

TESIS DOCTORAL

AÑO 2022



**EL YOGA INTEGRAL
DE**

SRI AUROBINDO.

BASES TEÓRICAS Y PRÁCTICAS

Hang FERRER MORA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**DIRECTORES: Dra. PIEDAD YUSTE LECIÑENA y Dr. DIEGO
SÁNCHEZ MECA**

Universidad Nacional de Educación a Distancia

AGRADECIMIENTOS

A Carlos y Enedina

En primer lugar, dedico este trabajo a Carlos López y Enedina Lamelas. Ellos han sido mis maestros espirituales y los que me presentaron a Sri Aurobindo y Madre. Carlos me regaló hace años *Pensamientos* y *Aforismos* de Sri Aurobindo y Enedina me dijo en sus clases que dejara la Medicina Tradicional China y que estudiara filosofía, aunque desde siempre me he interesado por ella; pero si hubiera hecho caso a su máxima “[haz] lo que tú sientas”, probablemente nunca habría escrito esta tesis...

El comienzo de este viaje fue un viaje literal a Jordania y Egipto en 2004, en el que conocí a la Dra. María Teresa Román López, la primera directora de esta tesis. En ese viaje tuvimos ocasión y tiempo de tratar múltiples temas de interés común en unos parajes de belleza indescriptible: hablar de filosofía en medio del desierto de Wadi Rum y en Petra, o frente a la enigmática Esfinge en Egipto fue, sin duda, un catalizador para entrar en el universo, lejano a pesar de mi lugar de nacimiento, de las sabidurías orientales. Este fructífero intercambio tanto en el ámbito académico como en el personal, su guía y amistad se vieron truncados por su inesperado fallecimiento en marzo de 2017, aunque su guía quedó materializada en mi trabajo de investigación sobre el concepto de no-dualidad en las sabidurías orientales para la obtención del antiguo Diploma de Estudios Avanzados (DEA), en diciembre de 2010. La Dra. Piedad Yuste Leciñena tomó amablemente el relevo como directora, y con ello ha aportado su experiencia y su apoyo profesional y moral en todo momento con sus revisiones y gestiones, con lo que me ha dado una valiosísima orientación sobre el mundo académico de la filosofía. La incorporación del Dr. Diego Sánchez Meca, con su amplia experiencia investigadora y su bagaje filosófico, es un valor añadido en la consecución del presente trabajo. Gracias a todos ellos.

He de expresar también mi agradecimiento al Dr. Ananda Reddy, director del *Centro Sri Aurobindo de Investigaciones Avanzadas (Sri Aurobindo Centre for Advanced Research, SACAR)*, de Pondicherry (India) por su guía e invitación a realizar una estancia de investigación en la India. El Dr. Reddy me proporcionó bibliografía sobre *La Vida Divina* y otros temas de gran utilidad para la presente tesis. También en Auroville (India) conocí a Shraddhavan, la coordinadora de proyectos de *Savitri Bhavan* en Auroville, que me orientó y me animó a seguir investigando. Hace poco más de una semana, cuando cerraba el grueso de la tesis, llegó la noticia de su fallecimiento. En enero de 2019 realicé allí una estancia de investigación y, además de hacer acopio de más bibliografía, conocí a autores como Larry Seidlitz y Ashesh Joshi, que han publicado sobre la práctica del YI. Otros *sadhakas* que conocieron a Mirra Alfassa, La Madre, compañera espiritual de Sri Aurobindo, que me han ayudado directa o indirectamente con la tesis son Narad, director del coro OM, al que conocí y entrevisté en su casa de Pondicherry para estudiar la práctica del Yoga Integral de Sri Aurobindo y sus dificultades. Les estoy muy agradecido por los seminarios que impartieron, y a Larry por traerme uno de sus libros corriendo la última noche antes de mi vuelta, de vital importancia. Entrar en contacto con *sadhakas* del Yoga Integral del Ashram y de Auroville me ha proporcionado una información valiosísima desde sus experiencias. Gracias por vuestra inspiración.

