza poética quien tenga la última palabra, mediante este canto al amanecer de una nueva era:

He visto a los radiantes pioneros del Omnipotente
sobre la orilla celeste que mira hacia la vida
descender colmando la escalera ámbar del nacimiento.
Precursores de una multitud divina,
surgiendo de los senderos de la estrella de la mañana,
llegaron al pequeño ámbito de la vida mortal.
Les he visto cruzar el crepúsculo de una era,
hijos de ojos solares de una aurora prodigiosa,
grandes creadores con amplias frentes en calma,
poderosos demoledores de las barreras del mundo.

Mensajeros de lo incommunicable,
arquitectos de la inmortalidad.
Han llegado a la caída esfera humana,
rostros que conservan todavía la gloria del Inmortal,
voces que aún comulgan con los pensamientos de Dios,
cuerpos embellecidos por la luz del Espíritu,
portadores de la mágica palabra, del místico fuego,
llevando la dionisiaca copa del gozo,
ojos que se aproximan de un hombre más divino,
labios que cantan un himno desconocido del alma,
pies cuyo eco resuena en los corredores del tiempo.
Sumos sacerdotes de la sabiduría, la dulzura, el poder y la dicha,
descubridores de los soleados senderos de la belleza.

Un día su paso cambiará la sufriente tierra
y justificará la luz en el rostro de la naturaleza

(SÂVITRI, Libro 3º, Canto 4º)

1. PRESENTACIÓN

BIOGRÁFICA

Puede pensarse que el mejor modo de comenzar la presentación de un autor sea mediante su biografía. Sin embargo, es más acorde al espíritu de Sri Aurobindo no conceder una excesiva importancia a los aspectos más externos de una vida. Efectivamente, en varias ocasiones se le consultó con el fin de elaborar alguna biografía acerca de él. Sri Aurobindo respondió a uno de ellos: «Veo que insiste en ofrecer una biografía; ¿cree que es realmente necesario o útil? El intento está condenado al fracaso, porque ni usted ni nadie sabe absolutamente nada de mi vida; mi vida no ha sido vivida en la superficie, para ser vista por los hombres»¹. Y es que, como declaró en otra ocasión, el valor de un hombre no depende de lo que aprende, de su posición, de su fama, ni siquiera de lo que hace, sino de lo que es y de aquello que llega a ser interiormente.

Me limitaré, por tanto, a señalar brevemente algunos episodios significativos de su vida, en la medida en que puedan ayudarnos a comprender su obra y su pensamiento. Podríamos distinguir cuatro etapas principales.

- 1ª. Etapa de formación intelectual: Inglaterra (1872-1893).
- 2ª. Etapa de compromiso social y político: Baroda, Alipore, Calcuta (1893-1910)
- 3ª. Etapa de producción filosófica y desarrollo del yoga integral: Pondicherry I (1910-1926)
- 4ª. Etapa de madurez: el yoga integral y supramental: Pondicherry II (1926-1950).

1.1. Primera etapa: infancia en la India y formación intelectual en Inglaterra

Aurobindo (Akroyd) Ghose nace en Calcuta el 15 de agosto de 1872. Los cinco primeros años de su vida permanece en Rangpur, junto a sus padres y sus dos hermanos mayores: Benoybhushan y Manmohan. En 1877 los tres hermanos son enviados al Loreto Covent School en Darjeeling.

Si observamos su árbol genealógico vemos que su bisabuelo materno, Nanda Kishore Bose, había pertenecido al *Brahmo Samaj*, atraído por las enseñanzas de Rammohan Roy, considerado unánimemente como el padre de la India moderna².

Su abuelo materno, Rajnarain Bose fue una de las figuras más destacadas del siglo XIX en Bengala, en pleno renacimiento bengalí. Su padre, el doctor Kristo Dhone Ghose (1844-1892) no quiso saber nada del Brahmo Samaj ni de la religiosidad hindú y se fue a estudiar a Inglaterra, volviendo en 1871 para convertirse en un médico prestigioso y querido por sus pacientes. Su madre, Swarnalotta, tan sólo pudo cuidar de sus hijos los cinco primeros años, pues una enfermedad hereditaria le impidió seguir haciéndolo cuando éstos volvieron de Inglaterra.

La primera ciudad en acogerlos fue Manchester (1879), donde vivieron con los señores Drewett, el ministro calvinista que había adquirido con el padre de los niños el compromiso de mantenerlos alejados de toda influencia religiosa. Aurobindo leyó mucho ya en esa etapa, sobre todo literatura.

En 1884 se trasladan a Londres. Manmohan y Aurobindo ingresan en St. Paul's School. El director queda impresionado por el dominio del latín que muestra el joven Aurobindo, tras su aprendizaje con el señor Drewett, y le propone enseñarle griego él mismo, le consigue una beca y le permite pasar a cursos superiores. En esta época devora poesía inglesa, sobre todo a los románticos (Keats, Shelley, Byron, etc.). En 1888 consigue pasar a la clase de los que aspiran al Indian Civil Service (ICS), puesto con el que siempre soñó el padre de Aurobindo para su hijo.

En 1889 consigue una beca en el King's College de Cambridge. En estos años se hace miembro de los *Indian Majlis*, una asociación de estudiantes indios en la que se pronuncian encendidos discursos patrióticos.

En mayo de 1892 pasa el primer examen del ICS; le quedaba el examen de equitación, al que no se presentó, quizá porque por aquel entonces ya había perdido el interés por un puesto semejante. También en aquellos días se hizo miembro de una sociedad de jóvenes de la élite india en Cambridge, la *Lotus and Dagger*.

Tras haber dejado pasar la ocasión de terminar satisfactoriamente el ICS, estando Aurobindo en Londres, tuvo un encuentro con el maharajá de Baroda, Sayajiro Gaekwar,

quien, impresionado por su preparación cultural, le ofreció un puesto en Baroda. El prestigio del ICS es puesto de relieve en la posterior declaración del maharajá al exclamar que había logrado un hombre ICS y además de rebajas. Sri Aurobindo vivió durante trece años en Baroda.

Tras estudiar en Manchester, Londres y Cambridge, acumulando premios de poesía griega y latina, vuelve a su país en 1893 con una sólida formación en filología clásica. El 12 de enero de 1893 partió en barco desde Londres³.

El primer rostro en configurarse y que fue sentido por él mismo durante toda su vida como el más íntimo, fue el de Sri Aurobindo poeta. Si poética fue su primera publicación, *Songs to Myrtilla* (1890-92), bien puede decirse que su última obra, su magna obra en verso *Sâvitri*, sobre la que trabajó durante varias décadas, nos ofreció el cincelado final del rostro poético de Sri Aurobindo.

1.2. Segunda etapa: Regreso a la India. Compromiso social y político. Baroda, Calcuta, Alipore

Desde que desembarcó en Bombay, el 6 de febrero de 1893, comenzó a tener experiencias espirituales de una manera espontánea, antes de haber iniciado cualquier disciplina yóguica. Entre 1893 y 1907 vive en Baroda, pudiendo centrar su período revolucionario entre 1902 y 1910. Entre 1898 y 1901 fue profesor y lector de francés y, tras una experiencia de un año como secretario del maharajá, vuelve en 1904 al College, en el que permanecerá como profesor de inglés y vicedirector hasta 1906.

En abril de 1901 se unió en matrimonio con Mrinalini Devi, quien tenía 14 años, mientras que Aurobindo le doblaba la edad⁴. Ella volvió pronto a casa con sus padres (ya que la vida en Baroda se le hacía insoportable por el entorno desconocido y la ignorancia de la lengua) y durante un año no vería a su marido. Intervalos de presencia-ausencia marcarían la vida marital de esta pareja, hasta que al retirarse a Pondicherry la relación entre ambos se limitó a algunas bellas cartas. Meses después Mrinalini Devi murió.

Los primeros escritos publicados por Aurobindo fueron una serie de artículos criticando al Congreso Nacional Indio. Sus miembros pertenecían a la élite india educada a la inglesa e incapaz de ir más allá de los medios legales para protestar contra el gobierno inglés. Aurobindo supo ver que aquello no conducía a ningún progreso real en la independencia de su país. El primer artículo vio la luz en 1893 en el *Indu Prakash* de Bombay. Inmediatamente apareció una serie de 9 artículos bajo el título *New Lamps for Old*, que constituye la primera crítica razonada en inglés a los objetivos y métodos del Congreso. Basten las siguientes palabras:

Por tanto, afirmo del Congreso lo siguiente: que sus objetivos están equivocados, que el espíritu en el que se dirige hacia su cumplimiento no es un espíritu de sinceridad y transparencia, y que los métodos elegidos no son los correctos; además, los líderes en los que confía no son el tipo adecuado de hombres capaces de ser líderes. En pocas palabras, ha de decirse que en el momento actual somos como ciegos conducidos, si no por ciegos, al menos por tontos⁵.

Pero Sri Aurobindo pronto se convence de que el país no está listo para aceptar sus ideas y decide trabajar entre bastidores. Entra en contacto con líderes como Tilak y en 1902 se une a cierta sociedad secreta, desde la que examina la posibilidad de una insurrección en el ejército indio.

En agosto de 1905 el gobierno británico anuncia que Bengala será dividida. La agitación anti-partición le hace ver el sentido de su participación política y comienzan

años de intenso periodismo político, convirtiéndose en líder del partido nacionalista, considerado extremista. En marzo de 1906 llega a Calcuta. Hace siete meses que el movimiento *swadeshi* está en marcha. Miles de indios han prometido no comprar más que productos indígenas (*swadeshi*) y boicotear las manufacturas inglesas. El slogan del movimiento estaba prohibido, era el estribillo de una canción de Bankim Chandra Chatterjee: *Bande Mataram* (¡Saludos, Madre –India–!). Se crea un diario en inglés con este nombre, lo dirige el radical Bipin Chandra Pal. La devoción a la Madre India simboliza simultáneamente un desafío al gobierno inglés. Pal le pide a Aurobindo que colabore; éste acepta y pronto el diario se convierte en la voz del extremismo nacionalista. Aurobindo insistirá en la necesidad de un New Party y propone que sea Tilak quien lo dirija.

En 1906 tiene lugar una histórica sesión del Congreso en Calcuta. Los extremistas quieren que lo presida Tilak, los moderados proponen a Dadabhai Naoroji. Aurobindo, en lo que sería su primera salida a la escena política, consigue negociar y mediar entre ambas posturas. Ambas facciones utilizan la palabra *swaraj* (autogobierno) como objetivo del Congreso; pero pronto se verá que el significado y las implicaciones son muy distintos. Naoroji habla de *swaraj* pero sobrentiende que se trata de un autogobierno en el seno del imperio británico.

1907 será un año especialmente duro para la India. Plagas, inundaciones y desorden social generan una situación muy difícil. Son deportados dos dirigentes importantes, Lala Lajpat Rai y Ajit Singh. Se persigue a varios editores de periódicos, entre ellos a Aurobindo Ghose como editor del *Bande Mataram*. Para la sesión del Congreso de ese año, en Surat, las miradas se dirigen hacia Aurobindo para la dirección activa del partido. La polémica en dicha sesión será muy dura, desembocando en el cisma entre los moderados y los extremistas, separación que durará hasta 1917.

En lo que respecta a la práctica del yoga de Sri Aurobindo, no comenzaría hasta 1904, realizando principalmente ejercicios de *pranayama* con cierta intensidad, que no tardarían en dar sus frutos. Pero su verdadera “iniciación” no se produciría hasta finales de 1907. Atraído por la posibilidad de utilizar los poderes yóguicos al servicio de su proyecto político, aceptó encontrarse con un yogui llamado Lelé. Durante tres días se encerraron en una habitación. Iniciado en una sencilla técnica de rechazar todo pensamiento que viera llegar a su mente, pronto gozó de una importante “experiencia” y “realización” yóguico-espiritual, por él denominada, más tarde, la realización del *Nirvana* o del Brahman silencioso. Escuchemos cómo lo narró décadas más tarde:

Alcanzar el *Nirvana* fue el primer resultado radical de mi propio yoga. Fui proyectado de repente en una condición por encima del pensamiento, limpia de cualquier movimiento mental o vital (...) Lo que aportaba era una Paz inexpresable, un estupendo silencio, un infinito de liberación y libertad⁶.

En tal condición nirvánica permaneció días y noches ininterrumpidamente, hasta que comenzó a integrarse no sólo en su vida cotidiana, sino también “en el seno de una mayor superconsciencia”. En otra ocasión describe lo sucedido en esos días así: «Nos

sentamos juntos en meditación. Yo “tuve la realización” del *Brahman* silencioso. Comencé a pensar desde encima del cerebro y desde entonces siempre lo he hecho así».

Desde este estado yóguico pronunció sus múltiples discursos políticos en su camino de Bombay a Calcuta, y escribió sus artículos políticos en los dos periódicos en que publicaba en aquella época: *Bande Mataram* y *Karma Yogin*.

Y es que Sri Aurobindo se había convertido en el líder del nacionalismo radical que buscaba la independencia de la India respecto del imperio británico. Él mismo señaló tres aspectos de sus ideas y actividades políticas: primero, la preparación de una insurrección armada, por la que trabajó mediante propaganda revolucionaria clandestina, más tarde propagando el ideal de la independencia, y en tercer lugar organizando un movimiento de no cooperación y de resistencia pasiva⁷.

En mayo de 1908 es arrestado en Calcuta y encarcelado durante un año en la prisión de Alipore. Es acusado de lo que sería el equivalente inglés de “alta traición”. Se le supone implicado en actividades terroristas, en las que su hermano Barin participaba abiertamente, y cuando se produce un intento de asesinato, mediante una bomba colocada el 30 de abril, el gobierno inglés ve la ocasión de culpar a Aurobindo. El 3 de mayo, a las cinco de la mañana, doce policías, revólver en mano, arrestan a Aurobindo en su casa. Dos días después es llevado a la prisión de Alipore.

Allí se sucederían otra serie de importantes experiencias espirituales, esta vez decisivas para su futuro. Si con Lelé había realizado el *Brahman* impersonal, el aspecto estático del Absoluto, ahora vería el rostro personal de lo Divino: *Nârâyana* sería el símbolo elegido para hablar del aspecto personal y dinámico del Absoluto. Los barrotes de la celda, el árbol frente a su ventana, el carcelero mismo, no eran sino manifestaciones de *Nârâyana*.

Algo más sucedió durante aquellos días. Vivekananda (1863-1902), el célebre discípulo de Ramakrishna (1836-1886) y uno de los principales propagadores del Vedanta en Occidente, visitó con frecuencia a Sri Aurobindo (obviamente en cuerpo sutil, tras su fallecimiento en 1902) ofreciéndole claves decisivas para la comprensión de sus experiencias y su trabajo. De hecho, en alguna ocasión afirmó que había sido Vivekananda, en aquellas “visitas”, quien le había dado las primeras claves para su aproximación a la Supermente. Más tarde clarificaría esta afirmación:

Él [Vivekananda] no habló de la Supermente. “*Supermind*” es mi propio término. Él simplemente me dijo, «esto es así, y aquello es asá». Así fue como sucedió, indicando, sugiriendo. Me visitó durante quince días en la prisión de Alipore, y hasta que capté todo lo necesario siguió enseñándome e imprimiendo en mi mente las operaciones de la Conciencia superior que conduce hacia la Supermente⁸.

Durante este tiempo comprendió que, en el futuro, su trabajo no se hallaba ya directamente en la actividad política. Interiormente brotó la decisión de retirarse a Pondicherry y comenzar allí una vida enteramente dedicada al trabajo interior, yóguico, espiritual y esotérico.

El seis de mayo de 1909 es puesto en libertad y vuelve al periodismo, fundando una

revista semanal de religión, literatura, ciencia y filosofía: *Karmayogin*. En agosto comienza paralelamente un semanario bengalí, *Dharma*. En ambos casos se trata de ir mucho más allá del campo estrictamente político. Uno de sus objetivos es unir política, filosofía y espiritualidad. Al mismo tiempo se intensifican sus discursos “políticos” en Calcuta y alrededores.

En enero de 1910 un grupo de revolucionarios indirectamente conectados con Aurobindo asesinan a un oficial de policía en los Juzgados de Calcuta. Se toman duras represalias. A mediados de febrero informan a Aurobindo de que iban a arrestarle, a causa de sus artículos en *Karmayogin*. Una señal interna, una guía interior le animó a ir a Pondicherry. Puede decirse que febrero de 1910 marca el fin de su participación política activa.

En múltiples ocasiones se ha repetido la pregunta ¿por qué se retiró Sri Aurobindo, el líder más prometedor de la lucha nacionalista contra los ingleses, de la política? Muchos de sus compatriotas apenas pudieron encajar lo que les parecía una deserción, otros compañeros de revolución siguieron sus pasos hacia Pondicherry y se convirtieron en discípulos del yogui y maestro espiritual que comenzaba a desvelarse. No obstante, Sri Aurobindo explicó en más de una ocasión sus razones más profundas. Las siguientes palabras serán suficientes:

La India posee en su pasado, un poco oxidada y fuera de uso, la llave del progreso de la humanidad. Es hacia ese lado hacia donde ahora dirijo mis energías, más bien que hacia una mediocre política. Ésta es la razón de mi retiro. Yo creo en la necesidad de *tapasya* (una vida de meditación y concentración) en silencio, para la educación y el autoconocimiento y para la liberación de energías espirituales. Nuestros antepasados utilizaban estos medios bajo diferentes formas, porque es lo mejor para llegar a ser un trabajador eficiente en las grandes horas del mundo⁹.

De este modo, el “profeta del nacionalismo indio”¹⁰ terminó su etapa política y comenzó su etapa yóguica y filosófica, la que más va a ocuparnos a continuación.

1.3. Tercera etapa. Pondicherry I: Arya, sus grandes obras y el desarrollo del Yoga integral

El 4 de abril de 1910 llega a Pondicherry, donde permanecerá el resto de sus días. Allí se dedica por entero a una minuciosa investigación yóguica, a experimentar interiormente, a desarrollar el yoga integral, a buscar la realización y el descenso de la conciencia-energía que denominará “supramental”.

A medida que avanza su vida y su propia transformación, los datos que poseemos de su vida externa son cada vez menores. Su trabajo interno le exige una dedicación plena.

Señalemos, no obstante, algunos acontecimientos decisivos. El 9 de marzo de 1914 llegan a Pondicherry Paul Richard y su mujer, Mirra Alfassa. El primero llega para proponerle que colabore en una revista filosófica. El proyecto se llevará adelante, como veremos inmediatamente. Aquel día se produjo el “encuentro espiritual” (de consecuencias trascendentes para el yoga integral) de Sri Aurobindo y Mirra Alfassa (1878-1973), quien tras volver a Francia con su marido y después de una larga estancia en Japón –casi cuatro años–, volvería a Pondicherry el 24 de abril de 1920 para permanecer definitivamente junto a Sri Aurobindo como colaboradora y compañera de éste. Juntos emprendieron un nuevo rumbo por senderos antes no hollados hacia una realización espiritual integral y una transformación radicalmente novedosa de la humanidad, tal como supone el yoga supramental.

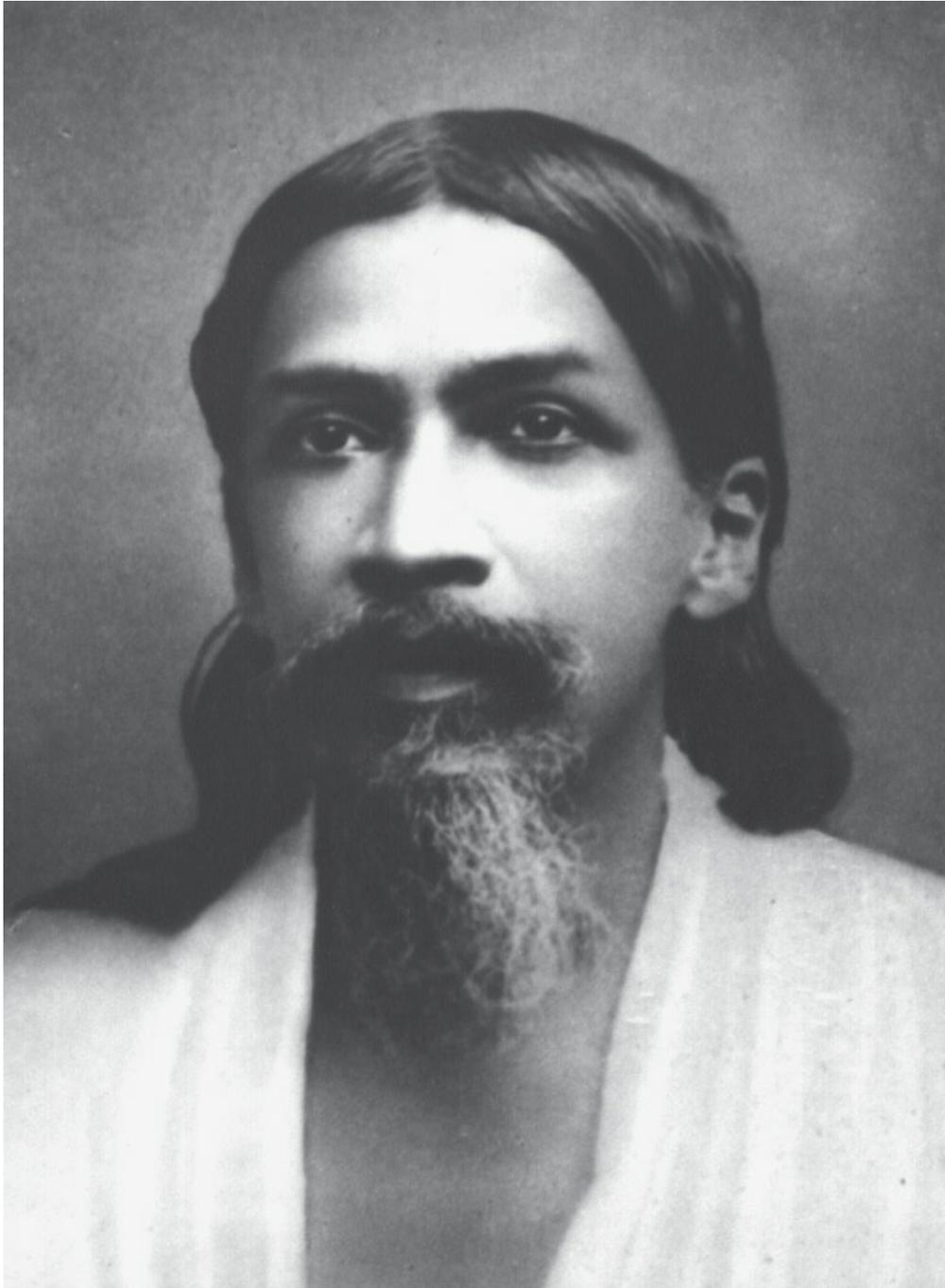
En esta tercera etapa ven la luz la inmensa mayoría de las obras teóricas de Sri Aurobindo. La revista propuesta por Paul Richard seguirá publicándose desde 1914 hasta 1921, bajo el nombre de *Arya*. El grueso de la vasta producción de Sri Aurobindo aparece en ella, serialmente. Número a número, capítulo a capítulo, Sri Aurobindo va destilando su sabiduría, procedente de más allá de la razón discursiva, en obras de una asombrosa magnitud, en cantidad y calidad. Obras como *The Life Divine*, *The Synthesis of Yoga*, *The Human Cycle*, *The Ideal of Human Unity*, *The Secret of the Veda*, *Essays on the Gita*, *Future Poetry*, etc, van llenando las páginas de la revista y llenando de asombro a los lectores que tienen la oportunidad de asomarse a ellas.

De este modo se va desplegando la “filosofía” de Sri Aurobindo, un *vedânta* no dualista integral y realista (*pûrna advaita*) en la que se muestra «el fundador de una completa *Weltanschauung* del orden de las grandes concepciones del mundo de Oriente y de Occidente. [...] Una de las contribuciones metafísicas más destacadas de nuestro tiempo y ciertamente de cualquier tiempo pasado»¹¹.

Este período se cierra con un acontecimiento central, que lo situamos como fin de éste y comienzo del siguiente período. Se trata de lo que Sri Aurobindo describió como “el

descenso de Krishna”, acaecido en 1926.

***1.4. Cuarta etapa: Pondicherry II.
Hacia la transformación supramental***



«El 24 de noviembre de 1926 fue el descenso de Krishna al [plano o cuerpo] físico. Krishna no es la luz supramental. El descenso de Krishna significa el descenso de la divinidad sobremental preparando el descenso de la supermente y el de Ananda»¹².

El significado de este acontecimiento se comprenderá mejor tras la familiarización con el pensamiento, la terminología y el trabajo de Sri Aurobindo. De momento baste recordar que, tras este “descenso”, la intensidad del trabajo de Sri Aurobindo se presenta con tal agudeza que decide retirarse prácticamente de todo contacto público para realizar su *sadhana*. Es entonces cuando deja a Mirra Alfassa al frente del *Ashram*, encargada no sólo de las funciones organizativas, sino también de la atención directa a los discípulos que a lo largo de los años se habían ido reuniendo en Pondicherry atraídos por el trabajo yóguico de Sri Aurobindo tal como iba siendo expuesto en los libros que aparecían.

La producción teórica fue menor en este período. Cabe destacar las más de 1000 páginas reunidas bajo el título *Letters on Yoga*, casi todas ellas procedentes de correspondencia mantenida con los discípulos del *ashram*, así como la continuación del magno poema *Sâvitri*. Por otra parte, durante 1939-1940, con motivo de la publicación de *La vida divina* en libro, lleva a cabo una revisión de algunos de sus capítulos, y sobre todo hay que mencionar la aportación de unos trece capítulos enteramente nuevos (más de 400 páginas de las 1070 que forman finalmente ésta su obra), que constituyen probablemente los pasajes más espiritualmente luminosos y filosóficamente densos de esta magna obra de su filosofía.

En lo que respecta a su trabajo interior poco sabemos, pues, según él mismo confesó en carta a un discípulo, con fecha del 5-10-1935, lo que apareció en los libros antes citados era sólo la primera parte del yoga integral, «aquella en la que prácticamente coincido con los yogas antiguos y clásicos», mientras que «el detalle o método de las etapas posteriores del yoga, que entran en regiones poco conocidas o incluso vírgenes, no lo he hecho público y de momento no tengo la intención de hacerlo».



Sri Aurobindo en su vejez.

Probablemente, como repetiría más tarde Madre, en *L'Agenda de l'action supramentale sur la terre* (13 vols.) «Sri Aurobindo se ha llevado el secreto con él». El secreto del yoga supramental, que trata de anclar ese principio ontológico, hasta entonces ajeno a la conciencia terrestre, en el aura del planeta. Anclarlo a través de la integración del mismo en la propia personalidad de los pioneros de esa nueva era que puede haber sido abierta por el descenso de la conciencia-energía supramental a sus mentes y sus cuerpos y por su manifestación en la tierra. Quizá desde entonces, el comienzo de una transformación radical a escala planetaria es posible.

En 1950 Sri Aurobindo dejó de trabajar desde su cuerpo físico, desde el escenario visible. Cuenta Madre que días antes le comentó que alguno de los dos debía pasar a la otra parte del velo para trabajar conjuntamente de un modo más eficaz. Madre se ofreció

inmediatamente para ser ella quien traspasase el umbral que separa “la vida” de “la muerte”, pero Sri Aurobindo le contestó que el cuerpo de ella estaba mejor preparado para llevar a cabo la última etapa de la transformación integral: la supramentalización del cuerpo físico. Y así, el 5 de diciembre de 1950, Sri Aurobindo entró en ese estado conocido como *mahasamâdhi* y, tras permanecer varios días expuesto a las miradas de sus discípulos, rodeado e impregnado –al decir de Madre– de “luz supramental”, dejó de ser visible para los ojos de la carne de cuantos seguían en este mundo. Su Presencia sigue siendo perceptible en el lugar que habitó e impregnó de luz sagrada.

Desde 1950 hasta 1973 se desarrolla la fascinante aventura de Madre asistiendo atónita al proceso de la transformación del yoga celular que presenciaba en su propio cuerpo. *La Agenda* es el testimonio de todos esos años¹³.

2. TRADICIÓN E INNOVACIÓN:

UNA SÍNTESIS CREATIVA

2.1. Ni modernidad sin raíces ni tradicionalismo sin frutos

En Occidente, a partir del surgimiento de la Modernidad ilustrada, las raíces de la tradición corren el riesgo de ser cortadas, y en buena medida lo han venido siendo durante estos tres últimos siglos. No sin parte de razón, pues su engrosamiento excesivo paralizaba el movimiento de las puertas que permiten el paso entre las diversas estancias que habitamos. Para la mentalidad moderna, lo nuevo y original, por el mero hecho de ser tal, resulta superior a lo antiguo y tradicional, demasiado recargado de connotaciones de dogmatismo y de irracionalidad inaceptable. Y así, las fuentes de la tradición judeo-cristiana permanecen en cuestión y más bien desactivadas en su alcance cultural. Las fuentes del mundo griego se presentan también secas o con sus aguas estancadas. Platón y Aristóteles parecen enterrados y con pocas posibilidades de un nuevo renacimiento. La posmodernidad de cuño nietzscheano no soporta ni un mundo suprasensible, ni una realidad sustancial ni una identidad personal y propia. La posmodernidad es todavía más nueva y original que la modernidad. No es sino el último grito de la modernidad.

En Oriente y especialmente en la India –más todavía en la India de principios de siglo, cuando Sri Aurobindo escribe– la tradición corre el riesgo de ser suplantada por las costumbres británicas, pero el Renacimiento de la India era todavía posible, y en cierta medida lo fue. La revitalización de la savia y la sabiduría de los Vedas y las Upanishads, de la *Bhagavad Gîtâ* y los *Yoga-sûtra* de Patañjali. Y a este Renacimiento colaboró de un modo especialmente destacado el propio Sri Aurobindo.

Pero ¿de qué renacimiento se trata?, ¿acaso es una vuelta atrás, una mera repetición de la tradición antigua?, ¿un sometimiento acrítico a alguna presunta revelación primordial absolutamente incuestionable e insuperable?

No faltan, ni en Oriente ni en Occidente, “tradicionalistas” de estricta observancia que combaten encarnizadamente todo cuanto no esté ya explícitamente dicho en el pasado (cuanto más remoto mejor). Pero no es éste el caso de Sri Aurobindo, como veremos a continuación.

2.2. Reactualización hermenéutica de la tradición hindú

Sri Aurobindo logra un equilibrio armónico entre el respeto y la aceptación de la tradición en sus líneas maestras y su orientación básica, por una parte, y el descubrimiento y la aportación novedosa por otra.

En realidad se trata de una compleja y fecunda re-actualización hermenéutica de la tradición hindú¹⁴. Hay que decir que la experiencia yóguico-espiritual camina, en el caso de Sri Aurobindo, por delante del conocimiento de los textos tradicionales. Efectivamente, sólo se acercará a ellos después de sus principales experiencias espirituales de la segunda etapa.

Y el resultado lo vemos en obras de una envergadura como la de *The Secret of the Veda*, *The Philosophy of Upanishads*, o *Essays on the Gita*.

Tres modelos extraordinarios de conocimiento y respeto por la propia tradición, por los textos sagrados que constituyen la savia del árbol del hinduismo, en los que se ofrece, no obstante, una nueva lectura, capaz de ver y revelar lo que se hallaba oculto en muchas ocasiones a la mirada encarrilada y encandilada por el curso que la tradición había tomado, especialmente a partir de la poderosa construcción del no dualismo radical imperante desde Sri Shankaracharya (siglo VIII).

Así, por ejemplo, Sri Aurobindo se ha esforzado por mostrar que la realidad por él denominada Conciencia supramental, olvidada en el hinduismo clásico, había sido vislumbrada por los *rishis* védicos, como se ve al analizar su noción de *Rta-cit*. Y que el simbolismo védico encierra un secreto, un saber psicológico y esotérico que ha sido olvidado en las interpretaciones naturalistas o historicistas de los Vedas. Así, frente a tales interpretaciones propone una comprensión psicológico-simbólica y místico-esotérica. Excelente ejemplo de “hermenéutica espiritual y esotérica” que supone una original apropiación y reactualización de los textos fundacionales de su tradición. Veamos algunos rasgos de la interpretación por él ofrecida:

La concepción vedántica de la Verdad se expresa en las Upanishads con fórmulas tomadas de himnos del Veda, tales como *satyam*, *rtam*, *brhat* (la verdad, lo correcto, lo vasto). La verdad de que se habla en el Veda es un camino que conduce a la felicidad, a la inmortalidad. «Otro nombre para esta conciencia supramental o Conciencia-de-la-Verdad es *Mahas*, que también significa lo grande, lo vasto». Y esta Conciencia tiene sus facultades correspondientes: *drsti*, *sruti*, *viveka*, la visión directa de la verdad, la escucha directa de su palabra, la discriminación directa de lo correcto. Quien se halla en posesión de esta Conciencia-de-la-Verdad o abierto a la acción de estas facultades, es el *Rishi* o *Kavi*, sabio o vidente¹⁵.

En los cuatro versos del himno introductorio del Veda obtenemos las primeras indicaciones de las principales ideas de los *Rishis* védicos: la concepción de una Conciencia-de-la-Verdad supramental y divina, la invocación de los dioses como poderes de la Verdad para elevar al hombre de las falsedades de la mente mortal, el logro, en y a través de esta Verdad, de un estado inmortal de bien y felicidad perfecta, y el sacrificio interno y la ofrenda de lo que uno tiene y es.

Vemos también que: «el simbolismo del Veda depende de la imagen de la vida del hombre como un SACRIFICIO, un VIAJE y una BATALLA». «La vida del hombre se representa como un sacrificio a los dioses, un viaje a veces figurado como el cruzar peligrosas aguas, a veces un ascenso de nivel en nivel de la colina del ser, y, en tercer lugar, como una batalla contra naciones hostiles. Pero estas tres imágenes no se mantienen separadas. El sacrificio es también un viaje; ciertamente el sacrificio mismo es descrito como un viajar hacia la meta divina; y el viaje y el sacrificio se describen continuamente como una batalla contra los poderes oscuros» (SV, 175).

La leyenda de los Angirasas combina estos tres rasgos de la imaginería védica. Los Angirasas son peregrinos de la luz. Y la característica más diferenciadora del Veda es la Palabra que los Angirasas poseen: «es cantando el *Rik*, el himno de la iluminación, como encuentran las iluminaciones solares en la cueva del ser». «Es por el *satya mantra*, el pensamiento verdadero expresado en el ritmo de la verdad, como nacen la luz oculta y el Amanecer» (SV, 178).

Valga este mínimo esbozo para dejar constancia de la interpretación que Sri Aurobindo ofrece de los Vedas.

Algo similar ocurre con las Upanishads. Sri Aurobindo tradujo algunas Upanishads¹⁶ y realizó comentarios a varias de ellas. Destaca muy especialmente la atención concedida a la Isha Upanishad, sobre la que volvió en varias ocasiones. Además del comentario más conocido, que puede leerse en castellano, hay otros menos conocidos, uno de ellos de más de cien páginas, que data de 1912-1913¹⁷, y otros más breves, pero igualmente significativos¹⁸. Tenemos también un estudio general sobre el significado de las Upanishads¹⁹. Éste comienza con el siguiente texto, a modo de resumen introductorio:

La concepción fundamental del Vedânta es que existe en alguna parte, disponible para la experiencia o la auto-revelación, aun cuando denegada a la investigación intelectual, una verdad única, abarcante y universal, a cuya luz la totalidad de la existencia quedaría revelada y explicada, tanto en su naturaleza como en su fin. Esta existencia universal, pese a la multitud de sus objetos y la diversidad de sus fuerzas, es una en sustancia y origen; y existe una cantidad desconocida, *X* o *Brahman*, a la que puede ser reducida, ya que a partir de ella comenzó y en ella y por ella existe todavía. Esta cantidad desconocida es llamada *Brahman* (Up. II).

La idea central de las Upanishads que desarrollará será la existencia de esa Unidad trascendental que subyace a toda la variedad fluyente de la vida fenoménica.

Brahman es inexpresable por el conocimiento finito, pero alcanzable y realizable. Identidad y diferencia, realidad y apariencia se refieren a dos niveles distintos de lo que es.

Su predilección por la Isha puede relacionarse con el diálogo constante mantenido con Shankara. Sri Aurobindo lo tiene presente en su traducción y comentario. Así por ejemplo se opone a la concepción radicalmente impersonalista de las Upanishads:

Es un error pensar que las Upanishads enseñan la existencia verdadera sólo de un *Brahman* impersonal e inactivo, un Dios impersonal sin poder ni cualidades. En realidad, más bien declaran (la existencia de) un Incognoscible que se manifiesta a nosotros en un doble aspecto: como Personalidad y como Impersonalidad (Up. 95).

Es la concepción de *Brahman* o el Ser como Señor (*Lord*), tal como lo expresan los términos *ish*, *ishvara*, *para purusa*, *sah*. Aunque en ocasiones, cuando quieren enfatizar su impersonalidad lo llamen *tat*, en muchos casos emplean el término *Deva*, Dios o el Divino, o *Purusha*, «el Alma consciente de quien *Prakriti* o *Mâyâ* es el Poder ejecutivo, la *Shakti*».

Pero es la *Bhagavad Gîtâ* la que ha merecido una atención muy especial por parte de Sri Aurobindo. En muchas ocasiones se ha dicho que *Essays on the Gita* es una de sus obras fundamentales. La recreación allí llevada a cabo de esta célebre obra y el elaborado entrelazamiento que allí se presenta entre este clásico de la espiritualidad hindú y el pensamiento del propio Sri Aurobindo, ha llevado a creer que el yoga integral de Sri Aurobindo se halla tal cual en la *Bhagavad Gîtâ*.

Ciertamente la *Bhagavad Gîtâ* expone una síntesis de las vías del conocimiento, la devoción y la acción que se recobrarán en la *Síntesis del yoga* de Sri Aurobindo. Si analizamos la extensa obra del mismo título, en la que nuestro autor desplegó más sistemáticamente su enfoque del yoga, vemos que su estructura es bien significativa, pues, tras una introducción en la que se plantean “las condiciones de la síntesis”, en una primera parte se desarrolla ampliamente “el yoga de las obras divinas” (*karma yoga*); en una segunda parte, todavía de mayor extensión, se aborda “el yoga del conocimiento integral” (*jñâna yoga*); y en una tercera parte, no por más breve menos importante, se habla de “el yoga del amor divino”. Si el libro terminara aquí (con sus ya cerca de 600 páginas) podría dar la impresión superficial de que coincide con los tres caminos de la *Bhagavad Gîtâ*, sin más. Esto no es así, pues basta con leer unas cuantas páginas para comprobar que un nuevo enfoque recorre y modula todos esos caminos. Pero es que, además, el libro no termina ahí. Una cuarta y última parte lleva el título de “el yoga de la auto-perfección”, que todavía aporta cerca de otras 300 páginas, en las que sobre la base de los materiales antes seleccionados, se construye lo que sería el templo del yoga integral. Aquí se ve ya que la liberación personal (sin merma alguna de su importancia crucial) no es la meta última del yoga integral. Más allá de la liberación, del ascenso a los mundos superiores y del descubrimiento de nuestra dimensión eterna, el yoga integral propone el descenso de la luz y el poder superiores para la transformación de nuestra mente, nuestro cuerpo vital y nuestro cuerpo físico, y con ello nuestro auto-perfeccionamiento. Los siete últimos capítulos se centran completamente en las implicaciones del descenso de la conciencia-energía supramental, del específico tipo de

transformación por ella producida y del perfeccionamiento posible, entendido en el sentido riguroso que le concede el yoga supramental. Esto no parece que se halle realmente en la *Bhagavad Gîtâ*.

En varias ocasiones Sri Aurobindo quiso aclarar esas diferencias. Especialmente explícito es el siguiente texto, en el que Sri Aurobindo prefiere hablar en tercera persona:

No es un hecho que la Gita ofrezca la base completa del mensaje de Sri Aurobindo, ya que la Gita parece admitir como meta última, o al menos como última culminación del yoga, la cesación del nacimiento en el mundo; además, no presenta la idea de evolución espiritual ni la idea de planos superiores, ni habla de la Verdad-Conciencia supramental ni de hacer descender esa conciencia como medio necesario para la completa transformación de la vida terrestre²⁰.

En otra ocasión afirmarí: «nuestro yoga no es idéntico al Yoga de la Gita, aunque contiene todo lo que es esencial en el Yoga de la Gita».

En el texto anterior han aparecido ya algunas de las ideas principales del yoga integral que tendremos que profundizar a continuación. De momento veamos la actitud de Sri Aurobindo respecto al pasado y la tradición, pues ha repetido que las realizaciones espirituales del pasado son importantes, pero «¿por qué debería el pasado ser el límite de la experiencia espiritual?»²¹. O con una mayor fuerza expresiva:

¡En verdad, esta asombrosa reverencia por el pasado es algo desconcertante y temible! Al fin y al cabo, lo Divino es infinito y el despliegue de la Verdad puede ser un proceso infinito o al menos con algún espacio para nuevos descubrimientos y nuevas afirmaciones, incluso quizá nuevos logros, y no una nuez partida y con sus contenidos agotados de una vez para siempre por el primer vidente o sabio, mientras los otros deben romper religiosamente la misma nuez una y otra vez, temblando en cada ocasión para no desmentir a los videntes y sabios del pasado²².

2.3. ¿Para qué “evolución” si el mundo es Mâyâ?

Antes de entrar en el aspecto más “práctico” del yoga integral es conveniente tener presente el marco teórico en el que el enfoque del yoga integral cobra sentido. Si se quiere, las líneas maestras de la filosofía de Sri Aurobindo, que él ha entendido como un *vedânta* no-dualista y realista, o más simplemente un “*vedânta* integral” (*pûrna advaita*).

Para comprender a un autor es siempre recomendable tener presente quiénes son sus “adversarios” filosóficos o, si se prefiere, sus interlocutores principales. Esto es tan importante como el conocimiento de sus filiaciones, de sus influencias más directas y reconocidas.

2.3.1. El diálogo con el no-dualismo clásico

Pues bien, si cabe afirmar que los Vedas, las Upanishads y la *Bhagavad Gîtâ* (por más que interpretados desde su propia concepción, estrategia totalmente legítima mientras muestre sus fundamentos y sean satisfactorios) son sus puntos de referencia más claros, sus afinidades más destacadas, puede decirse que el *budismo* (siempre tratado de un modo muy general y sin entrar en detalles históricos) y sobre todo el no-dualismo ascético-ilusionista de Shankaracharya constituyen sus “adversarios” principales. Y de ambos, éste último se convierte sin duda en el interlocutor privilegiado.

Es una cuestión delicada y crucial la que se ocupa de determinar qué interpretaciones de la filosofía de Shankara son aceptables y coherentes. No voy a entrar en ello directamente, aunque el diálogo Shankara-Sri Aurobindo sigue siendo una de las cuestiones centrales y abiertas de la discusión sobre las concepciones hindúes. Aquí me limitaré a presentar la idea que Sri Aurobindo tiene del *advaita* de Shankara, como elemento al que nuestro autor contrapondrá su cosmovisión.

Es fácil pensar que, cuando un autor se ocupa de otro, sin que éste pueda defenderse, y sobre todo cuando su mirada termina siendo crítica y su filosofía montándose sobre la contraposición respecto de aquél, el veredicto sea parcial o se halle deformado. Sri Aurobindo era consciente de que ciertas tendencias presentaban un Shankara “menos salvajemente ilusionista” (por ejemplo S. Radhakrishnan), así como que algunos no veían grandes diferencias entre sus filosofías. Y salió al paso de tales objeciones, defendiendo la validez de su interpretación de Shankara y la radical diferencia que separaba sus cosmovisiones en algunos puntos.

a) Mâyâ como ilusión y mâyâ como poder creador

Según Sri Aurobindo, la teoría de *Mâyâ* tal como la presentó Shankara y como se ha entendido tradicionalmente es una teoría “ilusionista”, en el siguiente sentido: por más que ciertamente Shankara distinguiera entre la realidad empírico-pragmática y la realidad absoluta, en última instancia esto era una concesión a la ignorancia, pues en verdad, o desde el punto de vista del Absoluto, el mundo no es sino *mâyâ*, en un sentido radicalmente negativo, esto es “ilusorio”. Claro que no se trata para Shankara de una ilusión subjetiva –como mantienen algunos “idealismos subjetivistas”–, pero poco importa esto a la hora de valorar el estatuto ontológico del cosmos y de los individuos que en él se mueven. En última instancia, que el mundo es *mâyâ* implica declararlo, si no absolutamente irreal e ilusorio –pues Shankara reconoce que no es ni real ni irreal, sino algo “inexplicable” (*anirvacaniya*)– sí carente de significado, de valor y de interés. Esta es la clave, a mi entender. La gravedad del asunto no se halla tanto en su dimensión ontológica como en su aspecto axiológico, no tanto en su alcance teórico como en sus implicaciones prácticas. Y en este sentido sí parece claro que, incluso en la interpretación más moderada, el mundo y el individuo terminan siendo declarados carentes de todo valor y significado. Si relativa y temporalmente existentes, están llamados a desaparecer, no en la nada absoluta, es cierto, pero sí en el *Brahman* supracósmico y atemporal, impersonal y excluyente de toda individualidad, en el *Brahman nirguna*, ¿qué sentido se otorga al paso de los individuos por el mundo, si nada aporta el *samsâra*, lugar de sufrimiento e ignorancia? ¿Para qué esta larga cadena de nacimientos y muertes, que el propio Shankara acepta, al menos dentro del mundo (de *mâyâ*)? ¿Puro juego del Absoluto? Tal respuesta no parece realmente convincente.

Por tanto, que no hay nada excepto El Uno sin segundo, que el mundo nunca ha existido, existe ni existirá (desde el punto de vista del Absoluto), que no cabe buscar propósito ni significado alguno a la existencia, pues toda búsqueda no es sino parte de la ilusión cósmica, resulta incoherente filosóficamente e inaceptable para toda razón que se tome en serio a sí misma. Por otra parte, que la ilusoriedad del mundo no signifique absoluta no-existencia, sino dependencia ontológica de lo relativo respecto del Absoluto, que su realidad no constituya la verdad última y que toda forma esté destinada a ser devorada por el Tiempo, es algo que comparte toda visión “religiosa”, espiritual o metafísica de la existencia. También, obviamente, la concepción de Sri Aurobindo.

b) El destino del hombre y el sentido de la Tierra

Así pues, lo que importa esencialmente es el destino del hombre y de la Tierra, el pasado, el presente y el futuro del individuo que nos sabemos ser y del mundo en el que nos sentimos envueltos y al cual nos sentimos pertenecer. En definitiva, se trata de la búsqueda del sentido. ¿Cuál es el sentido de la existencia? Afirmar que la pregunta misma carece de sentido no es una invención occidental del neopositivismo y de la filosofía analítica del lenguaje de las primeras décadas de nuestro siglo; ésa sería ya la actitud del no-dualismo acosmista-ilusionista que no ve en su formulación más que una

manifestación de la ignorancia.

Que la mente en su desarrollo actual sea incapaz de ofrecer una respuesta totalmente satisfactoria y que “el silencio del Buddha” siga siendo la mejor actitud, es algo obvio. Que la Voluntad de Dios escapa a la limitada inteligencia de los hombres es algo para lo que no hace falta demasiadas luces. Pero no parece ser esa “docta ignorancia” la doctrina proclamada por la filosofía de Shankara. No parece quedar en un no-podemos-saber, o un no-sabemos-todavía, sino un sabemos-que-no-hay-sentido, que no hay propósito, que no hay individuo-persona permanente, que no hay Personalidad divina, que el Absoluto no puede ser Persona, ni siquiera en la más refinada y rigurosa de las concepciones de Persona infinita e inmanente-trascendente.

La cuestión crucial es, por tanto, ¿qué *creemos* (antes de alcanzar la sabiduría definitiva, si ésta llega alguna vez y aunque seamos lo suficientemente optimistas como para movernos dentro de esa hipótesis de trabajo) y qué nos lleva esto a *hacer* con nuestra vida en el mundo, con la nuestra y con la del prójimo que nos interpela con el sufrimiento de su rostro y la crispación de sus manos, con el grito de su corazón en medio del desconcierto de la tragedia que lo consume?

Claro que no se trata de situar ahora la creencia y la acción en un primer plano. Se trata simplemente de no excluirlos, de no negar su importancia, de no escamotear los problemas más urgentes cuando nos convocan no sólo desde su urgencia sino igualmente y al mismo tiempo desde su fundamentalidad.

Ni que decir tiene que la experiencia y la realización espiritual siguen siendo el primer derecho y la primera obligación del buscador espiritual. No se trata ni de recaer en un fideísmo más o menos oscuro, en una credulidad precrítica, ni de abocarnos a un activismo poco menos que ciego. Ni siquiera se trata de resucitar el ideal ilustrado de pensador racionalista, ciego a posibles dimensiones supra-rationales. Se trata de no aislar la experiencia espiritual del pensar racional, de la creencia razonable y de la acción iluminada o que busca la iluminación.

No se trata de negar la validez y altura de la experiencia *adváitica*. Se trata de no cerrarse a la posibilidad de que otras experiencias permitan resituar y quizás hasta corregir la formulación teórica que a partir de ella se fue imponiendo con la fuerza de la tradición y de ciertas autoridades espirituales e intelectuales que resultaron difíciles de cuestionar. Quizá tal cuestionamiento necesitaba de una síntesis de experiencia espiritual de altura, capaz de saborear y reconocer la grandeza de la experiencia del Absoluto en su inmovilidad silenciosa y su inmutabilidad majestuosa, pero también de ir más allá de ella. Una síntesis de semejante experiencia y realización con una claridad de visión supraintelectual, con una mente iluminada e intuitiva no disociada de una potencia argumentativa, capaz de mostrar una nueva síntesis entre experiencia espiritual y formulación a través de ideas de su significado, su alcance y sus consecuencias. Quizás hacía falta alguien como Sri Aurobindo, que aunase tales capacidades para poder “superar”, integrando la verdad de lo anterior, la excelsa pero limitada visión de un no-dualismo que, en lugar de terminar revelando el verdadero sentido de la existencia y del individuo, parecía diluir todo ello en una luminosa noche incapaz de satisfacer los

anhelos más profundos del ser humano.

La nueva luz proyectada sobre el sentido de la existencia, a partir de una experiencia ampliada de la no-dualidad, pasa por la reformulación de la noción de *mâyâ* y por la tematización de la idea de una evolución espiritual en la que no desaparece “el sentido de la Tierra”. La noción de *mâyâ* se refiere, en esta nueva visión, sin negar que esto se hallara ya en los *rishis* védicos, al poder del Absoluto, a la *sakti* de la Persona divina infinita y trascendente-en-su-inmanencia. El cosmos se revela como el campo de expresión del propio Absoluto. Ha sido su voluntad la que ha decidido su manifestación, y aunque su dimensión eterna e inmutable no se vea afectada, despliega también su dimensión espacio-temporal; aunque su unicidad no queda cuestionada en su propio nivel, ello no impide su infinita multiplicación en una infinitud de rostros diferentes que no hacen sino multiplicar la grandeza inconmensurable de la Persona infinita capaz de desplegar innúmeros aspectos de sí misma.

Y en toda esa manifestación lo existente se ve lanzado a un proceso evolutivo. El mundo posee un propósito y esto, una vez aceptado el juego de la manifestación espacio-temporal, implica un desarrollo evolutivo.

2.4. La evolución: el aspecto dinámico de la realidad y el futuro posible

Sri Aurobindo ha sintetizado el proceso de la evolución terrestre, de la gran cadena del ser, en cuatro categorías principales: Materia, Vida, Mente y Supermente.

Sri Aurobindo ha insistido en la defensa de una evidencia intelectual, que sólo prejuicios y contaminaciones culturalistas parecen poder poner en cuestión y velar su fuerza: de lo inferior no puede surgir lo superior, de lo menos perfecto no puede surgir algo más perfecto. De la materia (poco importa que ésta se convierta en una Energía primordial concebida como no-consciente y no-inteligente) no podría haber surgido la Vida; y de ninguna de ambas podría haber surgido la Mente, si de algún modo, al menos como potencialidades reales, no se hubiesen encontrado ya allí previamente. Sri Aurobindo expresa esta idea hablando de una *involución* previa a la *evolución*.

Por otra parte, y aquí comienza la fascinante aventura espiritual expuesta por Sri Aurobindo, la Mente, tal como la conocemos y lo que nos es legítimo entender por tal, no basta para explicar todo este proceso evolutivo. No ya la serie de mentes individuales, sino ni siquiera una hipotética Mente cósmica –que no excediera de lo que por tal cabe entender, teniendo en cuenta el funcionamiento conocido de tal realidad– es suficiente para explicar el devenir cósmico.

Cuando se ha hablado metafóricamente de la Mente divina, del Logos, se apunta ya obviamente a otra cosa, de naturaleza distinta, que merece otro nombre más adecuado. Ni que decir tiene que todas las teologías han pensado hasta cierto punto en el carácter eminente de la postulada Inteligencia divina o Razón absoluta. Sería demasiado ingenuo pretender que no se había pensado antes con cierto rigor la noción del Absoluto.

Pero es que no se trata fundamentalmente de haber pensado o no una tal realidad, sino de pasar a una experiencia directa de ella, y no sólo a través de un éxtasis inefable (abundante en todos los grandes místicos), sino también con la complicidad de todas las partes de nuestro ser y con el objetivo de, tras el ascenso a esos planos superiores, hacer descender esa nueva “Realidad”, esa nueva “Conciencia-Energía”, ese nuevo “Poder” supramental hasta nuestra realidad cotidiana, hasta nuestras mentes, nuestras emociones y hasta nuestras células.

Y ahí comienza una nueva transformación, pues el poder que desciende es una luz espiritual capaz de producir efectos y transformaciones insospechadas en nuestra actual estructura energética. La Revelación de lo Supramental no es una revelación de ideas, capaces de ser contenidas en algún misterioso Libro. La Revelación de lo Supramental es la revelación transfiguradora de un Poder de lo Divino no manifestado hasta este momento en la historia de la tierra.

Por ello, la evolución no ha terminado. El ser humano actual no es la meta del desarrollo evolutivo. Después del ser humano, a través de la transformación posibilitada por el descenso de lo Supramental, está llamado a aparecer un nuevo ser, una nueva especie. Sri Aurobindo habló de una raza de “seres gnósticos”, es decir, supramentales. El destino del hombre es trascenderse a sí mismo, ir más allá de su condición humana actual. Dar a luz a un nuevo ser, que es él mismo, sin ser el mismo. Todo parto es doloroso, pero al tiempo gozoso, en la medida en que participamos conscientemente en él y comprendemos su sentido. El parto de una nueva humanidad es probablemente más doloroso todavía y su magnitud escapa a la razón común.

Para participar en esta gestación anterior al parto posible, para dejarnos fecundar por la nueva Vida del Espíritu, Sri Aurobindo y Madre llevaron a cabo su propio trabajo como pioneros del nuevo mundo, pero no sólo trataron de atraer a la conciencia de la Tierra esas nuevas energías, sino también de esbozar el modo de recorrer el camino que aparece en el horizonte junto al comienzo de un nuevo mundo. En esto consiste el yoga integral.

3. NATURALEZA Y MÉTODO DEL YOGA INTEGRAL

3.1. ¿Cómo entrar en el sendero del yoga integral?

«Me siento muy cerca de lo que dice Sri Aurobindo, pero me cuesta leerlo, es muy difícil, muy complicado, muy abstracto; no lo entiendo.»

«Me identifico con el planteamiento y los objetivos del yoga integral, pero no sé qué hacer para seguir ese camino. ¿Cómo se hace el yoga integral, cuál es su método, sus prácticas, sus técnicas?»

Muy a menudo hemos oído alguna de estas cosas o las dos al mismo tiempo. Y no les falta parte de razón. Las obras de Sri Aurobindo pueden resultar difíciles de leer; no porque supongan demasiados conocimientos de filosofía oriental u occidental; en absoluto, ése no es el problema; precisamente sus obras están lejos de exigir un conocimiento de la historia de las filosofías del Este o del Oeste, están escritas para exponer la propia visión, concediendo un papel muy secundario a otras ideas que debieran presuponerse. Creemos que la dificultad de entender a Sri Aurobindo –aparte de los problemas de traducción, siempre traidores, y en este caso muy notablemente, por la dificultad de transmitir el ritmo mántrico de su escritura– procede fundamentalmente del nivel de abstracción en el que se mueve. Su mente es una mente plutoniana, una mente de primer rayo, una mente que va a lo esencial sin detenerse en los detalles secundarios. Sus escritos rezuman un perfume luminoso que proviene de las alturas espirituales de donde descienden, sus palabras no hacen concesiones al entretenimiento de detalles concretos. Pienso sobre todo en *La vida divina* y *La síntesis del yoga*, sus dos grandes obras traducidas; no podría decirse lo mismo (de entre las otras traducidas al castellano) de *El ciclo humano*, ni mucho menos de la *Guía del yoga integral*, mientras que *Reencarnación y Karma* y *La Madre* se hallarían en un nivel intermedio.

Por otra parte, la dificultad procede también de la amplitud y longitud de sus frases. La mente no entrenada en ese tipo de discurso puede sentirse perdida ante la inmensidad de las oleadas de ideas luminosas que ante ella circulan. Sin embargo, si uno consigue montarse en la corriente de su pensamiento y cabalgar sobre sus lomos, pronto se siente llevado por una fuerza elevadora (una *shakti* de la escritura) que subyace a los significados de las palabras. Y entonces la lectura se convierte en una experiencia mucho más profunda que la experiencia meramente intelectual, se convierte en una escalera capaz de conducir al alma del lector a las alturas espirituales de donde brotan tales palabras, y así la lectura se convierte en *sadhana* y el lector en un *sadhaka*. Y es que el Sri Aurobindo poeta impregna toda su obra y el artista que hay en él consigue pulir la forma adecuada (verdadera, bella y útil) para transmitir aquello que vive más allá de la forma.

De este modo cruzamos el segundo interrogante, que nos ocupaba en mayor medida ahora, ¿cómo hacer el yoga integral?

Pues bien, la lectura de las obras de Sri Aurobindo y Madre constituye indudablemente el mejor modo de ponerse en camino, de sintonizar con la vibración espiritual que les caracteriza y que se filtra a través de las letras, de modo tan enigmático para la mente pero tan real y efectivo como cualquier otro funcionamiento de la energía espiritual.

Un modo todavía más directo e intenso es aquél que nos permite gozar más íntimamente de la Presencia inefable de esa conciencia-energía que habita en las proximidades del lugar que fue su morada en esta tierra. Me refiero a ese lugar sacralizado por su presencia y en torno al cual fue creciendo el *ashram* que hoy sigue llevando su nombre.

Digamos que esta referencia espacial es importante aunque no sea estrictamente necesaria, como importante tuvo que ser gozar de su Presencia también física, en tanto que transmisores encarnados de esa Conciencia-Energía, esa *Chit-Shakti*, que en definitiva constituye lo esencial y el motor de la transformación por ellos simbolizada y propiciada. Pero supongamos que su presencia física, la atmósfera del *ashram* o incluso sus libros, no estén al alcance, por los motivos que fueren, de aquél que ha vislumbrado (o quizá se ha visto deslumbrado) y se ha sentido atraído por la luz que irradia de los símbolos vivientes que fueron Sri Aurobindo y Madre. ¿Qué hacer en este caso? Una vez más ¿qué método seguir?

3.2. *En este yoga no hay método*

Dejemos la palabra al propio Sri Aurobindo:

En este yoga no hay método, excepto el concentrarse, preferiblemente en el corazón, e invocar la presencia y el poder de la Madre para que tome nuestro ser y mediante la acción de su fuerza transforme nuestra conciencia²³.

Comentemos algo de lo que aquí se dice. En primer lugar la afirmación de que «en este yoga no hay método». Esto se comprende mejor viendo cómo se concreta tal afirmación en la vida del *ashram*. El *ashram* tradicional, al igual que los conventos occidentales, suele tener un programa muy determinado, con un horario establecido y unas prácticas fijas que marcan el ritmo de la *sadhana*. A tal hora hay que meditar, a tal hora hacer *japa*, más tarde *hatha yoga*, después canto de *bhajans*, etc. En el *ashram* de Sri Aurobindo y en el yoga integral la disciplina ha de ser ante todo interior y el trabajo interior ha de realizarse simultáneamente con el trabajo exterior, pues la acción, el conocimiento y la devoción no son excluyentes, sino antes bien perfectamente complementarios y todos ellos indispensables, aunque en distinta medida según las características propias de cada *sadhaka*.

Así pues, decir que no hay método es un modo de acentuar la importancia del ritmo interno y de la actitud personal. El método no se impone desde fuera, ni siquiera por el Maestro cuando está físicamente presente, ni se lo arregla uno mismo, según sus tendencias y preferencias subjetivas; el método fluye espontáneamente una vez se ha establecido contacto con el alma, con “la Madre”, con el propio Maestro interior o con lo Divino.

Mientras tanto, el anhelo anímico, la fuerza de la llama que nos quema en nuestro interior impulsándonos a la búsqueda definitiva es lo único que tenemos. Y si eso no lo sentimos con una fuerza desgarradora, entonces es que no estamos listos para iniciar este *yoga*. Si esta “aspiración anímica” no está presente, si la sed de transformación no es punzante, podemos seguir caminando por el desierto, hasta que la necesidad sea mayor.

En *Síntesis del Yoga*²⁴ hallamos un desarrollo mayor de esta idea. Allí se habla de tres rasgos característicos de la acción de lo superior sobre lo inferior. En primer lugar, no actúa según un sistema fijo y una sucesión establecida, como en los métodos especializados de Yoga, sino de modo libre, teniendo en cuenta el temperamento de cada uno y los obstáculos que encuentra. “Cada ser humano en este sendero tiene su propio método de yoga”. En segundo lugar, se parte de una aceptación de nuestra naturaleza tal

como se encuentra en este momento determinado, debido a nuestra evolución pasada. En tercer lugar, «el Poder divino en nosotros utiliza toda la vida como un medio para este Yoga integral». Cada situación, cada experiencia, cada relación se emplean para profundizar en el trabajo interior. Por ello, «hasta la caída más humillante se convierte en un paso en el sendero de perfección» (SY 42).

3.3. Centrarse en el corazón

De cualquier modo, “algo”, algo podrá hacerse mientras tanto. Evidentemente, mientras tanto, uno puede «concentrarse, preferiblemente en el corazón». Dos “zonas” ha recomendado siempre Sri Aurobindo como lugares más indicados donde llevar nuestra atención, donde ejercitar nuestra concentración: detrás del corazón y encima de la cabeza. Detrás del corazón cuando se trata de establecer contacto con el ser anímico, con el alma, con lo Divino individualizado en nosotros. “Detrás” del corazón, porque no se trata de jugar con las emociones de la parte más externa del mismo, sino de bucear hasta el fondo de nuestra sensibilidad afectiva, allí donde se halla el yo anímico que somos esencialmente y que hay que descubrir. Se trata no del ser físico, ni del ser vital, ni del ser mental, ni del “ego psicológico”, sino del *caitya purusa*, el alma individual encarnada aquí en la tierra, reflejo del *jîvâtman* «en los cielos».

Encima de la cabeza será recomendada la meditación cuando se trate no ya de establecer contacto con el yo anímico, sino de abrirse a los planos superiores de la conciencia supraindividual, a los planos espirituales que se hallan entre la mente y la supermente.

Las zonas indicadas como espacios donde situar nuestra atención pueden relacionarse con el sistema de *chakras* o centros sutiles de energía, tal como se conocen tradicionalmente, en los textos de yoga y especialmente en los textos tántricos. Detrás del corazón se relaciona con el *anahata-chakra*, y la zona por encima de la cabeza con el loto de mil pétalos, el centro coronario, *sahasrara-chakra*. Uno puede trabajar a voluntad sobre cada centro, realizando meditaciones específicas, pero igualmente se puede permanecer a la escucha del lugar desde el cual uno es solicitado espontáneamente, según la necesidad del momento, según las prioridades del trabajo. Hemos visto que el yoga integral trata de evitar fórmulas y recetas generales, y tiene en cuenta la naturaleza de cada aspirante. En ese sentido es fácil que el meditador se vaya dando cuenta de cuál es la tendencia predominante en su naturaleza. Así, por ejemplo, las personas que hayan trabajado más su sensibilidad afectiva tenderán a situarse espontáneamente en la zona del corazón, mientras que aquéllos más acostumbrados a abrir su conciencia mental a estados más sutiles sentirán una tendencia natural a situarse en la zona por encima de la cabeza.

El buscador en el camino del yoga integral puede convertir la meditación en un campo de experimentación y cultivar su lucidez silenciosa, su escucha desde el corazón, para familiarizarse con los distintos tipos de energía que circulan por el campo de su conciencia. En primer lugar como un modo de “purificar” el campo de su conciencia,

limpiándolo de las emociones y pensamientos más superficiales y mecánicos que impiden que la conciencia se abra a niveles superiores e integre energías más elevadas. Y es que buena parte del trabajo interior pasa por el cultivo de la atención, del estado de alerta necesario para erradicar los viejos hábitos y ejercitar un estado de apertura que facilite la transformación. En segundo lugar, la meditación ayuda a establecerse en el estado de paz y silencio desde el cual es posible observar los movimientos del ego y comenzar a superar la identificación con el mismo. La vieja noción y sentimiento de identidad egoica va dejando paso a una nueva vivencia de la identidad anímica, a una nueva realidad personal con una conciencia más amplia, más abierta, más armónica, más centrada.

En realidad la meditación como técnica es un modo de aproximarse a la meditación como actitud y finalmente de instalarse en la meditación como estado. Estado de meditación que no es sino el encontrar nuestro verdadero ser central, un estado de apertura a lo Superior que libera de los lazos que nos atan a nuestra vieja personalidad.

En el texto citado al principio se recomienda la concentración en el corazón, pero además haciendo hincapié no tanto en el esfuerzo personal, como en la llamada, la invocación a la Madre divina, a la Shakti. Y esto debe aclararse.

3.4. Invocar la Presencia de la Shakti, la Madre

Cuando Sri Aurobindo habla de la Madre puede hacerse una doble lectura. Si bien es cierto que los discípulos más inmediatos identificaban el símbolo Madre/Shakti con Mirra Alfassa, aceptada como co-guía del yoga integral, representante y encarnación de la Madre divina, la Mahashakti, esto no es absolutamente imprescindible para aquéllos que se aproximan al yoga integral sin un conocimiento del papel desempeñado en el *ashram* y en Auroville por “Mère” –como preferían llamarle los discípulos, dado su origen francés.

Efectivamente, “la Madre” es un símbolo con una gran fuerza en toda la tradición hindú y especialmente en el camino del Tantra. Toda mujer es idealmente concebida como una representación de la Shakti, como una de sus hijas. No obstante, algunas de ellas han sido consideradas como Encarnaciones de la Madre divina. Pero más allá de eso, la Shakti/la Madre es el símbolo de la Conciencia-Energía primordial, del Poder divino creador de todo lo existente; es el aspecto dinámico del Absoluto.

En alguna ocasión Sri Aurobindo dijo que el yoga integral utilizaba un método predominantemente vedántico, pero con una finalidad más cerca de las concepciones tántricas²⁵. En cualquier caso y sin entrar ahora en otros detalles, la importancia concedida a la Shakti/Madre por Sri Aurobindo resulta evidente en toda su obra²⁶.

Así pues, cuando se prescribe la concentración en el corazón y la invocación de la presencia y el poder de la Madre, se puede entender que se trata de un intento de establecer contacto consciente con lo Divino. Abrirse a esa Presencia, a esa influencia de lo Superior es lo principal en este yoga: «en este yoga todo depende de si uno puede abrirse a la Influencia o no» (*Letters 605*).

Si nos limitásemos a lo dicho –y no hay que perder de vista que se trata de la respuesta epistolar a un discípulo y no pretende ofrecer una visión completa ni una validez indiscriminada–, podría dar la impresión de que no hay nada que hacer en este yoga, quizás excepto ponerse en los brazos de la Madre divina y dejarse llevar. Hay algo de cierto en ello, pero si no se entiende debidamente puede dar lugar a falsas actitudes. Por ello Sri Aurobindo, en más de una ocasión, salió al paso de tales riesgos. Así: «respecto a que “no hay nada que hacer” obviamente quien no hace ninguna *sadhana* no puede cambiar ni progresar. Trabajo, meditación, *bhakti*, todo debe hacerse como *sadhana*» (*Letters 538*).

Trabajo, meditación, *bhakti*; de nuevo llegamos al “triple yoga” como fundamento insoslayable del yoga integral. Ya vimos cómo la estructura misma de *La síntesis del yoga* mostraba la importancia de todos y cada uno de esos tres *yogas* principales, que ya

la *Bhavad Gîtâ* había logrado presentar estrechamente entrelazados.

Además de las 580 páginas dedicadas en *La síntesis del yoga* a esas tres vías, en *Letters on Yoga* contamos con otras 130 dedicadas a clarificar su importancia, desde el enfoque propio del yoga integral.

Pero más que desgranar las virtudes de esos tres *yogas* y mostrar la conveniencia de un planteamiento integrador e incluyente, nos limitaremos a presentar los objetivos y los requisitos básicos del yoga integral.

Me parece importante dejar claro que la cuestión de la novedad o no del yoga integral respecto a los *yogas* tradicionales es secundaria, como en ello insistió ya Sri Aurobindo. Veremos más tarde en qué sentido puede hablarse de novedad en el yoga integral, pero conviene tener presente que buena parte del camino ha de recorrerse con las mismas herramientas. En realidad, la diferencia es más de concepción global, sobre todo de objetivos últimos a lograr y del modo de entender el sentido de la existencia, que de métodos concretos o prácticas determinadas. Si, respecto a esto último, en algo se ha hecho hincapié, no ha sido en la peculiaridad de alguna técnica, sino en el carácter integral que propone. La importancia de reconocer la validez y complementariedad de la vía de la acción ofrecida a lo Divino, de la vía del corazón, la devoción y el amor divinos, y de la vía del conocimiento, es quizá lo más característico. Y, como hemos visto, esto no pretende ser original, está en la *Bhavad Gîtâ*.

A partir de ahí la aspiración, la sinceridad, la entrega, la apertura constante resultan totalmente imprescindibles, y cada una de esas palabras claves merecería un tratado como “virtudes del camino”, pero esto es quizá demasiado obvio como para insistir en ello.

3.5. *Silencio en la mente y paz en el corazón*

Si en algo debemos insistir, por constituir el fundamento más firme sin el cual el Trabajo de la Shakti difícilmente puede llevarse a cabo, es en aquello que queda apuntado tras palabras tan simples como “silencio mental”, “paz en el corazón” o “quietud” en nuestro campo psicológico. Es aquí donde el “esfuerzo personal” generalmente previo a la Gracia y siempre necesario, al menos durante la primera parte del camino, encuentra su lugar inevitable.

Veamos lo dicho en palabras de Sri Aurobindo:

La *sadhana* de este yoga no procede a través de una serie de enseñanzas mentales o de formas prescritas de meditación, con *mantras* o de otro tipo, sino mediante la concentración de uno mismo hacia el interior o hacia lo alto, abriéndose a una Influencia, al Poder divino que se halla sobre nosotros y a sus obras, a la Presencia divina en el corazón, y mediante el rechazo de todo lo que es extraño a estas cosas. Y esta apertura sólo es posible a través de la fe, la aspiración y la entrega (*Letters* 505).

Respecto a la fundamentalidad del silencio y la paz hay que decir que tanto el descubrimiento del yo anímico como de los niveles superiores de conciencia sólo es posible si se va instalando en nosotros una atmósfera espiritual que nos permita emprender el proceso de desidentificación de nuestros mecanismos psicológicos y descondicionamiento del ego. Hay que liberarse de la mecanicidad que suele regir nuestras vidas para caminar hacia el interior, descubrir nuestro verdadero yo y comenzar el proceso de transformación planteado por el yoga integral.

En ese sentido la meditación puede ser un buen modo de ir creando esa atmósfera, esa desidentificación, con la purificación necesaria para atraer magnéticamente partículas luminosas de frecuencia más elevada que las que suelen formar nuestros cuerpos sutiles. Sin un cierto establecimiento de la paz, el silencio, la armonía interior, la personalidad ego-centrada sigue rigiendo nuestras vidas y la apertura no es posible; y sin apertura, la *Shakti* no puede trabajar adecuadamente en nosotros, sobre nosotros y a través de nosotros.

Toda acción, todo trabajo realizado ha de ser para nosotros un campo en el que poder realizar nuestra *sadhana*, como entrega y ofrenda a lo Divino, haciendo cada cosa del mejor modo posible, sin esperar recompensa o fruto personal. La discriminación agudizada en los momentos de meditación puede ser aplicada en el trabajo, y en cualquier momento la devoción y el amor a lo divino y a todas sus manifestaciones debe estar presente.

Lo demás no es tanto cuestión de directrices procedentes del exterior como de movimientos adecuados a la situación concreta que se nos presenta, fruto de nuestros compromisos kármicos, recientes u originados en un pasado más o menos remoto, poco importa. A todo ello hay que estar atentos desde una conciencia lúcida y desde un corazón abierto.

La esencia del *râja-yoga* de Patañjali, la esencia de los tres senderos mostrados por la Gîtâ y quizás también la esencia de aquello especialmente indicado por el no-dualismo del shivaísmo de Cachemira, tan cercano al enfoque de Sri Aurobindo en sus planteamientos, deben ser recogidas en el yoga integral, aunque no necesariamente sus prácticas más concretas.

3.6. La síntesis de los yogas y el principio del yoga integral

Dejemos al propio Sri Aurobindo ofrecernos una explicación algo más concreta del modo en que los distintos yogas son asumidos por el yoga integral, así como la forma de considerar algunos elementos fundamentales del mismo. La cuestión es tematizada minuciosamente en *The Synthesis of Yoga*. Veamos la definición que sirve de punto de partida:

En la visión correcta tanto de la vida como del yoga, toda vida es consciente o inconscientemente un Yoga. Pues por este término nos referimos a un esfuerzo metódico hacia la auto-perfección, a través de la expresión de las potencialidades latentes en el ser y una unión del individuo humano con la Existencia universal y trascendente que vemos parcialmente expresada en el hombre y en el Cosmos (SY, p.2).

Para el Yoga integral hay que tener en cuenta los tres factores fundamentales: Dios, Naturaleza y alma humana, o en un lenguaje más abstracto: lo Trascendental, lo Universal y los Individuos. Pues, «el contacto entre la conciencia humana individual y lo Divino constituye la esencia misma del yoga. El yoga es la unión de lo que se separó en el juego del universo con su verdadero Ser, su origen y su universalidad» (SY, 27).

El *hatha* yoga (que utiliza como instrumentos el cuerpo y la vitalidad, mediante las posturas y el control de la respiración), el *râja* yoga (que se centra en el control de las emociones y los pensamientos) y el triple sendero de devoción (*bhakti* yoga), conocimiento (*jñana* yoga) y acción (*karma* yoga) son tenidos en cuenta, tratando de integrar lo esencial de cada uno de ellos, sin necesidad de asimilar todos sus detalles. Hay que tener en cuenta que «una combinación indiscriminada en bloque no sería una síntesis, sino una confusión». Por ello:

La síntesis que proponemos no puede lograrse mediante la combinación masiva ni mediante la práctica sucesiva. Debe llevarse a cabo dejando en segundo lugar las formas y externalidades de las disciplinas yóguicas y captando más bien algún principio central común a todas, que incluirá y utilizará en su lugar y proporción adecuada sus principios particulares, alguna fuerza dinámica central que constituya el secreto común de sus métodos divergentes y capaz de organizar una selección natural y una combinación de sus variadas energías y sus diferentes utilidades (SY, 37).

Es cierto que Sri Aurobindo ha hecho más hincapié en “el triple sendero”, mediante el cual toda nuestra energía afectiva, todas nuestras fuerzas mentales y nuestros pensamientos, todas nuestras acciones, son consagradas a lo Divino. En la historia de la

tradición hindú, en demasiadas ocasiones uno u otro sendero se han presentado como la única vía auténtica, o al menos como el camino más directo, sin dudar incluso en desprestigiar a los demás. En el yoga integral se consideran más bien como tres aspectos complementarios y todos ellos necesarios:

En la visión integral de las cosas estos tres senderos son uno. El Amor divino debería conducir al perfecto conocimiento del Amado, mediante una intimidad perfecta, convirtiéndose así en un sendero de Conocimiento y de servicio divino, por tanto siendo igualmente un sendero de Acción. Del mismo modo, el Conocimiento perfecto conduce al Amor y Goce perfectos y a una plena aceptación de las obras de Aquello que se conoce; obras dedicadas al amor del Maestro del Sacrificio y al profundo conocimiento de Sus caminos y Su Ser. Es en este triple sendero donde llegamos más prontamente al absoluto conocimiento, al amor y al servicio del Uno en todos los seres, y a su completa manifestación (SY, 35).

Antes de decir algo más de la síntesis propia del yoga integral, debe observarse que existe en la India un importante sistema yóguico que es sintético en su naturaleza y comienza a partir de un principio central, una gran fuerza dinámica de la Naturaleza. Pero es un yoga aparte, no una síntesis de otras escuelas.

Es el camino del Tantra. ¿Cómo caracteriza Sri Aurobindo el Tantra? Refiriéndose a éste afirma: «captó la gran verdad universal de que hay dos polos del ser cuya unidad esencial es el secreto de la existencia: Brahman y Shakti, Espíritu y Naturaleza, y que la Naturaleza es el poder del Espíritu, o más bien es el Espíritu como Poder. Elevar la naturaleza del hombre a poder manifiesto del espíritu es su método, y es la naturaleza toda la que éste agrupa para la conversión espiritual» (SY, 585).

El Tantra (etimológicamente “red”, “tejido”, “trama”), que había sido una de las corrientes más secretas de la tradición hindú, comenzó a divulgarse en Occidente desde las primeras décadas de nuestro siglo, sobre todo gracias al trabajo incansable de Arthur Avalon (sir John Woodroof)²⁷, traduciendo algunos de los textos más representativos; en las últimas décadas, sobre todo desde los 70, ha proliferado una serie de presentaciones no siempre acordes con el espíritu del tantrismo tradicional, entre las que destaca por su difusión la de Bhagwan Shree Rajhness (Osho)²⁸.

El sistema tántrico, calificado de audaz y vasto por Sri Aurobindo, posee dos cualidades aplaudidas por él frente a los yogas tradicionales. «Primero pone su mano firmemente sobre muchas de las principales fuentes de la cualidad, deseo y acción humanos, y los somete a una disciplina intensa con el dominio anímico de sus motivos como objetivo primero, y su elevación hasta un nivel espiritual más divino, como su utilidad final».

La fama del tantra en nuestro tiempo se asocia a su enfoque sobre la sexualidad, a su intento de unir sexo y espiritualidad, de sacralizar la sexualidad, empleándola como un instrumento para la realización espiritual. De todos modos es conveniente recordar, al menos, la distinción de escuelas tántricas, entre el llamado tantra de la mano derecha (*dakshina marga*) y el tantra de la mano izquierda (*vama marga*). El primero entiende las referencias a la unión sexual entre Shiva y Shakti como símbolo y alegoría de la

unión espiritual, mientras que el segundo convierte la unión sexual en un ritual sagrado, en el que se consuma la unión física como trampolín para la unión espiritual.

El segundo rasgo del tantra alabado por Sri Aurobindo consiste en la importancia dada no sólo a la “liberación”, sino también a la recreación gozosa de la existencia, pues al fin y al cabo el sentido último de ésta no es otro que la expansión del *ânanda*: «además incluye en sus objetos del yoga no sólo la liberación (*mukti*), que es la única preocupación omnidominante de los sistemas específicos, sino también un goce (*bhukti*) cósmico del poder del Espíritu, que los demás pueden tomar incidentalmente de paso, en parte, casualmente, pero evitando convertirlo en motivo u objeto» (SY, 586).

El reconocer la importancia del Tantra como síntesis peculiar no debe impedir ver que la síntesis del Yoga integral posee sus propias características:

El método que tenemos que seguir es poner todo nuestro ser consciente en relación y en contacto con lo Divino e invocarlo para que transforme todo nuestro ser en el Suyo, de tal modo que, en cierto sentido, Dios mismo, la Persona real en nosotros, se convierte en el *Sadhaka* de la *Sadhana*, así como en el Maestro del *Yoga* por quien la personalidad inferior es utilizada como un centro de la transfiguración divina e instrumento de su propia perfección [...] Lo divino, omni-cognoscente y omni-efectuante desciende sobre lo limitado y oscuro, ilumina y energiza progresivamente toda nuestra naturaleza inferior y sustituye todos los elementos de la luz humana inferior y de la actividad mortal por su propia acción» (SY, 40).

Esto supone la entrega total del ego: «en su aspecto psicológico, este método se traduce en la progresiva entrega/abandono/sometimiento (*surrender*) del ego, con todo su campo y todo su aparato, al más-allá-del-ego con su accionar vasto e incalculable, pero siempre inevitable. Esto no es un atajo o una *sadhana* fácil. Exige una fe colosal, una valentía absoluta y, sobre todo, una paciencia inquebrantable».

En uno de los primeros capítulos de la *Síntesis del Yoga*, Sri Aurobindo presenta cuatro instrumentos de gran ayuda en el yoga y expone cómo se comprenden en el yoga integral:

Yoga-siddhi, la perfección que procede de la práctica del Yoga, puede lograrse más fácilmente mediante el trabajo conjunto de cuatro grandes instrumentos. Está, en primer lugar, el conocimiento de las verdades, principios, poderes y procesos que gobiernan la realización (*sâstra*). Luego una acción paciente y persistente en la dirección establecida por el conocimiento, la fuerza de nuestro esfuerzo personal (*utsâha*). En tercer lugar interviene, elevando nuestro conocimiento y esfuerzo al dominio de la experiencia espiritual, la sugerencia directa, el ejemplo y la influencia del Maestro (*guru*). Finalmente viene la instrumentalidad del Tiempo (*kâla*); pues en todas las cosas hay un ritmo y un período propio de su movimiento divino (SY, 47).

Veamos brevemente cada uno de ellos:

1. **Shastra.** «El *Shastra* supremo del Yoga integral es el Veda eterno, secreto en el corazón de todo ser pensante y viviente». El loto del conocimiento eterno y la perfección eterna es un capullo cerrado en nuestro interior que se abre gradualmente o velozmente,

pétalo a pétalo, a través de sucesivas realizaciones, una vez que nos hemos vuelto hacia lo divino.

Quien elige al Infinito es que ha sido elegido por el Infinito. Ha recibido el toque divino, sin el cual no hay despertar ni apertura del espíritu.

El agente habitual de la revelación es la Palabra, lo oído (*sruta*). La palabra puede venir del exterior o del interior. En cualquier caso, «para el *sadhaka* del yoga integral es necesario recordar que ningún *Shashtra* escrito, por grande que sea su autoridad o amplio su espíritu, puede ser más que una expresión parcial del Conocimiento eterno. Él usará, pero nunca se atará, ni siquiera a la mayor de las Escrituras» [...] Pues él es un *sadhaka* no de un libro ni de muchos libros; es un *sadhaka* del Infinito».

Así pues no se deja limitar por ningún *Shashtra* tradicional, pues aunque acepta el conocimiento del pasado, busca organizarlo de nuevo para el presente y el futuro. «Una absoluta libertad de experiencia y de reformulación del conocimiento en términos nuevos [...] es la condición de su auto-formación», pues «la libertad es la ley final y la consumación última» (SY, 51).

2. **Utsaha**: Aspiración y esfuerzo personal. Esto es lo que hace que el desarrollo de la experiencia sea más rápido, intenso y poderoso. El proceso del yoga integral tiene tres pasos: «ha de haber, primero, el esfuerzo hacia una inicial auto-trascendencia y contacto con lo divino; luego, la recepción de eso que trasciende, eso que hemos ganado mediante la comunión, en nosotros mismos para la transformación de la totalidad de nuestro ser consciente; finalmente, la utilización de nuestra humanidad transformada en un centro divino en el mundo».

El esfuerzo personal, sostenido por la aspiración anímica, resulta imprescindible en todo trabajo interior, al menos durante una larga primera etapa. El comienzo mismo de ese librito titulado *La Madre*, al que antes nos hemos referido, muestra la necesidad de ello, sin descartar la importancia de la Gracia: «sólo hay dos poderes que pueden, aunados, lograr ese algo grandioso y difícil que es el fin de nuestros esfuerzos: una firme e imperturbable aspiración que clama desde abajo y la Gracia suprema que desde arriba responde». Bien podría decirse que el Maestro encarna o transmite, de algún modo, esa Gracia suprema. Pero veamos la noción del Maestro propia del yoga integral.

3. **Guru**. «Así como el *Shashtra* supremo del *Yoga* integral es el Veda, eterno secreto en el corazón de todo hombre, su Guía suprema y su Maestro es el Guía interno, el Maestro Mundial (*jagad-guru*), secreto en nuestro interior» (SY, 55). El modo de acción del Maestro, así entendido, vuelve a recordarnos la cuestión del método: «Él no tiene método y emplea todos los métodos [...] Pues en este *Yoga* no hay nada demasiado pequeño para ser usado ni nada demasiado grande para dejar de ser intentado».

«El pleno reconocimiento de este Guía interno, Maestro del *Yoga* [...] es de la mayor importancia en el sendero de la perfección integral». Puede verse como Sabiduría impersonal o como Persona divina, poco importa, pues cualquier concepción de la mente es limitada. En cualquier caso, hay que decir que posee “todo el amor de la madre y la paciencia infinita del maestro”.

La tradición hindú ofrece tres figuras personificadas para atender la necesidad humana

de una concepción personalista: a) El **Ishta Devata**, la deidad elegida, aquella figura que mejor puede despertar el amor y la devoción del buscador y que en realidad no se trata de un poder inferior, sino de un nombre y una forma de la Divinidad trascendente y universal. b) El **Avatar**, Encarnación de lo Divino (Krishna, Cristo o Buddha). c) El **Profeta o Maestro**. Pues bien:

El *sadhaka* del yoga integral hará uso de todas estas ayudas según su naturaleza; pero es necesario que elimine sus limitaciones y aleje de sí esa tendencia excluyente de su mente egoísta que grita: «mi Dios, mi Encarnación, mi Profeta, mi *Guru*», y lo opone, con espíritu sectario o fanático, a toda otra realización (SY, 59).

Pero el Maestro interior no excluye la posibilidad del Maestro exterior, de una persona que ha logrado actualizar esa Maestría en su propia vida. En este caso, el Maestro del yoga integral seguirá, hasta donde pueda, el método del Maestro interno. Conducirá al discípulo teniendo en cuenta su propia naturaleza. Buscará despertar, más que instruir. Toda su tarea es despertar la luz divina y poner en marcha la fuerza divina de la cual él mismo es sólo un instrumento y una ayuda, un cuerpo o un canal. El Maestro posee un modo peculiar de influir positivamente en el discípulo. La influencia no es la autoridad externa del Maestro sobre su discípulo, sino el poder de su contacto, de su presencia, de la proximidad de su alma al alma de otro, infundiendo en él, aunque sea en silencio, aquello que él es y posee. Porque el gran Maestro es mucho menos un Maestro que una Presencia emanando la conciencia divina y su constitutiva luz, y su poder, pureza y gozo, en todos los que son receptivos a su alrededor.

Y también será un signo del maestro del yoga integral el «no arrogarse la “gureidad” en un espíritu humanamente vano y de auto-exaltación. Su obra, si posee alguna, es una confianza desde arriba, él mismo es un canal, un representante. Es un hombre ayudando a sus hermanos, un niño guiando a otros niños, una Luz encendiendo otras luces, un Alma despierta despertando otras almas, a lo sumo un Poder o una Presencia de lo Divino llamando a otros poderes de lo Divino» (SY, 61).

4. **Kâla**. El tiempo. Es necesario escuchar el ritmo propio de cada cosa. Tiempo que «para el ego es un tirano o una resistencia, para el Divino un instrumento».

La actitud ideal del *sadhaka* hacia el Tiempo es de infinita paciencia, como si tuviera toda la eternidad para su realización, y sin embargo desarrollar la energía que realizará ahora y con una maestría siempre creciente [...] la milagrosa instantaneidad de la suprema Transformación divina (SY, 62).

Valga esta presentación introductoria, en la que hemos citado y parafraseado abundantemente a Sri Aurobindo, y donde han ido surgiendo ya buena parte de las ideas centrales de su pensamiento. No obstante hay un punto que se ha planteado en repetidas ocasiones, por lo que merece ser abordado directamente. Se trata de matizar hasta qué punto y en qué sentido puede hablarse de novedades propias del yoga integral. Aunque hemos podido escuchar ya muchas de ellas, veamos cómo lo resume el propio Sri

Aurobindo en la siguiente carta.

3.7. *¿Novedades del yoga integral?*

Comencemos por un texto que trata precisamente de especificar en qué sentido el yoga integral es nuevo respecto a los yogas tradicionales:

Es nuevo comparado con los yogas antiguos:

1. Porque se propone, no una salida del mundo y de la vida hacia algún cielo o *Nirvana*, sino un cambio de la vida y la existencia, no como algo subordinado o incidental, sino como un objetivo propio y central. Si hay un descenso en otros yogas se trata sólo de algo incidental, que sucede en el camino o que deriva del ascenso, pero lo que se persigue es el ascenso. Aquí, por el contrario, el ascenso es el primer paso, pero es también un medio para lograr el descenso. Lo que constituye la marca y el sello de esta *sadhana* es el descenso de la nueva conciencia alcanzada mediante el ascenso. Incluso el tantra y el vishnuismo terminan en la liberación de la vida; en nuestro caso, el objetivo es el perfeccionamiento divino de la vida.

2. Porque lo que se persigue no es el logro individual de la realización divina, por el bien del propio individuo, sino algo que ha de conseguirse para la conciencia-de-la-tierra aquí, un logro no sólo supracósmico, sino también cósmico. Lo que ha de lograrse es traer un Poder de la Conciencia (el poder supramental) que todavía no existe organizado ni activo en la naturaleza terrestre, ni siquiera en la vida espiritual, sino que tiene que ser organizado para que funcione activamente de un modo directo.

3. Porque se ha preconizado un método para lograr este propósito, que es tan total e integral como el objetivo puesto ante él, a saber, el cambio total e integral de la conciencia y de la naturaleza [...]. Nuestro yoga no consiste en el hollar viejos caminos, sino que constituye una aventura espiritual²⁹.

Detengámonos en estas palabras, para insistir no tanto en las posibles novedades, como en el modo de entender Sri Aurobindo el sentido del yoga integral.

a) El objetivo último, la meta a lograr, no es el partir hacia un cielo cualquiera, como en algunas de las religiones tradicionales, ni siquiera el entrar en el *Nirvana* o en el *Brahman* silencioso una vez lograda la Liberación (*moksha*), perdiendo toda individualidad, sino transformar esta existencia. Entiéndase bien que no se niega la concepción clásica hindú de la Liberación, que sigue siendo un bienpreciado y necesario, una condición de posibilidad de la profunda transformación que se pretende llevar a cabo más tarde; simplemente deja de ser concebida como el fin absolutamente último. La Liberación, que podemos relacionar con la metáfora después empleada del “ascenso”, es un primer paso, necesario pero no suficiente. El siguiente paso, propio del yoga integral, es el “descenso” de la nueva conciencia-energía experimentada, la integración del nuevo poder (supramental) en la existencia terrestre, en nuestra personalidad psicológica.

Con frecuencia se objeta que todo liberado, o al menos muchos de ellos, empezando

por el Buddha y los *bodhisattvas*, y siguiendo con el propio Shankara y sus seguidores, se han sacrificado y han ayudado al resto de sus contemporáneos (o incluso más allá) de múltiples maneras. ¿Qué duda cabe? Pero su objetivo seguía siendo el que también ellos se liberaran y abandonaran la Tierra, una vez libres de *karma* y de la necesidad de renacer. He aquí la diferencia. En lo que insiste Sri Aurobindo es en que «en nuestro caso, el objetivo es el perfeccionamiento divino de la vida». Perfeccionamiento o divinización que comienza a tener un significado concreto bajo la noción de “supramentalización”, tal como veremos más tarde.

b) Frente a lo que podríamos llamar el “espiritualismo individualista”, en el sentido de que lo que se propone prioritaria y casi exclusivamente es la liberación individual, en primer lugar la propia (en el mejor de los casos las de los demás individuos), se destaca ahora que –una vez más sin renunciar a tal paso– el objetivo último ya no es ese, sino «algo que ha de conseguirse para la conciencia-de-la-Tierra». Y es que no hay ser gnóstico, supramental, sin una previa universalización o –si se prefiere– planetarización de la conciencia. Y esto supone la trascendencia del ego y de la idea de separación respecto de los demás individuos. El objetivo, por tanto, es anclar en la Tierra, en el aura planetaria, este principio cósmico, nuevo en la manifestación, que es el principio supramental.

Un modo de concretar esta propuesta consistiría en desarrollar el proceso que Sri Aurobindo ha denominado en ocasiones “la triple transformación”: anímica, espiritual y supramental. Éste sería el modo de habérmolas con la noción de lo supramental, que es en realidad lo que otorga todo su sentido a la novedad de la concepción y del trabajo propuesto e iniciado por Sri Aurobindo y Madre. Conviene, pues, preparar el camino para poder aproximarnos a la pregunta crucial: ¿Qué es lo supramental?

4. LA NATURALEZA HUMANA Y LA TRANSFORMACIÓN ANÍMICA

Antes de entrar en el dinamismo propio de la transformación integral conviene tener en cuenta cuál es la estructura del ser humano, tal como la concibe Sri Aurobindo.

¿En qué lenguaje ha presentado su visión? ¿En qué medida es deudor de la tradición hindú y hasta qué punto entra en diálogo con la tradición occidental?

Si bien es cierto que no faltan referencias a la tradición hindú y en ocasiones se emplean algunos términos sánscritos para expresar su pensamiento (*manas, buddhi, jivâtman, vijñâna, purusha, prakriti*, etc.), puede decirse que Sri Aurobindo fue forjando su propio lenguaje, generalmente en inglés, hasta lograr en algunos casos una notable independencia respecto a los usos propios de su tradición, sin que ésta deje de hallarse presente en sus desarrollos. En lo que respecta al diálogo con la tradición occidental hay que confesar que es más bien escaso. Las referencias son aisladas y muy generales. Y es que Sri Aurobindo es un autor esencialmente creativo, cuyas obras tratan no tanto de comentar otros textos y autores, como de exponer su propia visión, su propio pensamiento.

Podemos distinguir tres grandes dimensiones de la naturaleza humana: la dimensión física, la dimensión psicológica y la dimensión espiritual.

4.1. La dimensión física

Con ello nos referimos al cuerpo físico-denso, aunque podría incluirse aquí la contraparte etérica del mismo. Nos interesa tan sólo señalar el valor del mismo para el yoga integral. Ni que decir tiene que para el *vedânta* realista de Sri Aurobindo, el cuerpo es, al igual que el resto de lo existente, una manifestación del propio *Brahman*, pues en verdad «todo es *Brahman*». En algunas ocasiones, Sri Aurobindo ha mostrado su aceptación de la parte más externa de la teoría de la evolución de las especies, en el sentido de que la especie humana, y por tanto la forma humana, el cuerpo que somos y tenemos, es herencia del reino animal. Ahora bien, ha insistido en que la clave para la comprensión de la evolución se halla no tanto en la forma como en la conciencia que habita tras ella. Le interesa ante todo la evolución espiritual, la evolución de la conciencia. Y es ahí donde la diferencia con el reino animal es radical, pues coincidiendo en ello con muchas de las concepciones esotéricas contemporáneas, la antropogénesis tendría que entenderse desde la implantación de una chispa divina de autoconciencia mental en aquellos cuerpos antropomórficos pero todavía limitados a la lenta evolución natural. A partir de entonces el ser humano, gracias a esa chispa anímica comienza a existir como un *novum* en la evolución y comienza un tenue sentimiento de “aspiración espiritual”.

Maticemos un poco más. En el corazón de todo lo existente mora una porción adimensional de lo Divino. En comprensión propia de toda visión panenteísta (más que vulgarmente panteísta), y a partir del origen emanantista que suele acompañar a tales concepciones, todo lo existente, incluida la materia más densa, no es otra cosa que la condensación, densificación o cristalización de la Sustancia (y Sujeto) primordial, llámese *Brahman*, o más exactamente *Para-Prakriti*, la naturaleza suprema de *Purushottama*, el Espíritu supremo. En otra terminología, toda la “Creación” (más bien Emanación o Automanifestación) es el despliegue de la *Shakti* (Energía) de *Shiva* (la Conciencia suprema, el Ser supremo). Tras una previa Involución del Absoluto hasta el estado de Inconsciencia (aparente) propio de la Materia o Energía primordial involucionada, comenzaría la Evolución, movimiento ascendente secretamente guiado por esa Inteligencia suprema que dirigiría de manera invisible los pasos de este magno movimiento cósmico.

Ya dijimos que Sri Aurobindo ha sintetizado el proceso en cuatro grandes categorías: Materia, Vida, Mente y Supermente. Pues bien, el cuerpo del ser humano comenzaría siendo materia vitalizada, tal como es en el caso de los animales, pero, desde el comienzo mismo, la presencia del germen de la mente, en estrecha unión con el cuerpo,

hace que comience a desarrollarse un cuerpo vital mentalizado. No sólo se produce la unión de los cuerpos animales con chispas de conciencia mental (o cabe decir también, con seres procedentes del plano mental), sino que el propio cuerpo físico va transformándose lentamente, de tal modo que la propia constitución celular se ve modificada, pudiendo hablarse de una “mente celular”. La (entonces) nueva conciencia (mental) impregna toda la realidad humana estimulando las potencialidades de las propias células constituyentes del cuerpo humano. Y es que, descendiendo todavía más, desde esta concepción, según la cual y tal como reza la Upanishad “*Brahman es Conciencia*” (*prajñanam brahma*), puede hablarse incluso de “la conciencia del átomo”³⁰.

Pero, una vez más, la comprensión del pasado nos importa en la medida en que ofrece una luz para la mejor intelección del presente y del futuro. En este caso se trata de esbozar la posibilidad de un nuevo salto evolutivo, quizás una mutación psicológica, pero también biológica, y más allá de ello y como causa original, anímico-espiritual. En esta ocasión se trataría de una vuelta más alta de la espiral evolutiva, no ya de la implantación de una chispa mental (o de la venida de seres mentales) en algunos prehomínidos, sino del descenso de una chispa supramental, o si se prefiere de la emergencia de una conciencia-energía supramental. No hay que descartar, llega a comentar en alguna ocasión el propio Sri Aurobindo, la venida de seres supramentales, que colaborarían en la supramentalización de los seres humanos (mentales). En cualquier caso, esta mutación supondría una revolución tan radical en la humanidad como cabe suponer que lo fue el nacimiento de la raza humana en su momento.

Esto significa, y es lo que más nos interesaba aquí, que el cuerpo físico está llamado a una transformación de tal orden que le posibilite permanecer como vehículo apropiado para la manifestación del nuevo tipo de ser emergente, el ser supramental o gnóstico, proféticamente anunciado por Sri Aurobindo y quizás avatáricamente iniciado por él y por Mirra Alfassa.

Precisamente ésta última, desde el paso de Sri Aurobindo a dimensiones suprasensibles en 1950, y hasta su propio tránsito en 1973, va a insistir en la importancia de la transformación supramental del cuerpo. En la ya citada *Agenda* pueden verse los repetidos intentos de traducir a un lenguaje comprensible para la mente humana los cambios que va percibiendo en su propio cuerpo y no ya sólo en su conciencia. Satprem, quien siguió de cerca estos pasos, a veces tambaleantes, de la última etapa de la vida de Madre, ha insistido igualmente, de manera incansable, en la necesidad y en el *kairós* de dicha transformación supramental del cuerpo físico. Se trata de lo que se ha denominado el “yoga celular”, el “yoga de las células”, insistiendo en la existencia de esa “conciencia celular” o “mente de las células”.

No cabe duda de que Sri Aurobindo ya esbozó la inminencia de esta transformación supramental del cuerpo físico. Y no hay que ocultar que, por peregrina que esta idea siga sonando en muchos oídos, tanto él como Madre acariciaron la idea de una “inmortalidad física”. Pero esto ha de entenderse correctamente y, sobre todo, situarse en el contexto apropiado. En primer lugar, no se trata de un apresurado intento de lograr la permanencia

absoluta del cuerpo físico transformado. El objetivo más inmediato es el mostrar la victoria del espíritu y del Amor sobre la Muerte (y éste es también el hilo conductor de *Sâvitri*), mediante el poder de mantener el cuerpo físico en buenas condiciones mientras el espíritu que en él mora lo considere oportuno. Ciertamente se piensa en términos hoy impensables para la “ciencia”. Pero todavía más importante que eso es insistir en el orden de prioridades de cara al trabajo interno. Y aquí sí que Sri Aurobindo fue suficientemente claro y explícito. Por una parte, resulta obvio que la inmortalidad esencial es la inmortalidad del espíritu, la inmortalidad originaria es la conciencia de esa dimensión en nosotros, que no sólo es capaz de perdurar a lo largo de todo el “tiempo”, sino que su Hogar se halla fuera de las limitaciones temporales, por tratarse de una dimensión de Eternidad, en el sentido de estricta atemporalidad. Y esto es lo propio de la naturaleza del *jîvâtman*, como lo es del *Parabrahman*, al cual se halla abierto el primero y con el cual se halla eternamente unido. Lo demás no es sino una re-creación en el Tiempo de aquella realidad primordial. Ahora bien, situadas las cosas así, hay que volver a insistir en que lo propio de Sri Aurobindo y el yoga integral es conceder la debida importancia a esa re-creación-en-la-manifestación de esa posibilidad del Eterno.

Por otra parte, debe recordarse que la propuesta de inmortalización del cuerpo físico no resulta tan novedosa ni tan ajena a la propia tradición hindú. Hay que recordar la tradición del *Kriya Yoga*, en la que se habla de 18 *siddhas*, entre los que se cuenta el célebre *Kriya Babaji Nagaraj* (o *Mahavatar Babaji*) y el más reciente *Ramalinga Swamigal* (1823-1874). En toda esta tradición la transformación final se asocia al *soruba samadhi*, caracterizada por la inmortalización del cuerpo físico y la transformación del mismo de tal modo que éste «brilla con el fuego de la inmortalidad»³¹.

Pero, incluso siendo así y asumiendo como parte propia del yoga integral el objetivo de supramentalización del cuerpo físico e incluso de “inmortalización” del mismo, en el sentido indicado, es preciso plantearse el orden de prioridades en lo que respecta al trabajo interior, a la *sadhana* del yoga integral. Es aquí donde, en mi opinión, algunas presentaciones pueden centrarse tanto en la transformación del cuerpo, que descuiden los pasos previos y la exigencia de los mismos. Y esto en dos sentidos: por una parte, por la facilidad con la que a veces pueden desdeñarse experiencias y realizaciones propias del momento ascendente del yoga (tal como vienen representadas en la mayor parte de las tradiciones espirituales de la humanidad), hablando despectivamente de la práctica de la meditación, del logro del *samadhi*, del *Nirvana* como objetivo sublime. Por otra parte, por el olvido de la necesidad de ascender al plano supramental de una manera consciente, para después descender con las luces allí logradas, con el poder allí visitado (una Luz supramental, un Poder supramental) e iniciar la supramentalización de la mente, de las emociones y de los impulsos vitales, antes de pretender la supramentalización del propio cuerpo físico.

Ni que decir tiene que la acción supramental goza de una enorme flexibilidad y no se trata de establecer mentalmente los pasos que la misma deba seguir. Y en este sentido estamos abiertos a sorpresas de todo tipo; no obstante sigue pareciendo prudente pensar que hay un cierto orden lógico, aunque sea parte de la lógica del infinito de la que habló

Sri Aurobindo, y que una buena medida de liberación del ego y de investimiento de la conciencia cósmica son necesarios para que pueda iniciarse en nosotros el proceso de supramentalización³². A su vez esto requiere una suficiente apertura mental a los niveles espirituales superiores, una previa purificación e iluminación mental, de tal modo que la luz supramental pueda actuar en una mente relativamente espiritualizada e iluminada, así como más tarde en un cuerpo emocional suficientemente sutil y flexible como para soportar el nuevo voltaje descendente. Algo similar cabe esperar de toda la zona llamada “el vital” (y que en Sri Aurobindo abarca todas las emociones personales, así como los impulsos vitales). Dimensión vital que, dicho sea de paso, se trata no de inhibir o reprimir, sino de transmutar, regenerando su poder implícito para convertirla en un instrumento luminoso al servicio de la expresión de lo divino.

Así pues, claro que se trata de considerar el cuerpo físico como un templo del Espíritu, no tanto en su deficiente estado actual como en su estado transfigurado. Transfiguración que bien podríamos equiparar a la aquí denominada supramentalización, e incluso arrojar una luz nueva sobre la posible “resurrección” y “ascensión” de lo que sería el cuerpo físico-etérico transfigurado. Y en ese caso sí cabría hablar plenamente de “inmortalidad” del cuerpo físico-etérico como cuerpo glorioso, vestidura de luz, traje de bodas de la unión alquímica.

Es bien sabido que el ideal de la inmortalidad física, la transfiguración y la ascensión han sido expresados simbólicamente en las más diversas tradiciones, empezando por la propia tradición cristiana y terminando por ciertas corrientes tántricas de la India –no sólo el señalado *kriya yoga*–, pasando por la tradición taoísta o por la alquimia esotérica en el mismo Occidente.

4. 2. *La dimensión psicológica*

4.2.1. **La personalidad y los procesos áuricos**

Bajo esta denominación puede comprenderse lo que a menudo se llama “la personalidad” y “el ego”. Por “personalidad” entendemos la totalidad de factores psicológicos que nos son bien conocidos, la suma de impulsos biológicos, emociones y sentimientos, ideas y pensamientos, sin excluir la dimensión física antes considerada, estrechamente relacionada con los elementos que ahora estamos analizando. Estamos ante esa unidad psicofísica o psicosomática que constituye al hombre externo, pero no la totalidad de la realidad humana.

En la terminología más habitual de Sri Aurobindo, junto al cuerpo físico hablaríamos de “el vital” y “la mente”. Su importancia para nosotros no está tanto en analizar su constitución como en el reconocimiento de que ellos suponen el campo de batalla de nuestro trabajo interior.

En cuanto a su constitución, no obstante, sí que conviene tener presente que la concepción yóguico-vedántica compartida por Sri Aurobindo se encuentra lejos de entenderse al modo de los modernos materialismos cientificistas, sean éstos monistas de la teoría de la identidad o emergentistas, según los cuales la realidad primordial es el cuerpo material, y las emociones y pensamientos dependen enteramente de aquél y no van más allá de donde la transmisión neuronal, bioquímica y eléctrica, intracorpórea, por una parte, y la transmisión lingüística por otra, puedan llegar. Frente a tales concepciones hoy vigentes en la mentalidad contemporánea, las emociones y pensamientos son entendidos al modo de energías sutiles que circulan no sólo por las *auras* de quienes los entretienen, sino también entre las *auras* de todos aquéllos que se abren a su influencia.

Entendemos por *aura* (término apenas empleado por Sri Aurobindo, pero que puede resultar clarificador) el conjunto de cuerpos sutiles –etérico-vital, emocional y mental– que forman la personalidad invisible a modo de campo electromagnético por el cual circulan las más diversas energías, aunque no seamos conscientes de ellas en un momento determinado. La facultad técnicamente conocida como “clarividencia” puede entenderse como la capacidad para ver esas energías sutiles, aunque no podamos entrar ahora en la cuestión de su interpretación, con todos los problemas que ello plantea.

Pues bien, energías vitales, emocionales y mentales circulan entre las *auras*, y por tanto entre las conciencias (e inconscientes) de las personalidades a que nos estamos refiriendo. La percepción y comprensión del nivel de procedencia, así como de la

naturaleza vibratoria de cada una de las emociones y pensamientos que pasan a través de nosotros, como receptores o emisores, generalmente ambas cosas, constituye uno de los trabajos necesarios, de cara a la “purificación” de nuestra personalidad (y de nuestra *aura*). La noción de purificación podría entenderse así en un sentido estricto de frecuencia vibratoria de cada una de las entidades energéticas con las que tenemos trato. Así, en el trabajo interno, en la *sadhana*, uno comienza a distinguir las diferentes cualidades/calidades vibratorias de todo fenómeno psíquico/áurico que se le presenta, ejercitándose en la discriminación de aquello que sintoniza con nuestra realidad profunda o con nuestro proyecto espiritual y aquello que se convierte en un obstáculo para nuestro desarrollo, o más en general, cuando la perspectiva no es tan egocentrada para la marcha correcta de la evolución de las cosas.

No podemos insistir suficientemente en la importancia de este trabajo de discernimiento sutil que se lleva a cabo en ese laboratorio interior en que queda constituida nuestra conciencia (áurica). Es preciso, no obstante, intensificar la conciencia para la familiarización con los más diversos tipos de frecuencias vibratorias emocionales y mentales, así como con los distintos estados de conciencia que los acompañan. Todo ello debe formar parte de un proceso de desidentificación respecto de los elementos de nuestra personalidad con los que hasta ahora nos identificábamos, así como respecto de las experiencias, fenómenos y estados de conciencia que, sea cual sea su importancia y su valor, no constituyen nuestra identidad profunda. Pues el *yoga* es ante todo una búsqueda de nuestra identidad más profunda. Y ésta no se halla en la personalidad.

4.2.2. El ego como constructo psicológico-natural

Hasta ahora hemos hablado sobre todo en términos de energías y estados de conciencia al considerar los fenómenos que se van mostrando ante nuestra conciencia observadora, dentro de lo que podemos llamar el proceso de observación yóguica. Es otro modo de hablar de los distintos factores psicológicos que componen nuestra personalidad. Pero el ser humano no es un amasijo caótico de energías y estados de conciencia. La experiencia más inmediata descubre una cierta unidad, que permite articular dichos elementos en torno a un centro organizador. Este centro organizador provisional y a todas luces inestable es lo que vamos a llamar, con Sri Aurobindo, “el ego”.

Hablar de él en términos de “constructo psicológico” pretende insinuar que permanecemos dentro de la dimensión psicológica y todavía no de lo estrictamente espiritual, por más que tengamos que matizar esta afirmación poco después. Indica también que no se trata de una unidad originaria, esencial, sino de algo construido a partir de la experiencia. En este sentido los avances de la moderna psicología de la personalidad y la psicología evolutiva son muy útiles en nuestro enfoque, a la hora de explicar el proceso de construcción de la personalidad. Psicoanálisis (freudo-laciano,

junguiano y otros), neo-conductismo y cognitivismo nos ofrecen valiosas herramientas para la comprensión de estos procesos. La reciente psicología transpersonal se aproximará más a nuestro enfoque, al aceptar y tematizar la dimensión espiritual, tal como veremos más adelante.

Decir que se trata de un constructo psicológico “natural” pretende marcar su carácter “prakrítico”. Según la división empleada por la escuela *Samkhya* de pensamiento, uno de los más importantes sistemas filosóficos (*darsanas*) de la India, y que es recobrada por Sri Aurobindo, aunque puliendo su dualismo original (entre *purusha* y *prakriti*, espíritu y naturaleza), el ego pertenecería casi enteramente al mundo de *Prakriti*. No se pierda de vista que *Prakriti* no significa “Naturaleza” en el restringido sentido que ha llegado a tener para la ciencia moderna, de “naturaleza física”, sino que incluye todo el mundo de las energías emocionales y mentales.

Pues bien, puede decirse que el ego, en tanto que centro coordinador de nuestra personalidad, es un producto de *Prakriti*, es decir, un resultado de todas las experiencias que nuestra personalidad ha ido sufriendo y asimilando según las tendencias y disposiciones propias de su código genético, de tal modo que lo heredado y lo adquirido se entrelazan de forma inextricable. Hasta aquí la explicación más superficial y aceptable de las psicologías científicas contemporáneas.

Ahora bien, decíamos que había que introducir algún matiz, ya que el análisis anterior no sería sino una abstracción falsificadora, aunque funcional, de la compleja realidad que sería el ser humano. Efectivamente, desde la visión de Sri Aurobindo, el ego cristalizaría alrededor de una chispa de conciencia, de una unidad mental que ya no pertenece al orden de la naturaleza sino, en rigor, al orden del espíritu, del *Purusha*. Ésta es la dimensión espiritual de la que nos ocuparemos pronto con mayor detalle.

De momento baste decir que la personalidad se articula en torno al ego, ciertamente, y dado su carácter prakrítico, puede limitarse a una considerable mecanicidad y determinación exterior, que sólo será equilibrada y trascendida en la medida en que el espíritu pase al frente de su instrumento y ejercite su libertad y creatividad frente a los automatismos predecibles de una personalidad dominada por el ego y en la que el alma espiritual todavía no se ha hecho cargo abiertamente de la vida de su personalidad. No obstante, tras el desarrollo aparentemente azaroso de la personalidad ego-centrada cabría señalar ya una secreta dirección a cargo de la incipiente realidad anímico-espiritual que de modo imperceptible regiría los pasos de este individuo. Su desarrollo es justamente el desarrollo espiritual que debemos abordar a continuación³³.

Para terminar nuestra referencia al ego y la personalidad, conviene decir algunas palabras acerca de su destino en el desarrollo espiritual tal como lo entiende el yoga integral.

Es habitual en ciertos medios orientalistas dar por supuesto que la realización o liberación espiritual supone la muerte del ego y la disolución de toda individualidad. Una vez más, tanto en las diversas escuelas budistas como en el *vedânta advaita* de Shankara y sus sucesores, hasta ilustres Maestros contemporáneos como Sri Ramana Maharshi, Krishnamurti, Nisargadatta Maharaj o tantos otros, toda individualidad es ilusoria y

pertenece al mundo de *Mâyâ*. La Liberación va acompañada de la pérdida de toda individualidad. La metáfora de la gota de agua que se disuelve al llegar al océano sigue siendo ejemplar para expresar esta concepción.

Ahora bien, al parecer, en todos ellos no hay más individualidad en el ser humano que la otorgada (quizá sólo aparentemente) por el ego (*ahamkara*). Y el ego no es sino un obstáculo para la verdadera comprensión e iluminación. Frente a eso, Sri Aurobindo va a distinguir entre la individualidad egoica y la individualidad anímico-espiritual. La primera ciertamente está llamada a desaparecer, la segunda no.

Frecuentemente se habla de la muerte del ego o la disolución de la mente, pues suele entenderse que no hay diferencia entre ambos y en definitiva nada hay excepto el constante devenir de los pensamientos³⁴. Me parecería más adecuado hablar de “trascendencia” del ego, en el sentido de una superación del mismo capaz de integrar los logros positivos y prescindir de sus limitaciones ya innecesarias³⁵. Los logros son todas las adquisiciones de la sabiduría fruto de la experiencia de su largo pasado en la naturaleza y la evolución; las limitaciones se centrarían en el sentimiento de separatividad y en la idea de exclusión del resto de la realidad como parte de la propia identidad. La madurez del ego sería asimilada por el alma individual, que a partir de entonces pasaría a constituirse en centro rector de la personalidad espiritualizada. Las adquisiciones de la personalidad, sus disposiciones adquiridas, sus talentos, ganados a lo largo de múltiples vidas unidas por el hilo conductor del alma hasta entonces velada en su funcionamiento y todavía no integrada con la personalidad, serían conservados y utilizados ahora conscientemente una vez producida la integración o unión (*yoga*) del alma y la personalidad, puesta ésta al servicio de aquélla.

Valga como fórmula final esta breve precisión de Sri Aurobindo:

El “yo” o pequeño ego está constituido por la Naturaleza y es una formación simultáneamente mental, vital y física, cuyo significado es el de ayudar a centralizar e individualizar la conciencia externa y la acción. Cuando se descubre el ser verdadero, la utilidad del ego ha terminado y esta formación tiene que desaparecer: el verdadero ser ocupa su lugar³⁶.

4. 3. La dimensión espiritual

4.3.1. La noción de *Purusha*

En las últimas líneas hemos comenzado a apuntar lo que resulta de problemática aceptación para buena parte de la mentalidad actual: la dimensión espiritual del ser humano, que debemos tematizar ahora.

Volvamos a la distinción *samkhya* entre *Purusha* y *Prakriti*. *Prakriti* puede identificarse para nuestro propósito con la noción de *Shakti*, en tanto que energía creadora, Madre del Universo y conjunto de energías y fuerzas que constituyen la totalidad de la Naturaleza. Sin detenernos ahora en los distintos planos de la Existencia, según la concepción septenaria que Sri Aurobindo toma de los *rishis* védicos, podemos decir que la “naturaleza humana” congrega en sí misma estos planos; así participa en el plano mental y a él pertenece, mediante su mente individual; y lo mismo sucede con su cuerpo emocional, su cuerpo vital y su cuerpo físico.

Pues bien, aparte de la dimensión prakrítica, energética, del ser humano, éste contaría con una dimensión espiritual, en tanto que *purusha* individual. Siguiendo en esto la clasificación vedántica tradicional, Sri Aurobindo distingue entre los cuerpos y los “velos” o “vestiduras” (*koshas*) y el “ser consciente” (el espíritu) que se halla tras ellas. Así el hombre tiene una vestidura física, “hecha de alimento” (*annamaya-kosha*), una vestidura de vitalidad (*pranamaya-kosha*), un vestido mental (*manomaya-kosha*), otro de “inteligencia pura” o “inteligencia supramental” (*vijñanamaya-kosha*³⁷) y finalmente el velo más sutil, tejido de la sustancia de la misma felicidad beatitudinal (*ânandamaya-kosha*).

Pero estos elementos no agotan la realidad humana, sino que el hombre ante todo es un *purusha*, un ser espiritual auto-consciente y libre. Ahora bien, en una concepción detallada, Sri Aurobindo afirma que este *purusha* central crea un delegado para cada uno de los planos de su naturaleza, de tal modo que hallamos un representante del mismo en los planos físico, vital y mental, los tres organizados hasta el momento en la evolución. El próximo paso sería, como ya sabemos, la organización y funcionamiento dinámico del ser central en su dimensión supramental.

Ahora bien, estos distintos delegados o ministros dependen del *purusha* central, que Sri Aurobindo va a caracterizar del siguiente modo: podemos hablar de una polaridad estructural del ser central, con un polo superior, trascendente, libre de la manifestación (el *jîvâtman* en la terminología de Sri Aurobindo), y su polo inferior, a modo de emanación de aquél, destinado a adquirir experiencia creativa en la manifestación (el

psychic being, ser psíquico, ser anímico, o alma individual)³⁸.

Veámoslo en palabras de Sri Aurobindo:

La frase “ser central” en nuestro yoga se aplica usualmente a la porción de lo Divino en nosotros que soporta todo el resto y sobrevive a través de la muerte y el nacimiento. Este ser central tiene dos formas: arriba, es el *jîvâtman*, nuestro verdadero ser, del que nos volvemos conscientes cuando adviene el autoconocimiento superior; abajo, es el ser anímico, que se halla tras la mente, el cuerpo y la vida. El *jîvâtman* está por encima de la manifestación en la vida y la preside; el ser anímico se halla detrás de la manifestación en la vida y la soporta³⁹.

4.3.2. El ser anímico, alma individual

Es éste uno de los puntos de mayor relevancia y controversia en la obra de Sri Aurobindo. También es en él donde la terminología fluctúa de modo que convierte la cuestión en una de las más delicadas a la hora de su comprensión profunda y detallada. Así, vemos empleados en distintas ocasiones, al tratar de la dimensión anímica, los términos: principio anímico, esencia anímica, ser anímico, personalidad anímica, alma, etc. Es fácil permanecer en la duda a la hora de decidir si se trata de estrictos sinónimos o se refieren a realidades diferentes. En *Letters on Yoga* hallamos, no obstante, suficientes matizaciones como para clarificar el problema; de tal modo que podríamos distinguir entre, por una parte, el principio y la esencia anímica, como una realidad prepersonal, a modo de chispa de lo divino en toda realidad existente y, por otra parte, el ser anímico y la personalidad anímica como grados y aspectos de la manifestación del alma en su condición personal.

M.P. Pandit ha sabido expresar y clarificar tales diferencias de modo sintético, tal como solía hacer este ilustre representante del yoga integral:

El principio psíquico crece lentamente, a través de los diversos nacimientos, desde una chispa hasta convertirse en una llama. Y cuando se convierte en una entidad, un ser lo suficientemente fuerte como para situar al frente una personalidad, lo que se podría llamar una personalidad de alma, ésta sostiene al *Purusha* mental, al *Purusha* vital y al *Purusha* físico-sutil interiores desde atrás. Y es esta personalidad psíquica que se vuelve hacia la naturaleza la que recoge lo mejor de la experiencia y va creciendo. Su fin es no sólo recoger, sino también proyectar la influencia del Divino en la naturaleza instrumental⁴⁰.

No vamos a detenernos más en estos matices, por importantes que sean desde una perspectiva más teórico-analítica. Nos centraremos en la importancia que tiene en el yoga integral el despertar del alma, el descubrimiento de nuestro ser interior, su paulatino pasar al frente de nuestra vida y la transformación anímica que estaríamos llamados a presenciar y producir en nuestras vidas.

Efectivamente, desde la perspectiva evolutivo-espiritual tan dominante en Sri Aurobindo, en los orígenes del ser humano, la chispa divina, en forma de alma incipiente, apenas está desarrollada y poco puede influir en la marcha de los

acontecimientos; no obstante se halla detrás de todo paso evolutivo asimilando las múltiples experiencias que se van produciendo y destilando su tenue vibración espiritual. A medida que van pasando los siglos, siendo ella quien subyace como hilo conductor a las distintas vidas y personalidades que van posibilitando su progreso, la chispa comienza a crecer y a convertirse en una llama autoconsciente. La personalidad, los instintos biológicos, las emociones a ellos asociadas, los pensamientos todavía atados a los intereses materiales y egocentros comienzan a percibir su influencia. La influencia anímica va permeando las distintas acciones de los seres humanos. Lentamente el alma comienza a crecer y fortalecerse a través de sus experiencias, del sufrimiento y del goce. Hasta que llega un momento en que la presencia del alma se deja sentir con frecuencia y la personalidad va siendo transformada, moldeada, por la visión del alma. Comienza una relación entre personalidad egocentrada y alma, una tensión entre los intereses de ambos, una dualidad que hace difícil hallarse satisfecho tanto en un extremo como en otro. Cuando la integración comienza a estabilizarse puede decirse que el alma comienza a regir nuestras vidas.

La aspiración espiritual, al inicio camuflada bajo los más dispares intereses, va cobrando conciencia de su origen y de su meta. El alma comienza a atraer a la personalidad, al ser humano integrado, hacia todo lo que es puro, bello, bueno, armónico. La sensibilidad estética, la conciencia moral, la exigencia de justicia, el amor y la compasión se manifiestan como perfumes naturales de la presencia del alma.

El alma es una llama siempre pura del Fuego divino, su presencia purifica, la purificación de la personalidad llama a su presencia. A medida que se desarrolla, su inteligencia, su amor, su voluntad van expresándose en el ser humano regido por ella. Pero se trata, ahora, no de una inteligencia mental-racional, sino de esa sabiduría del corazón que es el fruto de la inteligencia anímica y que conoce la realidad y la bondad de modo directo, intuitivo, por afinidad. Se trata de un amor no egocentros –ligado a los intereses de la propia personalidad o el propio clan, grupo o colectividad–, sino de un amor transpersonal, que goza con el desarrollo de los otros seres humanos y que exhala esa compasión activa que sólo puede brotar del fondo de un alma despierta. Se trata de una voluntad que no se halla atada a los prejuicios y concepciones mentales estrechos y limitados, sino de una voluntad transpersonal, abierta a una Voluntad más amplia, con la que se halla en espontáneo contacto el ser anímico que somos y con el que comenzamos a identificarnos, más allá de las máscaras y hábitos de nuestra personalidad.

De este modo se va produciendo la transformación anímica, como paso indispensable en el yoga integral. La aspiración del alma a expresar todo su potencial comienza a manifestarse de modos diversos, como devoción religiosa hacia Dios, como búsqueda de la justicia, como afán de conocer la verdad de las cosas, como anhelo de un verdadero amor y fraternidad entre los seres humanos, y de mil otras formas.

Ha comenzado no sólo el descubrimiento de sí mismo como alma, como realidad espiritual, sino también la transformación de nuestra vida en una dirección propiamente espiritual.

No vamos a desarrollar aquí la noción de la reencarnación, tal como la tematiza Sri

Aurobindo, pero sí es preciso dejar apuntada la importancia de esta cuestión, pues, de nuevo desde el budismo y un *advaita* acosmista, ilusionista, la reencarnación es minusvalorada y en definitiva declarada parte de la Ilusión cósmica. La existencia de una serie de vidas, a través de las cuales se posibilita la evolución espiritual del individuo es considerada como un mecanismo necesario, y del que cabe tener evidencias significativas para el progreso de cada alma, así como para la realización del plan divino sobre la Tierra. Desde antiguo, al menos desde las *Upanishads*, ya que en los *Vedas* no se halla con claridad, la noción de renacimiento o reencarnación va unida a la ley del *karma*. Esto no hace sino reflejar el orden cósmico subyacente a esta realidad manifestada. Todas nuestras acciones, no sólo las físicas, sino también las producidas por la palabra y el pensamiento, poseen un efecto acorde con su intención y con sus resultados. Toda energía puesta en movimiento en cualquiera de los tres mundos (físico, vital-emocional, mental), toda acción iniciada, produce inevitablemente una reacción correspondiente. Pero no se trata de una simple ley de causalidad o de acción-reacción física; el alcance de esta ley del *karma* radica en su carácter moral. Efectivamente, por extraño que esto pueda sonar a oídos modernos, la ley del *karma* supone la existencia de una Inteligencia moral, capaz de regular el “orden cósmico-ético”. Y este orden evolutivo se despliega mediante una serie de vidas a través de las cuales el alma tiene la oportunidad tanto de aprender lo que la experiencia mundana tiene que enseñarle, como de expresar en ella las cualidades propias de su origen celeste.

Sri Aurobindo, sin entrar en grandes detalles, ha manifestado su conocimiento directo de estas leyes y ha tratado de actualizar su presentación para corregir el modo simple y desfigurador de entender la noción de *karma* y reencarnación, que tanto puede estimular la fantasía egocentrada, convirtiéndose más en un obstáculo que en una ayuda para el avance espiritual. Lo esencial es reconocer y explicar el modo de funcionamiento y la virtualidad explicativa propia de estas dos leyes y mostrar que no se trata de una ciega ley del talión, de un mecanismo natural, sino de un instrumento al servicio de una Inteligencia y un Amor sobrehumanos que cuida de la evolución en la Tierra.

En otro lugar he indicado varias avenidas prometedoras en el estudio de este tema. Brevemente, aparte de las creencias antiguas en distintas tradiciones (pueblos primitivos, Grecia, India, etc.), hoy en día habría que recorrer meticulosamente al menos las siguientes vías:

- 1) Investigaciones esotéricas contemporáneas (R. Steiner, Edgar Cayce, M. Heindel, A. Bailey, etc.);
- 2) Estudio riguroso de casos de niños que recuerdan espontáneamente vidas anteriores (el nombre de I. Stevenson es de mención obligada y su obra es de especial interés);
- 3) Documentos testimoniales procedentes de la Terapia de vidas anteriores (H. Wambach, Roger Woolger, P. Drouot, etc.);
- 4) Testimonios de Maestros espirituales contemporáneos (Sri Aurobindo, Swami Muktananda, Omraam Mikael, etc.)⁴¹.

4.3.3. El *jîvâtman* como síntesis cosmoteándrica

La forma superior de nuestro ser central –habíamos escuchado en palabras de Sri Aurobindo– es el *jîvâtman*. El término es clásico en la literatura del *Vedânta*, pero en la interpretación *advaita* de Shankara, su carácter individual es una apariencia destinada a desaparecer en cuanto adviene el Despertar y el verdadero Conocimiento no-dual. En el caso de Sri Aurobindo el aspecto o forma individual del *jîvâtman* no supone un obstáculo para la Realización de la Verdad última, del Misterio de la existencia, que consiste justamente en el recobrar la conciencia de las dimensiones universal y trascendente, constitutivas del propio *jîvâtman*. Digámoslo de otro modo, en dirección descendente, pues quizá parece ofrecer una mayor inteligibilidad. La Realidad Una (*Parabrahman*) o el Ser supremo (*Purushottama*), dos modos de simbolizar el Absoluto inefable, goza de ese carácter de ser que podemos denominar Trascendencia, Infinitud y Eternidad. Su auto-manifestación en el Espacio y el Tiempo (o en los múltiples espacio-tiempos propios de cada dimensión en este Cosmos multidimensional en que nos hallaríamos) nos permite hablar de la dimensión universal o cósmica de *Brahman*. Y su multiplicación en centros de conciencia individualizados nos ofrece justamente la noción de *jîvâtman* como el rostro individual del Absoluto que, sin perder ni un ápice de su trascendencia y su universalidad, posee el poder de desplegarse en una multiplicidad de “espíritus individuales”, de los cuales hemos visto que los seres anímicos eran emanaciones en el reino de la manifestación. Estos tres aspectos del Absoluto: trascendente, universal e individual, son denominados en alguna ocasión, por Sri Aurobindo, *paramâtman*, *âtman* y *jîvâtman*, respectivamente⁴².

El *jîvâtman* sería, en este caso, sinónimo del *purusha* antes visto, y equivale a nuestra identidad espiritual individual más profunda. Del mismo modo, la noción de *Paramâtman* sería equivalente a la más clásica de *Parabrahman*, así como a la de *Purushottama*, tal como aparece en la *Bhagavad Gîtâ* y en otros autores y corrientes “personalistas”, generalmente asociadas en la India a las tradiciones *vishnuitas* centradas en el *bhakti-yoga*, el *yoga* de la devoción. También Sri Aurobindo emplea en ocasiones esta noción.

Esta integración del elemento “personalista” en su concepción, puede verse con la misma claridad en su tematización de la noción de *Ishvara*. Mientras que en Shankara, *Ishvara* es el nombre de la idea de Dios tal como es considerada desde la Ignorancia (*avidyâ*) propia de una visión cubierta por el velo de *Mâyâ*, en Sri Aurobindo se presenta como la Realidad última, el Ser supremo transpersonal, que incluye en su seno toda otra realidad.

Permítasenos, a este respecto, citar un texto, largo pero sin desperdicio, en el que se muestran las conclusiones de ese importante capítulo de *The Life Divine*, añadido íntegramente en 1939 y en cuyo título refleja el juego de esas dos tríadas significativas, en las cuales, *more hegeliano*, el último término asume lo mejor de los anteriores, en una genuina superación integradora. El título de este capítulo, el 2º de la primera parte del Libro II, no es otro que : “*Brahman (Atman), Purusha, Ishvara. Mâyâ, Prakriti, Shakti*” ,

y el texto dice así:

Esto aflora en su más plena revelación en el tercer aspecto de la Realidad, el Ser Divino que es Amo y Creador del universo. Aquí la Persona suprema, el Ser en su conciencia y fuerza trascendentales y cósmicas, viene al frente, omnipotente, omnisciente, el controlador de todas las energías, el [Ser] Consciente en todo lo que es consciente o inconsciente, el Morador de todas las almas, mentes y corazones, el Regente o Super-Regente de todas las obras, el que disfruta de todo deleite, el Creador que ha construido todas las cosas en su propio ser, la Omni-Persona de quien todos los seres son personalidades, el Poder al que todos los poderes pertenecen, el YO, el Espíritu en todas las cosas, por ser el Padre de todo lo que existe, en su Conciencia-Fuerza la Madre Divina, el Amigo de todas las criaturas, el Omni-bienaventurado y Omni-bello de quien la belleza y la dicha son revelación, el Omni-Amado y Omni-amante.

En cierto sentido, visto y entendido de esta manera, éste pasa a ser el más comprehensivo de los aspectos de la Realidad, dado que aquí todos se hallan unidos en una formulación única; pues *Ishwara* es tanto supracósmico como intracósmico; Él es aquello que supera, habita y sostiene toda individualidad; Él es el *Brahman* supremo y universal, el Absoluto, el Yo supremo, el *Purusha* supremo. Pero muy claramente éste no es el Dios personal de las religiones populares, un ser limitado por sus cualidades, individual y separado de todos los demás; pues todos esos dioses personales son sólo representaciones o nombres limitados y personalidades divinas del único *Ishwara*. Tampoco se trata del *Brahman Saguna*, activo y poseedor de cualidades, pues éste es sólo un aspecto del ser de *Ishwara*; el *Nirguna* inmóvil y sin cualidades es otro aspecto de Su existencia. *Ishwara* es *Brahman*, la Realidad, el Yo, el Espíritu, revelado como poseedor, disfrutador de su propia auto-existencia, creador del universo y uno con él, *Pantheos*, y con todo superior a él, el Eterno, el Infinito, el Inefable, la Divina Trascendencia⁴³.

En definitiva, nos hallamos ante una armónicamente compleja concepción del ser humano, del cosmos y de la realidad toda, que puede articularse en torno a la noción del *jîvâtman* que se descubre en su autoconocimiento supremo como constitutivamente abierto a la Conciencia universal y a la Realidad trascendente. Apertura constitutiva que califica la no-dualidad de la Realidad última. Así como *Ishvara* ha podido (en un acto ontológico constituyente, ajeno a la cuestión de la temporalidad y de los orígenes) auto-limitarse en tanto que multiplicidad de centros de conciencia (aparentemente) finita, del mismo modo cada uno de los *jîvâtman* puede des-velar su totalidad y su infinitud primordiales. Esto es el misterio supremo de la realidad cosmoteándrica, el misterio de esa realidad transpersonal que es simultáneamente trascendente, universal e individual.

El ser humano es, por tanto, la síntesis microcósmica de esa amplia realidad. El ser central como eje, con el *jîvâtman* abierto al *paramatman* como polo superior y el ser anímico evolucionando en la manifestación como polo inferior, constituye nuestra identidad más honda, allí donde al alma es apertura a la Vacuidad plenificante del Abismo de la Divinidad inefable. El alma, que evoluciona a lo largo de múltiples vidas, se halla unida a otras tantas personalidades que, si bien no suelen gozar de una continuidad propia en tanto que entidades independientes, sí que forman una corriente kármica de disposiciones y actitudes auto-heredadas que permiten que cada personalidad con la que el alma tiene que habérselas, sea la continuación lógica, ético-espiritual, de lo

realizado anteriormente por las personalidades pasadas asociadas a una misma alma. Personalidades que hasta el pleno desvelamiento del alma se hallan centradas en torno al ego. Personalidades constituidas por una mentalidad, una afectividad, una vitalidad y una corporeidad que van afinándose con el secreto propósito de preparar un instrumento cada vez más fiel a la voluntad del Espíritu, quizás hasta el punto de poder llegar a ser supramentalizados y así dignos de resurrección y ascensión.

5. LOS ASPECTOS DE LA MENTE Y LA TRANSFORMACIÓN ESPIRITUAL

Hemos esbozado la constitución del ser humano, tal como la entiende Sri Aurobindo y al mismo tiempo hemos tenido ocasión de exponer los grandes rasgos de lo que sería la “transformación anímica”, el primer gran paso en el yoga integral. Pero si esto puede ser considerado como una primera Iniciación, la segunda Iniciación nos sitúa ante una dimensión distinta, aquélla que ha sido analizada por Sri Aurobindo como perteneciente a la “mente espiritualizada”. Veámoslo.

Si la transformación constituye el momento descendente en este doble proceso que caracteriza al yoga integral, la apertura y descubrimiento de las dimensiones espirituales superiores constituye el momento ascendente. Así como el descubrimiento del ser anímico era condición de posibilidad de la transformación anímica, ahora el descubrimiento de los niveles superiores de la mente va a ser requisito indispensable para la transformación espiritual.

Puede extrañar que relacionemos la dimensión espiritual con la mente, pero veremos en qué sentido lo hace Sri Aurobindo. Hemos dicho ya que cada uno de los aspectos o factores del ser humano corresponde a uno de los planos de la manifestación, de tal modo que el cuerpo físico pertenece a la Naturaleza física, el cuerpo vital al plano vital, la mente al plano mental, etc. Pero a su vez la mente puede analizarse en sus múltiples niveles y aspectos; así cabe distinguir entre una “mente física”, una “mente vital”, una “mente intelectual” (que expresaría el núcleo de lo propiamente mental), según su relación con cada una de estas dimensiones. La mente vital podría relacionarse con lo que en otra terminología se denomina *kama-manas*, la mente movida por el deseo personal egocentrado, por intereses particulares, incapacitada por ello para el descubrimiento de la verdad de las cosas. No sería fácil, pues, el pensar objetivo e imparcial, asunto que han tratado de desarrollar tanto el pensamiento científico como el pensamiento filosófico. La mente científica y la mente filosófica representarían el esfuerzo histórico y personal por liberarse de los condicionamientos ajenos a la “razón pura”. En ese sentido una mayor racionalización en nuestras vidas cotidianas nunca viene mal. Es una de las tareas del proyecto ilustrado heredero del racionalismo europeo, en su combate contra supersticiones y prejuicios infundados.

Pero ahora no nos interesa tanto el nivel puramente intelectual o, mejor, racional de la mente, cuanto el nivel que en rigor podemos denominar “espiritual”. Sri Aurobindo ha hablado de la mente espiritual o mente espiritualizada. Nos hallaríamos ante los

subplanos superiores de la Mente, tanto en su aspecto cósmico como en su aspecto individual, pues el funcionamiento de cada una de nuestras facultades de conocimiento estaría en relación con la naturaleza de los correspondientes subplanos en la realidad que tendemos a concebir como “exterior” al individuo pensante⁴⁴.

Encontramos aquí lo que a nuestro entender es una de las piezas maestras de la descripción que Sri Aurobindo nos ha legado acerca de los aspectos de la mente y sus correspondientes poderes cognoscitivos⁴⁵. Más allá de la mente racional o intelectual (adopto la terminología de Sri Aurobindo, utilizando estos dos conceptos claves de la tradición filosófica occidental como sinónimos, sin entrar en las diferencias que de otro modo serían necesarias) se hallaría la “mente espiritual”. Y ésta se divide en “mente superior”, “mente iluminada”, “mente intuitiva” y “sobremente”.

Veamos cada uno de estos aspectos, pues la apertura a los mismos y su desarrollo en nuestra personalidad van a constituir la base de la transformación espiritual⁴⁶.

5.1. La Mente Superior

El ascenso a la **Mente Superior** supone la entrada en un conocimiento que participa de la claridad del Espíritu y de su sentido unitario de la realidad. «Su carácter especial, la actividad de su conciencia, están dominados por el Pensamiento; se trata de una mente pensante luminosa, una mente de conocimiento conceptual nacido del Espíritu» (LD 939).

A diferencia del conocimiento puramente racional, la mente superior no se basa en un tanteo dubitativo, no depende de procesos argumentativos para la búsqueda del saber; antes bien procede de un Conocimiento que se expresa a través de ella de manera característica como «una ideación masiva, un sistema o totalidad de visión verdadera, en una visión única». Las relaciones lógicas no han de ser buscadas por la mente, sino que se muestran preexistentes y emergen de modo espontáneo. «Este pensamiento es una auto-revelación de la Sabiduría eterna, no un conocimiento adquirido».

Pero la presencia de la mente superior aporta mucho más que un nuevo tipo de conocimiento; se trata también de una nueva fuerza que desciende a toda nuestra personalidad, a modo de ráfagas de una voluntad superior, que hace que los conceptos sean verdaderas “ideas-fuerza” que penetran en el corazón y la vida entera de quien accede a ella, produciendo una luminosa transformación de todo nuestro ser.

La personalidad se resiste al principio y el nuevo pensar suele entrar en conflicto con ideas mentales aceptadas, prejuicios y actitudes arraigadas, de ahí la necesidad del trabajo yóguico de calmar la mente y disponerla para la recepción de unos significados y unas energías de mayor voltaje, que los acompañan y que inician la transformación espiritual.

Al asomarnos a la mente superior presentimos todo un nuevo mundo en lo que respecta al modo de pensar y al estado de conciencia que acompaña al mismo, así como a la calidad de las energías concomitantes. Pero, si damos un paso más, el asombro crece al vislumbrar la naturaleza de la mente iluminada.

5.2. La Mente Iluminada

La **Mente Iluminada**, el siguiente peldaño en este ascenso desde la mente hacia la Conciencia supramental, nos lleva no ya al Pensamiento superior, sino a un campo de Luz espiritual. Nuestra conciencia mental se ve inundada de un conocimiento luminoso, chispazos de iluminación recorren nuestro campo mental, al tiempo que todo ello se ve acompañado de una paz y una calma de orden estrictamente espiritual. «La Mente Iluminada no funciona primordialmente a través del pensamiento, sino mediante la visión; aquí el pensamiento es sólo un movimiento subordinado, expresivo de la visión» (LD 940).

Si en el caso anterior cabe hablar de la figura del “pensador espiritual”, distinguiéndose del pensador puramente racional, ahora nos hallamos ante la figura del “vidente espiritual”, en un sentido preciso que poco tiene que ver con la clarividencia de orden astral-emocional inferior, sometida a fuerzas vitales, muy inferiores a las que ahora nos ocupan.

«En la transformación por la Mente superior el sabio y pensador espiritual encontraría su realización total y dinámica; en la transformación por la Mente Iluminada habría una realización similar del vidente, el místico iluminado, aquéllos en los que el alma vive en la visión y en la experiencia directa» (LD 946).

5.3. *La Mente Intuitiva*

Si continuamos nuestro ascenso descubrimos que los dos momentos anteriores derivan de un nivel superior, propiamente intuitivo. Se trata de la **Mente Intuitiva**, más próxima todavía a ese “conocimiento por identidad” que resulta ser el verdadero conocimiento y que en la supermente halla su plenitud. La **Intuición** espiritual, en el sentido aquí indicado, tiene poco que ver con la mayoría de las llamadas “intuiciones” en el lenguaje coloquial; no porque en éstas no pueda haber cierto grado de verdad en muchas ocasiones, sino porque suelen hallarse mezcladas y hasta desfiguradas, desde el momento en que la información intuitivamente recibida pasa por la mente y el vital personal no suficientemente purificados y aquietados. En este sentido Sri Aurobindo ha insistido en la distinción entre esta sabiduría intuitiva y las presuntas intuiciones del “místico infrarracional”, que en ocasiones no pasan de ser “comunicaciones” procedentes de planos inferiores, generalmente del vital o el astral⁴⁷.

Sri Aurobindo llega a distinguir hasta cuatro poderes de la Intuición: «un poder de reveladora visión-de-la-verdad, un poder de inspiración o audición de la verdad, un poder de contacto de la verdad o inmediata captación de la significación [...] y un poder de discriminación verdadera y automática de la ordenada y exacta relación de las verdades entre sí» (LD 949).

Revelación, inspiración, captación inmediata y discriminación se muestran así como cuatro aspectos de la Intuición, en un sentido técnico en el lenguaje de Sri Aurobindo, que se basan en una visión, una audición, una percepción táctil y una discriminación intuitiva respectivamente.

En *The Synthesis of Yoga* la intuición recibe un desarrollo más detenido; así es definida en los siguientes términos: «la mente intuitiva es una traducción inmediata de la verdad dentro de los términos mentales semi-transformados por una sustancia supramental radiante, una traducción de algún autoconocimiento infinito que actúa por encima de la mente en el espíritu superconsciente» (SY III).

El desarrollo de esta facultad intuitiva es uno de los modos de transformar el pensamiento mental, posibilitando la apertura del conocimiento supramental. Si por una parte siempre es útil y quizá necesario ejercitarse en el silencio mental con el fin de que la luz supramental no halle un excesivo movimiento mental inferior en su descenso, no hay que descartar la posibilidad de intensificar los poderes del intelecto, «método que se adapta mejor al pensador», de tal modo que termine produciéndose una apertura y disponibilidad hacia lo supramental. Se trata, en este caso, de «desarrollar nuestro intelecto en vez de eliminarlo, pero no con la voluntad de abrigar sus limitaciones, sino

de elevar su capacidad, luz, intensidad, grado y fuerza de actividad hasta bordear con lo que trasciende y poder ser fácilmente asumido y transformado en una acción consciente superior» (SY 776).

Aunque al centrarnos en la mente (intuitiva) pueda dar la impresión de que se trata de un asunto exclusivamente cognitivo, hay que señalar que no es así. Se trata de una transformación no sólo del modo de funcionamiento, sino de la sustancia misma de todo nuestro ser, por lo que también el mundo de los sentimientos se ve afectado, “intuitivizado” podríamos decir: «Asimismo, los sentimientos serán intuitivos, controlando las relaciones correctas, actuando con una nueva luz, poder y satisfacción seguridad, reteniendo sólo los deseos y emociones correctos y espontáneos, mientras esto dura, y cuando desaparece, reemplazándolo mediante un amor luminoso y espontáneo y un *Ananda* que conoce y se aferra al punto al *rasa* correcto de sus objetos» (SY 778).

Asombroso es ya el operar de la intuición, comparado con el funcionamiento mental no sólo del hombre de la calle, sino incluso del científico o el pensador entrenado; no obstante todavía quedan peldaños que escalar antes de llegar al funcionamiento propiamente supramental. «La mentalidad intuitiva es todavía mente y no *gnosis*». «La mente intuitiva no es la vasta luz solar de la verdad, sino un juego constante de resplandores de ésta, que mantienen iluminado un estado básico de ignorancia, semiconocimiento o conocimiento indirecto» (SY 778).

Los cuatro poderes de la intuición, que habíamos visto esbozados en las páginas de *The Life Divine*, cobran una nueva vida y desarrollo en *The Synthesis of Yoga*. Aquí se dividen en dos pares; dos poderes inferiores: la “intuición sugestiva” y la “discriminación intuitiva”, y dos poderes superiores: la “inspiración intuitiva” y la “revelación intuitiva”. En el primer caso puede hablarse de una “*gnosis* intuitiva inferior” y en el segundo de una “*gnosis* intuitiva superior”. Sri Aurobindo se detiene para matizar las características de cada uno, mostrando la imposibilidad de transmitir a la inteligencia meramente racional la verdadera naturaleza y funcionamiento de estas facultades; tan sólo es posible ofrecer ciertas indicaciones, que tras la experiencia directa de las mismas cobrarán todo su sentido. En cualquier caso, es preciso salir al paso de la precipitada identificación de estas elevadas capacidades con los funcionamientos correspondientes en el nivel mental racional. Un texto servirá para resumir cuanto tratamos de indicar: «estas cosas no se igualan a ciertos movimientos de la inteligencia mental ordinaria que parecen análogos y fácilmente se confunden con la verdadera intuición en nuestra primera inexperiencia. La intuición sugestiva no es lo mismo que el “*insight*” intelectual de una inteligencia rápida ni la discriminación intuitiva es lo mismo que el juicio rápido del intelecto razonador; la inspiración intuitiva no es lo mismo que la acción inspirada de la inteligencia imaginativa, ni la revelación intuitiva es lo mismo que la potente luz de una experiencia y captación puramente mental».

Pero esta caracterización meramente negativa nos dice poco acerca de cada uno de estos poderes. Complementémosla con una expresión de sus rasgos positivos. En esta ocasión los dos primeros poderes son unidos bajo la denominación genérica de

“intuición”, y así leemos: «así como la intuición es de la naturaleza de la memoria, un luminoso recuerdo de la verdad autoexistente, la inspiración es de la naturaleza de un escuchar la verdad: es una recepción inmediata de la voz misma de la verdad, otorga raudamente la palabra que la encarna perfectamente y transmite algo más que la luz de su idea; se capta alguna corriente de su realidad interna y del vívido movimiento de la llegada de su sustancia. La revelación es de la naturaleza de la visión directa, *pratyaksa-drsti*, y torna evidente para una visión presente la cosa en sí misma, de la cual la idea no es más que representación. Aporta el verdadero espíritu, ser y realidad de la verdad y los convierte en parte de la conciencia y la experiencia» (SY 785).

5.4. *La Sobremente*

En este mapa estructural y dinámico de la conciencia que nos está ofreciendo Sri Aurobindo, asistimos a un ascenso por la escala del Ser. Ascenso que ha de ser seguido por el correspondiente descenso, portando ahora ya en su camino de retorno la luz, el poder y el gozo que han sido conocidos en aquellos planos. Si, por una parte, estamos presentando los principales niveles de la realidad y de la conciencia, por otra parte presenciamos la consiguiente transformación de nuestro propio ser, en la medida en que la conciencia-energía de estos planos superiores desciende y se integra en nuestra personalidad.

El estatuto de la Sobremente (*Overmind*) es uno de los aspectos más delicados en el pensamiento de Sri Aurobindo. Aquí, como en pocos otros lugares de su obra, puede apreciarse la evolución de su pensamiento, acorde a la evolución de su propia experiencia. Como él mismo aclaró más tarde, en la época en que vieron la luz por primera vez la mayoría de sus obras (1914-1921 en la revista *Arya*) el término “sobremente” o derivados suyos, como “conciencia sobremental”, no aparecen. Esto se debe a que en aquella época, el descubrimiento de la Supermente (*Supermind*) se estaba realizando desde la mente espiritualizada del Sri Aurobindo investigador, de tal modo que el nivel sobremental fue considerado como un subnivel de la propia Supermente. Más tarde, su experiencia le fue mostrando que se trataba de niveles bien diferenciados, y que, en realidad, la Sobremente pertenecía todavía a la Mente, por más que fuera su nivel superior, el más próximo a la Supermente y a modo de último velo que separa la una de la otra.

La importancia de la distinción no se halla sólo en un afán de clarificación teórica, con no ser poco este intento de fidelidad a la Realidad y de rigor intelectual, sino que tiene que ver principalmente con el distinto poder transformador que caracteriza a cada una de ellas. Es justamente cuando la Transformación llega al nivel vital y sobre todo al físico-corporal y al subconsciente de ambos, cuando se revela la impotencia final de la Conciencia-Energía Mental para vencer las resistencias y la obstinada inercia que caracteriza a estos estratos profundos y arcaicos de nuestro ser, incluso si se trata de la Mente funcionando en sus posibilidades más elevadas, esto es, en su dinámica sobremental. La convicción final de Sri Aurobindo muestra que sólo la Luz y el Poder supramentales van a ser capaces de consumir la Transformación definitiva que el yoga integral trata de lograr; sólo la Conciencia supramental, una vez organizada en este triple mundo inferior de la mente, el vital y el cuerpo físico, será capaz de transformar la Inconsciencia y la Ignorancia con que carga la conciencia humana desde los orígenes del

sendero de la evolución.

En *La Síntesis del Yoga* no aparece, por tanto, el término “sobremente”. Encontramos, no obstante, entre la mente intuitiva y la supermente, lo que allí recibe el nombre de “Razón divina” (SY 783), aunque no falten ocasiones en las que este mismo término se identifica con la “razón luminosa supramental”. Será, pues, en los capítulos añadidos a *La Vida Divina* en 1939, ya en la madurez del pensamiento de Sri Aurobindo, cuando este término pase a desempeñar un papel importante y a mostrar sus diferencias respecto a la Supermente. Ya antes, en cartas de principios de aquella década, encontramos preciosas indicaciones acerca de la evolución sufrida en su experiencia y su pensamiento. Es aquí, en *Letters on Yoga*, donde no sólo se ponen de manifiesto las diferencias entre ambas, sino también la complejidad de la misma Sobremente, señalando al menos hasta cuatro subplanos dentro de ella, que no sin reparos reciben los nombres de “sobremente mental”, “sobremente intuitiva”, “sobremente propiamente dicha” y “sobremente supramental” (*Letters* 261-2).

¿Qué es la Sobremente? La Sobremente es una especie de Mente cósmica superconsciente que está en contacto directo con la Verdad supramental y que hace las veces de delegada de ésta en el hemisferio de la Ignorancia. Es el eslabón que permite conectar la Mente y la Supermente, el transmisor intermediario que aplica el Saber y el Poder supramental de acuerdo a las limitaciones impuestas por la ley de la Ignorancia del triple mundo. Es el pasaje que nos conduce a la Supermente, pero al mismo tiempo el velo que oculta el resplandeciente rostro de la Realidad supramental.

Esta Inteligencia sobremental posee una visión y un movimiento “global”, pero ha perdido ya la “plena integralidad” de la Supermente. Su existencia arroja luz a la cuestión de *Mâyâ*, pues allí se descubre «la *Mâyâ* cósmica original, no una *Mâyâ* de Ignorancia, sino de Conocimiento y, a pesar de ello, un Poder que ha hecho que la Ignorancia sea posible, incluso inevitable» (LD 284), y en tanto que Poder creador proyecta una luz clarificadora sobre la cuestión de los “Dioses”. Éstos serían distintos “Poderes”, que no hay inconveniente en entender como “Seres”, pertenecientes a ese plano y que canalizan y concretan el Poder creador del Espíritu absoluto, de la *Shakti* primordial, la *Shakti* o Madre divina supramental que se halla por encima de los Dioses sobrementales⁴⁸.

Hay que tener presente que sólo mediante la trascendencia del ego y la apertura a la Conciencia cósmica es posible acceder a la experiencia de la Sobremente. El ego puede quedar temporalmente de lado y más adelante hacer su aparición de nuevo, en las primeras experiencias y hasta que la transformación sea completa, pero con el tiempo la superación del ego ha de ser definitiva, pues la amplitud de visión y de movimiento propios de la Sobremente son incompatibles con la estrechez y limitación constitutiva del ego, del pequeño yo limitado que se siente separado del resto de la realidad⁴⁹. De hecho, una de las experiencias y acontecimientos asociados con la permanencia en la conciencia sobremental es el descubrimiento del verdadero Yo individual, ya no separado del resto de los Yoes ni de la totalidad de la Conciencia cósmica, centro del Infinito que no pierde por ello su carácter de circunferencia⁵⁰.

Recordemos la naturaleza cosmoteándrica del *jîvâtman*, o si se quiere, ahora, en el proceso evolutivo en el que nos hallamos inmersos, del “ser gnóstico”, supramental, que trata de hacer su aparición en la historia de nuestro planeta. Para comprender de un modo más completo sus características es cuestión de exponer ya, en la medida de lo posible, qué es eso de la Conciencia supramental.

6. LA CONCIENCIA SUPRAMENTAL Y LA TRANSFORMACIÓN DECISIVA

Hasta aquí el descubrimiento de dimensiones superiores a las conocidas por la inteligencia racional mental y la transformación por ellas posibilitada se ha limitado a los planos de la Mente espiritual o espiritualizada. Según la visión de Sri Aurobindo, la “transformación espiritual”, al igual que la “transformación anímica”, han sido etapas recorridas en todos los caminos auténticos propuestos por las distintas tradiciones espirituales de la humanidad. Y no se trata de desdeñarlas; antes al contrario, constituyen pasos irrenunciables del desarrollo espiritual. En el trabajo yóguico integral, el descenso de una Paz, una Luz, un Poder, un *Ananda*, que inundan nuestra conciencia, la sutilizan y la transforman lentamente, forma parte de las experiencias espirituales que es necesario cultivar, que de hecho se encuentran en el camino a medida que la evolución personal avanza y han de comprenderse como elementos importantes de la transformación espiritual.

Sin embargo, si el yoga integral presentado y vivido por Sri Aurobindo y Mirra Alfassa posee un carácter específico, éste es el correspondiente a la conciencia-energía supramental y a la transformación del ser humano que ella hace posible. Si la obra de Sri Aurobindo y Madre está llamada a pasar a la historia es debido a la realidad de eso que a falta de un mejor nombre seguimos llamando la Supermente o Verdad-Conciencia supramental. Veamos los distintos aspectos desde los que podemos aproximarnos a ella, sin olvidar la insistencia con que Sri Aurobindo ha repetido que resulta totalmente imposible para la mente comprender en qué consiste esta realidad que le supera radicalmente, suponiendo un *novum* en la evolución. La naturaleza y el modo de operar de la supermente son tan distintos de aquellos propios de la mente tal como la conocemos, que todo intento de comprenderlos está destinado al fracaso. O, quizá sea más exacto decir que sólo tras el esfuerzo de comprensión, que puede ser uno de los modos de participar y colaborar conscientemente en la apertura de nuestra conciencia a los niveles supramentales, sólo tras la transformación acaecida en nosotros, obviamente procedente de altos designios no limitados por nuestra inteligencia y voluntad mentales, será posible comprender (porque lo nuevo estará ya funcionando en nosotros, porque será una realidad en nosotros) lo que ahora no puede ser sino presentido o vislumbrado⁵¹.

No obstante, a pesar de todas las advertencias, la obra de Sri Aurobindo no deja de ser un majestuoso intento de decir lo indecible, de expresar lo inefable, tarea paradójica de todo poeta, intento irrenunciable de todo místico, cosas ambas que Sri Aurobindo fue en

alto grado.

6.1. La naturaleza de la supermente

El siguiente texto nos ofrece una primera aproximación a la supermente: «la naturaleza original de la supermente es la autoconciencia y la omniconciencia del Infinito, del Espíritu y el Yo universal en las cosas, que organiza, sobre el fundamento y de acuerdo al carácter de un autoconocimiento directo, su propia sabiduría y efectiva omnipotencia para el desenvolvimiento y acción regulada del universo y de todas las cosas en el universo. Podríamos decir que es la *gnosis* del Espíritu, señor de su propio cosmos, *âtmâ, jñâtâ, îsvarah*» (LD 769).

La Supermente es, por tanto, la Gnosis del Espíritu, la Sabiduría divina, con sus notas tradicionalmente expresadas en la teología occidental como omnipresencia, omnisciencia y omnipotencia. Es el *Logos* creador del universo, como se deja ver desde el título mismo del primer capítulo que en *The Life Divine* se dedica de lleno a tal noción: “La Supermente como Creador”. Véase también en el siguiente texto: «así pues, tenemos que considerar esta Supermente omni-contenedora, omni-originante y omni-consumante como la naturaleza del Ser Divino, no ciertamente en su auto-existencia absoluta, sino en su acción en tanto que Señor y Creador de sus propios mundos. Ésta es la verdad de lo que llamamos Dios» (LD 132).

¿Qué hay de nuevo en ello –puede preguntarse– que no se encuentre ya en la abundante especulación teológica tanto de Occidente como de Oriente? ¿Acaso no estamos una vez más ante la noción de Dios, de *Logos*, de *Ishvara* o del Absoluto, según la tradición o escuela que haya tematizado esta idea del Infinito o del Fundamento último de todas las cosas? ¿Hallaremos algo que no hayan pensado a fondo Plotino, san Agustín, Eckhart, santo Tomás de Aquino, Duns Escoto o Hegel, por poner algunos ejemplos de la tradición occidental? ¿Algo no considerado por Shankara, Ramanuja, Madhva o Caitanya, por citar a miembros de su propia tradición?

En nuestra opinión sí. Las obvias semejanzas no deberían velar las importantes diferencias. Aquí no podremos entrar en todo el detalle necesario para exponer la minuciosa concepción ofrecida por Sri Aurobindo, mucho menos para embarcarnos en estudio comparativo alguno. Tendrán que bastar algunas insinuaciones y según el conocimiento de cada cual las comparaciones irán presentándose espontáneamente.

Y en cualquier caso, lo verdaderamente relevante de la “obra” de Sri Aurobindo no se halla tanto en la presentación-revelación teórica que pueda hallarse, cuanto en la puesta en acción, en la encarnación, en el anclaje planetario de esta realidad supramental hasta entonces latente en la evolución de la humanidad sobre nuestro planeta, a partir de entonces quizá presente y actuante efectivamente en la transformación que estamos

viviendo, haciendo, sufriendo y gozando simultáneamente.

Intentemos, no obstante, mostrar algunos de los rasgos de la Supermente o Verdad-Conciencia supramental. Sri Aurobindo no pretende que dicha noción sea una total novedad en la historia del pensamiento. En su propia tradición tal Realidad ya habría sido vislumbrada por los *rishis* védicos, quienes habrían dejado noticia de la misma a través del término *rta-cit*⁵². La diferencia estaría en que en la antigüedad se habría tratado de una contemplación de Aquello en su propio plano, sin la intención ni el esfuerzo de hacerlo descender a la conciencia física, mientras que en el caso de Sri Aurobindo se trataría –como ya sabemos– no sólo de ascender hasta ella sino de descender con ella para transformar nuestra realidad personal hasta el punto de que dicho poder supramental pueda organizarse y manifestarse a través de nosotros.

A la hora de comprender la peculiaridad de la Verdad-conciencia supramental hay que diferenciarla tanto de lo que se halla por debajo de ella (la Mente) como de lo que se encuentra más allá de la misma (el Absoluto inefable, la pura unidad indiferenciada, el *Brahman Saccidânanda*). Esto último es importante, pues en ocasiones se cree que “supramental” es todo lo que se halla más allá de la mente, de una manera indiscriminada; todo lo espiritual, como se afirma en ocasiones, no atendiendo más que al significado superficial del vocablo. Cuando en realidad, en la concepción de Sri Aurobindo, no es así. La Supermente es una realidad intermedia entre la Unidad primordial y la Mente⁵³.

La Supermente es la *Gnosis* divina, la Inteligencia infinita, la Facultad que el *Ishvara* integral posee de Auto-conocimiento y de Conocimiento de toda su auto-manifestación. Es «la Autoconciencia del Infinito y Eterno», pero también su «Poder de autodeterminación» (LD 312). Ser autoconsciente y poder implícito en él. *Sat* y *Chit*, pero también *Shakti*. Conciencia-Energía.

La noción de *Ishvara* no debe entenderse en el sentido shankariano como si se tratase del Dios limitado, fruto de la Ignorancia propia del mundo de *Mâyâ*, sino que en el caso de Sri Aurobindo se refiere al Absoluto integral, síntesis de la Impersonalidad predominante en la noción de *Atman* y de la personalidad dominante en el concepto de *Purusha*. *Ishvara* es la síntesis superadora de ambos aspectos, conciliación de Personalidad e Impersonalidad, de Unidad y Multiplicidad, de Inmutabilidad y Dinamismo. De modo semejante, *Shakti* significa, en esta terminología, la síntesis abarcadora de *Mâyâ* y *Prakriti*, de tal manera que la polaridad *Ishvara-Shakti* representa, en el lenguaje más maduro de Sri Aurobindo, la polaridad suprema, el Absoluto integral omniabarcante⁵⁴.

Dicho de la manera más breve y clara posible: «la Supermente es el conocimiento y voluntad eternos del *Ishwara*» (SY 763⁵⁵).

Ahora bien, ¿qué tipo de conocimiento es el propio de esta Sabiduría? Es aquí donde la diferencia con la Mente y con todo conocimiento mental salta a la vista. El conocimiento de la Supermente es un conocimiento por identidad y unidad. En el conocimiento por identidad descubrimos la esencia del conocimiento. Todo conocimiento posterior, sea a través de los sentidos o mediante representación mental, es

un conocimiento indirecto, derivado, falible, susceptible de error y falsedad. El conocimiento por identidad es el conocimiento directo por excelencia (del cual la intuición es, recordémoslo, como un chispazo, un anuncio, una promesa), aquél que conoce todas las cosas del modo más íntimo imaginable, pues no sólo están en la conciencia de quien las conoce, sino que no están hechas de otra cosa y no son otra cosa que modos del propio conocedor. Efectivamente, «el Espíritu supramental conoce todas las cosas en él mismo y como él mismo» (SY 758).

Esto hace que frente al conocimiento mental, que es siempre necesariamente parcial, fragmentario y meramente representativo, el conocimiento supramental sea un conocimiento total, integral y no dependiente de representaciones, pues se trata de la presencia misma de la cosa conocida en la conciencia del conocedor. Se trata pues de la unidad esencial entre el objeto y el sujeto, entre el conocimiento, el conocedor y lo conocido (cf. LD 137).

Reparemos en lo que significa el carácter representacional del conocimiento mental. La mente recorta la realidad, observa tan sólo un fragmento, y además nos ofrece no más que una imagen o un concepto abstracto de la realidad que tratamos de conocer. La realidad aparece como un mosaico de fragmentos, como una dispersión de elementos cuya unidad y coherencia no se muestra por ninguna parte, y la razón mental ha de tratar de ir reconstruyendo a tientas, a partir de una Ignorancia radical, hasta conjeturar alguna teoría, no sabemos si verdadera, pero, al menos, aceptable de momento. Frente a ello el conocimiento de la Supermente divina posee una visión de la totalidad de la realidad, pues «es una visión cósmica omni-comprehensiva y omnipresente» (LD 136), pero además no se trata de una representación mental, de una construcción psicológica que trata de reflejar, re-presentar o figurar la realidad, sino de una percepción directa, desde dentro, de algún aspecto de la propia identidad. Y es que en este caso no es el ego mental el que conoce, sino el Yo supremo, en cuya Conciencia acaece todo fenómeno cósmico⁵⁶.

Que el conocimiento de la Supermente es un conocimiento total puede matizarse mostrando que posee una triple visión: “trascendental”, universal e individual. Esto significa que cada realidad individual es conocida en su particularidad, pero siempre puesta en relación con la realidad universal de la cual forma parte y que se mantiene en el fondo de la conciencia como marco que posibilita una mejor comprensión de cada realidad individual. Y a su vez el conjunto de realidades concretas interdependientes que forma la totalidad concreta de la manifestación es aprehendida y valorada como símbolo y expresión de la Realidad trascendente. Y es que la Supermente es la «Sabiduría divina en eterna posesión de toda la verdad» (SY 759).

Frente a la visión temporal estrecha propia de la mente, la Supermente posee simultáneamente la visión de los tres tiempos (*trikaladrsti*) –pasado, presente y futuro. Esta capacidad goza no sólo de esa visión horizontal extendida, sino también de su carácter de auto-manifestación y expresión simbólica de la Eternidad esencial. El tiempo en su despliegue se muestra así, de modo similar a como lo mantuvo Platón en *Timeo*, como «la imagen móvil de la Eternidad».

Aunque hasta ahora hemos hecho especial hincapié en el aspecto cognitivo de la Supermente, no hay que olvidar que no es sólo la Verdad-Conciencia, sino también «la Verdad-Voluntad iluminada, directa y espontánea» (SY 761). Esto es lo que encierra la noción del sánscrito *tapas*, como concentración de energía propia de la voluntad primordial que contiene la fuerza necesaria, unida a la inteligencia, para llevar a cabo el despliegue deseado de sus potencialidades. Por tanto, la Supermente no sólo conoce, sino que también actúa y crea.

Algo similar cabría decir del carácter anándico de la Supermente. La Conciencia-Energía, la Voluntad del Ser va siempre acompañada, en este nivel supramental, del Gozo puro, de la Beatitud inherente a la realidad suprema⁵⁷.

Una última observación me gustaría hacer acerca de la Verdad-Conciencia supramental en su estado puro, es decir en tanto que *Gnosis* divina. Se trata de lo que Sri Aurobindo ha denominado «el triple *status* de la Supermente». Recordemos cómo la historia de la experiencia y del pensamiento vedánticos terminó diferenciándose en tres posturas distintas, que parecían corresponder a tres concepciones incompatibles, cada una de las cuales pretendía ser la experiencia y comprensión última de la realidad. El no-dualismo radical (*advaita*) que negaba la realidad última de toda multiplicidad y concebía a *Brahman* como un Absoluto sin atributos; el no-dualismo con modificaciones (*vishist-advaita*), que trataba de mostrar la compatibilidad de la No-dualidad de *Brahman* con la multiplicidad de atributos y de individuos, y el dualismo (*dvaita*) que defendía la diferencia última entre Dios y las almas, y entre Dios y el mundo.

Pues bien, según Sri Aurobindo, la experiencia supramental pondría de manifiesto a qué se deben estas presuntas incompatibilidades. Cada una de estas experiencias y concepciones corresponderían a una verdad del Absoluto integral, pero en tanto que tales, aisladas en sí mismas y absolutizadas como la verdad única y total, se convertirían en una interpretación unilateral e insuficiente del carácter integral del Absoluto. Y es que en la Supermente se hallarían simultáneamente estos tres estados o aspectos, que una vez captados por la mente perderían de vista la presencia de los otros dos. Así, un primer *status* de la Supermente se caracterizaría por el predominio de la Unidad inalienable captada por el *advaita*. El segundo *status* mostraría la Unidad modificada que soporta la Manifestación de Muchos-en-el-Uno. Sin perder en ningún momento la conciencia de la Unidad (elemento esencial de la Supermente y de todo *vidya* o *jñâna*, conocimiento esencial) se asistiría al despliegue de la multiplicidad. A nivel de individualidades anímicas se trataría de la misma Esencia anímica, pero compatible con una variedad de formas-anímicas (LD 146), es decir de *Jîvâtman*-s. En el tercer *status*, aunque sigue sin perder de vista la Unidad primordial, ésta pasa a un segundo plano y comienza a prevalecer la multiplicidad. Hay que tener presente que en ningún momento se cae en la ilusión de la existencia separada e independiente. Esto es lo que distingue radicalmente la vivencia de la individualidad en el plano supramental, de la vivencia del ego (con la ilusión de la separatividad) en el plano mental.

Los tres aspectos serían verdaderamente existentes y sería sólo «cuando nuestra mentalidad humana pone un énfasis exclusivo en un aspecto de la experiencia espiritual,

afirma que eso es la única verdad eterna y lo formula en términos de nuestra lógica mental que todo lo divide, cuando surge la necesidad de escuelas de filosofía mutuamente destructivas» (LD 149).

No obstante, dos ideas deben quedar bien claras. En primer lugar el reconocimiento explícito de la prioridad ontológica de la Unidad sobre la multiplicidad. Ésta última depende de aquélla. Y no es tanto un problema de prioridad cronológica (asunto completamente secundario para nuestra consideración) sino de prioridad ontológica. La multiplicidad depende de la Unidad.

Ahora bien, en segundo lugar debe quedar igualmente claro que, para Sri Aurobindo, la multiplicidad no es una mera ilusión de la manifestación, sino que «la multiplicidad divina es un hecho eterno del Supremo más allá del Tiempo, no menos que la Unidad divina» (LD 149). En las páginas dedicadas al ser anímico y al *jîvâtman* hemos visto ya esta cuestión.

6.2. La estructuración de la supermente en el ser humano

Hasta aquí hemos analizado la naturaleza de la Supermente en tanto que Inteligencia infinita creadora del orden cósmico. Sabiduría y Voluntad de *Ishvara*, *Logos* rector del cosmos. Hemos creído necesario dedicar unas páginas a presentar esta noción clave, a pesar del carácter necesariamente abstracto de la exposición, pues es mucho lo que se juega con la clarificación de dicha noción en el pensamiento de Sri Aurobindo.

Ahora va a interesarnos más ver cómo el yoga integral se propone integrar esta realidad supramental en el ser humano.

Si podemos decir que anteriormente hemos destacado el aspecto “teológico” de la Supermente y que pronto vamos a centrarnos en la dimensión “antropológica” de la misma, cabría referirse brevemente a su aspecto “cosmológico”. Y es que el *yoga* y el *vedânta* integral de Sri Aurobindo se mueven en un “Cosmos multidimensional”, en un modelo que gusta presentarse según una tradicional versión septenaria, que escucha sus ecos ya en los Vedas⁵⁸. Una vez más en este caso puede verse la función “mediadora” de la Supermente. Si hablamos de siete planos, niveles o dimensiones de la existencia, en la Evolución se habrían manifestado ya los tres inferiores (material, vital y mental), mientras que más allá de la manifestación se hallarían los tres superiores (correspondientes a los principios de Ananda, Chit y Sat). En el medio se encontraría el plano supramental.

En ocasiones, Sri Aurobindo ha mencionado la posibilidad de que el descenso de lo Supramental incluya el descenso de seres supramentales, habitantes originales de dicho plano, para colaborar en el establecimiento de lo Supramental sobre la Tierra, de modo similar a como puede concebirse la aparición de la raza humana mediante el descenso de seres del plano mental a los cuerpos de los prehomínidos entonces existentes (cf. LD 968). Esto implicaría obviamente la existencia de un mundo o dimensión supramental organizada suficientemente en la que habitan seres de un nivel correspondiente⁵⁹.

Pero lo que más nos interesa es de qué modo y en qué medida el ser humano puede ir abriéndose al influjo de la Conciencia-Energía supramental y creando en sí mismo los órganos necesarios para que tenga lugar un cambio o mutación de tal orden que lo supramental pueda funcionar a través de la mente y el cuerpo humanos. Esto significa que, si bien hemos descrito antes algunos rasgos de la Supermente en su funcionamiento perfecto en tanto que Inteligencia divina, cuando se trata de la emergencia de la conciencia supramental en el ser humano nos hallamos necesariamente ante un proceso evolutivo y, por tanto, ante «una creación gradual y al principio imperfecta» (SY 769).

Esta creación gradual constituye el camino mismo del yoga integral y supramental.

Algo hemos señalado, por una parte en la cuestión referente a cómo se hace el yoga integral, y más recientemente en esa escalera de ascenso que conduce desde la mente hasta la Supermente. Si se quiere, con una sola expresión sintética, podría hablarse del desarrollo de la Intuición, en el sentido ya indicado. Allí vimos que podían emplearse varias líneas de desarrollo, de las cuales mencionamos dos: el ejercitarse en silenciar la mente inferior, y la transformación del intelecto mediante una trascendencia del mismo que no implica el abandono de sus poderes sino, antes al contrario, su intensificación hasta convertirlos en otra cosa. Pues bien, pueden señalarse dos líneas más de desarrollo: el rechazo del intelecto para adentrarse en la escucha del corazón anímico, hallando allí una sabiduría esencial relativamente ajena al desarrollo de la racionalidad argumentativa (actitud característica del *bhakti-yoga*), y lo que podemos llamar la actitud de “apertura a lo Alto”, la apertura de la conciencia a planos cada vez más elevados, hasta el punto de poder participar de la experiencia de una elevación del pensar, según la cual se percibe que no pensamos ya con el cerebro y desde él, sino desde una zona por encima del cerebro, una zona etérica que nos libera de las limitaciones de la mente física⁶⁰.

Pero supongamos que la mente ha ido sutilizándose hasta “intuitivizarla” y que ha comenzado ya el proceso de transformación supramental de la misma. Es entonces cuando asistiremos al despliegue de las capacidades propiamente supramentales. ¿Y en qué consisten éstas, se pregunta una y otra vez? Dado que en esta ocasión se trata de un proceso descendente, en cuya lógica podemos suponer que comienza por la supramentalización de los aspectos superiores, veamos cuáles serían las diferencias principales entre el pensar mental y el conocimiento supramental, para llegar más tarde hasta la supramentalización de los sentidos físicos.

Hemos insinuado ya que el conocimiento mental es siempre un conocimiento parcial, fragmentario y representativo, en el que reinan el conflicto y la división, mientras que el conocimiento supramental es un conocimiento total, basado en la unidad y la armonía, un conocimiento por identidad en el que el Yo conoce todas las cosas en sí mismo y como parte de sí mismo. Una primera exteriorización del puro conocer primordial (por identidad) consistiría en lo que podemos llamar la “visión supramental”, una visión espiritual que no necesita de imágenes intermedias, aunque puede utilizarlas, al igual que cualquier otro modo de representación, para la expresión de aquel saber íntimo y directo.

Y al igual que tiene lugar una visión, puede hablarse de un oído y un tacto supramentales: «la visión supramental trae consigo una experiencia suplementaria y completadora que podría denominarse oído y tacto espiritual de la verdad –de su esencia y, a través de ello, de su significación–, es decir que se produce una captación de su movimiento, su vibración, su ritmo, y una aprehensión de su íntima presencia, contacto y sustancia» (SY 804).

Hay también un “pensamiento supramental”, que no es sino un desarrollo de la verdad presentada a la visión supramental, ahora revestida de la forma de una idea: «la identidad y la visión dan la verdad en su esencia, su cuerpo y sus partes de una sola mirada; el pensamiento traduce esta conciencia directa y este poder inmediato de la verdad en conocimiento-de-ideas y en voluntad» (SY 804). Pero la idea del pensamiento

supramental no es una abstracción mental efectuada a partir del conocimiento sensorial, sino que configura la sustancia luminosa del ser en una de sus significaciones particulares y la muestra en toda su concreción.

Podría pensarse que seguimos en el oscuro dominio de la experiencia mística, que se inmuniza frente a toda crítica declarando su objeto sublime e inexpressable; pero no es así. Hay también una “palabra supramental” capaz de revelar con toda su fuerza el conocimiento, la visión o el pensamiento supramentales. Sin duda hallamos aquí la noción más alta de la auténtica inspiración, como poder que desciende desde lo Alto configurado y acabado, otorgando una expresión acorde a su altura, una expresión en la que la vibración, el sonido, el ritmo, desempeñan un papel destacado. Estamos ante una palabra mántrica capaz de producir hondos efectos en el alma:

«La palabra supramental se manifiesta internamente con una luz, un poder, un ritmo de pensamiento y un ritmo de sonido interior que la convierten en el cuerpo natural y viviente del pensamiento y la visión supramental, y vuelca en el lenguaje, aunque sea el mismo que el del discurso mental, una significación distinta de la limitada significación intelectual, emocional o sensorial. Se forma y se escucha en la mente intuitiva o en la supermente y excepto en algunas almas altamente dotadas no afluye, al principio, fácilmente a la palabra, hablada o escrita, aunque también eso puede lograrse cuando la conciencia física y sus órganos han sido preparados para ello, y ésta es una parte de la plenitud y poder necesarios de la perfección integral» (SY 806-7).

Vemos aquí la consumación del proceso descendente de supramentalización, terminando en esta ocasión en la palabra. Y observamos el explícito reconocimiento, una vez más, del trabajo con los instrumentos de nuestra personalidad para que lo superior pueda expresarse hasta en los niveles más externos. El poeta de lo supramental recibirá la inspiración y la revelación poética, ciertamente, pero también aquí conviene que la inspiración nos encuentre trabajando y trabajados.

En realidad se trata de supramentalizar todos los instrumentos que tenemos a nuestra disposición con el fin de que sean capaces de manifestar el poder y la luminosidad de la realidad supramental que quiere comenzar a expresarse. Por ello puede hablarse –como hace Sri Aurobindo– de una “observación supramental”, que se mueve en la conciencia de la unidad esencial entre sujeto observador y objeto observado, pues ve todo en el Yo. Yo al que se ha trasladado la sensación de auto-identidad, habiendo trascendido la limitada noción del ego. Y es que, como hemos dicho ya en varias ocasiones, la conciencia supramental es una conciencia cósmica, que abraza todo cuanto acaece, pues en su interior sucede.

Hay también una “memoria supramental”, según la cual, en palabras que evocan reminiscencias platónicas, todo conocer (supramental) es en cierto sentido un recordar: «en cierto nivel, todo conocimiento se presenta como un recordar, pues todo está latente en el Yo de la supermente como algo que le resulta inherente» (SY 829).

De manera similar existe una “imaginación supramental”, así como un “juicio supramental”, que nos habla de una “lógica de la razón supramental”, la “lógica del Infinito” presentada en *La vida divina*.

Sin embargo, si queremos llegar al extremo final de la manifestación y transformación supramental, es preciso desembocar en los sentidos físicos. También éstos pueden ser transformados según este nuevo poder, esta nueva conciencia.

Pero antes conviene cuestionarnos la noción de “sentido” que tenemos. Sri Aurobindo va a poner de manifiesto que «el sentido es fundamentalmente no la acción de ciertos órganos físicos, sino el contacto de la conciencia con sus objetos, *samjñâna*» (SY 831). De tal modo que la acción pura del sentido sería, más bien, una acción espiritual, pues el sentido puro es un poder del espíritu. Sri Aurobindo distingue entre el “sentido espiritual” (el *samjñâna* puro, infinito), que es un contacto de la conciencia pura con los objetos en el seno del Yo, y el “sentido supramental”, que es ya una organización de aquél. Todavía en un peldaño inferior hallaríamos la mente (*manas*) como sexto sentido, como sentido común en el que desembocan y del que parten los cinco sentidos físicos.

Pero lo que más nos interesa ahora es ver cómo, en este proceso de transformación radical, también los sentidos físicos pueden llegar a ser supramentalizados de tal modo que, cuando tras la supramentalización de la mente acaece también la de los sentidos, se revela una visión muy distinta no sólo de la vida y su significado, sino incluso del mundo material, de todas sus formas y aspectos. Esto aparece con claridad en el desarrollo de la visión física supramentalizada; asistimos a una visión transfigurada de las cosas: «es como si el ojo del poeta y del artista hubiese reemplazado la vaga, trivial y miope visión normal, pero singularmente espiritualizada y glorificada; como si en verdad participásemos de la visión del divino y supremo Poeta y Artista y se nos concediera la plena visión de su verdad e intención en su diseño del universo y de cada cosa del universo. Hay una ilimitada intensidad que convierte todo lo visto en revelación de la gloria de la cualidad, idea, forma y color. Entonces parece que el ojo físico llevase consigo un espíritu y una conciencia que ve no sólo el aspecto físico del objeto, sino también el alma de la cualidad en él, la vibración de la energía, la luz, fuerza y sustancia espiritual de que está hecho» (SY 837).

Sri Aurobindo sigue hablando también de un “oído supramentalizado”, un “tacto supramentalizado”, etc., pues en definitiva “se produce una transfiguración similar de los otros sentidos”; pero no vamos a detenernos más en ellos.

Lo dicho es suficiente para hacernos una idea de cómo va produciéndose la transformación supramental que origina la formación de una nueva especie, la especie de seres supramentales o gnósticos. Veamos, pues, a continuación, algunos de los rasgos de la vida de estos seres gnósticos, así como de las comunidades gnósticas que podrían formarse en los comienzos del surgimiento de esta nueva especie.

6.3. *El ser gnóstico y las comunidades gnósticas*

Al hablar de la Supermente hemos visto que el propio Sri Aurobindo utiliza el término “Gnosis” para referirse a ella. Ahora vamos a ver que sigue empleando el término para referirse a esa nueva especie que resultaría de la transformación supramental y que estaría constituida, justamente, por “seres gnósticos”.

Debe decirse desde el comienzo que esto no supone relación alguna con los distintos sistemas gnósticos o gnosticistas históricamente conocidos. Efectivamente, el gnosticismo, con sus múltiples autores y escuelas, fue una de las corrientes más ricas de los primeros siglos de nuestra era. Si bien algunos estudiosos han defendido que el gnosticismo es una filosofía cristiana –aunque considerada heterodoxa por el cristianismo que se erigió en “ortodoxia” dominante–, y ciertamente el papel de Jesús el Cristo es crucial en todas las doctrinas gnósticas, lo cierto es que el papel de la filosofía helénica y de la tradición judía no pueden ser olvidados (al igual que sucede en toda elaboración del cristianismo, por otra parte). Podemos recordar la distinción establecida entre una *gnosis* mágico-vulgar (como la de Simón el Mago), una *gnosis* mitológica (con sectas como la de los mandeos, la de los ofitas, la de los barbelos-gnósticos, o la secta que nos legó el escrito, hoy célebre, conocido como *Pistis Sophia*), y una *gnosis* especulativa (en la que destacan pensadores con importantes sistemas filosófico-teológicos, como Valentino, Basílides y Carpócrates, por recordar algunos de ellos).

En las últimas décadas, más allá de este limitado enfoque academicista, la noción de “gnosis” se ha empleado abundantemente. De modo general, puede decirse que hace referencia a una “sabiduría” que se hallaría más allá de las ciencias y del pensar filosófico exclusivamente argumentativo. Buen ejemplo de esto es la obra de Henry Corbin, quien dedicó buena parte de su vida al estudio y transmisión de la “gnosis del Islam” y especialmente de la gnosis shî’íta, pues como él dice: «hay una gnosis judía, una gnosis cristiana, una gnosis islámica, una gnosis *búdica*, etc.»⁶¹.

Un ejemplo más podemos citar, el de Raymond Abellio, quien ha trabajado con la idea de una “gnosis contemporánea”, una “nueva gnosis”, distinguiendo entre mística y gnosis, la primera femenina y nocturna, centrada en la devoción, la segunda viril y solar, guiada por los valores del conocimiento. La obra de Abellio nos interesa tanto por el valor que posee en sí misma, cuanto porque en ella Sri Aurobindo es considerado como uno de los representantes de esta nueva *gnosis*. Abellio es deudor de Husserl (quien por cierto habló también de la fenomenología como posibilitando una “comunidad gnóstica”⁶²), quien significaría para Occidente lo que Sri Aurobindo para Oriente,

apuntando ambos hacia una experiencia *advaita* renovada. Permítasenos citar un texto en toda la extensión que sin duda merece:

De una manera general y sin caer en el sincretismo se puede admitir que Occidente encuentra así (gracias a Husserl y especialmente a partir de sus Meditaciones cartesianas), por sus propias vías, que son las de una racionalidad superior, la enseñanza fundamental de la tradición en su esencia no-dualista del *advaita*, pero esta enseñanza es recreada y revivida desde dentro, de manera original e incluso originaria, como corresponde a toda experiencia espiritual realmente encarnada. ¿Cómo no observar, por otra parte, que en la misma época ha sido necesario el esfuerzo de Aurobindo [...] para renovar en la misma India la expresión de una tradición cada vez más desecada por el literalismo? Esta concordancia en el tiempo cobra un relieve singular si se admite con nosotros que no hay diferencia, en cuanto al alcance existencial de sus efectos, entre el *Nous* trascendental de Husserl, consumando la filosofía de Occidente, y el Supramental de Aurobindo, renovando la de Oriente, como si se preparara una especie de unidad planetaria de las manifestaciones del espíritu⁶³.

Abellio apenas es conocido en nuestro país, aunque no faltan grupos de estudio de su obra; no obstante su mención de Sri Aurobindo posee un interés algo más que anecdótico. También él ha pensado en serio la cuestión de la transfiguración y de la “asunción de la carne”. Baste el siguiente texto como muestra: «esto significa igualmente que el acceso al supramental es correlativo no de la disolución del cuerpo sino de su afinamiento, de su propia intensificación. La opinión corriente según la cual los principios materiales son inferiores y deben ser abandonados para permitir el ascenso/la ascensión de los principios espirituales, es así fundamentalmente errónea [...] En el momento en que las ciencias llamadas humanas cesen de privilegiar lo inferior en detrimento de lo superior (lo cual no es más que una reacción negativa contra el ascetismo de las religiones antiguas), llevarán la atención a estos problemas de asunción de la carne, que la incorruptibilidad del cuerpo de ciertos santos presenta de la manera más chocante, permitiendo pensar que los efectos de la iluminación no son solamente espirituales» (Abellio. *op.cit*, p.106-7).

Gnosis transfiguradora, pues, esta *gnosis* supramental de que nos habla Sri Aurobindo a partir de una experiencia igualmente original y originaria, que no depende de ninguna de las nociones de gnosticismo históricamente conocidas, aunque pueda coincidir en algunos rasgos esenciales, tal como es propio de una “*philosophia perennis*” que ha bebido en las fuentes de la Sabiduría.

Gnosis en proceso de realización a través de individuos gnósticos viviendo en comunidades gnósticas, en las que las almas ya no se sienten separadas, sino que «hay tan sólo una única conexión anímica de todas las almas unidas todas ellas no externamente, sino internamente, a saber, por medio del entrejuntamiento intencional de la mancomunación de su vida» (Husserl). Seres gnósticos, supramentalizados, que han trascendido la identificación con el ego psicológico y que no sólo viven conscientes de su propia alma, de su propio ser espiritual, sino que viven cada alma como expresión de la Super-Alma, del Espíritu absoluto que se saben ser en el fondo de su realidad

personal. No en vano el ser gnóstico ha sido investido de una conciencia cósmica. Su conocimiento y su acción no están ya dictadas por una mente ignorante en busca de conocimiento, sino por el conocimiento propio de la conciencia supramental. Las dudas y los conflictos propios de la vida mental han dejado de existir: «para el ser supramental, que vive en una conciencia cósmica, la dificultad no existiría, dado que no posee ego; su individualidad cósmica conocería las fuerzas cósmicas, su movimiento y su significación, como partes de sí mismo; y la Conciencia-Verdad en él captaría la relación correcta en cada paso y hallaría la expresión dinámica correcta de esa relación» (LD 974).

El ser gnóstico, al «llevar el universo y todos los seres en su interior» tendrá conocimiento de todos los planos sutiles, así como un poder sobre ellos, ya que puede actuar como desde arriba, podríamos decir.

Por otra parte, el objetivo psicoanalítico –y en general de todo trabajo de autoconocimiento– de hacer consciente lo inconsciente, lograr que allí donde estaba el “Ello” reine el “Yo”, se cumpliría con creces en la vida gnóstica. Efectivamente: «en el modo gnóstico de ser y de vivir, la voluntad del Espíritu debe controlar y determinar directamente los movimientos y la ley del cuerpo. Porque la ley del cuerpo surge del subconsciente o inconsciente, pero en el ser gnóstico el subconsciente se habrá convertido en consciente y se hallará sujeto al control supramental, habiendo sido penetrado por su luz y su acción; la base de inconsciencia con su oscuridad y ambigüedad, su obstrucción y sus lentas respuestas, habrán sido transformadas en una superconsciencia inferior o soportadora, mediante el emerger del supramental» (LD 985).

En el fondo de su ser, la “persona gnóstica” –término utilizado en ocasiones por Sri Aurobindo– está viviendo la Paz y el Gozo esenciales del Ser, la armonía y el equilibrio de quien vive establecido en el centro de su realidad profunda. Y desde allí vive una honda experiencia de **libertad**. Libertad que no es entendida como elección arbitraria ni como realización de los deseos inmediatos ni como pura indeterminación, sino como plasmación creativa de la Verdad que trata de expresarse a través de él y de la totalidad de lo existente. Una libertad vivida por la no identificación con ninguna de las formas a través de las cuales se manifiesta su propia creatividad, que no es sino la participación consciente en la Creatividad de la Persona infinita (representada en el siguiente texto por *Ishwara*): «toda acción es en este caso la acción del Yo supremo, el supremo *Ishwara* en la verdad de la Supernaturaleza. Es al mismo tiempo la verdad del ser del yo y la verdad de la voluntad de *Ishwara*, una con aquella verdad –una realidad biuna– que se expresa en cada individuo gnóstico de acuerdo con su supernaturaleza. La libertad del individuo gnóstico es la libertad de su espíritu para realizar dinámicamente la verdad de su ser y el poder de sus energías en la vida; pero esto es sinónimo de una completa obediencia de su naturaleza a la verdad del Yo manifestado en su existencia y a la voluntad de lo Divino en él y en todas las cosas. Esta omni-Voluntad es una en cada individuo gnóstico y en muchos individuos gnósticos y en la Totalidad consciente que los contiene en sí misma; es consciente de sí misma en cada ser gnóstico y es allí una con su propia voluntad, y al

mismo tiempo él es consciente de la misma Voluntad, el mismo Yo y la misma Energía activa de varios modos en todas las cosas» (LD 998-999).

Este “movimiento sinfónico”, esta armonía supramental reflejada en la vida de los seres gnósticos que viven en común, es lo más opuesto posible a una uniformidad mecánica; antes al contrario, se trata de una plasticidad y una creatividad capaz de originar nuevos cursos de acción, siempre acordes con el Propósito-uno compartido. Aquí la libertad no es lo contrario del orden, sino que se trata de una libertad que despliega un orden intrínseco y espontáneo. Esta libertad no tiene nada que ver con seguir los impulsos del deseo egocentrado, del ego limitado, ignorante de los grandes movimientos cósmicos y de la unidad de todo lo existente. Las tendencias de la personalidad a través de la cual se expresa cada persona gnóstica no han sido controladas represivamente, sino armonizadas y puestas al servicio gozoso del Plan mayor del que cada uno se siente parte (y totalidad).

En las últimas páginas de *La Vida Divina*, Sri Aurobindo se centra en los problemas que surgirían en las “colectividades gnósticas” que comenzasen a existir en medio de un mundo todavía no supramentalizado. En el seno de las colectividades gnósticas cabe suponer que las cosas funcionarían del modo que corresponde a la vida supramental, «pues una colectividad gnóstica sería un poder-anímico colectivo de la Verdad-Conciencia, al igual que el individuo gnóstico sería un poder-anímico individual de ella misma; se daría en ella la misma integración de vida y acción al unísono, la misma unidad consciente y realizada de ser, la misma espontaneidad, sentimiento íntimo de unidad, visión-verdad y sentido-verdad uno y mutuo de sí mismo y de cada uno de los otros, la misma acción-verdad en la relación de cada uno con los demás y de todos con todos; esta colectividad sería y actuaría no de manera mecánica sino como una totalidad espiritual» (LD 1010).

Tampoco en las relaciones entre distintas comunidades gnósticas cabría esperar conflictos destacables que impidiesen el correcto despliegue de esta Verdad-Conciencia que no es una realidad estática sino el Infinito mismo en su Devenir creativo, que se complace en el juego de la multiplicidad y de la diversidad; así pues, cada vida gnóstica colectiva expresaría un aspecto de la riqueza inagotable de la realidad. Los problemas podrían surgir, y es de esperar que así sea, en la coexistencia de comunidades gnósticas con grupos de seres mentales, lejos de la supramentalización. No debe esperarse, según la visión profética de Sri Aurobindo, una súbita supramentalización de la humanidad en su conjunto. Parece razonable aceptar que la manifestación supramental y la presión por ella producida para intensificar y acelerar la necesaria transformación, logrará que algunos individuos den el salto, quizá mediante un acelerado proceso mutacional, y comiencen una existencia terrestre gradualmente supramentalizada; pero no es probable que esto suceda de forma generalizada.

Sri Aurobindo preveía –quizás habiendo sufrido en su propia persona un proceso similar, a partir del cual establece la fundada analogía– que la infusión de Luz supramental haría que aquellas zonas de la conciencia de la familia humana más apegadas a la oscuridad, o simplemente a luces del pasado hoy obsoletas, se resistieran y

no comprendieran ni aceptaran el nuevo funcionamiento característico de los seres gnósticos y las comunidades gnósticas: «hasta podríamos preguntarnos si el conflicto y la colisión no serían la primera regla de su relación, ya que en la vida de la Ignorancia se halla presente y activa la formidable influencia de aquellas fuerzas de la Oscuridad, soportadoras del mal y la violencia, cuyo interés es contaminar o destrozarse toda Luz superior que entra en la existencia humana» (LD 1063).

Recordemos cómo esta lucha entre las Fuerzas de la Luz y las Fuerzas de la Oscuridad ha sido una constante en el pensamiento de la humanidad. Curiosamente de forma muy destacada en el pensamiento gnóstico (hasta extremos que no serían compartidos por esta “nueva *gnosis*”), de modo algo distinto a la conocida presentación de Mani y el maniqueísmo; pero basta recordar también los mitos más antiguos de la humanidad, de cualquier tradición, ya sea como combate entre *Devas y Asuras*, entre Ángeles fieles y Ángeles caídos, rebeldes, o en cualquier otra de sus presentaciones, para recordar el alcance cosmológico de esta polarización de fuerzas. En la inmensa investigación esotérica de Rudolf Steiner asistimos igualmente a una grandiosa tematización de esta problemática aquí insinuada por Sri Aurobindo y desarrollada en otros lugares⁶⁴.

Esta “reacción” que cabe esperar ante el descenso de esta nueva Luz, no sería un fenómeno radicalmente nuevo, extraño e incomprensible, sino que en cierta medida ha venido ocurriendo, de un modo o de otro, en todo avance evolutivo significativo de la humanidad. Sri Aurobindo así lo vió: «una oposición e intolerancia, e incluso persecución de todo lo que es nuevo o intenta elevarse por encima o alejarse del orden establecido de la Ignorancia humana, o si resulta victorioso, una intrusión de fuerzas inferiores, una aceptación por el mundo más peligrosa todavía que su oposición, y al final una extinción, un arrastrar hacia lo inferior o una contaminación del nuevo principio de vida, ha sido un fenómeno frecuente en el pasado; esta oposición podría ser incluso más violenta y una frustración sería más probable si una luz radicalmente nueva o un nuevo poder reclamara la tierra como herencia. Pero es de suponer que la luz nueva y más completa aportaría también un poder nuevo y más completo» (LD 1063).

Decíamos que Sri Aurobindo relató cómo algo así sucedió, a escala personal, cuando intentó hacer descender la luz supramental al subconsciente. Esto fue ya en los años 1930. Décadas después, cuando Mirra Alfassa describe los sucesos que siguieron a la primera manifestación general del Poder supramental en febrero de 1956, relata las reacciones de muchos de los discípulos del *ashram* que vivieron de cerca tal acontecimiento. Tanto en un caso como en otro, las fuerzas de la inercia y de la oscuridad, los hábitos del pasado, las fuerzas hostiles y adversas que, por mil motivos distintos, no aceptan el progreso hacia una nueva luz, parecen irrumpir e intentar el sabotaje de lo nuevo que trata de introducirse.

Esto estimularía problemas múltiples en el encuentro del nuevo mundo en formación y el viejo mundo en decadencia. Pero parece inevitable. Quizás hay que permanecer alerta y a la escucha de nuestra voz más íntima para ver de qué lado nos situamos, consciente o inconscientemente, en estos momentos de rápida y sorprendente transformación individual y colectiva.

En cualquier caso, más allá de los problemas, que el ser en proceso de supramentalización sabrá enfocar con una nueva luz y resolver con un nuevo poder, no hay que olvidar que el siguiente paso evolutivo representa un despliegue más rico del Infinito, «pues una entrada en la conciencia gnóstica sería una entrada en el Infinito. Sería una auto-creación expresando el Infinito infinitamente en formas de ser (...). La evolución en el Conocimiento sería una manifestación más bella y más gloriosa, con más horizontes siempre ampliándose y más intensos en todos los sentidos de lo que cualquier evolución en la Ignorancia podría ser. El gozo del Espíritu es siempre nuevo, innumerables las formas bellas que adopta (...) y el saborear del deleite, *rasa*, del Infinito, es eterno e ininagotable. La manifestación gnóstica de la vida sería más plena y fecunda y el interés que tendría sería más vívido que el interés creativo de la Ignorancia; sería un milagro mucho mayor y mucho más afortunado» (LD 1069).

«Son las noches más oscuras las que preparan los mayores amaneceres; y esto es así porque es en la inconsciencia más profunda de la vida material donde tenemos que traer, no un brillo intermedio, sino el pleno juego de la Luz divina» (*Letters* 35).

7. HISTORIA, SOCIEDAD Y POLÍTICA

Si bien esta obra está centrada en el Sri Aurobindo Maestro espiritual, su pensamiento vedántico y su concepción del yoga integral, no sería justo ignorar completamente el resto de sus preocupaciones. Hemos insinuado que puede hablarse, además del Sri Aurobindo *yogui*, místico, filósofo y Maestro espiritual, de un Sri Aurobindo poeta y crítico literario y un Sri Aurobindo político. En este capítulo vamos a ocuparnos de su pensamiento social y político. Vimos ya la importancia del período de compromiso político activo, antes de su retiro a Pondicherry. Tanto sus discursos como sus artículos políticos de esa época merecen por sí solos una atenta consideración. Pero no vamos a ocuparnos aquí de ellos, pues nos limitaremos a su etapa de Pondicherry, lo que en este caso significa casi completamente sus publicaciones en la revista *Arya*.

Dos obras van a ocupar nuestra atención, *El ciclo humano* (CH), que apareció originalmente en la revista mencionada durante los años 1916 y 1917 y *El ideal de la unidad humana* (IUH), publicada serialmente entre 1915 y 1918⁶⁵. En el primer caso hallamos una teoría de la evolución social, con una concepción cíclico-espiral de la historia y en su seno importantes reflexiones sobre temas que podríamos catalogar como de ética, estética, filosofía de la religión, y en general toda una filosofía de la cultura. La temática de la segunda obra se ciñe mucho más a cuestiones histórico-sociales y políticas.

Salta a la vista que ambas obras fueron escritas en plena I guerra mundial. La segunda fue revisada «antes de la última guerra mundial» y la edición definitiva de 1950 goza de un capítulo escrito en tal año, en el que reflexiona brevemente sobre la situación política de aquel momento. En lo que respecta a *El ciclo humano*, el propio Sri Aurobindo, en nota para la última edición (noviembre de 1949), explica: «el lector tiene que volver mentalmente a los acontecimientos de aquel período para seguir la línea de pensamiento y la atmósfera en la que se desarrolló. En cierto momento surgió la necesidad de actualizar esta parte, especialmente mediante alguna referencia a desarrollos posteriores en la Alemania nazi y al desarrollo de un régimen comunista totalitario en Rusia. Pero después se pensó que había suficiente previsión y alusión a esos acontecimientos y que no era esencial una descripción o crítica más elaborada; había ya, sin ellos, una suficiente elaboración y elucidación de esta teoría del ciclo social».

En cualquier caso, breves y ocasionales notas a pie de página le permitieron poner al día la temática allí tratada, y en más de una ocasión para señalar la inactualidad de las especulaciones de uno u otro capítulo (por ejemplo en el capítulo XV de IUH).

7.1. *Las cinco etapas del ciclo humano*

Sri Aurobindo comienza *El Ciclo Humano* proponiendo lo que hoy llamaríamos una lógica del desarrollo social, una teoría de la evolución de la sociedad que establece cinco grandes etapas. La terminología está tomada de K. Lamprecht «por las denominaciones sugerentes que ofrece», pero a partir de tal esquema asistimos al libre desarrollo del pensamiento del propio Sri Aurobindo y ya ni siquiera volvemos a escuchar el nombre de Lamprecht⁶⁶. Por otra parte, se nos avisa de que mientras aquél se basaba en la historia europea y básicamente en la historia de Alemania, aquí su clasificación será desarrollada a la luz del pensamiento y la experiencia orientales, abarcando tanto Oriente como Occidente.

Pues bien, el núcleo de su tesis consiste en la afirmación de que «una nación o civilización» pasaría, a lo largo de su desarrollo, por las siguientes etapas psicológicas⁶⁷:

1) Simbólica, 2) “Típica”, 3) Convencional, 4) Individualista, y 5) Subjetiva.

Dos observaciones:

a) Se habla de “etapas psicológicas” aun cuando se refiere fundamentalmente a períodos sociales, porque se parte del proyecto de Lamprecht de una teoría psicológica de la historia en la que, detrás de los motivos y causas económicas del desarrollo social, se descubren factores psicológicos y quizás anímicos que resultan esenciales para la comprensión de tal desarrollo. Se apunta aquí ya la tendencia a una interpretación “idealista” de la historia frente a las alternativas interpretaciones materialistas entonces en auge. En el caso de Sri Aurobindo bien podría hablarse de una interpretación espiritual-integral de la historia.

b) La ambigüedad encerrada en el entrecomillado «una nación o civilización» puede disiparse anticipando que, a fin de cuentas, en la aplicación que Sri Aurobindo lleva a cabo de tal periodificación, lo que hace las veces de “totalidad social” analizada es, en realidad, la humanidad en su conjunto. A través de los paralelismos trazados entre naciones y civilizaciones veremos que los ciclos se hacen coincidir con las etapas más marcadas de la historia de la humanidad como totalidad.

Son las dos últimas etapas las que más nos interesan, de ahí que las tres primeras serán presentadas muy brevemente. En una clasificación posterior estas tres primeras formarán el “período infrarracional”, que dejará paso al “período racional” (la etapa individualista-moderna) y finalmente al “período suprarracional” (etapa “subjetiva”, en realidad espiritual o transracional)⁶⁸.

7.1.1. La etapa simbólica

En las sociedades humanas conocidas y consideradas primitivas encontramos una mentalidad simbólica que gobierna su pensamiento, sus costumbres y sus instituciones. Un simbolismo muy unido a un sentimiento religioso imaginativo o intuitivo. Como ejemplo de esta etapa simbólico-religiosa se alude a la remota edad védica, que apenas entenderíamos por haber perdido aquella mentalidad “místicamente simbólica”. En *The Secret of the Veda*, Sri Aurobindo ha tratado en detalle este problema.

Los rituales sacrificiales, el simbolismo del matrimonio humano, la institución védica de los cuatro órdenes de la sociedad (que sólo más tarde degeneraría en el rígido sistema de castas) son analizados en este sentido, aunque no nos ocuparemos de ellos.

El paso a la siguiente etapa se anuncia de este modo: «a partir de esta actitud simbólica vino la tendencia a convertirlo todo en un sacramento, religioso y sacrosanto, pero todavía con una libertad amplia y vigorosa en todas sus formas, una libertad que no hallamos en la rigidez de las comunidades “salvajes” porque éstas han pasado ya del estadio simbólico al convencional, aunque en una curva de degeneración en vez de una curva de crecimiento» (CH 16).

7.1.2. La etapa “típica” y convencional

Los dos siguientes estadios de la evolución social pueden tratarse simultáneamente, pues el primero es brevemente considerado y diríase que no hace sino preparar el siguiente, aunque las diferencias entre ambos sean perceptibles.

Si el período simbólico era predominantemente religioso y espiritual, la etapa “típica”⁶⁹ es predominantemente psicológica y ética. Ahora hasta lo espiritual y religioso se subordinan a la idea psicológica y el ideal ético. Así la religión se convierte en ámbito otorgador de la sanción mística para la disciplina y el motivo moral. Ésta es su utilidad social, que pasa así a un primer plano, y aquélla se va convirtiendo poco a poco en algo ultramundano.

Lo más relevante de este estadio, lo que permanecerá en la mentalidad colectiva incluso después de su desaparición, son los grandes ideales sociales y concretamente la idea del honor social. Veamos cómo se refleja en cada una de las clases sociales: «el honor del *brahmin*, que reside en la pureza, la piedad, en una alta reverencia por las cosas de la mente y del espíritu, una posesión desinteresada y una persecución exclusiva del aprendizaje y el conocimiento. El honor del *kshatriya*, que vive en la valentía, caballerosidad, fuerza, un cierto orgullo en el autodomínio, nobleza de carácter y las obligaciones de tal nobleza. El honor del *vaishya*, que consiste en la rectitud de sus tratos, la fidelidad comercial, la producción adecuada, el orden, la liberalidad y la filantropía. El honor del *shudra*, que se presenta en la obediencia, subordinación, servicio fiel y un apego desinteresado» (CH 19).

Poco a poco, tal código de honor deja de ser un impulso psicológico natural, que brota de una genuina motivación ética, y se convierte en una tradición, en una convencionalidad externa que ya no se vive en su autenticidad. De este modo se deriva hacia el estadio convencional. Los soportes externos, las expresiones exteriores del espíritu o del ideal llegan a ser más importantes que éstos: «la tendencia de la edad convencional de la sociedad es fijar, arreglar firmemente, formalizar, erigir un sistema de grados rígidos y jerarquías, estereotipar la religión, atar la educación a una forma tradicional y que no cambia, someter el pensamiento a autoridades infalibles» (CH 20).

La esclerosis propia de esta etapa se analiza según el sistema de castas. Los rituales religiosos se convierten en ceremonias vacías en las que el simbolismo místico ha perdido su significado. El mero erudito se enmascara bajo el nombre de *brahmin*, el aristócrata y barón feudal caricaturiza al *kshatriya*, el espíritu mercantil y el individualismo posesivo característico del capitalismo rapaz devora al *vaishya*, los siervos mal alimentados son la triste representación del *shudra*.

Algunos nostálgicos tradicionalistas han querido ver a través de los rasgos más atractivos del período convencional (orden preciso, simetría y fina arquitectura social, subordinación de las partes a un plan general y noble) la Edad de Oro en un tal orden de cosas, pero Sri Aurobindo sale al paso de esa tendencia y recuerda que en tales casos (nostalgia de la Edad Media europea, tradicionalismo hindú ortodoxo con su sujeción al *Shastra*) se suele olvidar la ignorancia, crueldad, opresión, sufrimiento y miseria abundantes en tales épocas. Y es que, en realidad no se trata de la verdadera Edad de Oro o *satya yuga*.

7.1.3. La etapa individualista

A lo largo del período convencionalista la rigidez de las formas ha ahuyentado la presencia del espíritu, la verdad ha sido ocultada por el predominio de la forma convencional, de la letra muerta. Por ello se hace necesario que aquellos individuos mejor sintonizados con el “Espíritu-del-Tiempo” (*Time-Spirit*, dice el propio Sri Aurobindo) surjan con fuerza, rechazando símbolos y convenciones, y golpeen los muros de la prisión y busquen la verdad que la sociedad ha perdido o enterrado en sus sepulcros blanqueados.

Es el surgimiento de la edad individualista. La edad de la Razón, la Revuelta, el Progreso y la Libertad. Sri Aurobindo es consciente de que el impulso individualista y racionalista nace y alcanza su plenitud en Europa, reconociendo que Oriente ha permanecido aferrado a estereotipos, convenciones y costumbres sin el cuestionamiento crítico acaecido en Europa. En todo caso, Oriente ha comenzado su etapa crítica y racionalizadora, su “modernización”, no por iniciativa propia, sino por la influencia y presión recibida de Occidente.

Es obvio que Sri Aurobindo está describiendo aquí el surgimiento de la Modernidad,

aunque apenas hallemos tal término en sus escritos. Su caracterización es suficientemente clara. Este período comienza como una revuelta de la razón contra una religión dogmática que ha perdido su verdad espiritual viviente, contra una política de derechos divinos y tiranías santificadas, contra un orden social injusto, lleno de privilegios y convenciones vacías. Y es que, dado el estado de cosas, «destrozar es su misión, destrozar la falsedad y establecer un nuevo fundamento de la verdad» (CH 21).

La Reforma religiosa y el Renacimiento de la tradición greco-romana (éste último más determinante para la evolución de Europa que el primero) son señaladas como fuerzas impulsoras de tal cambio de edad. El papel desempeñado por la ciencia moderna no es olvidado. El proceso de secularización iniciado sitúa al hombre en un vacío de creencias que no por ser un momento estrictamente necesario deja de constituir «un peligroso experimento para nuestra imperfecta raza [...] por la falta de una fuente de verdad generalmente reconocible»; por ello «puede conducir a una continua fluctuación y desorden de opinión, más que a un desarrollo progresivo de la verdad de las cosas» (CH 22).

De ahí que se presente como imperativa la búsqueda de dos “*desiderata*” supremos: un criterio general para la verdad, y un principio de orden social. El criterio de verdad hallará su paradigma en la ciencia física; el principio de orden social exigido por la razón, en su doble vertiente (especulativa y científica), encontrará su ideal en el socialismo.

La ciencia decimonónica, junto a los avances de la primera década del siglo XX, es reconocida como «la culminación de la civilización europea... el triunfo de la edad individualista»; pero también su fin, como causa directa de la muerte del individualismo. Esto es así porque –comenta Sri Aurobindo– el descubrimiento científico de leyes universales se transfiere de las ciencias naturales a las ciencias sociales, buscando las leyes por las que el individuo debe ser gobernado también en su vida social. Paradójicamente, la libertad de investigación científica que posibilitó sus descubrimientos puede conducirle a la pérdida de su libertad si logra imponerse un socialismo rígido en el que el bien ordenado mecanismo del Estado privará de libertad a los individuos. Éste parece ser el resultado hacia el que con mayor probabilidad nos dirigimos –afirma nuestro autor a finales de 1916– pudiendo, en nota para la edición revisada, hacer ya referencia explícita al fascismo, el nazismo y el comunismo soviético, como tristes ilustraciones de tal estatalización totalitaria con pérdida de libertades individuales.

A esta altura del análisis se introduce un concepto que reaparecerá en repetidas ocasiones como índice del ideal presentado por Sri Aurobindo. En esta ocasión aparece como posible réplica a la esclerotización del socialismo estatalista y burocrático. Una nueva edad individualista de revuelta podría surgir –se nos dice– conducida por los principios de un «anarquismo filosófico extremo». Sri Aurobindo distinguirá entre un anarquismo vulgar, un anarquismo filosófico y un anarquismo espiritual. El primero constituye una revuelta destructiva, irracional y sin grandes miras; el segundo un estimulante ideal, con buenas razones para realizar su crítica desde una postura

claramente utópica. El último, madurez y paradigma del orden social que cabe esperar para una sociedad del futuro, espiritualizada, en la que los individuos hayan alcanzado una suficiente madurez personal y social. El funcionamiento de las comunidades gnósticas, tal como ha quedado insinuado, sería, quizás, el mejor modelo de dicho anarquismo espiritual. Sería el modelo social vislumbrado por Sri Aurobindo como consumación de la edad subjetiva que debería (lógica e históricamente) suceder al período individualista.

7.1.4. La etapa subjetiva

Los escritos de Sri Aurobindo que estamos considerando se mueven en un espacio histórico que él interpreta como tiempo crítico que anuncia el fin de la modernidad individualista, racionalista y cientifista, señalando la posibilidad del comienzo de una época subjetivo-espiritual.

Ahora bien, conviene tener presente que la comprensión filosófica de la Modernidad incluye precisamente el descubrimiento de la subjetividad como elemento esencial en su despertar. La ciencia moderna, en su origen, tal como la desarrolla Galileo, obtendrá su fundamentación filosófica en Descartes; pero es precisamente este “padre de la Modernidad filosófica” quien transformará la concepción de la esencia del hombre al concebirlo como “sujeto” fundamento de toda certeza, al ser su propia auto-conciencia la certidumbre fundamental desde la que cabrá proyectar representativamente cualquier investigación científica. Heidegger supo esclarecer con lucidez esta cuestión.

Cabe decir que Sri Aurobindo, al tomar prestada la presente terminología y, sobre todo, al ignorar en gran medida la tradición filosófica occidental, no aplicó la noción de subjetividad al período individualista analizado. En su caso el **objetivismo** es la concepción que procede mediante la razón analítica, y adopta un enfoque externo y mecánico de los problemas. El mundo es visto como una cosa, un objeto, con leyes exteriores al sujeto que lo analiza. Para esta concepción, la sociedad, la nación, no es más que un *status* político, una tierra, bienestar económico, leyes, instituciones, etc. Por ello son los motivos económicos y las razones políticas las que se consideran como determinantes.

En cambio el **subjetivismo** contempla toda la existencia desde el punto de vista de una auto-conciencia en desarrollo. La ley está, ante todo, dentro de nosotros. Más que el intelecto racional se tiene en cuenta, bien el impulso vital (propio del subjetivismo inferior), bien la intuición (propia del subjetivismo superior o espiritual, cuando es bien entendida). El mundo es visto no sólo como fuerza universal sino también como un Ser universal.

Aplicando la concepción subjetivista a la sociedad, destaca la idea de un “alma de grupo”, que va a desembocar en la idea del “alma de una nación”; concepto que podría compararse con la noción central en Hegel del *Volkgeist*, el “espíritu de un pueblo”. Sri

Aurobindo establece la analogía entre el individuo y la nación, distinguiendo en ambos entre el aspecto material, el vital, el mental y el alma propiamente dicha. En el desarrollo evolutivo, tanto de un individuo como de una nación, el alma no se manifestaría desde el comienzo de un modo explícito, sino de manera más bien subconsciente. Y más tarde, «cuando este poder subconsciente del alma del grupo llega a la superficie, las naciones entran en posesión de sus voes subjetivos» (CH 31)⁷⁰.

Sri Aurobindo constata el surgimiento de esas nuevas tendencias en la conciencia internacional. En el fondo del auge de los nacionalismos estaría latiendo la realidad del “alma de una nación”, a la que en alguna ocasión se refiere como «un espíritu manifestado, un poder viviente de la Verdad eterna».

Hay que recordar que a comienzos del siglo XX asistimos a lo que W.J. Mommsen describió como «la vorágine de los nacionalismos militantes» (1906-1914).

Sri Aurobindo toma tres ejemplos paradigmáticos: Irlanda, India (y dentro de ésta el caso particular de Bengala) y Alemania. Aquí nos centraremos en el caso de Alemania, de quien reconoce que se trataba de la nación más autoconsciente y mejor preparada para el estadio subjetivo, porque poseía cierta visión (si bien era una visión intelectual más que espiritualmente iluminada) y el suficiente coraje para seguirla (un coraje también más vital e intelectual que espiritual). Pero –nos dice–, no nos dejemos engañar por las apariencias: la fuerza de Alemania no está en Bismarck o Guillermo II (más bien la rudeza de éstos ha precipitado prematuramente su subjetividad en formación hacia realizaciones desastrosas), «la fuerza real de esta gran fortaleza subjetiva que tan desfigurada ha sido en su acción objetiva no estaba en los estadistas y soldados alemanes –en su mayor parte tipos humanamente bastante pobres– sino que venía de sus grandes filósofos, Kant, Hegel, Fichte, Nietzsche, de su gran pensador y poeta Goethe, de sus grandes músicos, Beethoven y Wagner, y de todo lo que ellos representaban en el alma y en el temperamento de Alemania. Una nación cuyas realizaciones maestras se hallan casi enteramente en las esferas de la filosofía y la música, está claramente predestinada a guiar en el giro hacia el subjetivismo y a producir un profundo resultado, para bien o para mal, en los comienzos de una edad subjetiva» (CH 34-5).

No falta un reconocimiento de sus eruditos, intelectuales, educadores, científicos y organizadores, así como de su capacidad de trabajo como “pueblo”, sin lo cual los dones subjetivos no podrían encarnar ni ser constructivos.

Todos los poderes se hallaban, pues, en manos de Alemania. Las condiciones subjetivas y objetivas de su liderazgo estaban dadas. ¿Qué sucedió entonces? ¿Qué grave error cometió Alemania? ¿Cómo comprender que tal “promesa” condujera a la catástrofe? La respuesta viene esbozada en el siguiente texto: «(Alemania) confundió su ego vital consigo misma. Había buscado su alma y encontró sólo su fuerza. Porque había dicho, como el *Asura*: “Yo soy mi cuerpo, mi vitalidad, mi mente, mi temperamento”. Y se aferró a éstos con titánica fuerza; especialmente había dicho: “Yo soy mi vitalidad y mi cuerpo”, y no puede haber error más grande para un hombre o para una nación. El alma de un hombre o de una nación es algo más y más divino que eso; es más grande que sus instrumentos y no puede ser encerrada en una fórmula física, vital, mental o

temperamental» (CH 36).

La analogía entre el individuo y la nación es esclarecedora. En la búsqueda yóguico-espiritual, el individuo llega a un punto de su formación en que es capaz de manejar poderes psíquicos considerables. Si queda encerrado en su ego y maneja tales poderes con ambición egoísta, si confunde su fuerza vital o mental con la fuerza de su alma, entra en un sendero peligroso de destrucción, de los otros y finalmente de sí mismo. Pues hay que tener presentes dos grandes verdades psicológico-espirituales cuando se entra en las profundidades de la subjetividad (individual o colectiva); una, que el ego no es el alma; el alma es una porción de la Divinidad universal; y dos, que cada individuo (y nación) no existe como un átomo aislado sino en esencial interdependencia y solidaridad con los otros individuos (o naciones).

Así pues, Alemania tomó su ego (y fundamentalmente su ego vital, con sus tendencias exacerbadas a la expansión, la posesión, el dominio) por su Yo, y anuló al individuo en aras del ego colectivo, nacional. La conquista del mundo por Alemania era la consecuencia lógica de su visión de sí misma.

De este modo queda ilustrado el “falso subjetivismo”, que es necesario distinguir del “verdadero subjetivismo”, de naturaleza espiritual, que en definitiva apunta hacia una nueva espiritualidad integral, tal como fue concebida por Sri Aurobindo.

El episodio del nazismo es uno de los puntos oscuros de la reciente historia de la humanidad. Quizá no terminemos de comprender del todo qué sucedió realmente entonces, cómo fue posible semejante perversión de un pueblo. Puede que sólo una comprensión esotérica de las fuerzas ocultas que mueven a los hombres nos permita entrever el significado y el alcance de cuanto allí aconteció.

Sri Aurobindo habló de ello y no dudó en afirmar que tras Hitler y el nazismo se hallaban las Fuerzas Oscuras que trataban de impedir el avance de la humanidad. Por ello hizo pública su condena del mismo y la necesidad del combate, por todos los medios, contra su expansión. Animó a unirse a los aliados en fecha muy temprana, a pesar de lo que eso implicaba en la India, todavía sometida al yugo del imperialismo británico, contra el que él mismo había luchado tan intensamente décadas atrás. Pero no es necesario desarrollar este aspecto aquí⁷¹.

Tras el análisis anterior, Sri Aurobindo se detiene a considerar, de manera original y sugerente, las nociones de “barbarie”, “civilización” y “cultura”. A continuación se ocupa de cuestiones relativas a su concepción de la ética, de la estética y de filosofía de la religión. No vamos a detenernos en todo ello, aunque tales páginas merecen leerse con atención; se trata quizá de la obra temáticamente más abarcante de Sri Aurobindo, y en ella podemos descubrir, como decíamos antes, una buena perspectiva de su “filosofía de la cultura”.

Una idea general, que puede tomarse como hilo conductor de su pensamiento, que vemos aplicada una y otra vez, es la que muestra cómo tras la época del predominio del individualismo y de la racionalidad científica puede emerger una época subjetivo-espiritual. Y es que en campos como los que se ocupan de la belleza, el bien o la experiencia religiosa, la razón muestra toda su insuficiencia y nos invita a descubrir

nuevas facultades de conocimiento y nuevos aspectos de la realidad.

Las concepciones y las actitudes puramente racionales ante estas dimensiones de la existencia y del ser humano han sido necesarias, pero son ya insuficientes. El desarrollo continúa hacia una percepción y actitud supra-racional, espiritual. Toda la obra de Sri Aurobindo, como hemos visto, es una invitación a recorrer el camino abierto en ese sentido.

La obra termina con tres capítulos dedicados a mostrar la necesidad de la transformación espiritual y las condiciones que deben cumplirse para la llegada de una Era espiritual. Por ello, «los individuos que más ayudarán al futuro de la humanidad en la nueva era serán aquellos que reconocerán una evolución espiritual como el destino y, por tanto, la gran necesidad del ser humano» (CH 250).

7.2. Individuos-sociedades-Humanidad

Si breve ha sido nuestra presentación de *El Ciclo Humano*, más todavía va a serlo la que dedicaremos a *El Ideal de la Unidad Humana*. Los tres términos que vemos en el encabezamiento de este apartado muestran la progresión del ser humano en su búsqueda de la Unidad, por lo que respecta al desarrollo histórico-político.

7.2.1. La idea central de esta larga obra de más de 300 páginas se basa en la constatación del proceso natural de desarrollo de “agregados sociales” cada vez más amplios. Así, los individuos se van asociando en familias, comunas, clanes, tribus, ciudades-estado, naciones, imperios... hasta cobrar conciencia de la unidad de la humanidad como un todo. Entre el individuo y la Humanidad-como-totalidad hallamos, pues, los distintos tipos de comunidades y asociaciones.

El punto de partida de su análisis es la observación de que “el ideal de la unidad humana” está emergiendo a nuestra conciencia con gran fuerza. Y además no aparece ya sólo como ideal, como idea entre los pensadores avanzados de la raza, sino que las mismas condiciones objetivas parecen imponer una creciente toma de conciencia de que el planeta en su totalidad constituye un campo único de acción y de habitación. Ni que decir tiene que las tendencias señaladas por Sri Aurobindo en la segunda década del siglo XX no han hecho sino acentuarse. Y es que la fuerza de tal ideal (de la unidad humana) se debe a que en el fondo procede de un impulso de la Naturaleza, expresión que en realidad significa, en el pensamiento de Sri Aurobindo, una intención del Espíritu.

Dos principios fundamentales nos permiten comprender la dialéctica de los agregados sociales: el principio de orden, autoridad y uniformidad, y el principio de libertad y libre variación. Es una manera de hablar del conflicto entre individuo y Estado. La armonización y el equilibrio entre ambos sería la tarea de todo ciudadano responsable. Todo ello no será posible si no comprendemos de raíz la importancia de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

Sí, todos sabemos que esto suena a revolución francesa y que la noción de fraternidad ha sido desplazada por la de solidaridad (no sea que la fraternidad siga despertando asociaciones referentes a un Padre común, gracias al cual seríamos hermanos; esto empezó a sonar ya demasiado “cristiano” en esta época de post-cristianismo). Y, sin embargo, se trata de captar el sentido profundo de tales nociones. Se las suele considerar de manera externa y mecánica, cuando en realidad se trata de realidades anímicas; lejos de modificar la noción de fraternidad, Sri Aurobindo señala que en ella se halla la clave

de este triple evangelio moderno: «fraternidad existe sólo en el alma y por el alma; no puede existir a partir de ninguna otra cosa. Porque esta fraternidad no es un asunto de parentesco físico, de asociación vital o de acuerdo intelectual. Cuando el alma exige libertad es la libertad de su autodesarrollo, el autodesarrollo de lo divino en el hombre, en todo su ser. Cuando el alma exige igualdad lo que exige es esa libertad igual para todos y el reconocimiento de la misma alma, la misma divinidad en todos los seres humanos. Cuando lucha por la fraternidad es fundando esa igual libertad de auto-desarrollo en un objetivo común, una vida común, una unidad de mente y sentimiento basados en el reconocimiento de esta unidad espiritual interna. Estas tres cosas son, de hecho, la naturaleza del alma; porque libertad, igualdad y unidad son los eternos atributos del espíritu» (IUH 547).

Sri Aurobindo no regatea sus críticas a los posibles excesos y exigencias desmesuradas del Estado fuerte, del Estado omnipotente y omnicompetente. Su función positiva es claramente reconocida; el papel del Estado es facilitar la acción cooperativa, eliminar obstáculos para la vida en común, prevenir fricciones y daños entre sus miembros, eliminar la injusticia evitable, otorgar igualdad de oportunidades para el auto-desarrollo; pero fácilmente se convierte no en un organismo equilibrado sino en una máquina sin alma, sin tacto, sin gusto, sin delicadeza, sin intuición, que tiende a la uniformización y a la centralización agotadora de los recursos de la periferia (cf. IUH 280-4).

7.2.2. Los dos “agregados sociales” que la humanidad ha ensayado hasta ahora son la nación y el imperio. Y aquí Sri Aurobindo despliega sus amplios conocimientos de historia y repasa los distintos intentos que desde la antigüedad se han llevado a cabo; sobre todo para mostrar que la mayoría de ellos cometieron el error de pretender alcanzar una unidad imperial sin que se hubiese consolidado previamente la unidad nacional. Asiria, Persia, Grecia, Macedonia, Roma y más tarde Arabia cometieron el mismo error.

El imperio romano merece una atención especial, pues constituye el mejor ejemplo histórico de organización de una unidad transnacional. En la India el imperio Gupta y el imperio Maurya ilustrarían este mismo intento prematuro.

Sri Aurobindo describe el nacimiento del estado moderno en tres grandes etapas, para mostrar que «en el estadio presente del progreso humano, (el Estado) es la unidad colectiva viviente de la Humanidad» (IUH 285).

En cuanto a los imperios, constituyen, en principio, el siguiente paso que “la Naturaleza” tendería a dar, una vez afianzadas las naciones. Sri Aurobindo distingue dos tipos: a) Un imperio nacional homogéneo (ilustrado por los EE.UU. de América), y b) Un imperio compuesto heterogéneo (como el caso de Japón con Formosa y Corea, o el caso de Alemania con Polonia y Alsacia). El imperio británico, caso particular de este segundo tipo, aparecería como campo de experimento, preparado por la Naturaleza, para la creación de un nuevo tipo : el imperio federal heterogéneo.

7.2.3. Una última parte del análisis corresponde a las tendencias del (entonces)

presente. Junto a los nacionalismos e imperialismos rabiosos y egoístamente motivados de comienzos del siglo XX, algunas tendencias se presentan como fuerzas que trabajan más armónicamente en pos de la unidad humana basada en la libertad (individual y nacional), en el reconocimiento del principio de autodeterminación de los pueblos, en el esfuerzo por el desarme y la eliminación de la guerra, y por una organización económica más justa y fundada en acuerdos internacionales satisfactorios. De hecho, quedan así señaladas las tres condiciones principales para el desarrollo de una unión mundial libre, de una confederación de pueblos, a nivel político (autodeterminación), militar (desarme y paz) y económico (nuevo orden).

De un modo general puede hablarse del “internacionalismo” como movimiento aglutinante de tales fuerzas. Internacionalismo como forma concreta a través de la cual se expresa la idea de la humanidad como raza única, con una vida y unos intereses comunes.

Internacionalismo gestado en la revolución francesa, aunque entonces tan sólo vago sentimiento intelectual que cobraría cuerpo y fuerza vital en el siglo XIX con el socialismo y el anarquismo. La nobleza del ideal internacionalista es evidente, pero no lo es menos su debilidad. Su precipitación por tomar cuerpo fue un desacierto, como ha sucedido tantas veces en la historia de las ideas y de los ideales, que, por un deseo de entrar en la manifestación e influir en el mundo de los acontecimientos externos, hacen concesiones asociándose con poderes y movimientos que desvirtúan su propósito inicial y les hace nacer débiles y desfigurados. La I guerra mundial fue una prueba para el internacionalismo, y el socialismo mostró ser más esencialmente un nacionalismo que un verdadero internacionalismo, que quedó en mera idea.

Pero, pese a los repetidos fracasos, la unidad internacional es una “necesidad histórica” que responde a «una voluntad y un propósito en la Naturaleza misma» (IUH 533).

Ahora bien, esta unificación internacional puede realizarse en una de estas dos formas: a) Un estado mundial centralizado; b) Una unión mundial más libre, a través de las dos modalidades siguientes; b1) Una federación estricta; b2) Una confederación de pueblos.

Ocho de los capítulos de la segunda parte de esta obra se dedican a la dinámica exigida por la formación de tal estado mundial fuertemente centralizado y uniformizador, capaz de producir una unidad internacional, sí, pero de modo puramente mecánico y formal; de ahí que no constituya una posibilidad con demasiados visos de autorrealizarse.

Frente a esta posibilidad del estado mundial capaz de imponer la unidad por la fuerza, Sri Aurobindo aboga por el ideal de una confederación de pueblos basada en la libertad, una unión mundial libre, consciente de que tal ideal no es realizable todavía; puede, eso sí, madurar en las mentes de los hombres.

En el capítulo añadido en 1950 pasa revista a los principales acontecimientos recientes. Tras el fracaso de la “Sociedad de Naciones”, un intento renovado de crear una institución capaz de mantener la paz internacional e inaugurar un nuevo orden mundial vio la luz con la Organización de las Naciones Unidas. Pese a la intención de evitar los

errores cometidos en la creación de la primera, «el intento no fue completo ni totalmente afortunado. Un fuerte elemento sobreviviente de oligarquía permaneció en el lugar preponderante asignado a los cinco grandes poderes en el Consejo de Seguridad y fue remachado por el artificio del veto; fueron concesiones a un sentido del realismo y a la necesidad de reconocer las condiciones presentes y los resultados de la II gran guerra y quizá no podía haber sido de otro modo, pero ello más bien ha creado problemas, dificultado la acción y disminuido el éxito de la nueva institución que cualquier otra cosa» (IUH 559).

En definitiva, pese a los importantes cambios históricos, Sri Aurobindo considera que la tesis central de su pensamiento histórico-político conserva toda su validez, a pesar de las matizaciones necesarias. Así: «el resultado final debe ser la formación de un estado mundial, y su forma más deseable sería una federación de nacionalidades libres en la que toda sujeción o desigualdad forzada y la subordinación de unas a otras hubiera desaparecido y aunque algunas mantuvieran una mayor influencia natural, todas gozarían de un estatuto igual. Una confederación otorgaría la mayor libertad a las naciones constituyentes del estado mundial, pero esto podría dar demasiado espacio para que operasen tendencias centrífugas; un orden federal sería, pues, el más deseable» (IUH 571).

Valgan estas someras indicaciones para mostrar el estilo del pensamiento social y político de Sri Aurobindo y su relación con el resto de su pensamiento y su acción.

8. SRI AUROBINDO, POETA

8.1. Introducción

Hemos tenido ocasión de contemplar ya algunos de los rostros de Sri Aurobindo: político, filósofo, *yogui*, maestro espiritual. Desde el comienzo apuntamos que en alguna ocasión él mismo había dicho que desde siempre se había sentido ante todo “poeta”. En este ensayo nos hemos centrado en el Sri Aurobindo *yogui* y maestro espiritual, acompañado de su obra filosófica. Pero queremos dedicar al menos un capítulo a su rostro poético. Y es que la integración de los distintos aspectos de su personalidad y la cohesión de los distintos tonos que componen su sinfonía particular es un hecho destacable. Por ello la poesía no es algo al margen de su filosofía ni de su trabajo espiritual, antes bien constituye el modo de expresión privilegiado para transmitir las realidades sutiles y espirituales de las que habla su poesía. Efectivamente, «el filósofo y el poeta no sufren ningún divorcio; y cuando el *yogui* pleno cubre y absorbe al poeta y al filósofo, la belleza y la verdad llegan a ser idénticas y crece un cuerpo de algo más profundo: pura Luz espiritual»⁷².

Recordemos que la primera obra de Sri Aurobindo es justamente un libro de poemas, escritos la mayoría de ellos antes de los veinte años de edad, *Songs to Myrtilla*. Pronto llegarían obras más importantes como *The Lover's Complaint*, *Love and Death*, o *Urvasie*.

Si en sus primeros poemas, escritos en Inglaterra, es la musa griega la que parece inspirar al joven poeta, al volver a su país natal puede percibirse cierta influencia de Kalidasa, al mismo tiempo que la inspiración patriótica va haciendo su aparición. Puede leerse, en este sentido, el *Baji Prabhu* o la traducción realizada del *Bande Mataram* de Bankim Chandra Chatterji.

En *El Amor y la Muerte* vemos una temprana muestra de una de las preocupaciones centrales de Sri Aurobindo, la victoria del Amor sobre la Muerte. *Sâvitri* recreará el tema de modo magistral, pero también el propio trabajo práctico de Sri Aurobindo y Madre tienen mucho que ver con este intento de superar la Muerte. Lograr una especie de inmortalización del propio cuerpo físico supramentalizado, o al menos la capacidad de mantenerlo en vida cuanto tiempo su morador lo considere oportuno, sería la última victoria del espíritu sobre la materia.

Pero no vamos a detenernos en ello. Nos centraremos en los Sonetos, en los que algunas de sus experiencias espirituales cobran forma poética, y en *Sâvitri*, su obra magna en el campo de la poesía.

8.2. *Los Sonetos: dos ejemplos*

En los Sonetos descubrimos el tono más lírico de Sri Aurobindo. Se trata de la poetización de algunas de sus experiencias espirituales y destaca el lenguaje «exquisitamente simple o apasionadamente rico» (Sethna). Nos limitaremos aquí a ofrecer dos de ellos, que ilustran bien la fuerza del decir poético-espiritual de Sri Aurobindo.

El primero lleva por título “La Luz Dorada”. Símbolo por excelencia de la conciencia supramental, asistimos a una bella expresión simbólica del descenso y la transformación supramental:

Tu Luz dorada ha descendido a mi cerebro
y los sombríos espacios de mi mente, alcanzados por el sol,
son ahora una brillante respuesta al plano oculto de la Sabiduría,
una serena iluminación y una llama.

Tu Luz dorada ha descendido a mi garganta,
y mi habla es ahora una melodía divina,
cuya única nota es un himno de gloria a Ti;
mis palabras están ebrias con el vino de lo Inmortal.

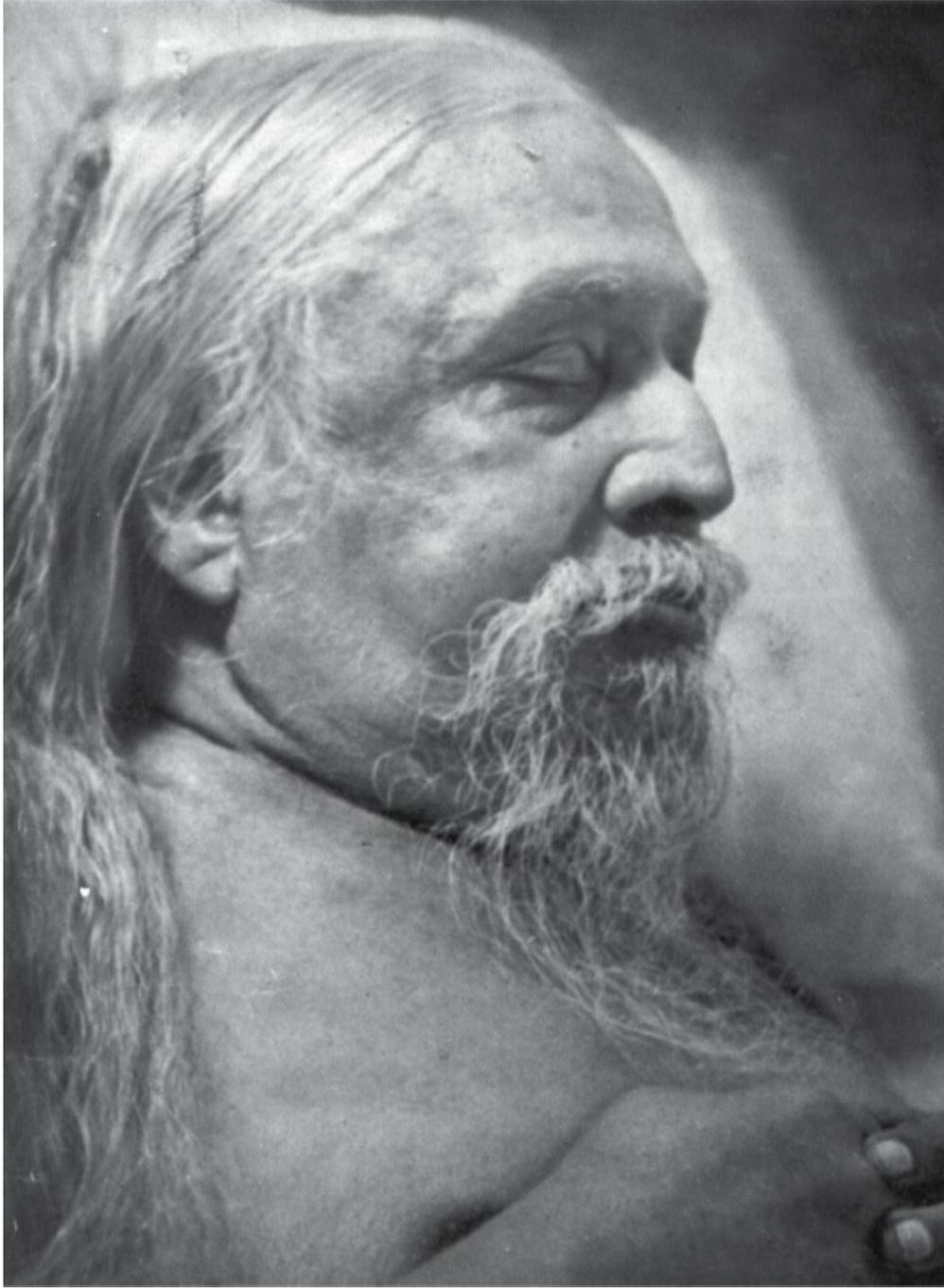
Tu Luz dorada ha descendido a mi corazón,
invadiendo mi vida con Tu eternidad;
ahora se yergue un templo en el que Tú habitas
y todas sus pasiones apuntan sólo hacia Ti.

Tu Luz dorada ha descendido a mis pies,
la tierra que piso es ahora Tu campo de juego y tu morada⁷³.

Después del ascenso a los planos supramentales, la luz dorada allí visitada comienza su descenso con el fin de llevar a cabo la transformación de toda nuestra personalidad, un descenso que comienza bañando la mente y el cerebro, iluminando con ígnea luz todos los rincones oscuros de nuestra mente. El descenso prosigue tocando el centro de la garganta, la expresión de la experiencia vivida alcanza una nueva belleza, la palabra se convierte en música, en “melodía divina” y el entusiasmo poético se convierte en una divina embriaguez.

Pero el descenso continúa y el corazón se ve inundado de esa luz amorosa capaz de purificar y transformar todas las pasiones arcaicas, elevando todo deseo y todo sentimiento y ofreciéndolo en el altar del propio templo-corazón. Las efímeras emociones dejan paso al *Ananda* eterno, fondo último de toda nuestra afectividad.

El descenso prosigue, paso a paso, *chakra* a *chakra*, por todos los niveles de nuestro psiquismo. Hasta llegar al subconsciente y al Inconsciente, simbólicamente representados por los pies y por la Tierra que pisamos, ahora ya transfigurada, convertida en terreno de juego del *lila* cósmico y en morada de Aquél que habita en nuestros corazones.



Sri Aurobindo.

Decíamos que los Sonetos expresan generalmente vivencias espirituales de Sri Aurobindo. Destaca el hecho de que en sus grandes obras en prosa, el lenguaje impersonal utilizado puede ocultar el carácter experiencial de lo dicho, aunque una mínima atención en la escucha permita detectar el sabor experiencial y la autenticidad de lo expuesto. Y es que Sri Aurobindo era poco dado a narrar sus experiencias espirituales. Por eso los Sonetos constituyen joyas de un gran valor, en un doble sentido: el propiamente poético y el yóguico-espiritual. En ocasiones hay que buscar en cartas, en

conversaciones o en diálogos con otras personas, referencias significativas de sus propias experiencias. Esto es lo que sucede en las palabras transmitidas por Sisirkumar Mitra en *The Liberator*.

«A partir de 1910, pero más definidamente entre 1914 y 1921, una vasta potencia ha descendido presionando sobre mí y entrando en mí; era una riada continua de conciencia universal, de fuerza formidable y de luz procedentes de los planos supramentales [...] En aquella época parecía que el cuerpo fuera a ser aplastado o consumido. La vida parecía moverse sobre un tenue hilo. Una pequeña falta de atención, una ligera falta de equilibrio habría bastado para hacer el cuerpo a pedazos o para desbaratar su mecanismo.»

Un segundo ejemplo del quehacer poético-místico de Sri Aurobindo puede verse en el siguiente poema, en el que se da forma a una de las actitudes y sentimientos centrales en el yoga integral. El título es *Surrender*, que traducimos como “Entrega”, sin olvidar esos otros matices a veces recogidos en traducciones que prefieren los términos ‘abandono’ o ‘sumisión’, entendido siempre en su genuino sentido espiritual de abandonarse confiadamente, someterse voluntariamente, entregarse o rendirse en los brazos de la Madre divina, del Señor de todo lo existente, de lo Divino más allá de todo nombre y forma.

¡Oh Tú de quien soy instrumento!
¡Oh Espíritu y Naturaleza secretos que habitáis en mi!
¡Que todo mi ser mortal se funda ahora
en tu silenciosa gloria divina!

He entregado mi mente para que sea el canal de Tu mente,
he ofrecido mi voluntad para que sea Tu voluntad;
no consentas que ninguna parte de mí quede excluida
de nuestra mística e inefable unión.

Mi corazón palpitará con los latidos universales de Tu amor,
mi cuerpo se convertirá en Tu instrumento para ser utilizado en la Tierra;
por mis nervios y venas circularán las corrientes de Tu éxtasis;
mis pensamientos irán a la caza de la Luz que libere Tu poder.

Conserva tan sólo mi alma para adorarte eternamente
y encontrarte en cada forma y cada una de Tus almas.

(SONETOS, o.c., p. 153).

Delicado ejemplo de fusión mística, de entrega total a la Voluntad suprema, en el que destaca ese anhelo del enamorado que no quiere perderse en la indiferenciación del Océano, pues prefiere seguir gozando de la Presencia del Amado/a. La Iluminación no implica necesariamente la pérdida de toda individualidad, sino sólo de la pseudo-

identidad egoica, que se ve sustituida por la verdadera identidad anímico-espiritual. Es el alma la que es capaz de sentir su unión con el Supremo (sin perder su esencia diferencial), así como con el resto de las almas, otros tantos rostros de esa Unidad que se despliega en una infinita multiplicidad. «Conserva tan sólo mi alma para adorarte eternamente/ y encontrarte en cada forma y cada una de Tus almas.»

8.3. *El diálogo entre el poeta y el pensador*

Además de las pequeñas muestras de su quehacer poético es preciso destacar la obra de “crítica literaria” –si así puede llamarse este aspecto de su actividad– llevada a cabo por nuestro autor.

Me gustaría recordar el empeño de Heidegger por emprender un diálogo con algunos de los grandes poetas (G. Trakl, R.M. Rilke, F. Hölderlin, etc.) reconociendo que «el verdadero diálogo con el Poema único de un poeta es el diálogo poético entre poetas», aunque no menos necesario es el diálogo entre pensamiento y poesía, pues «el diálogo entre pensamiento y habla evoca la esencia del habla para que los mortales puedan aprender de nuevo a habitar en el habla»⁷⁴.

Heidegger, como pensador, entra en diálogo con algunos de los poetas que para él encarnan de modo destacado el arquetipo del Poeta, en busca de la esencia de la Poesía⁷⁵. Y en el diálogo entre ambos vamos a escuchar, de labios de Hölderlin, que la poesía es «la tarea más inocente», pero también «el más peligroso de los bienes» (la palabra poética). Y lo que es más importante, gracias a la Poesía, mucho más que a cualquier otro de sus méritos, el hombre ha hecho de esta Tierra su morada. Y Heidegger dice, comentando los versos que aquí hemos parafraseado: «las obras del hombre, las empresas del hombre, conquistas son y méritos de sus esfuerzos. “Y con todo –dice Hölderlin, en duro contraste–, todo ello no atañe a la esencia de ese su morar en la Tierra; todo ello no llega al fundamento de nuestra realidad de verdad (*dasein*). Que la realidad de verdad del hombre es, en su fondo, poética”. Por poesía estamos ahora, con todo, entendiendo ese nombrar fundador de Dioses y fundador también de la esencia de las cosas. ‘*Morar poéticamente*’ significa, por otra parte, plantarse en presencia de los dioses y hacer de pararrayos a la esencial inminencia de las cosas. ‘*Poética*’ es, en su fondo, nuestra realidad de verdad; lo cual viene a decir que estar fundada y fundamentada no es mérito suyo; es un don» (o.c. p.31).

Bien podríamos decir que en Sri Aurobindo se hallan unidos, de modo muy especial, el poeta y el pensador. Por eso puede decirse que su poesía, y especialmente *Sâvitri*, es “poesía filosófica” o “filosofía en forma poética”. Esto es lo que afirma el propio Sri Aurobindo en una carta de 1946, en la que, hablando de los penúltimos retoques, dice: «en su nueva forma [Sâvitri] será una especie de filosofía poética del Espíritu y de la vida, más profunda en su sustancia y más amplia en su alcance de lo que estaba previsto en el poema original»⁷⁶.

Pero no sólo hallamos en *Sâvitri* un magno poema filosófico, síntesis de sus experiencias y sus pensamientos, de sus visiones y sus intuiciones espirituales, recreando

la imagen más pura del *rishi* y *kavi*, el sabio-vidente de los tiempos védicos que es simultáneamente poeta y cantor de su visión. En la obra titulada *Future Poetry* hallamos unas reflexiones sobre la esencia de la poesía de gran valor para comprender tanto su propia poesía como la esencia del decir poético, tal como lo entiende Sri Aurobindo. Veamos, al menos, unas muestras de su quehacer poético y crítico-literario.

8.3.1. La esencia de la poesía

En *The Human Cycle* vimos que Sri Aurobindo tomaba como punto de partida el comentario a un libro de K. Lamprecht para, a partir de él, desarrollar una amplia reflexión sobre los más variados temas. Algo similar ocurre con *Future Poetry*, también escrita entre 1917 y 1920. En este caso se trata de una obra de crítica literaria de James Cousins que, tras un sincero elogio se convierte en trampolín desde el cual lanzarse a sus propios planteamientos.

Desde el comienzo se pone de manifiesto la importancia del *mantra* en poesía. «El *mantra* es la palabra que porta a la divinidad, o a su poder, en sí misma; que puede traerlo a la conciencia y establecerlo en ella y en sus operaciones, despertar allí la vibración del infinito, la fuerza de algo absoluto, perpetuar el milagro de la expresión suprema»⁷⁷.

La importancia del *mantra* en la tradición hindú es enorme. Desde los primeros versos del *Rig Veda*, que son himnos mántricos, hasta su abundante empleo en las diversas corrientes tántricas o en los diversos movimientos *bhaktas*, el *mantra* ha sido siempre uno de los vehículos privilegiados en el camino de la realización espiritual. De hecho uno de los principales yogas ha sido, a lo largo de toda la tradición hindú, el *mantra yoga*⁷⁸.

Aquí nos interesa el *mantra* en poesía tal como lo presenta Sri Aurobindo. Y como veremos se trata de una cuestión que afecta al núcleo de la pregunta por la esencia de la poesía, por «el poder más elevado que podemos exigir de ella, la música suprema que la mente humana pueda extraer de este instrumento autoexpresivo».

Dos errores comunes pueden señalarse al considerar la esencia de la poesía. Uno equivale a lo que puede llamarse el punto de vista de la mente ordinaria, que juzga la poesía sin entrar verdaderamente en ella, como un pasatiempo elevado, un mero placer estético de la imaginación, el intelecto y el oído. El otro error es el cometido frecuentemente por el punto de vista del crítico intelectualista, que termina reduciendo la poesía a poco más que una técnica bien elaborada, un discurso siempre susceptible de ser desconstruido, como diríamos hoy.

En ambos casos se ignora lo esencial, pues ni el oído, ni la imaginación, ni el intelecto constituyen la esencia de la poesía; son instrumentos necesarios y canales de expresión y recepción del decir poético, pero el verdadero creador y el verdadero oyente es el alma, y su sentido más profundo el de recrear el deleite divino a través de la palabra rítmica

procedente de la visión espiritual:

Por tanto, la poesía no cumple su función verdaderamente, al menos su función más alta, hasta que ha elevado el placer del instrumento y lo ha transmutado en el goce más profundo del alma. Un *Ananda* divino, un goce interpretativo, creativo, revelador, formativo [...] tal goce espiritual es lo que el alma del poeta experimenta y lo que, cuando puede conquistar las dificultades humanas de su tarea, logra al verterlo sobre todos aquéllos que están preparados para recibirlo. Este deleite no es simplemente un pasatiempo divino; es un gran poder iluminativo y formativo (FP 11).

El decir poético alcanza la altura de poesía mántrica cuando se funden en su máxima intensidad sus tres elementos constitutivos: ritmo, estilo y visión de la verdad.

Sin el movimiento rítmico cualquier discurso permanece inaceptable para la musa de la poesía. El ritmo poético es de importancia primordial. Un ritmo que no se reduce al mero ritmo métrico ni a una técnica perfecta. Un ritmo que brota simultáneamente de las profundidades de la realidad y de la hondura del alma, y que produce una armonía mantenida por un sistema de sutiles recurrencias. «El resultado es algo tan cercano a la música sin palabras como la música con palabras puede llegar a serlo, y con el mismo poder de vitalidad anímica, de emoción anímica, de profundo significado supraintelectual. En estas armonías y melodías superiores, el ritmo métrico es llevado por el ritmo espiritual y se llena de una música o a veces parece ser transportado por ella o estar perdido en ella; una música que posee otro movimiento secreto, inaprehensible y espiritual» (FP 21).

En cuanto al segundo elemento, hay que tener en cuenta que, así como el objetivo primordial del estilo en prosa es definir y fijar alguna realidad (objeto, hecho, sentimiento o pensamiento), presentándola ante la inteligencia con toda la claridad y riqueza posible, «el primer objetivo del estilo poético es convertir la cosa presentada en algo viviente para la visión imaginativa, la emoción interna que responde, el sentido espiritual, el sentimiento anímico y la visión del alma».

Hay algo de verdad en la idea que afirma que el poeta no apela tanto al pensamiento como a la imaginación, pero es preciso distinguir varios tipos de imaginación. Hay imaginación poética fuertemente vital, emocional o intelectual, pero la imaginación poética esencial, en sus vuelos más altos, es la imaginación espiritual superior. En *Sâvitri* tenemos ocasión de hallar, una y otra vez, ejemplos de este estilo poético.

No obstante, a pesar de la importancia de estos dos elementos, puede decirse que es el tercero el que constituye la condición de posibilidad de la gran poesía. Efectivamente, la visión es el don poético esencial. «El poeta arquetípico en un mundo de ideas originales es un Alma que ve en sí misma, íntimamente, este mundo y todos los otros, que ve a Dios y ve la Naturaleza y la vida de los seres, y permite que fluya desde su centro un impulso de ritmo creativo e imágenes-palabras que se convierten en el cuerpo expresivo de su visión. Los grandes poetas son aquéllos que repiten, en alguna medida, esta creación ideal, *kavyah satyashrutah*, videntes de la verdad poética y oyentes de su palabra» (FP 28).

Ésta es la figura del *kavi*, el poeta en sentido primordial, que parte de una visión espiritual y a través de una sutil escucha-de-la-verdad acoge y transmite la palabra inspirada, con ese ritmo mántrico y ese estilo poético capaz de despertar en el lector —y mejor todavía si es el oyente— esa dimensión profunda de su realidad que corresponde a los niveles sutiles reflejados, a las verdades espirituales poetizadas.

Hölderlin hablaba del poeta como pararrayos de los dioses, expuesto a las tormentas espirituales —como él bien supo—, a pesar del cuidado que Ellos ponen para no herirnos⁷⁹. Podríamos hablar aquí del poder ígneo, eléctrico, característico de la *shakti* sobremental que desciende a la conciencia abierta-a-lo-Alto del poeta y enciende el fuego de la palabra inspirada, capaz de transportar no sólo al poeta sino también a sus oyentes atentos a la fuente de la visión inspiradora.

En tiempos intelectualizados, como los nuestros, hay una tendencia a buscar en la poesía una filosofía intelectual o incluso un mensaje para la humanidad. Sri Aurobindo sale al paso de esta reducción e incompreensión de la especificidad del discurso poético, del decir poético. Por ello insiste en que si el don esencial del filósofo es el pensamiento discriminativo, y la observación analítica constituye el genio natural del científico, la visión es el poder característico del poeta. No se debe esperar, pues, de la esencia de la poesía, ni un discurso filosófico ni un mensaje profético, por más que ambas cosas se hallan en grado excelso en la poesía de Sri Aurobindo. Pueden encontrarse como ingredientes enriquecedores, tal como sucede en él, pero nunca pretender que éstos formen el núcleo del poetizar.

«El poeta-vidente ve de manera distinta, piensa de otro modo, se expresa en modulaciones muy distintas a las del filósofo o el profeta. El profeta anuncia la Verdad como la Palabra, la Ley o el mandamiento del Eterno; él es el que da el mensaje. El poeta nos muestra la Verdad en su poder de belleza, en su símbolo o imagen, o nos la revela en las operaciones de la Naturaleza o en las obras de la vida, y, una vez hecho eso, su obra ha sido cumplida; no necesita ser su portavoz explícito o su mensajero oficial» (FP 29).

Tras estas consideraciones iniciales Sri Aurobindo dedica 17 capítulos a analizar la evolución de la poesía inglesa. Un estudio lleno de preciosas sugerencias en el que se revela su conocimiento de los poetas ingleses y quizá de modo especial, de los poetas románticos. Aparte de los clásicos (Shakespeare, Milton, etc.) vemos ejemplificar los grados superiores de la inspiración poética a través de Keats, Wordsworth, Whitman, Carpenter y otros. Éstos dos últimos, junto a su compatriota R. Tagore, son presentados como pioneros de una poesía intuitiva que muestra una elevación de la mente intelectual a la conciencia espiritual supraintelectual.

No podemos detenernos ahora en tales análisis de original crítica literaria. Nos ceñiremos a sus observaciones generales sobre la esencia de la poesía, o lo que en alguna ocasión denomina «el espíritu ideal de la poesía».

8.3.2. *El espíritu ideal de la poesía*

La concepción evolucionista característica del pensamiento de Sri Aurobindo se aplica igualmente a la historia de la creación poética. Y así como ha habido épocas en las que lo físico, lo vital o lo intelectual han constituido el centro de su expresión, el momento presente posibilitaría el paso a una etapa espiritual. Si bien en última instancia se trata de lograr una poesía sobremental –como Sri Aurobindo intentó mediante sus repetidas correcciones de *Sâvitri*–, puede decirse que ya es bastante la aparición de una poesía intuitiva como la de los autores antes indicados.

La verdadera poesía es poesía mántrica. Ésta es la idea que Sri Aurobindo trata de transmitirnos una y otra vez. Por ello vuelve en repetidas ocasiones a la caracterización del *mantra*. Así, por ejemplo: «el *mantra* es una palabra rítmica directa y elevada, la más intensa y divina, que encarna una inspiración intuitiva y reveladora y anima la mente con la visión y la presencia del mismo *Atman*, la realidad íntima de las cosas, con su verdad, con sus formas anímicas divinas, las Divinidades nacidas de la Verdad viviente. O, podemos decir también: es un lenguaje rítmico que se detiene en la consideración de todo lo finito, aportando a cada cosa la luz y la voz de su propio infinito» (FP 194).

En el Libro IV, Canto 3º de *Sâvitri* se canta así la fuerza del mantra:

Como cuando el mantra se hunde en el oído del Yoga,
su mensaje entra removiendo el cerebro ciego
y mantiene su sonido en las oscuras células ignorantes;
el oyente comprende una configuración de palabras
y, meditando en el índice de pensamientos que contiene,
se esfuerza por leerlo con mente laboriosa,
mas sólo halla brillantes sugerencias, no el cuerpo de la verdad;
entonces, haciendo el silencio en su interior, para saber,
halla la escucha más honda de su alma;
la Palabra se repite en rítmicos acentos;
pensamiento, visión, sentimiento, sentido, el yo del cuerpo
son asidos inefablemente y él soporta
un éxtasis y un cambio inmortal;
él siente una Amplitud y se convierte en Poder;
todo el conocimiento se precipita en él como un mar;
transmutado por el blanco rayo espiritual
él camina por desnudos cielos de dicha y calma,
ve la faz de Dios y escucha el habla trascendente.

(LIBRO IV, CANTO 3º, 220-237).

La poesía mántrica, poesía intuitiva y reveladora, daría voz a una suprema armonía de cinco poderes eternos: la Verdad, la Vida, el Espíritu, la Belleza y el Gozo. Éstas son las

cinco lámparas o –mejor todavía– los cinco soles de la Poesía. La mente de la humanidad está volviéndose con fuerza hacia las tres primeras, pero las dos últimas quedan demasiado olvidadas. Y justamente las dos últimas constituyen los “valores” específicos de la poesía y en general del Arte. Y no sólo eso, sino que el Gozo, el Deleite, el *Ananda*, nos revela el misterio último de la Realidad. «Según la antigua idea india es absolutamente cierto que el deleite, *Ananda*, es la naturaleza más creativa y expresiva del yo libre, porque es la esencia misma del ser original del Espíritu. Pero la belleza y el deleite son también el alma y el origen del arte y la poesía. El significado y la función espiritual del arte y la poesía es justamente liberar al hombre en el gozo puro y traer belleza a su vida» (FP 199).

Veamos algunas reflexiones acerca de cada uno de estos soles de la Poesía.

a) La verdad poética:

Algunos estetas radicales preferirían no hablar siquiera de “verdad” cuando de lo que se trata es del decir poético; el poeta sería un amante de la belleza y de la imaginación, pero la verdad nada tendría que ver con ella. Otros, partícipes del vitalismo reinante a principios de siglo (piénsese especialmente en Nietzsche), conciben también la poesía como un medio capaz de expresar no tanto la verdad como la fuerza y el poder. No faltan tampoco partidarios de una vieja concepción academicista según la cual la imaginación y el gusto han de permanecer encorsetados por la verdad de la razón (científica o filosófica).

Pero la verdad poética –dirá Sri Aurobindo– nada tiene que ver con todas estas limitaciones. La Verdad es una diosa infinita, el rostro de la Infinitud misma, simbolizada por *Aditi*, la Madre de todos los dioses. Por ello es importante ver que la verdad poética no es la verdad científica, ni la verdad filosófica, ni la verdad religiosa. Se trata de otro modo de expresar la Verdad infinita, capaz de ofrecernos otro rostro de las cosas y revelar otro aspecto de la experiencia. La experiencia poética es la experiencia del **gozo de la palabra**. Ahora bien, la poesía que aquí se presenta como ideal regulativo del decir poético tiene mucho que ver con la ciencia, la filosofía y hasta la religión –quizá más bien la espiritualidad–, pero «su función no es enseñar la verdad de ningún tipo particular, ni enseñar en absoluto, ni perseguir el conocimiento, ni servir ningún ideal religioso o ético, sino encarnar la belleza en la palabra y dar gozo» (FP 211).

b) Poesía y aliento de Vida.

Una de las presiones del pensamiento y el arte de principios de siglo, tal como tenía ocasión de constatar Sri Aurobindo, es la de «reducir la tiranía de la razón». Y esto supone un giro cultural adecuado y necesario, aunque corre el riesgo de desvirtuarse y conducirnos no hacia ámbitos superiores a la razón, de mayor armonía y libertad, sino hacia esferas inferiores, tal como ciertas corrientes vitalistas podrían representar bien.

Junto a ello asistimos a la tendencia a la acción, la vitalidad, el pragmatismo, la actualidad, el imperio de lo efímero, en suma. La poesía puede hacerse eco de la actualidad, pero es preciso que la transfigure y nos ofrezca una visión y una realidad más

profunda de las cosas.

La poesía futura podrá dar cuenta del pasado y del presente, pero sin quedarse en ellos; la poesía futura se basará en una apertura espiritual al futuro, e incluso más allá de éste, abrirá la puerta que nos permite experimentar lo Sagrado, en un instante eternidad⁸⁰.

Y esto no implica el rechazo de la vida sino el ascenso a una vida más amplia, pues la poesía del futuro «será la voz y la expresión rítmica de nuestra existencia más amplia, total, infinita; y nos ofrecerá el sentido fuerte e infinito, el gozo espiritual y vital, el poder exaltante de un aliento de vida más grande» (FP 225).

c) El goce y la belleza poéticos.

La luz de la verdad y el aliento de la vida son, pese a su grandeza, insuficientes para otorgar a la poesía el toque de inmortalidad y perfección que vamos buscando en la obra poética. Sin la presencia del alma y la forma del goce y la belleza no habrá verdadera poesía, pues «el goce es el alma de la existencia, la belleza la impresión más intensa, la forma concentrada del gozo; y estas dos cosas fundamentales tienden a ser una para la mente del artista y el poeta, aunque a menudo estén separadas en nuestra experiencia vital y mental más cotidiana» (FP 226).

Sri Aurobindo se hace eco de la teoría clásica del arte hindú, a través de la noción de *rasa*. Esta noción, difícil de traducir, apuntando a la emoción estética, constituye la columna vertebral de la estética hindú desde Bharata, pasando por la importante aportación de Abhinavagupta. Éste último canonizó la concepción de la esencia del arte como *shanta-rasa*. *Shanta* indica ese estado anímico de serenidad espiritual, de paz trascendente, en el que cesa todo movimiento de emociones psicológicas cotidianas, y la conciencia del artista o del espectador, oyente o lector se instala en una paz gozosa que supone, en última instancia, la experiencia del *ânanda*, el gozo espiritual, en la experiencia estética asociada a la belleza más allá de toda forma. Por ello puede decir Sri Aurobindo que «este sentimiento espiritual más profundo, este Ânanda es la fuente del goce y la belleza poéticos. Y brota de una esencia suprema de la experiencia, una suprema *aesthesis*, que en su naturaleza propia es espiritual, impersonal, independiente de las reacciones y pasiones personales de la mente, y por ello el poeta es capaz de transmutar el dolor, el sufrimiento y lo más trágico, terrible y feo en formas de belleza poética, gracias a este gozo impersonal del espíritu en toda experiencia, sea cual sea su naturaleza» (FP 230).

Podría hablarse de una clara conciencia de la necesidad de una “educación estética” en relación al despertar de una nueva era, en la cual, el poeta inspirado volverá a servir de guía de la raza humana, a través de su visión del futuro, de modo semejante a como lo fue en el pasado. El verdadero poeta, el poeta inspirado «se convierte en portavoz del espíritu eterno de la belleza y el gozo, y comparte este elevado raptó creativo y autoexpresivo que se halla próximo al éxtasis original que produjo la existencia, el *Ananda* divino [...] Este raptó, la divina posesión y el entusiasmo platónico, no nace de la mente, sino de la experiencia del alma» (FP 232)

d) *El Espíritu, la palabra y la forma poética.*

Si la humanidad se encamina hacia una nueva etapa de su existir, una etapa en la que un modo de ser del Espíritu busca manifestarse paulatinamente, también la poesía deberá participar de esta nueva orientación. Ahora bien, un cambio en el espíritu de la poesía debe traer con él un cambio de sus formas. Sri Aurobindo analiza las tres formas poéticas más significativas (lírica, dramática y épica) y la dirección que podrían tomar. Cabría esperar que fuera en la lírica donde el amanecer del nuevo espíritu poético tuviese lugar, al ser el modo más amplio y flexible, en su forma y en sus motivos. Además «el impulso lírico es el creador original y espontáneo de la forma poética, canta el primer descubrimiento de la posibilidad de una intensidad superior (por más rítmica) de la autoexpresión» (FP 246).

Sin embargo, más que en la poesía lírica o en la dramática, parece ser que la poesía épica atrae la atención de nuestro autor de modo privilegiado. A su entender «las epopeyas del alma, vistas desde un punto de vista íntimo, tal como hará una poesía intuitiva, constituyen su motivo más amplio y es este tipo supremo el que esperaremos de alguna voz profunda y poderosa del futuro. Suya debe ser la canción de mayor vuelo que revelará desde el pináculo más alto y con el campo de visión más amplio, el destino del espíritu humano y la presencia, los caminos y el propósito de la Divinidad en el hombre y el universo» (254).

Bien podría pensarse que *Sâvitri* es justamente la adecuada realización de dicho proyecto ideal, de tal esperanza esbozada unos treinta años antes de que dicha obra recibiera sus últimas correcciones. Esto es precisamente lo que oímos de labios de A.B. Purani: «*Sâvitri* es una magna epopeya que nos introduce en una nueva era de la creación poética. Es una obra maestra del místico más grande de nuestro tiempo y, por consiguiente, no se presta fácilmente a una mera comprensión intelectual. Su significado, o más bien su Realidad, es algo que ha de ser percibido. Es menester dejar que su vibración penetre profundamente en el interior de nuestro ser, es necesario hacer que despierte en nosotros el poder de visión, para poder contemplar lo que el maestro nos muestra»⁸¹.

Quizás es momento de aproximarnos, por brevemente que sea, a ese magno poema que es *Sâvitri*.

8.4. *Sâvitri: una leyenda y un símbolo*

Si *La vida divina* es la obra central del pensamiento filosófico (quizás sería más exacto hablar de sabiduría gnóstica) de Sri Aurobindo, *Sâvitri* constituye la obra maestra de su imaginación poética (y más precisamente de su visión espiritual y su palabra mántrica “sobremental”). Ya sabemos que este último término posee un significado técnico en su pensamiento. Recordemos la escalera que conduce de la mente intelectual a la supermente. Pues bien, Sri Aurobindo nos dejó dicho, a través de algunas de las cartas a sus discípulos, que la escritura de esta obra supuso un campo de experimentación y un modo de practicar el ascenso por dicha escalera del ser y de los estados de conciencia. Y es que *Sâvitri* comenzó a ser esbozada ya a principios de siglo y durante unos cincuenta años permaneció en las manos y en el corazón de Sri Aurobindo, realizando corrección tras corrección, sólo admitiendo modificaciones cuando la inspiración procedía de un nivel más alto que aquél desde el cual había sido escrita anteriormente. Era un modo de experimentar sobre la relación entre la conciencia yóguica en sus distintos niveles y la creatividad propia de cada plano. Por eso ya a la altura de 1936 puede decir: «el poema fue escrito originalmente desde un nivel inferior (al sobremental), quizás una mezcla de la mente interior, la inteligencia poética, un vital sublimado e influencias anímicas; más tarde intervino la Mente Superior, a menudo iluminada e intuitivizada [...] Tal como se encuentra ahora hay una influencia sobremental generalizada. Creo que en ocasiones descendiendo desde allí de un modo pleno, otras veces coloreando la poesía de los otros planos superiores fundidos, otras elevando alguno de estos planos a su cima o elevando el ser anímico, la inteligencia poética o el vital hacia ellos».

En *Future Poetry* vemos la aplicación de este criterio de la inspiración poética jerarquizada a la historia de los grandes poetas de la lengua inglesa. Pueden verse las páginas 258-264 en las que Shelley, Shakespeare, Milton y Wordsworth comparecen ejemplificando cuatro grados de la visión poética. Puede intuirse que esto supone un arte de la escucha poética para discernir, no intelectualmente sino desde esa peculiar capacidad poética irreductible a cualesquiera de las otras facultades del ser humano, el origen, el lugar de procedencia de cada creación poética. Discernimiento poético necesario tanto para el propio poeta creativo, poseído por la divina inspiración, como para el oyente de la palabra mántrica que transforma su conciencia y le hace vibrar con la frecuencia de un entusiasmo poético determinado. Ni que decir tiene que esto se halla lejos de cualquier juego lingüístico desconstructivo, frívolo en su ilusión de vaciar de todo sentido trascendente cualquier construcción literaria. Y es que «toda creación es un misterio [...] Y el poeta es un mago que apenas conoce el secreto de su encanto... Él

crea por una expansión del poder espiritual del cual su mente es el canal y el instrumento, y la apreciación de todo ello se produce no mediante un juicio intelectual, sino mediante un sentimiento espiritual. Es eso lo que debe decirle si la palabra que llega es el verdadero cuerpo de su visión o si tiene que buscar o esperar otra que sentirá como su expresión más adecuada, efectiva, iluminadora, inspirada o inevitable» (FP 256).

Si el pensamiento filosófico siempre pierde fuerza y rigor al ser resumido o presentado en forma de síntesis, en el caso de la creación poética es sencillamente imposible intentar resumir o sintetizar un poema.

Con sus más de 24.000 versos es uno de los poemas más largos en lengua inglesa y quizás en cualquier lengua europea. El tiempo de elaboración y la atención sostenida que recibió este magno poema sólo puede compararse con lo sucedido con obras como *La Eneida* de Virgilio, *El Paraíso Perdido* de Milton, *La Divina Comedia* de Dante o el *Fausto* de Goethe⁸².

La historia narrada en *Sâvitri* está tomada en su trama principal del *Mahabharata*, pero en manos de Sri Aurobindo adquiere un nuevo simbolismo y un poder mántrico inspirado e inspirador. He aquí el resumen de esta leyenda clásica tal como es presentado por el propio Sri Aurobindo:

La leyenda de Satyavan y Sâvitri se recita en el *Mahabharata* como una historia de amor conyugal que conquista [a] la muerte. Pero esta leyenda, tal como se muestra en muchos rasgos de la narración, es uno de los muchos mitos simbólicos del ciclo védico. Satyavan es el alma que lleva en su interior la verdad divina del ser, pero que ha descendido hasta las garras de la muerte y la ignorancia. Sâvitri es la Palabra Divina, hija del Sol, diosa de la Verdad suprema, que desciende y ha nacido para salvar. Aswapati, Señor del Caballo, padre humano de Sâvitri, es el Señor de Tapasya, la energía concentrada del esfuerzo espiritual que nos ayuda a elevarnos desde el plano mortal hasta los planos inmortales. Dyumatsena, Señor de los Espíritus Brillantes, padre de Satyavan, es la Mente divina, aquí caída y ciega, perdiendo su reino celestial de la visión y, a través de esta pérdida, su reino de gloria. Ahora bien, esto no es una mera alegoría, los caracteres no son cualidades personificadas, sino encarnaciones o emanaciones de Fuerzas vivientes y conscientes con las que podemos entrar en contacto y que toman cuerpos humanos para ayudar al hombre y mostrarle el camino que conduce desde su estado mortal hacia una conciencia divina y hacia la vida inmortal.

Destaquemos cómo Sâvitri representa en el poema una Encarnación de la Madre Divina, la Shakti supramental, venida a salvar e inaugurar un nuevo ciclo de la etapa humana.

Escuchemos algunos versos dedicados a su caracterización:

Ardiente era su voluntad equilibrada y segura
su mente, un mar de blanca sinceridad,
apasionada en su flujo, no albergaba ninguna ola turbia.
Lo mismo que en una mística y dinámica danza
una sacerdotisa de éxtasis inmaculados
inspirada y dirigida por la bóveda reveladora de la Verdad

se mueve en alguna cripta profética de los dioses,
un corazón de silencio en las manos del gozo
moraba con ricos y creativos latidos
en un cuerpo semejante a una parábola de la aurora
que parecía un nicho para la divinidad velada
o puerta de oro de un Templo que se abría a las cosas del más allá.
Ritmos inmortales ondeaban en Sus pasos nacidos-en-el-tiempo,
Su mirada, Su sonrisa, despertaban un sentimiento celestial
incluso en la sustancia-de-la-tierra, y su intensa delicia
derramaba una excelsa belleza sobre las vidas de los hombres

(*SÂVITRI*, Libro 1º, Canto II, 139-154).

Pero, para que un Ser como Sâvitri pueda encarnar, hace falta alguien que sintetice en sí mismo la capacidad invocativa de la humanidad y en su esfuerzo se haga merecedor de crear un vehículo de pureza capaz de acoger a la Gracia. Es el caso de Aswapathy, un hombre que era algo más que un hombre:

Su alma vivía como delegada de la eternidad,
su mente era como un incendio asediando el cielo,
su voluntad un cazador en las estelas de la luz.
Un impulso oceánico henchía cada hálito suyo;
cada acción suya dejaba las huellas de un dios,
cada instante era un batir de alas potentes.

(*SÂVITRI*, Libro 1º, Canto III, 33-38).

Y bajo el velo transparente de su decir poético, Sri Aurobindo va revelándonos, en un torrente de imágenes, lo que –con toda probabilidad– constituyen otras tantas experiencias por él disfrutadas. El título mismo de este tercer canto: “El yoga del rey: el yoga de la liberación del alma” nos ofrece vislumbres de ese *râja-yoga* (yoga real), que es, en realidad, un yoga integral. Así, gracias a su intensa *tapasya*, disciplina yóguico-espiritual, Aswapathy va transformando su ser:

Una percepción pura le confería su gozo radiante:
su profunda visión no tenía que esperar al pensamiento;
abarcaba Natura toda en una sola mirada,
contemplaba el verdadero ser de las cosas;
no confundido ya más por las formas, veía el alma.
Conocía en los seres lo que acechaba en su seno sin ellos saberlo:
captaba las ideas de la mente, los deseos del corazón;
arrancaba de los grises repliegues del sigilo

los motivos que a su propia mirada los hombres esconden.
Sentía que la vida palpitante en otros hombres
le invadía con su felicidad y su aflicción;
su amor, su ira, sus esperanzas no dichas,
irrupían en corrientes o en oleajes torrenciales
en el inmóvil océano de su calma.

(*SÁVITRI*, Libro 1º, Canto III, 166-179)

Aswapathy va escalando los peldaños de la conciencia y todo tipo de visiones, audiciones y experiencias espirituales le son concedidas. Así:

Vio a los Perfectos en sus mansiones estrelladas
portando la gloria de una forma inmortal,
tendidos en los brazos de la paz del Eterno,
arrobados en los latidos del éxtasis-de-Dios.

(LIBRO 1º, CANTO III, 208-212)

Oyó la voz secreta, la Palabra que sabe,
y contempló la faz secreta que es nuestra propia faz.
Los planos interiores descubrieron sus puertas de cristal;
extraños poderes e influjos afectaron su vida.

(LIBRO 1º, CANTO III, 228-231)

Una consciencia de belleza y éxtasis,
un conocimiento que se convierte en lo que percibe,
sustituyó a la mente y al corazón separados
y atrajo a Natura toda en su abrazo.

(LIBRO 1º, CANTO III, 241-244)

Y de las experiencias cumbre, al comienzo puntuales y efímeras, por elevadas que éstas fueran, Aswapathy se va instalando en aquella conciencia superior que descubre como su verdadera naturaleza y en ella, aquí traída, halla un nuevo equilibrio:

Aswapathy reconoció la fuente de la cual procedía su espíritu:
el movimiento se unió a la inmóvil Vastedad;
sumergió sus raíces en el Infinito,
fundó su vida en la eternidad.
Sólo un poco al principio estos celestiales estados,
estas vastas exaltaciones de amplio equilibrio, pueden durar.

Demasiado pronto se trunca la sublime y luminosa tensión [...] los inquietos miembros inferiores se cansan de la paz; la nostalgia de las viejas tareas y gozos triviales, la necesidad de hacer que vuelvan nuestros pequeños yoes familiares, de ir por el camino inferior e inveterado...

(LIBRO 1ª, CANTO III, cf. 433-450)

Hasta que:

Al fin conquistó un sólido equilibrio espiritual,
una morada constante en el ámbito del Eterno,
una seguridad en el Silencio y en el Rayo,
un asentamiento en el Inmutable.

(LIBRO 1º, CANTO III, 480-501)

Algunos momentos cumbres hallamos en la descripción del encuentro de Sâvitri con Satyavan, ese mutuo reconocimiento de su belleza interior, ese saber que están destinados el uno para el otro. Es en el libro 5º, “El Libro del Amor”, cuando tal encuentro tiene lugar.

De este modo, Satyavan habló primero a Sâvitri:
«¡Oh tú, que llegas a mí desde los silencios del Tiempo!,
tu voz ha despertado mi corazón a una dicha desconocida,
Inmortal o mortal sólo en tu apariencia,
pues desde tu alma me habla algo más que la tierra,
y algo más que tierra me rodea en tu mirada:
¿qué nombre recibes entre los hijos de los hombres?»

(LIBRO 5º, CANTO III, 17-23)

Sâvitri dice su nombre y su condición de princesa de Madra. El diálogo entre ellos entablado es de una belleza sin par. Sâvitri le pide que le cuente más cosas de él mismo y de su vida.

Y Satyavan, como un arpa que replica
a la insistente llamada de una flauta,
ofreció respuestas a su preguntar y le abrió su corazón
en una respuesta como oleada de múltiples colores:
«¡Oh! áurea princesa, perfecta Sâvitri,
debo decir más de lo que las insuficientes palabras pueden expresar

acerca de todo lo que has significado para mí, desconocida,
de todo lo que el relampagueante destello del amor revela.
En una hora suprema en que los dioses se desvelan
incluso una breve proximidad ha re-configurado mi vida.
porque ahora sé que todo lo que he vivido y lo que he sido
se encaminaba hacia este momento del renacimiento de mi corazón».

(LIBRO 5º, CANTO III, 232-243)

En “El Libro del Destino” (Libro 6º), tras el encuentro de Sâvitri y Satyavan, ella vuelve a casa de sus padres (el rey Aswapathy y su esposa, la reina) y les cuenta que por fin ha encontrado al ser amado con quien quiere desposarse. Sus padres aceptan, pero Narada, el sabio-vidente, se encontraba en palacio y, al presenciar la escena, revela su visión profética: Satyavan debe morir un año más tarde. Su hija quedaría viuda en tan sólo un año –con todo lo que eso significa en la cultura de la India. Pero Sâvitri insiste:

«Mi corazón ha elegido ya y no volverá a hacerlo.
La palabra que he pronunciado nunca podrá ser borrada,
se halla escrita en el libro de los registros de Dios.

Las garras de la muerte pueden quebrar nuestros cuerpos, no nuestras almas;
si la muerte le lleva, también yo sé cómo morir.
Que el hado haga conmigo lo que quiera o pueda;
yo soy más fuerte que la muerte y más grande que mi hado;
mi amor perdurará aunque el mundo perezca; el destino se disipa
impotente ante mi inmortalidad.
La ley del destino puede cambiar, pero no la voluntad de mi espíritu.»

(LIBRO 6º, CANTO 1, 609-627).

El entusiasmo amoroso de Sâvitri, fruto de la claridad de visión y la fuerza de su espíritu, le llevan a enfrentarse a su destino, sabiéndose más fuerte que éste. Ni siquiera la muerte puede vencer al Amor. Y Sâvitri es, justamente, la Encarnación de la Gracia y del Amor divino. Por eso su visión anímica y el poder de su voluntad son capaces de vencer al destino. Lo visto en los ojos de Satyavan le permite poner en acción toda la fuerza de su ser.

«Mi voluntad es parte de la voluntad eterna,
mi destino es lo que la fuerza de mi espíritu pueda hacer,
mi destino es lo que la fuerza de mi espíritu pueda soportar;
mi fuerza no es la del titán, sino la de Dios.

Sólo ahora, por mi alma en Satyavan
atesoro la rica oportunidad de mi nacimiento:
a la luz del sol y en un sueño de caminos esmeralda
con él caminaré como dioses en el Paraíso.
Si sólo un año, ese año es toda mi vida
y además yo sé que ése no es todo mi destino,
vivir y amar tan sólo un momento y después morir.
Pues ahora sé por qué mi espíritu vino a la tierra,
quién soy y quién es aquél a quien yo amo.
Le he contemplado desde mi Yo inmortal,
he visto cómo Dios me sonreía en Satyavan;
he visto al Eterno en una humana faz.»

(LIBRO 6º, CANTO 1, 716-753)

Hay que esbozar, al menos, la relación entre ese símbolo de la Madre divina, la Mahashakti, y la “Mère” o “Mother” (Mirra Alfassa). En algunas conversaciones con Satprem, la Madre muestra su asombro, a modo de guiño de reconocimiento, ante el hecho de que pasajes que le leía Sri Aurobindo de *Sâvitri* coincidían admirablemente con experiencias sutiles vividas la misma noche anterior por ella. Y, como nos recuerda Sethna, las últimas líneas dictadas por Sri Aurobindo (cuando su visión física era ya escasa) «son líneas que sorprenden por la precognición del final en un momento en que no había ninguna señal física de ello y con una prefiguración simbólica de la situación espiritual que tras su marcha tendría que enfrentar su compañera y co-trabajadora en el yoga integral, la Madre»⁸³.

Parece inevitable, en ese sentido, recordar los siguientes versos del Libro 6º:

Puede llegar un día en que ella deba mantenerse sin ayuda
sobre un borde peligroso del destino del mundo y el suyo,
llevando el futuro del mundo en su pecho solitario,
llevando la esperanza humana en un corazón abandonado
para vencer o perecer en un último confín desesperado.

(LIBRO 6º, CANTO II, 850-854).

En el “Libro del Yoga” (Libro 7º) asistimos tanto a los momentos pleromáticos del gozo de la unión, el tiempo pasado juntos en el bosque en días luminosos, como a los momentos de desfallecimiento de Sâvitri cuando ve aproximarse el momento fatídico. Pero es precisamente en estos momentos cuando una voz le interpela y le recuerda el sentido de su trabajo: ¿qué dirá tu alma cuando despierte y sepa que el trabajo que vino a realizar quedó incumplido? (Libro 7º, Canto 2, 56-57).

Así como en el Libro 2º presenciamos el largo viaje a través de los distintos planos

sutiles de la Existencia, los reinos vitales así como los distintos ámbitos del plano mental, en el Libro 7º se desvela la complejidad de la psique humana, mostrando bajo la superficie tanto las dimensiones subliminales y subconscientes (“Todo es una cadena inevitable”, “nada de lo que una vez ha vivido está totalmente muerto”, “difícilmente escapamos de lo que fuimos”) como lo supraconsciente en el ser humano. Allí contemplamos «la imagen del dios que somos».

Peregrinar por planos y dimensiones sutiles en busca de la propia alma, hasta que se produce el glorioso encuentro, con la unificación de la deidad secreta y la parte humana. Y en el camino escuchamos luminosas descripciones del ascenso de *Kundalini*, así como del descenso de la *Shakti* con la apertura de los siete lotos o chakras fundamentales (Libro 7ª, Canto 5, 220 ss).

Sâvitri penetra en el estado de *Nirvâna* y sufre una honda transformación, hasta el punto de que más tarde «el Misterio original usaba su rostro humano», el rostro de Sâvitri. Una Sâvitri que «no era ya sólo ella misma, sino el mundo en su totalidad». En realidad puede verse aquí el proceso de universalización de la conciencia, paso necesario para el descenso de lo Supramental:

El universo era su cuerpo, Dios su alma.
Todo era una única inmensa realidad,
todas las cosas su innumerable fenómeno.

(LIBRO 7º, CANTO 7, 184-186).

Y de este modo la leyenda simbólica continúa, teniendo que hacer frente a la muerte, atravesando un largo viaje por la noche (aparentemente) eterna, hasta llegar a la suprema consumación y el glorioso retorno a la Tierra. Sâvitri ha salvado a Satyavan de las garras de la muerte. Y juntos vuelven para experimentar el amor y la dicha espirituales, pero aquí en la Tierra, aportando juntos la luz y la fuerza procedentes de los mundos que se hallan más allá del suelo que pisan nuestros pies. Después de la Realización es el momento de la Transformación.

Ahora todo ha cambiado, aunque todo sigue siendo lo mismo.
Hemos contemplado el rostro de Dios,
nuestra vida se ha abierto a la divinidad.
Hemos gozado de la identidad con el Supremo
y conocido su significado en nuestras vidas mortales.
Nuestro amor ha crecido gracias a ese toque poderoso
y aprendido su significado celestial;
sin embargo nada se ha perdido del deleite del amor mortal.
El toque del Cielo consume mas no invalida nuestra tierra.

(LIBRO 12º, 155-164)

Compartamos este gozo con todos, pues nuestro es el gozo.
Ya que nuestros espíritus no vinieron sólo por nosotros
desde más allá del velo de lo Inmanifiesto,
desde la profunda inmensidad del Incognoscible
al pecho ignorante de la ambigua tierra,
a los caminos de los esforzados hombres buscadores,
dos fuegos que arden hacia el Sol primigenio,
dos rayos que viajan hacia la Luz original.

(LIBRO 12º, 199-206)

9. EPÍLOGO:

TRES ASPECTOS DE LA MADRE⁸⁴

9.1. Introducción

Estamos aquí reunidos para conmemorar el *mahasamadhi* de Madre. No se trata tanto de asistir a una conferencia en la que se reciten una serie de datos, como de participar en un acto vivo de traer a la memoria el recuerdo de este Gran Ser que tanto hizo por nosotros, por la Humanidad.

Traer a la memoria, con-memorar, es una manera de “pensar” en el sentido profundo de “pensamiento”. Un **pensar conmemorativo** cuya esencia es la **invocación**. Mis palabras no quieren ser un hablar de Madre, a quien todos conocéis, sino un llamar a Madre.

Llamada, invocación, que supone una apertura de nuestras conciencias y nuestros corazones, una apertura a lo alto, una apertura silenciosa y cálida que permita el encuentro de la llama de nuestra sincera aspiración en su movimiento ascendente, con el Fuego purificador de la Luz que desciende, de la vibración más pura que seamos capaces de atraer, de sintonizar con ella.

Llamada invocativa porque lo que celebramos aquí no es la muerte, en el sentido de la desaparición, sino el tránsito de una vida encarnada en un cuerpo físico a una vida en otra dimensión, sin cuerpo físico –al menos como el nuestro–, pero con todo el poder, el amor y la conciencia de ese Ser a quien conocimos como Madre, esa mujer nacida en París el 21 de febrero de 1878, con el nombre de Mirra Alfassa Ismalum, y que estaba destinada a convertirse en la compañera espiritual de Sri Aurobindo y co-creadora del Yoga integral y supramental, hacia el que muchos de nosotros experimentamos un cariño especial y con el que nos sentimos comprometidos de un modo o de otro.

Llamada invocativa que no quisiera ahogarse en excesivas palabras, que preferiría, acaso, permanecer en un silencio invocativo, o al menos en una repetición mántrica de algo así como:

Ven Madre Divina, ven.
A nuestros corazones, ven
A nuestros cuerpos, Madre, ven
Ven Madre Divina, ven.

Dejadme deciros cómo se formó esta especie de mantra en mí: todavía lo recuerdo, en el avión que me alejaba de Pondicherry después de casi dos años de hallarme envuelto en la indescriptiblemente luminosa atmósfera del Ashram.

Recuerdo la blancura de las nubes y una cierta nostalgia por el Paraíso perdido,

paraíso que estamos llamados a recrear en nuestro interior. Hace ya unos siete u ocho años de esto. El Paraíso sigue llamándome. Y las voces suenan todavía a Sri Aurobindo y Madre. A veces dejo de escuchar. Madre, haz que mi escucha pueda ser más constante y más fiel.

9.2. Tres rostros creativos de “Madre”

El título que se me ocurrió no está exento de cierta ambigüedad. “Los tres aspectos de Madre” pueden hacer pensar en un primer momento en lo que Sri Aurobindo describió como «los cuatro grandes aspectos, poderes o personalidades de la Madre» (la *Mahasakti*). A saber, Maheshwari, Mahakali, Mahalakshmi y Mahasaraswati, símbolos, respectivamente, de la Sabiduría, la Fuerza, la Armonía y la Perfección. Pero no era mi intención hablar de ello en un día como hoy, sino más bien compartir con vosotros algunas de mis impresiones acerca de la figura de Madre.

Cuando fui al Ashram en 1986, apenas tenía noticia de la figura de Madre. Todo mi interés estaba centrado en Sri Aurobindo (todavía simplemente Aurobindo, para mí; después de mi estancia en el *ashram* y hasta hoy me cuesta decir su nombre sin anteponer esta breve pero hermosa palabra de respeto: Sri).

Al llegar a Pondicherry pronto empecé a darme cuenta de que los ashramitas recordaban mucho más a Madre que a Sri Aurobindo. Y empezaban a desgranar sus dulces recuerdos, sus experiencias personales con ella, cuando les daba flores, o simplemente les miraba durante un rato o se preocupaba por su salud. Empecé a tomar conciencia de la importancia del papel de Madre. Y comencé a leer las *Conversaciones* (*Entretiens*, en el original francés, pues como sabéis Madre insistió en que se hablara en francés y sólo contestaba en ese idioma en tales clases, impartidas a los alumnos de la Escuela del Ashram). Sólo después conocí algo de las *Plegarias y Meditaciones*, y ya sólo los últimos meses de mi estancia en el *ashram* tuve acceso a los primeros volúmenes de la *Agenda*, que no leería en su casi totalidad hasta tiempo después, cuando residí varios meses en Auroville.



Madre.

Pues bien, estas tres obras son representativas de tres etapas de Madre y de los tres “aspectos” de los que quería hablar hoy con vosotros. Podíamos hablar de la Madre-mística, la Madre-ocultista y la Madre-del-yoga-supramental.

9.2.1. La Madre, mística

Aunque cabe hablar de estos tres aspectos distintos, esto no significa que se hallen separados ni que aparezcan uno detrás de otro. Las experiencias místicas y las experiencias ocultistas se suceden conjuntamente desde la infancia de Madre y estarán siempre presentes hasta el final de sus días. Más bien debería decirse que cada aspecto contiene implícito a los otros dos, aunque hagamos hincapié en uno u otro de ellos.

Decía antes que su libro *Plegarias y Meditaciones* puede tomarse como representativo del aspecto místico. El libro contiene textos escritos desde 1911 hasta 1915. La mayoría de ellos pertenecen a la etapa en que Madre todavía no había encontrado (físicamente) a Sri Aurobindo (esto sucedió el 29-3-1914).

Pero antes de 1911 (Madre tiene 33 años entonces) la riqueza de experiencias místicas y esotéricas es impresionante.

a) Así, por ejemplo, a los diez o doce años solía “salir conscientemente del cuerpo”. Lo que en las últimas décadas la literatura esotérica ha estado divulgando como “viajes astrales” y que cada vez más gente testimonia haber realizado, ya sea espontánea y puntualmente, ya sea como práctica determinada y con una mayor o menor frecuencia, esa especie de “proyección extra-corpórea”, Madre lo hacía a diario: «todas las noches, cuando toda la casa estaba muy tranquila, salía de mi cuerpo y tenía toda clase de experiencias»⁸⁵. No sólo eso, sino que le sucedía también durante el día, en medio de cualquier actividad. Y la gente no sabía lo que le pasaba, todos creían que se dormía.

Una experiencia destacada de estos sueños-viajes por los mundos sutiles, tiene lugar sobre los trece años; durante todo un año, al salir del cuerpo se elevaba por encima de la ciudad, vestida con una túnica dorada inmensa que se alargaba, y multitudes iban a curarse o consolarse, volviendo más contentos a su cuerpo (Satprem I, 95).

b) A los 15 años comienza a tener recuerdos de otras vidas, por ejemplo en un viaje por Italia, realizado con su madre, Matilde Ismalum; o al reconocerse en un cuadro de Clouet como una princesa.

c) Durante su lectura de libros de historia apareció pronto una especie de “clarividencia”: «lo leía y luego, de pronto, era como si el libro se volviera transparente, o las palabras escritas se volvieran transparentes, y veía allí otras, o veía imágenes» (Satprem I, 63).

Y todo esto teniendo en cuenta que, como Madre diría más tarde, hasta los 20 años era «atea hasta la médula». Tanto su padre como su madre eran muy incrédulos y así la habían educado.

Pero volviendo a *Plegarias y Meditaciones*, después de que Max Theon le abriera las puertas de la creencia en lo Divino y le ofreciera una primera información ocultista, allí encontramos la expresión más pura de lo que podemos llamar la experiencia mística de Madre. Allí leemos una y otra vez la constante apertura y entrega de Madre al Supremo, al Divino. Bellas palabras que manifiestan la profundidad de su experiencia. Así, por ejemplo, el 2-11-1912 escribe: «Percibo de forma constante y precisa la unidad universal que determina una interdependencia absoluta de todas las acciones». Y su enfoque

similar al yoga integral, antes de la elaboración conjunta de éste con Sri Aurobindo, salta a la vista: «Es necesario poner en estrecha comunicación el mundo divino de Tu inmutable región de amor puro, de unidad indivisible, con el mundo divino de todas las demás regiones, hasta de la más material, en la que Tú eres el centro y la constitución misma de cada átomo» –escribe el 20-5-1914.

Y algo igualmente interesante, la idea de una especial manifestación de lo Divino comienza a repetirse desde 1913. Así «ha llegado la hora de Tu manifestación [...] La gloriosa noticia de Tu venida próxima [...] Tu nueva manifestación», son frases que vemos aparecer una y otra vez.

9.2.2. La Madre, ocultista

Hemos visto que experiencias místicas y experiencias ocultistas se suceden en Madre desde, al menos, los diez o doce años. Entiendo por experiencias místicas las que se centran en la vivencia de la unidad de todas las cosas, en la experiencia del Supremo o del Absoluto, del nivel último de la realidad. Con fines prácticos y para diferenciarlas de éstas, entiendo por experiencias ocultistas aquéllas que ponen al descubierto facultades paranormales de conocimiento y que entran en contacto con alguno de los distintos planos o mundos sutiles de la realidad. Así, las experiencias de clarividencia, de salida consciente del cuerpo físico, de recuerdo de vidas anteriores, tales como las antes citadas.

La distinción es provisional y no deja de tener algo de arbitraria, pero es útil y cómoda para lo que nos ocupa.

El inicio consciente de la Madre-ocultista podemos situarlo en su encuentro con Max Theon. Esto sucede en 1904, con 26 años. Es el mismo año que Madre tiene la primera visión (sueño-experiencia) de Sri Aurobindo. Recordemos que, a pesar de su joven edad, estaba casada desde los 19 años (en 1897) con el pintor Henri Morisset, lo que le había permitido relacionarse con las vanguardias artísticas de principios de siglo en París. A los 20 años nace su hijo André Morisset. Este primer matrimonio duraría diez años. A mitad del mismo conoce a M. Theon, a través de un amigo de su hermano. La fascinación es mutua y Madre es invitada a Tlemcen para trabajar juntos en el mundo del ocultismo. En 1905 y 1906 realizará varios viajes allí. La mujer de Theon, Alma, posee una serie de poderes psíquicos que impresionan a Madre: «unas facultades inauditas, inauditas», repetirá muchos años después. Tanto Alma como Mirra investigaban en los planos sutiles y Max Theon iba tomando nota de cuanto experimentaban, veían y narraban. Al parecer el tal Theon decía estar en posesión de una tradición anterior a la Cábala y a los Vedas. Esto nos recuerda las referencias de R. Guénon y otros a una Tradición primordial, de la que aquéllas, históricamente conocidas, serían reflejos parciales⁸⁶.

Madre fue dibujando una imagen parcial y fragmentaria de Theon, envuelta en un

misterio que él mismo se encargaba de alimentar: «nunca dijo quién era verdaderamente, ni dónde había nacido, ni su edad, ni nada». En *La Agenda* hallamos bastantes datos acerca de este curioso personaje, con quien Madre se entrenaba para salir del cuerpo e investigar en otros planos: «Incluso lograba hacerlo con mucha destreza; podía pararme en cada plano, hacer lo que tenía que hacer allí, andar por él, mirar, y después anotar lo que había visto» (Satprem I, 166).

En todos los libros posteriores vemos constantes referencias a experiencias de este tipo. Como el propio Sri Aurobindo había dicho también, el yoga integral no busca directamente los poderes psíquicos y el trabajo en el mundo oculto, en los planos intermedios, pero tampoco los evita ni menosprecia. Sabemos que el propio Sri Aurobindo trabajó intensamente de este modo, mientras la gente lo imaginaba tranquilamente sentado o paseando por su habitación. El trabajo de Madre en estos planos intermedios, atendiendo las necesidades de discípulos y en general de seres humanos de todo el mundo, es una constante en su vida. Pero no es éste el aspecto que más nos interesa ahora. Pasaremos al tercer aspecto, que podemos decir que integra y asimila lo mejor de cada uno de los anteriores.

9.2.3. La Madre del yoga supramental

a) La actitud mística estará siempre presente en Madre (quizá manifestación de su vena pisceana; en Piscis 20,39' tenía su sol natal, y su Saturno 200,17' para quien quiera pensar en clave astrológica⁸⁷). Sus últimos años son buena manifestación de esto que decimos. Desde su “enfermedad” de 1958 hasta el final de su vida, entre el gozo y el sufrimiento incomprensible, era una entrega constante al Señor: «es todo tuyo, Señor, todo para Ti, sólo Tú puedes hacerlo, sólo Tú»; «Señor, hazlo Tú por mí». La entrega, el *surrender* total, más allá de la propia comprensión, será la lección de Madre desde el comienzo hasta el final.

Y su actitud ante el Supremo, actitud que pudiera decirse propia de un verdadero devoto, es la que Sri Aurobindo recomendó una y otra vez, siendo en este caso la propia Madre el objeto de devoción y de entrega. El yoga integral no tiene más método que abrirse a la influencia de la Madre, repetirá Sri Aurobindo, en un tono entre *bhakta* y tántrico –o simplemente “integral”.

Lo mismo podría decirse de la Madre ocultista. Una vez llevada a cabo la universalización de su conciencia, paso imprescindible para la posterior transformación supramental, su conciencia, y al final su cuerpo, era un inmenso campo de encuentro de los más diversos pensamientos, esperanzas, expectativas y peticiones de ayuda, procedentes de los más variados lugares del planeta, y hasta de los más distintos tiempos históricos. Y Madre ayudaba a la gente a distancia, les enviaba su fuerza o les ayudaba a curarse o a desencarnar cuando esto era necesario. Y todas las vibraciones de su entorno más cercano, de los mil y pico ashramitas que se reunían alrededor de ella ya en 1960,

eran acogidas en su conciencia y su cuerpo. Y vemos aparecer mil y un detalles característicos del mundo del esoterismo o el ocultismo en las descripciones de Madre, tanto en las *Conversaciones* como en la *Agenda*.

b) Pero ahora nos interesaba centrarnos en el aspecto más destacado de la última época de Madre.

Sabemos que a los 30 años se divorcia de Henri Morisset y dos años después, en 1910, se casa con Paul Richard, filósofo y abogado, quien le llevaría hasta Pondicherry, ante Sri Aurobindo. Esto tiene lugar el 29-3-1914, momento histórico en el que Madre reconoce al Maestro, por ella llamado Krishna, que había aparecido tantas veces ante su visión en sus sueños-experiencias.

Tras un año de estancia en Pondy, marcharía al Japón con su marido. Una de sus épocas más difíciles. «Fue la amarga soledad [...] precipitada de cabeza, en un infierno de oscuridad», dice en *Prières et Méditations*, 3-3-1915. Cuatro años estuvo en Japón, lejos físicamente de Sri Aurobindo, aunque «él estuvo presente durante todo el tiempo que yo no estuve con él» (Satprem I, 303).

El 24-4-1920 vuelve para quedarse definitivamente en Pondicherry. Los 53 años restantes de su vida los pasaría ya enteramente allí. Dedicada al trabajo conjunto con Sri Aurobindo. «En el reencuentro, juntos, sentimos, exactamente, que la Realización iba a hacerse ahora.»

En aquel momento, 1920, dice Madre que Sri Aurobindo había traído la luz supramental al mundo mental y estaba queriendo transformar la mente. Y al empezar a trabajar juntos descendieron casi inmediatamente al plano Vital, y con bastante rapidez al Físico. Y entonces empezó la verdadera dificultad, dificultad que se acentuaría hasta extremos incomprensibles al descender todavía más, al Subconsciente... y luego al Inconsciente. «Y sólo cuando descendí al Inconsciente encontré la Presencia divina, aquí, en el centro de la Oscuridad», dice Madre (Satprem I, 317).

Creo que no tenemos el modo adecuado de comprender la magnitud de este trabajo. Podemos presentirlo a través de las palabras de ambos, pero algo nos insinúa que su hercúlea tarea escapa a nuestra comprensión.

26 de noviembre de 1926. Son sólo 24 discípulos en todo el *ashram*. Son convocados de modo algo inhabitual. Tras una meditación de unos 45 minutos, Sri Aurobindo les dijo: «os he llamado para deciros que a partir de hoy me retiro para mi *sadhana*, y es Madre la que se hará cargo de todos vosotros; es a ella a la que debéis dirigirlos; es ella la que me representará, es ella la que hará todo el trabajo». Así relata A. Purani ese acontecimiento central al que luego se referiría Sri Aurobindo como “el descenso de Krishna”, significando esto el descenso de la Conciencia sobremental. Sus palabras suponen la fundación oficial del *ashram*. A partir de entonces sólo se pudo ver a Sri Aurobindo tres o cuatro veces al año, en las fechas de *darshan*, desfilando silenciosamente ante él para recibir su mirada⁸⁸.

c) No todos aceptaron a Madre sin reparos. Al fin y al cabo era mujer y occidental. Reconocer a Sri Aurobindo, varón e indio, como Maestro, no presentaba problemas. Reconocer como Maestra a Madre, mujer y occidental, en los años 20... no era algo

evidente. Por ello Sri Aurobindo tuvo que salir al paso de algunos comentarios. Y de ese momento proceden algunas graves afirmaciones que enaltecen la figura y el papel de Madre. Las dudas se disiparon, al menos en aquéllos que confiaban plenamente en Sri Aurobindo. Veamos algunas palabras que apenas necesitan comentario. En 1934 exclama:

La Conciencia de Madre y la mía son la misma Conciencia divina única [expresada] en dos, pues eso es necesario para la manifestación. No puede hacerse nada sin su conocimiento y su fuerza, sin su conciencia; si alguien siente realmente su conciencia debería saber que yo estoy allí detrás de ella, y si me siente a mí, sucede lo mismo con ella⁸⁹.

O dicho más brevemente: «Madre y yo somos uno en dos cuerpos». De otro modo: «La Madre y yo representamos el mismo Poder en dos formas [...] *Ishwara-Shakti, Purusha-Prakriti*, son sólo dos aspectos del único Divino». Es una carta de 1933.

«Hay una sola fuerza, la fuerza de Madre o, si se quiere decir de otro modo, la Madre es la Fuerza de Sri Aurobindo». Y como consecuencia de lo anterior y zanjando la disputa abierta: «si uno está abierto a Sri Aurobindo y no a Madre, significa que no se está realmente abierto a Sri Aurobindo» (o.c., 458).

El reconocimiento no se limita a la época desde la que trabajan visiblemente juntos. Sri Aurobindo repite que ambos hacían ya el mismo *yoga* antes de conocerse: «Madre estaba haciendo *yoga* antes de conocer o de encontrar a Sri Aurobindo; los procesos de nuestras respectivas *sadhana*s seguían, de manera independiente, el mismo curso. Cuando se encontraron –continúa en su lenguaje impersonal– se ayudaron mutuamente a perfeccionar la *sadhana*. Lo que se conoce como el Yoga de Sri Aurobindo es la creación conjunta de Sri Aurobindo y la Madre. Ahora se hallan completamente identificados» (o.c. 459).

Estas palabras parecen desacreditar firmemente la idea, en ocasiones presentada, de que Madre sería poco más que una discípula de Sri Aurobindo. No faltan incluso voces que parecen lamentarse de que a través de ella Sri Aurobindo concediera una importancia excesiva a la noción del alma o ser anímico, así como al cuerpo físico. Frente a esta tendencia, las siguientes palabras ponen de manifiesto la importancia de la función de Madre en el yoga integral: «todas mis realizaciones se hubieran quedado en pura teoría, por así decirlo; fue Madre la que me mostró el camino de forma práctica», relata Nirodbaran en las *Conversaciones con Sri Aurobindo*.

d) Trabajaron juntos, con una unión y una comprensión mutua, apenas necesitando intercambiar palabras entre ellos, que Madre ha recordado con cierta nostalgia en ocasiones. Tener a Sri Aurobindo cerca otorgaba una confianza, una seguridad y una certeza que Madre echaría en falta al dejar éste su cuerpo en 1950. Para Madre supuso un colapso, del que sólo años después hablaría, quizás más bien confidencialmente, a Satprem.

«Uno de los dos debe irse [...] No podemos quedarnos los dos en la Tierra» –le dijo Sri Aurobindo a finales de 1949. «Estoy preparada, me iré yo» –exclamó Madre. Pero

Sri Aurobindo lo tenía todo preparado, y le replicó: «no puedes ser tú, porque sólo tú puedes hacer el trabajo material [...] No puedes irte, tu cuerpo es mejor que el mío, puedes aguantar la transformación mejor que yo [...] Tu cuerpo es indispensable para el trabajo. Sin tu cuerpo el Trabajo no puede ser hecho» (Satprem I, 357-8).

Y llegó el día de abandonar su cuerpo. Últimos momentos que son narrados por Madre: «mientras yo estaba en su cuarto, él no podía dejar su cuerpo [...] Fue necesario que él me hiciera una señal para que me fuera a mi cuarto».

Pero eso no fue todo. Madre ha descrito una delicada “transmisión de poderes” –si se me permite la expresión– del siguiente modo:

Me quedé en pie, a su lado, –cuando la llamaron porque había “muerto” ya– y de una forma absolutamente concreta, concreta hasta el punto de sentirlo tan fuertemente que llegué a pensar que se iba a ver, toda aquella fuerza supramental que estaba en él, pasó de su cuerpo al mío. Y yo sentía la fricción de las fuerzas al pasar por los poros de mi piel... Y los hombres dicen: ha muerto [...] Entonces, al salir de su cuerpo y entrar en el mío, me dijo: «tú continuarás, tú irás hasta el final del Trabajo» (Satprem, I, 270).

Impresionante revelación que nos introduce a la idea de que Madre recibió el testigo de Sri Aurobindo. El resto de su vida, todavía 23 intensos años estarían enteramente dedicados a llevar a cabo el Trabajo que Sri Aurobindo y ella habían iniciado:

No hay diferencia entre el sendero de Madre y el mío; tenemos y siempre hemos tenido el mismo camino, el camino que conduce al cambio supramental y a la realización divina; no sólo al final, sino desde el principio, han sido el mismo (*On Himself*, 456). Carta de 1931.

e) Sri Aurobindo nos ha dejado. El 5.12.1950. Un completo colapso. Madre sigue adelante. Poco a poco parece entrar en una nueva fase. El trabajo de supramentalización va a centrarse en el cuerpo. Qué duda cabe de que Sri Aurobindo había hablado de la necesidad de que la transformación supramental llegase hasta el cuerpo físico, al menos como última etapa. Y él lo estaba intentando. Pero sabemos que Sri Aurobindo no nos contó todo lo que sabía y todo lo que hacía: «es algo que me pregunto siempre, por qué se fue Sri Aurobindo sin revelar su secreto», decía Madre una y otra vez.

Algún dato tenemos, por ejemplo, cuando en carta del 14-9-1934 afirma: «la Fuerza supramental está descendiendo, pero todavía no ha tomado posesión del cuerpo o de la materia; hay todavía mucha resistencia a eso. Lo que sí ha tocado ya [al cuerpo] es la Fuerza sobremental supramentalizada, y en cualquier momento puede cambiar o dejar paso al supramental en su propio poder originario». Hasta dónde llegó Sri Aurobindo en su proceso de supramentalización en los 16 años que le quedaban por delante no lo sabemos exactamente. Pero sabemos que Madre siguió en el intento. No sin serias dudas, que de modo bastante estremecedor tenemos ocasión de compartir en la Agenda: «y una voz que conozco bien me dice: ¿ves como estás equivocada? Te auto-engañas, estás en un espejismo [...] Estás equivocada, no es posible [...] Y si uno escucha está perdido. [...] Quince años sin que pase un día sin estos ataques, ni una noche sin ellos».

Pero Madre fue siempre más allá de estas dudas. Y más allá de la oscuridad con que a veces se le aparecía su camino, más bien una especie de selva de experiencias que apenas comprendía; ni su sentido, ni su dirección. En otras ocasiones todo parecía cobrar una nueva luz, y el proceso de transformación avanzaba rectamente. La confianza y la entrega al Supremo eran siempre mucho mayores que las dudas. Y muchas otras veces las experiencias y las certezas parecían borrar cualquier duda.

Nos limitaremos a recordar aquí algunas experiencias significativas de este largo y arduo caminar en el que trataremos de acompañar a Madre.

Podríamos distinguir dos etapas en la vida de Madre tras el *mahasamadhi* de Sri Aurobindo: 1ª) 1950-1958 y 2ª) 1959-1973.

e.1) Daremos un buen salto desde 1950 hasta 1956. Exactamente el 29 de febrero de 1956 se produce el “descenso general” o la “manifestación” de lo Supramental. Estaban reunidos en la clase del miércoles. Madre comenzó a sentir que el Poder que descendía sobre todos ellos era tal, que temía que quedaran aplastados ante algo tan impresionante. Dice Madre: «para la conciencia terrestre se traduciría como un descenso, un advenimiento o un comienzo. ¿Qué comienzo? La experiencia llegó como la experiencia de un Hecho eterno, de ningún modo como algo que sólo sucediera entonces [...] Yo reconocí esta extraordinaria vibración cuando el mundo supramental descendió. Viene y vibra como una pulsación en las células»⁹⁰.

Destaquemos que con el descenso de esta Fuerza supramental, al parecer por primera vez de modo generalizado, no ya en las mentes o los cuerpos de Sri Aurobindo o Madre, las dificultades entre los ashramitas parecieron intensificarse. Estamos ante un fenómeno que ya había señalado Sri Aurobindo cuando intentó el descenso de la luz supramental al subconsciente; es como si las fuerzas de la Inercia se rebelaran ante la llegada del nuevo estado, perturbador para ellas, y se produjera una irrupción sabotadora. El propio Satprem, allí presente el día del descenso, declara que le hubiera gustado irse lo más lejos posible.

El año 1958 es un año rico en experiencias.

e.2) El 3 de febrero de 1959 Madre tiene una visión de un barco supramental, símbolo del mundo supramental, al que están a punto de desembarcar aquéllos que se hallan preparados internamente para ello. El criterio para juzgar la preparación no era un criterio arbitrario, un criterio psicológico o moral, sino que «el criterio era la cualidad de la sustancia». Se trataba de gente con cuerpos supramentales, con una luz propia: «la luz era una mezcla de dorado y rojo, creando una sustancia uniforme de color anaranjado» (Satprem II, 62). Las ropas no eran algo externo, sino de la misma sustancia supramental. Los seres parecían no tener esqueleto y adoptar formas distintas según sus necesidades.

Madre insiste en que se trata de un mundo que existe en sí mismo, que no se trata de una construcción subjetiva. Y volvió de esa experiencia con la certeza de que su presencia allí es permanente. Su tarea sería forjar el eslabón que permite la unión de ambos mundos: el supramental y el físico.

e.3.) Madre tiene 80 años. Estamos en 1959. Otra experiencia destacada es la que

cuenta Madre al sentirse unida a una entidad supramental algo más grande que ella, que sobresalía por los pies y por la cabeza. Y la sentía como un bloque sólido, como de una naturaleza más densa que su propio cuerpo físico. Dos aspectos me interesa destacar de esta experiencia. Por una parte, la existencia de seres supramentales en su propio mundo, cosa que ya había señalado Sri Aurobindo apuntando la posibilidad de que en la mutación supramental se produjese la unión de seres supramentales que descenderían de su propio plano, con seres humanos en el presente estado de evolución, seres mentales. Por otra parte, la idea de lo supramental como una sustancia más densa que el cuerpo físico y que la materia conocida. Es la paradoja de una sustancia más densa y más flexible simultáneamente⁹¹.

e.4.) En junio de 1958, en otra experiencia, Madre vive cómo todos los objetos materiales del cuarto de baño se hallan inundados de un entusiasmo gozoso, como si la materia fuese consciente. «Es la materia convirtiéndose en lo Divino. Y llegó con la sensación de que era la primera vez que ocurría en la Tierra» (Satprem, II, 102).

Las experiencias importantes son abundantes en este año. No seguiremos con ellas. Es también el año en que Madre se ve obligada a abandonar todas sus actividades externas. El siete de diciembre de aquel año jugaría su última partida al tenis y visitaría por última vez el Playground. El 9 de diciembre de 1958 cesaron todas sus actividades públicas. En 1962 se retiraría a su habitación, de la que ya no saldría hasta que llevaron su cuerpo junto al de Sri Aurobindo en 1973.

«A los 81 años –dice Satprem– Madre entró en el *yoga* de las células.»

f) Sería ésta su última etapa. De 1959 a 1973.

Recordemos que 1957 puede considerarse el año de nacimiento de la *Agenda*. Satprem nos relata cómo Madre lo llamaba dos veces por semana y le hablaba durante largo tiempo. Al principio no entendía por qué le contaba todo aquello y ella no quería que tomara nota de sus palabras. Más tarde consintió en que Satprem llevara un magnetófono. «Yo no tenía ni idea de que era el comienzo del nuevo mundo» (Satprem, II, 141).

Pocos días antes de desencadenarse su enfermedad Madre se hacía la pregunta crucial: ¿Cómo se fija, se establece, la Supermente en el cuerpo?

El 24 de julio de 1959 sucede algo importante. Madre encuentra por primera vez la morada de Sri Aurobindo en el mundo supramental. Y además fue la primera vez que Madre sintió la Supermente directamente en su cuerpo físico:

La luz supramental entró directamente en mi cuerpo, sin pasar a través de los seres interiores. Era la primera vez. Entró por los pies. Un color rojo y dorado maravilloso, cálido, intenso. Y aumentó, y también la fiebre subió, pues el cuerpo no estaba acostumbrado a tal intensidad. Cuando toda aquella luz llegó a la cabeza creí que iba a arder y que debía detener la experiencia. Pero recibí claramente la indicación de hacer descender la Calma y la Paz, ampliar toda esta conciencia del cuerpo a todas sus células, para que pudieran soportar la luz supramental (o.c. 155).

Y como tras un instante de desfallecimiento, Madre se encontró en otro mundo, pero

no lejos. Y allí encontró a Sri Aurobindo. Estuvo una hora y le habló a Sri Aurobindo, quien escuchaba sin hablar⁹².

Es por estas fechas, poco después de su enfermedad, cuando Madre empieza a sentir la necesidad de un **mantra** para acelerar la transformación del cuerpo. Le iba resultando evidente que era necesario «universalizar esta conciencia corpórea», de otro modo las células no resisten cuando desciende el potencial supramental. «Es imposible la transformación supramental sin haber logrado la universalización».

¿De dónde procedían las dificultades, las resistencias a la transformación del cuerpo? Poco a poco Madre lo fue descubriendo. «El problema está en la **mente física**». Las experiencias de Madre se sucedían, algunas dolorosas, otras extrañas e incomprensibles para ella misma. El cuerpo podía sentirse muy enfermo de pronto, en cuestión de minutos. La más ligera vibración inarmónica de su entorno, de la gente que iba a verla o incluso de la multitud interior que constantemente trataba de entrar en contacto con ella, podía provocarle importantes perturbaciones. Un día apareció una enfermedad más grave: la filariasis. Lo curioso es que hacía veinte años que la había contraído, por una picadura de mosquito en el Playground; sólo que la Fuerza de Sri Aurobindo y la suya, aplicadas conscientemente a aquel problema, lo habían hecho desaparecer. Pero ahora reaparecía. Y parecía concentrar todos los dolores y enfermedades, todo el trabajo.

Madre parece distinguir entre la mente física y la **mente de las células** o mente celular. La mente física, la mente en la materia, se formó bajo la presión de dificultades, luchas y sufrimiento. Y todo ello ha dejado una huella de pesimismo y derrotismo, que constituye el mayor obstáculo. Siempre genera pensamientos negativos, teme lo peor y de este modo atrae o incluso crea las pequeñas y las grandes catástrofes. Por su parte, la mente de las células sería el eslabón perdido entre la sustancia puramente material y la forma primaria de la mente que llamamos mente física. Esta explicación de Satprem, a partir de todas las explicaciones de Madre, continúa diciendo que esta mente celular está cubierta, dominada y subyugada por la mente física, a la que obedece ciegamente, como hipnotizada por ella (Satprem, II, 181).

El caso es que pronto Madre pareció hallar el secreto: «la mente de las células encontrará la clave».

La clave para que el cuerpo colaborase en la transformación, la clave para que la vibración supramental no encontrase obstáculos insalvables a su paso por el cuerpo físico. Madre conocía bien esta vibración supramental, de la que nos ha ofrecido abundantes descripciones: «es una vibración especial... una especie de superelectricidad». Es como una lluvia de polvo dorado con una vibración muy intensa. Es algo denso, compacto. Una especie de vibración eterna, sin principio ni fin. Una luz dorada absolutamente inmóvil... Como si vibrase a gran velocidad y al mismo tiempo no se moviera⁹³.

Madre estaba acostumbrada a aquella vibración. Satprem cuenta la intensidad de esta experiencia, la radiación supramental procedente de Madre cuando salía de hablar con ella. Como si saliera de un baño de rayos. Madre solía llamar a eso «un baño del Señor». Y presenciamos a través de la Agenda, cuando alguien va a verla, cómo se sitúa en la

actitud adecuada para darle «un baño del Señor», baño cuya intensidad asustaría a más de uno, al sentir una fuerza que lo sobrepasaba y no sabía qué hacer con ella.

Es en esta situación, tras la enfermedad de 1959, cuando Madre va sintiendo la necesidad de un *mantra*: «mi cuerpo quisiera tener un *mantra* para acelerar su transformación». Y lo encontró. Y lo repitió durante 15 años, día y noche. «Es un intento de divinizar esta sustancia». Y a fuerza de repetirlo, primero conscientemente, deliberadamente, el *mantra* fue cobrando su propio ritmo, repitiéndose por sí solo, automáticamente. La mente física había encontrado algo mejor que hacer que hallarse preocupada por los pequeños detalles y hábitos del pasado. Es una lucha contra hábitos milenarios. Al final las mismas células parecían repetir el *mantra*.

Quando me aquieto o concentro, el *mantra* comienza y hay una respuesta en las células del cuerpo; comienzan todas a vibrar, con una intensa aspiración, como si todo el cuerpo temblara. Siento que todo va a arder. Y tiene un gran poder de transformación. Me da la impresión de que, si sigue, algo va a pasar, a romperse un equilibrio de las células (Satprem, II, 195).

Es un *mantra* de siete sílabas. Madre lo ofreció al mundo.

Algunos de sus discípulos lo siguen utilizando. Es un buen modo de terminar, o de continuar más bien, esta historia que no tiene fin, que cada uno de nosotros es llamado a continuar, de un modo u otro.

El *mantra* dice:

OM NAMO BHAGAVATE,
OM NAMO BHAGAVATE,
OM NAMO BHAGAVATE⁹⁴

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLIO, Raymond, *La fin de l'ésotérisme*, París (Flammarion) 1973.
- . *La Bible, document chiffré* (2 vols.) París (Gallimard) 1961
- . *Vers un nouveau prophétisme*, París (Gallimard) 1963.
- . *La structure absolue*, París (Gallimard) 1965.
- ALPERT, Harvey P.(ed.). *Understanding Mantras*, Delhi (Motilal) 1991.
- AUROBINDO, Sri, *The Life Divine*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972; trad. cast. en Kier (3 vols.).
- . *The Synthesis of Yoga*, Pondicherry (Sri Auobindo Ashram) 1972; trad. cast. en Kier 3 vols.).
- . *The Secret of the Veda*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972.
- . *The Upanishads*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972.
- . *Essays on the Gita*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972.
- . *Letters on Yoga* (2 vols.), Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972.
- . *Social and Political Thought*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972.
- . *The Foundations of Indian Culture*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972.
- . *The Hour of God*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1986.
- . *Collected Poems*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972.
- . *Sâvitri*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972
- . *Future Poetry*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972.
- . *On Himself*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972.
- . *Guía del yoga integral*, Barcelona (Plaza y Janés) 1989.
- . *Renacimiento y Karma*, Barcelona (Plaza y Janés) 1989.
- . *La Madre*, Buenos Aires (Kier) 1979; también, Barcelona (Centro Sri Aurobindo) 1991.

- . *Ojeadas y pensamientos*, Buenos Aires (Dédalo) 1976.
- . *El enigma de este mundo*, Barcelona (Fundación Sri Aurobindo) 1996.
- AVALON, Arthur, *Shakti and Shakta*, Madras (Ganesh & Co.) 1951.
- . *Principles of Tantra*, Madras (Ganesh and Co.) 1952.
- . *The Serpent Power*, Madras (Ganesh and Co.) 1972.
- BAILEY, Alice, *La exteriorización de la Jerarquía*, Buenos Aires (Lucis Trust/Kier) 1974.
- . *La conciencia del átomo*, Lucis Trust/Kier, Buenos Aires, 1978.
- BASU, Arabinda (ed.), *Sri Aurobindo: A Garland of Tributes*, Pondicherry (Sri Aurobindo Research Academy) 1973.
- CASSIRER, Ernst, *El problema del conocimiento*, Mexico (Fondo de Cultura Económica) 1974.
- CORBIN, Henry, *En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, Paris (Gallimard) 1971.
- CHAUDURI, Haridas, *The Philosophy of Integralism*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1967.
- . *Yoga integral*, Buenos Aires (Dédalo) 1975.
- DAVID-NEEL, Alexandra, *La India en que viví*, Barcelona (Índigo) 1991.
- FEUERSTEIN, George, *Yoga, The Technology of Ecstasy*, Los Angeles (Jeremy P. Tarcher) 1989.
- . *Holy Madness: The Shock Tactics and Radical Teachings of Crazy-Wise Adepts, Holy Fools, and Rascal Gurus*, New York (Paragon House) 1993.
- . *Sagrada sexualidad*, Barcelona (Kairós) 1994.
- GADAMER, Hans, G. *La actualidad de lo bello*, Barcelona (Paidós) 1993.
- GOVINDAN, Marshall, *Babaji and the 18 Siddha Tradition*, Montreal (Kriya Yoga Publications) 1993.
- HALBFASS, Wilhelm, *India and Europe: An Essay in Understanding*, New York (SUNY) 1988.
- HEES, Peter, *Sri Aurobindo. A Brief Biography*, Delhi (Oxford University Press) 1993.
- HEIDEGGER, Martin, *De camino al habla*, Barcelona (Serbal) 1990.
- . *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona (Ánthropos) 1994.
- HIPPOLITE, Jean, *Introducción a la filosofía de la historia*, Buenos Aires (Caldén)

- 1970.
- HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona (Crítica) 1991.
- IYENGAR, K.R. Srinivasa, *Sri Aurobindo: A Biography and a History*, Pondicherry (Sri Aurobindo International Centre of Education) 1985.
- KIRAN, Amal (K.D. Sethna), *Sri Aurobindo-The Poet*, Pondicherry (Sri Aurobindo International Centre of Education) 1970.
- , *Aspects of Sri Aurobindo*, Waterford (The Integral Life Foundation) 1995.
- LIDCHI-GRASSI, Maggi, *The Light that shone into the Dark Abyss*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1994.
- MADHUSUDAN REDDY, V, *The Vedic Epiphany*, Hyderabad (Institute of Human Studies) 1991.
- MADRE, *La Agenda*, Irún (Instituto de Investigaciones Evolutivas).
- MÈRE, La, *Entretiens 1956*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1968.
- , *Entretiens 1957-8*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1978.
- MAITRA, S.K., *The Meeting of the East and the West in Sri Aurobindo's Philosophy*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1968.
- MERLO, Vicente, *Experiencia yóguica y antropología filosófica*, Barcelona (Fundación Sri Aurobindo) 1994.
- , *Siete ensayos sobre el hinduismo*, Barcelona (Fundación Sri Aurobindo) 1996.
- , *Sabiduría y compasión: frutos de la meditación budista*, Barcelona (Fundación Sri Aurobindo) 1998.
- , *La Reencarnación en la historia de las religiones y en la cultura actual*, Barcelona (Cims) 1997.
- NIRODBARAN, *Talks with Sri Aurobindo* (4 vols.), Madras (Sri Aurobindo Society) 1985 y Pondicherry (Sri Mira Trust) 1989.
- , *Twelve Years with Sri Aurobindo*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1988.
- PALMER, S.P. y SHARMA, A., *The Rajneesh Papers: Studies on a New Religious Movement*, Delhi (Motilal Banarsidass) 1993.
- PANDIT, M.P., *The Yoga of Transformation*, Dipti Publications, 1989.
- , *Commentaries on the Mother's Ministry* (3 vols.) Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1983.
- PHILLIPS, Steven H., *Aurobindo's Philosophy of Brahman*, Leiden (Brill) 1986.

- PURANI, A.P., *The Life of Sri Aurobindo. A Source Book*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1964.
- , *Sri Aurobindo's Sâvitri. An Approach and a Study*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1970.
- , *Sri Aurobindo: some Aspects of his Vision*, Bombay (Bharatiya Vidya Bhavan) 1977.
- ROLLAND, Romain, *Prophets of the New India*, Bombay 1928.
- SATPREM, *Sri Aurobindo o la aventura de la consciencia*, Barcelona (Obelisco) 1984.
- , *Madre, el materialismo divino (I)*, Madrid (Edaf) 1993.
- , *Mother or the New Species (II)* [1976], New York (Institute for Evolutionary Research) 1983.
- TRÍAS, Eugenio, *Pensar la religión*, Barcelona (Destino) 1997.
- SINGH, Karan, *Prophet of Indian Nationalism*, Bombay (Bharatiya Vidya Bhavan) 1991.
- WASHBURN, Michael, *The Ego and the Dynamic Ground*, New York (SUNY) 1995.
- WILBER, Ken, *Los tres ojos del conocimiento*, Barcelona (Kairós) 1991.
- , *Up from Eden*, London (Routledge and Kegan Paul) 1983; hay traducción castellana en Kairós.
- , *A Sociable God*, Boulder and London (Shamballa) 1984, hay traducción castellana en Kairós.
- Yoga Vasihtha*, Madrid, Etnos-Indica, 1995. (Traducción castellana E. Ballesteros)

Notas

1. Presentación biográfica

1 Sri Aurobindo, *On Himself*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972, p. II.

1.1. Primera etapa: infancia en la India y formación intelectual en Inglaterra

2 Sobre Rammohan Roy puede verse, Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding*, New York (SUNY) 1988, especialmente cap. 12.

3 Sobre estos y otros detalles biográficos pueden consultarse: A.B. PURANI, *The Life of Sri Aurobindo*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1964; K.R. Srinivasa IYENGAR, *Sri Aurobindo: A Biography and a History*, Pondicherry (Sri Aurobindo International Centre of Education) 1985. Una reciente, breve y actualizada biografía es la de Peter HEES, *Sri Aurobindo. A Brief Biography*, Delhi (Oxford University Press) 1993.

1.2. Segunda etapa: Regreso a la India. Compromiso social y político. Baroda, Calcuta, Alipore

4 Como se sabe, estas diferencias de edad en el matrimonio eran habituales en la India. Recuérdese, sin ir más lejos, el caso de Sri Ramakrishna. Sobre costumbres y anécdotas de la India durante la primera mitad del siglo XX sigue siendo ilustrativo el libro de Alexandra DAVID-NEEL, *La India en que viví*, Barcelona (Índigo) 1991.

5 Citado por HEES, o.c., p. 29.

6 Sri Aurobindo, *Letters on Yoga*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972, p. 48.

7 Cf. Sri Aurobindo, *On Himself*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972, p. 21.

8 Citado por IYENGAR, o.c., p. 372.

9 Citado por Romain ROLLAND, *Prophets of the New India*, Bombay 1928, p. 503.

10 Sobre su influencia política puede verse, Karan SINGH, *Prophet of Indian Nationalism*, Bombay (Bharatiya Vidya Bhavan) 1991.

1.3. Tercera etapa. Pondicherry I: Arya, sus grandes obras y el desarrollo del Yoga integral

11 Steven H. Phillips, *Aurobindo's Philosophy of Brahman*, Leiden (Brill) 1986; pp 2 y 181.

1.4. Cuarta etapa: Pondicherry II. Hacia la transformación supramental

12 PURANI 220.

13 Publicada en francés e inglés, hay traducidos al castellano los tres primeros volúmenes. Cf. MADRE, *La*

Agenda, Irún (Instituto de Investigaciones Evolutivas).

2. Tradición e innovación: una síntesis creativa

2.2. Reactualización hermenéutica de la tradición hindú

¹⁴ Es quizás oportuno recordar las siguientes palabras de Gadamer: «tradición no quiere decir mera conservación, sino transmisión. Pero la transmisión no implica dejar lo antiguo intacto, limitándose a conservarlo, sino aprender a concebirlo y decirlo de nuevo», H.G.GADAMER, *La actualidad de lo bello*, Barcelona (Paidós) 1993, p.116.

¹⁵ Sri AUROBINDO, *The Secret of the Veda*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972, p. 61.

¹⁶ Isha, Kena, Katha, Mundaka, Mandukya, Prashna, Taittiriya, Aitareya, Shwetashwatara, Chandogya, Kaivalya y Nilarudra Upanishads.

¹⁷ Sri AUROBINDO, *The Life Divine. A Commentary on the Isha Upanishad*, Calcuta (Sri Aurobindo Pathamandir) 1981.

¹⁸ Sri AUROBINDO, “The Ishavasyopanishad. With a Commentary in English”, “The Secret of the Isha”, “Ishavasyam” en *The Upanishads*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972; 447-526.

¹⁹ “The Philosophy of the Upanishads”, o.c., pp.1-50;

²⁰ Sri Aurobindo, *On Himself*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972, p. 126.

²¹ Sri Aurobindo, *Letters on Yoga*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972, p. 92.

²² *On Himself* 135.

3. Naturaleza y método del yoga integral

3.2. En este yoga no hay método

²³ *Letters on Yoga*, p. 605.

²⁴ Sri Aurobindo, *The Synthesis of Yoga* Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram), 1972. Citaré como SY.

3.4. Invocar la Presencia de la Shakti, la Madre

²⁵ En carta a un discípulo leemos: «el Veda y el Vedanta son una parte de la Verdad Una; el Tantra, con su énfasis en la Shakti, es otra parte; en este yoga adoptamos todos los aspectos de la Verdad, no en las formas sistemáticas que se le dieron antes, sino en su esencia, para ser llevadas a su significado más pleno y más elevado», *Letters* 73.

²⁶ Véase el librito titulado *La Madre*, Buenos Aires (Kier) 1979, o Barcelona (Centro Sri Aurobindo) 1991. Leamos, por ejemplo, el siguiente texto: «la última etapa de este perfeccionamiento sobreviene cuando nos sentimos completamente identificados con la Madre divina, de modo que ya no nos sentimos ni instrumentos, ni

hacedores, ni servidores, ni seres separados, sino realmente criaturas y partes eternas de la conciencia y poder de la divina Madre. Siempre estará ella en nosotros y nosotros en ella; será una vivencia constante, simple y natural, el sentir que toda nuestra acción, pensamiento y sentir, nuestro respirar y movernos provienen de ella y son los de ella. Comprenderemos que somos seres y energías formados por ella desde sí misma, desprendidos de ella y, sin embargo, siempre a salvo en su seno, ser de su ser, conciencia de su conciencia, poder de su poder, Ananda de su Ananda. Cuando se alcanza esta condición y las energías supramentales de ella pueden actuar libremente en nosotros, logramos la perfección en las obras divinas. El conocimiento, la voluntad, la acción, se vuelven seguros, sencillos, luminosos, espontáneos, totales, es decir, se convierten en una corriente que dimana del Supremo, un divino movimiento de lo Eterno», Kier, p. 22.

3.6. La síntesis de los yogas y el principio del yoga integral

²⁷ Arthur AVALON, Shakti and Shakta, Madras (Ganesh & Co.) 1951; Principles of Tantra, Madras (Ganesh and Co.) 1952; The Serpent Power, Madras (Ganesh and Co.) 1972. Hay traducción castellana en Kier.

²⁸ «Quien quiera comprender la práctica en profundidad deberá iniciarse con un guru auténtico, posibilidad hoy muy remota para un occidental. El tantrismo enseñado por gurus “new age”, como el ya muerto Bhagwan (Osho) Rajneesh se parece muy poco al genuino», afirma C. FEUERSTEIN, Sagrada sexualidad, Barcelona (Kairós) 1994, p. 158. Del mismo Feuerstein pueden verse observaciones interesantes sobre el Tantra, tanto clásico como contemporáneo en Yoga, The Technology of Ecstasy, Los Angeles (Jeremy P. Tarcher) 1989; Holy Madness: The Shock Tactics and Radical Teachings of Crazy-Wise Adepts, Holy Fools, and Rascal Gurus, Nueva York (Paragon House) 1993.

3.7. ¿Novedades del yoga integral?

²⁹ On Himself, 109.

4. La naturaleza humana y la transformación anímica

4.1. La dimensión física

³⁰ Es también, de manera significativa, el título de una de las obras de A.A. Bailey. La conciencia del átomo, Lucis Trust/Kier, Buenos Aires, 1978.

³¹ Uno de los intérpretes actuales de dicha tradición afirma: «una de las pocas personas en los tiempos modernos que pudo apreciar plenamente la grandeza de una transformación divina de la humanidad fue Sri Aurobindo. Mientras que la mayoría de los pundits y líderes religiosos ortodoxos de la India han considerado los escritos de los Siddhas, con sus pretensiones de inmortalidad física, como producto de su imaginación, Sri Aurobindo intentó durante cuarenta años realizar tal estado. Aunque nunca proclamó formar parte de la Tradición de los 18 Siddhas, es evidente que las experiencias transformadoras de Thirumoolar, Ramalinga, Aurobindo y la Madre eran todas de la misma naturaleza. Sus descripciones contemporáneas nos pueden ayudar a apreciar las afirmaciones de los Siddhas». M. GOVINDAN, Babaji and the 18 Siddha Tradition, Montreal (Kriya Yoga Publications) 1991, p.135.

³² «La evolución espiritual obedece la lógica de un desarrollo sucesivo; sólo se puede dar un paso decisivo

cuando el paso previo ha sido suficientemente conquistado; incluso si ciertas etapas menores pueden pasarse por alto a causa de una ascensión rápida y brusca, la conciencia tiene que volver para asegurarse de que el terreno saltado resulta anexionado debidamente a la nueva condición», LD, 931-2.

4.2. La dimensión psicológica

33 He tratado con un mayor detalle las semejanzas de los análisis del ego en Sri Aurobindo y en el psicoanálisis freudiano y lacaniano en *Experiencia yóguica y antropología filosófica*, Barcelona (Fundación Sri Aurobindo) 1994.

34 Un célebre ejemplo de esta identificación de ego y mente y su reducción a procesos de pensamientos puede verse en el Yoga Vasihtha, Madrid, Etnos-Indica, 1995.

35 Cf. para esta cuestión uno de los autores representativos de un enfoque transpersonal, Michael Washburn, *The Ego and the Dynamic Ground*, New York (SUNY) 1995. Trad. en Kairós 1997.

36 Sri AUROBINDO, Letters 278.

4.3. La dimensión espiritual

37 Llamemos la atención sobre el hecho de que Sri Aurobindo haya establecido en ciertas ocasiones una relación entre su noción de lo Supramental y el Vijñana de la tradición védica, aunque más tarde se identificara con buddhi. Cf. Amal Kiran, *Aspects of Sri Aurobindo*, Waterford (The Integral Life Foundation) 1995, pp. 175-6.

38 Aunque psychic being posee su traducción literal como “ser psíquico” y así suele encontrarse en la literatura española sobre el tema, prefiero traducirlo como “ser anímico” por varias razones: a) porque se identifica con una de las acepciones de la noción de “alma” (soul) en el propio Sri Aurobindo; b) porque los vocablos relacionados con lo “psíquico” suelen tener acepciones generalmente aceptadas que difieren y hasta generan confusión respecto a lo que aquí trata de señalarse. De modo especial lo psíquico se relaciona ya sea con lo psicológico no espiritual en la psicología actual, ya sea con lo sensitivo, astral, mediumnómico, etc, en ocultismo, en parapsicología, etc.

39 Sri AUROBINDO, Letters 265.

40 M.P. PANDIT, *The Yoga of Transformation*, Dipti Publications, 1989, pp. 9-15; traducido en Sâvitri, Barcelona (Fundación Centro Sri Aurobindo), nº 18, año 1996, pp. 116-120. Respeto la traducción aquí realizada por Cristina Menal.

41 Puede verse desarrollado en Vicente Merlo, *La Reencarnación en la historia de las religiones y en la cultura actual*, Barcelona (Cims) 1997.

42 Cabría determinar hasta qué punto esta tríada podría equipararse con una cierta interpretación de la Trinidad del cristianismo, correspondiendo la Trascendencia al Silencio primordial del Padre inefable, cuyo rostro nadie conoce; la Individualidad al Hijo como Palabra surgida del Silencio, como Conciencia o Yo crístico que constituye nuestra realidad más íntima; y la Universalidad de la conciencia cósmica al Espíritu Santo, Sopro divino, equivalente homeomórfico de la Shakti original.

43 Sri AUROBINDO, LD 351-2; me he apoyado en la traducción de Kier, la única publicada en castellano, pero he modificado algunas expresiones; puede verse, La vida divina (3 vols.), Buenos Aires (Kier) 1971, vol. 2º, p. 58.

5. Los aspectos de la mente y la transformación espiritual

44 «En sí mismos estos grados son grados de la energía-sustancia del Espíritu; no debe creerse que el hecho de distinguirlos según su carácter predominante y su potencia de conocimiento implica que sean simplemente un método de conocimiento, una facultad o poder cognitivo; se trata de ámbitos del ser, grados de la sustancia y energía del ser espiritual, campos de la existencia que constituyen otros tantos niveles de la Conciencia-Fuerza universal constituyéndose y organizándose a sí misma en un estatus superior» LD 938.

45 Es la idea que Ken Wilber ha empleado más en sus estudios comparativos de psicología transpersonal, aunque estableciendo correlaciones de validez algo dudosa.

46 «Cuando los poderes de cualquier grado descienden completamente a nosotros, no sólo es nuestro pensamiento y nuestro conocimiento los que resultan afectados, sino que la sustancia y el núcleo mismo de nuestro ser y de nuestra conciencia, todos sus estados y actividades, son tocados y penetrados, pudiendo ser remodelados y totalmente transmutados. Cada etapa de este ascenso constituye, por tanto, una conversión general –si no total– del ser a una nueva luz y poder de una existencia más amplia», LD 938.

5.3. La Mente Intuitiva

47 Puede verse aquí una prefiguración de la importante distinción tematizada por K. Wilber bajo la llamada “falacia pre/trans”, esto es la confusión entre lo prepersonal y lo transpersonal. Cf Ken WILBER, Los tres ojos del conocimiento, Barcelona (Kairós) 1991, cap.6.

5.4. La Sobremente

48 «Si consideramos los Poderes de la Realidad como otras tantas Divinidades, podemos decir que la Sobremente libera millones de Divinidades para la acción, cada una con el poder de crear su propio mundo, cada mundo capaz de relación, comunicación e intercambio con los otros. En los Vedas hallamos diferentes formulaciones de la naturaleza de los Dioses: se dice que todos son la Existencia Una a la que los sabios dan diferentes nombres; sin embargo cada Dios es adorado como si se tratase de esa Existencia, cada uno es todos los otros Dioses al mismo tiempo o los contiene en su ser; y, con todo, cada uno es una Deidad distinta que en ocasiones actúa al unísono con deidades compañeras, y en otras incluso en aparente oposición a otras Divinidades de la misma Existencia» (LD 280).

49 «Cuando la Sobremente desciende, el predominio del sentido-del-ego centralizador resulta enteramente subordinado, perdido en la amplitud del ser y finalmente abolido; una amplia percepción cósmica y el sentimiento de un yo universal ilimitado y un movimiento del mismo orden lo sustituyen; muchos movimientos que antes eran egocéntricos pueden continuar todavía, pero tienen lugar como corrientes u oleadas en la amplitud cósmica» (LD 950).

50 «En la transición hacia la Supermente esta acción centralizadora tiende hacia el descubrimiento de un individuo

verdadero que reemplaza al ego muerto, un ser que es uno en su esencia con el Ser supremo, uno con el universo en extensión y, sin embargo, es también un centro cósmico y circunferencia de la acción especializada del Infinito» (LD 951-2).

6. La Conciencia supramental y la transformación decisiva

51 «Es casi imposible decir lo que es la supermente en el lenguaje de la Mente, ni siquiera de la Mente espiritualizada, pues se trata de una conciencia completamente diferente y actúa de un modo diferente. Todo lo que pueda decirse es probable que no se entienda o que se tergiverse. Sólo creciendo hasta ella podemos saber lo que es y esto a su vez no puede hacerse hasta después de un largo proceso por el cual la Mente, elevándose e iluminándose, se convierte en Intuición pura y se concentra y funde en la Sobremente; después de esto, la sobremente puede ser elevada y fusionada con la supermente, hasta que sufre una transformación» (Letters 259-260).

6.1. La naturaleza de la supermente

52 «Tomo la frase del Rig Veda rta-cit, que significa la conciencia de la verdad esencial del ser (satyam), de la verdad ordenada del ser activo (rtam) y del vasto auto-conocimiento (brhat), único en el que esta conciencia es posible» (LD 117).

53 «Más allá del plano supramental de la conciencia, que es un paso intermedio desde la sobremente y la mente hacia la completa experiencia de Sachchidananda, se hallan las alturas mayores del Espíritu manifestado: aquí la existencia no estaría basada en la determinación del Uno en la multiplicidad, manifestaría sola y simplemente una pura identidad en la unidad» (LD 320)

54 Véase para esto uno de los capítulos más densos y filosóficamente significativos de La Vida Divina (de los añadidos en 1939 o 1940), el titulado justamente «Brahman, Purusha, Ishwara; Mâyâ, Prakriti, Shakti» (LD 322-364).

55 En expresión más completa: «la Supermente suprema y universal es la Luz activa y el Tapas del Yo supremo y universal en tanto que Señor y Creador, aquello que llegamos a conocer en el Yoga como la Sabiduría y el Poder divinos, el conocimiento y la voluntad eternos del Ishwara» (SY 763).

56 Cabría meditar aquí tanto sobre la postura hegeliana alcanzada en la etapa de la fenomenología del Espíritu en la que «la Razón se sabe ser toda la realidad», como sobre la crítica heideggeriana al pensar representativo y su búsqueda de un pensar esencial, quizás más próximo a este “conocimiento-por-identidad”.

57 Señalaré, sólo de pasada, las “determinaciones fundamentales” de cada uno de los aspectos del Brahman Saccidananda. Si tras la inefable Indeterminabilidad (o mejor inexhaustibilidad) del Absoluto puede expresarse nuestra primera comprensión del mismo en términos de Sat-Chit-Ananda, como primera determinación tri-una, un siguiente paso mostraría las determinaciones fundamentales de Sat (Atman, Purusha e Ishwara), las de Chit (Conocimiento y Voluntad) y las de Ananda (Amor, Gozo y Belleza). Cf. LD 314 ss.

6.2. La estructuración de la supermente en el ser humano

58 Cf. V. MADHUSUDAN REDDY, *The Vedic Epiphany*, Hyderabad (Institute of Human Studies) 1991.

59 También Madre, en la *Agenda*, cuenta algunas de sus experiencias con seres supramentales (cf. el epílogo sobre “Madre”). Y no faltan testimonios todavía más recientes dignos de consideración de personas que narran sus visiones y relaciones con seres pertenecientes al plano supramental. Pienso en el caso de la persona conocida como Mother Meera, cf. V. Merlo, “Testigos de la Luz supramental”, *Sâvitri*, nº 16, Vol. X, Barcelona (Fundación Sri Aurobindo) 1994, pp. 72-79.

60 «El centro organizado más elevado de nuestro ser encarnado y de su acción en el cuerpo es el centro mental supremo, representado por el símbolo yóguico del loto de mil pétalos, sahasradala, y en su cima es donde tiene lugar la comunicación directa con los niveles supramentales. Entonces es posible adoptar un método diferente y más directo [...] y recibirlo todo mediante una especie de descenso desde lo alto, un descenso del cual nos hacemos conscientes no sólo espiritualmente sino también físicamente. El Siddhi o realización plena de este movimiento sólo puede producirse cuando somos capaces de elevar el centro del pensamiento y de la acción consciente por encima del cerebro físico y sentimos que continúa en el cuerpo sutil. Si podemos sentirnos pensando no ya con el cerebro sino desde arriba y desde fuera de la cabeza en el cuerpo físico, esto es un signo físico seguro de una liberación de las limitaciones de la mente física, y aunque esto no sucederá de golpe ni traerá por sí mismo la acción supramental, ya que el cuerpo sutil es mental y no supramental, no obstante se trata de una mentalidad sutil y pura, y facilita la comunicación con los centros supramentales» (SY 774-5).

6.3. El ser gnóstico y las comunidades gnósticas

61 «La gnosis es, en cuanto tal, conocimiento salvador o salvífico [...] Es, pues, un conocimiento que no puede ser actualizado más que al precio de un nuevo nacimiento, un nacimiento espiritual. Es un conocimiento que comporta un carácter sacramental. Desde este punto de vista, la idea de gnosis es inseparable de la de conocimiento místico», H. CORBIN, *En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques* (Tome I), París (Gallimard) 1971, p. XV.

62 Recordemos estas bellas y hondas palabras del fundador de la fenomenología: «este es el mundo, otro no tiene ningún sentido para nosotros; y en la epojé este mundo se convierte en fenómeno y lo que queda no es una multiplicidad de almas separadas, cada una de ellas reducida a su pura interioridad, sino lo siguiente: así como hay una única naturaleza universal en tanto que conexión unitaria cerrada en sí, así también hay tan sólo una única conexión anímica de todas las almas, unidas todas ellas no externamente, sino internamente, a saber, por medio del entrejuntamiento intencional de la mancomunación de su vida», E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona (Crítica) 1991, p. 266.

63 R. ABELLIO, *La fin de l'ésotérisme*, París (Flammarion) 1973, pp. 71-71. De entre las otras obras más relevantes de Abellio podríamos destacar: *La Bible, document chiffré* (2 vols.), *Vers un nouveau prophétisme*, y *La structure absolue*, todos ellos en París (Gallimard).

64 Véase, por ejemplo, el último capítulo de *Letters on Yoga*, pp.1731-1775.

7. Historia, sociedad y política

65 Ambas obras se hallan reunidas en Sri AUROBINDO, *Social and Political Thought*, Pondicherry (Sri

Aurobindo Ashram) 1972. Hay traducción castellana de *The Human Cycle* en Plaza y Janés. Obsérvese el error de la portada, en la que figura el título de “El ideal de la unidad humana”, sin hallarse el texto en su interior.

7.1. Las cinco etapas del ciclo humano

66 Sobre Kurt Lamprecht puede consultarse, E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, México (Fondo de Cultura Económica) 1974, vol. IV, pp. 336-350.

67 Puede tenerse en cuenta que el título original de esta obra era *La psicología del desarrollo social*.

68 Igualmente interesante es la comparación con la filosofía de la historia esbozada por K. Wilber, sobre todo en *Up from Eden* y más recientemente en su *Trilogía sobre el Kosmos*.

69 He optado por traducir así el término inglés empleado, *typal*, a falta de otro mejor, y acorde con la lógica permitida por el término más habitual “*archo-typal*”, traducido como “*arque-típico*”. También podría, para evitar el término “*típico*”, crearse como neologismo la palabra “*tipal*”, pero parecería peor el remedio que la enfermedad.

70 Respecto a Hegel, J. Hippolite reconoce en la noción de *volkgeist* «una de las ideas fundamentales del hegelianismo, la base de su futura filosofía de la historia». Más exactamente: «este espíritu de un pueblo es por sí mismo una realidad espiritual original que tiene carácter único y, por así decirlo, indivisible [...] El espíritu de un pueblo no se opone a los espíritus individuales; hay, por el contrario, una armonía necesariamente preestablecida entre ellos: el individuo no podría realizarse plenamente sino participando en aquello que lo sobrepasa y lo expresa a la vez, en una familia, en una cultura, en un pueblo. Sólo así es libre», J. HIPPOLITE, *Introducción a la filosofía de la historia*, Buenos Aires (Caldén) 1970, p. 24.

71 Puede verse sobre esto, Maggi LIDCHI-GRASSI, *The Light that shone into the Dark Abyss*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1994. Es interesante observar la coincidencia en el análisis esotérico del nazismo entre Sri Aurobindo y distintos autores destacados en el campo del esoterismo; véase como ejemplo el diagnóstico de A.A. BAILEY, *La exteriorización de la Jerarquía*, Buenos Aires (Lucis Trust/Kier) 1974: «en septiembre de 1939, la suprema malignidad se desató en la Tierra [...] El mal desenfrenado tomó posesión de la Tierra, valiéndose de las naciones del Eje [...] Recuerden que si esta guerra se pareciera a otras guerras ocurridas en el transcurso de los siglos, y fuera simplemente la lucha entre grupos humanos y naciones, la Jerarquía hubiera permanecido al margen del conflicto y dejado al género humano decidir la victoria, en mérito de los bandos en lucha. Pero esta vez algo más estaba involucrado, y la Jerarquía lo sabía [...] La Jerarquía sabía qué fuerzas extremadamente poderosas se aprovechaban de la estupidez humana, a fin de entrometerse en los asuntos humanos, y qué poderosos grupos de seres malignos estaban organizados para explotar la situación mundial existente. Sabía también que la combinación del antiguo mal con el egoísmo de los hombres sería inevitablemente demasiado fuerte, aun para las Naciones Unidas, si no recibían ayuda para enfrentar a las Potencias del Eje y a los Señores del Mal, que surgieron de su guarida. La Jerarquía se puso del lado de las naciones aliadas y lo hizo saber. Decidido esto, se tomaron medidas físicas precisas para ayudar a las fuerzas de la Luz; se escogieron cuidadosamente los hombres y dirigentes, y los discípulos elegidos fueron puestos en posiciones de poder y autoridad» (p. 394). De modo semejante a como Sri Aurobindo se desmarcó del pacifismo de Gandhi poniendo de manifiesto la necesidad de combatir abiertamente del lado de los Aliados y las Fuerzas de la Luz, también Bailey afirmaba: «el trabajo [...] ha sido grandemente entorpecido por el dulce sentimentalismo de los cristianos irreflexivos y por los bien

intencionados, pero a menudo ignorantes pacifistas. Ambos grupos hubieran sacrificado el porvenir de la humanidad con simples métodos de “no ofender”, “ser bondadosos” o de tomar medidas suaves. Las fuerzas del mal que acechan hoy al mundo no entienden tales medidas [...] Además de los métodos de fortalecer a las fuerzas de la Luz y de sacar a la humanidad del mal que ha descendido sobre ella, la Jerarquía se dedicó a actividades que no pueden ser reveladas, porque se relacionan con la manipulación de las fuerzas subjetivas del mal» (p. 396).

8. Sri Aurobindo, poeta

8.1. Introducción

72 K.D. SETHNA, Sri Aurobindo-The Poet, Pondicherry (Sri Aurobindo International Centre of Education) 1970.

8.2. Los Sonetos: dos ejemplos

73 Sri Aurobindo, *Collected Poems*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972, p. 146.

8.3. El diálogo entre el poeta y el pensador

74 M. Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona (Serbal) 1992.

75 M. Heidegger, Hölderlin y la esencia de la poesía, Barcelona (Ánthropos) 1994. «La poesía de Hölderlin mantiene constante la determinación poética de poetizar sobre la esencia de la Poesía. Hölderlin es, pues, para nosotros y en excepcional sentido, el poeta de la Poesía» (p. 20).

76 “Selected Letters on Sâvitri”, Sri Aurobindo, Sâvitri, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972, p. 729.

77 Sri Aurobindo, *Future Poetry*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972, Apéndice III, p. 279.

78 Para un estudio reciente de la cuestión puede consultarse: Harvey P. Alpert (ed.). *Understanding Mantras*, Delhi (Motilal) 1991.

79 ¡Tanto cuidado ponen los Celestes en no herirnos!/ Frágil vasija no pudiera de continuo contenerlos,/ que sólo de tiempo en tiempo soporta el hombre el colmo divino. Cf. el final de la citada conferencia de Heidegger sobre Hölderlin.

80 «El arte es sólo arte como una afirmación plena (en el hic et nunc de un instante-eternidad) de un mundo a la vez presente y transfigurado. Eso lo logra, en sus mejores intervenciones, de modo fugaz, pues tal afirmación se produce sobre la suprema fragilidad del instante. Pero el arte, cuando es arte, logra que el instante se bañe de la aureola de lo sagrado», E. Trías, *Pensar la religión*, Barcelona (Destino) 1997, p. 119.

81 A. B. Purani, Sri Aurobindo's Sâvitri. An Approach and a Study, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1970. Citado en Sri AUROBINDO, Sâvitri: Una leyenda y un símbolo. (Primera Parte, Libro I), Barcelona (Fundación-Centro Sri Aurobindo) 1997, p.3. Por fin podemos leer en castellano al menos los cinco “Cantos” que constituyen el Libro 1º de SÂVITRI. La traducción es de Kevala.

8.4. Sâvitri: una leyenda y un símbolo

82 Cf. Sethna, o.c. cap. 4.

83 Sethna, o.c., p. 150.

9. Epílogo: tres aspectos de a madre

84 El presente epílogo reproduce las palabras pronunciadas, en conmemoración del XXIII aniversario del mahasamâdhi de Madre, en la Fundación-Centro Sri Aurobindo, Barcelona, 17-11-1996.

9.2. Tres rostros creativos de “Madre”

85 Satprem, Madre, el materialismo divino (I), Madrid (Edaf) 1993, p. 83.

86 M.P. Pandit nos recuerda las relaciones de Theon con la Sociedad Teosófica, justamente en pleno auge por aquellas fechas; M.P.PANDIT, Commentaries on the Mother’s Ministry (3 vols.) Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1983; vol. 3, p. 124.

87 Otros datos de su carta para quien quiera tenerlos en cuenta. Nace el 21-2-1878, en París, a las 9,30. Su ascendente está a 20 de Tauro, con Plutón a 240 del mismo. En el mismo signo de Tierra, pero en casa XII, están Neptuno (50) y Marte (130). La Luna está a 270 de Libra en trígono con el Sol, éste opuesto a Urano (270 de Leo); Venus (20,23) muy conjunta al Sol (20,29’). Júpiter está en casa X a un grado del MC. También Mercurio está en la casa X, él en Acuario, mientras que Júpiter está en Capricornio. De Sri Aurobindo sólo diré que era Leo, ascendente Leo, con un gran trígono de Fuego y otro de Tierra.

88 «Después de cada Darshan empezábamos a contar los días que faltaban para el próximo, pues cada ocasión significa un acercamiento del Eterno y su Shakti a nosotros, de ahí que constituya un hito en nuestras vidas. A medida que se aproxima la fecha nuestros días cobran una tonalidad más brillante y el día anterior al Darshan todos los rostros están radiantes y lucen dulces sonrisas [...] Vayas adonde vayas, encuentres a quien encuentres, no se habla de otra cosa: el Darshan del Guru durante uno o dos minutos... un momento eterno»; NIRODBARAN, Twelve Years with Sri Aurobindo, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1988, p.1.

89 Sri Aurobindo, On Himself, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1972, p. 455.

90 Satprem, Mother or the New Species (II), 1976, New York (Institute for Evolutionary Research) 1983, p. 46.

91 Me he ocupado de ello a propósito de experiencias recientes de Satprem y de Mother Meera en “Testigos de la luz supramental”, Sâvitri nº 16, vol. X, 1994, Barcelona (Fundación Sri Aurobindo) pp. 72-79.

92 Más a menudo Madre ha hablado de la morada de Sri Aurobindo en el nivel físico-etérico. M.P. Pandit se hace eco de ello y comenta: «Sri Aurobindo vino con una misión. Trabajó para hacer descender y establecer en la Tierra el Poder Supramental con el fin de posibilitar una eventual transformación de la vida humana en una vida divina. Dejó el escenario físico cuando las circunstancias exigieron un cambio en su base de operaciones. No obstante, continúa trabajando en el cumplimiento de su obra desde el mundo físico-sutil. Está en contacto con todos los movimientos relevantes de la Tierra y, desde luego, participa, directa e indirectamente, en el proceso de la evolución de la Tierra hacia el próximo, decretado, paso de divinización. La Madre describe cómo muchos de los que vinieron a participar en su trabajo con Sri Aurobindo y dejaron el escenario terrestre en alguna etapa, se

encuentran allí con él, esperando la próxima llamada. Entre ellos destaca Purani [...]], PANDIT, op. cit., vol II, p. 90.

93 ¿Cómo no recordar aquí los versos de la Isha Upanishad que dicen: «inmóvil, el Uno es más rápido que la mente [...] Quieto, aventaja a los que corren»? [4]. «Se mueve, no se mueve. Está lejos, está cerca. Está dentro de todo esto, pero está fuera de todo esto»[5]. Upanishads, Trad. de Daniel de Palma, ed. Siruela 1995.

94 Madre explicó el mantra del siguiente modo: «la primera palabra representa la invocación suprema, la invocación del Supremo. La segunda palabra representa el don total de sí, la sumisión perfecta. La tercera palabra representa la aspiración, aquello que la manifestación debe llegar a ser: lo Divino».

Índice

Portadilla	1
Créditos	2
Agradecimientos	3
Citas	4
Sumario	5
Prólogo	7
Introducción	15
1. Presentación biográfica	23
1.1. Primera etapa: infancia en la India y formación intelectual en Inglaterra	25
1.2. Segunda etapa: Regreso a la India. Compromiso social y político. Baroda, Calcuta, Alipore	27
1.3. Tercera etapa. Pondicherry I: Arya, sus grandes obras y el desarrollo del Yoga integral	31
1.4. Cuarta etapa: Pondicherry II. Hacia la transformación supramental	33
2. Tradición e innovación: una síntesis creativa	37
2.1. Ni modernidad sin raíces ni tradicionalismo sin frutos	39
2.2. Reactualización hermenéutica de la tradición hindú	40
2.3. ¿Para qué “evolución” si el mundo es Mâyâ?	44
2.4. La evolución: el aspecto dinámico de la realidad y el futuro posible	48
3. Naturaleza y método del yoga integral	50
3.1. ¿Cómo entrar en el sendero del yoga integral?	51
3.2. En este yoga no hay método	53
3.3. Centrarse en el corazón	55
3.4. Invocar la Presencia de la Shakti, la Madre	57
3.5. Silencio en la mente y paz en el corazón	59
3.6. La síntesis de los yogas y el principio del yoga integral	61
3.7. ¿Novedades del yoga integral?	67
4. La naturaleza humana y la transformación anímica	69
4.1. La dimensión física	70
4.2. La dimensión psicológica	74
4.3. La dimensión espiritual	78
5. Los aspectos de la mente y la transformación espiritual	85

5.1. La Mente Superior	87
5.2. La Mente Iluminada	88
5.3. La Mente Intuitiva	89
5.4. La Sobremente	92
6. La Conciencia supramental y la transformación decisiva	95
6.1. La naturaleza de la supermente	97
6.2. La estructuración de la supermente en el ser humano	102
6.3. El ser gnóstico y las comunidades gnósticas	106
7. Historia, sociedad y política	112
7.1. Las cinco etapas del ciclo humano	113
7.2. Individuos-sociedades-Humanidad	121
8. Sri Aurobindo, poeta	125
8.1. Introducción	126
8.2. Los Sonetos: dos ejemplos	127
8.3. El diálogo entre el poeta y el pensador	132
8.4. Sâvitri: una leyenda y un símbolo	140
9. Epílogo: tres aspectos de a madre	149
9.1. Introducción	151
9.2. Tres rostros creativos de “Madre”	153
Bibliografía	165
Notas	169
Contracubierta	180