Mis sinceros agradecimientos se extienden a otros muchos. Mis profesoras de filosofía del instituto, Pilar y Rosalía, me hicieron tan interesante la materia, que solo por cobardía no hice la carrera de filosofía; más tarde, encontré grandes maestros como José García Roca en la universidad. Mi profesora de hatha yoga y meditación budista, Nadi, me ha enseñado asanas, karanas y pranayama, y me ha proporcionado calma, sosiego y paz, y una mente clara en tiempos de tribulaciones y confusión. M.^a José Valcárcel, profesora de dietética y nutrición naturistas, buenos alimentos, remedios y buenos consejos. Ana,

Marian, Gloria, Josep Lluís, Josep Ramon y David, entre otros, me han ayudado a expresar la belleza a través de la música tanto vocal como instrumental. Gracias por vuestras enseñanzas y por hacer del mundo un lugar más útil y bello.

En mi camino de ida y vuelta a Pondicherry y Auroville, me he tropezado con personas maravillosas que me han hecho las cosas más fáciles y han sido sadhakas ejemplares, como Regina, de *Mother's House* en Pondicherry. En España, la *Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona* me ha abierto las puertas a colaborar con traducciones y conferencias, en especial Marianela y Pilar Nieto, así como *Auroville Internacional España*, donde conocí a Trini Blanch, con la que colaboramos en la publicación del boletín hasta su reciente fallecimiento. Gracias por acompañarme en mi *karmayoga*.

También he de mencionar a mis padres, Ángeles, aunque ya no estés, pero siempre estás, y Pascual, por el ejemplo que han sido en la vida; a José Antonio, por todo lo compartido en el pasado de esta y otras vidas; a mi hermano Paul y mi hermana Teresa, por poner mi vida patas arriba, y a mis amigos de siempre, Laura, Carmen, M.^a Isabel, M.^a Cristina, María Ruiz y Chimo el filósofo, por su apoyo incondicional en los momentos difíciles, y a las más recientes, Laura, Berta y Eva, por compartir parte del camino espiritual. En realidad, me reconozco en todos y cada uno de ellos, y también en otros ausentes, como Pepe, Xavi, Miguel, Jaime, Karen y Carmina. Gracias por vuestro apoyo emocional y vuestro amor.

Asimismo, dedico este trabajo a todos y todas las sadhakas que se aventuren conscientemente en la senda del Yoga Integral de Sri Aurobindo y Madre. Gracias por dar sentido y una motivación extra a la presente tesis.

Hang Ferrer Mora

Agosto de 2022

Abreviaturas

apdo.	apartado (de la presente tesis)
ale.	alemán
AVI	Auroville Internacional
AVI ES	Auroville internacional España
cap(s).	capítulo(s)
Cf./cf.	Confer (véase)
comp.	compilador (de textos)
CSY	<i>Cartas sobre el Yoga</i> (Obra de Sri Aurobindo)
CWM	Collected Works of the Mother (Obras recopiladas de La Madre)
CWSA	Complete Works of Sri Aurobindo (Obras completas de Sri Aurobindo)
ed(s).	Editor(es)
Edit(s).	Editor(es)
esp.	español
ing.	inglés
LEE	<i>La evolución espiritual</i> (Obra de Sri Aurobindo traducida al español)
LSY	<i>La síntesis del yoga</i> (Obra de Sri Aurobindo traducida al español)
LVD	<i>La Vida Divina</i> (Obra de Sri Aurobindo traducida al español)
p(p).	página(s)
p. ej.	por ejemplo
SA	Sri Aurobindo
SACAR	Centro Sri Aurobindo de Investigaciones Avanzadas (Sri Aurobindo Centre for Advanced Research)
sán.	sánscrito
s.f.	sin fecha
ss.	siguientes
Trad.	traductor/traducción
vol(s).	volumen(volúmenes)
YAP	Yoga de la Autoperfección
YdC	Yoga del Conocimiento
YdD	Yoga de la Devoción
YdO	Yoga de las Obras
YI	Yoga Integral (de Sri Aurobindo y Madre)

ÍNDICE

Agradecimientos

Abreviaturas

Índice

Capítulo 1. Introducción	1
1.1. Partes y estructura de la tesis	2
1.2. La metodología del trabajo para medir la conciencia	6
1.2.1. El paradigma científico expandido de Braud y Anderson (1998)	6
1.2.2. Investigación integral de Braud.....	10
1.2.3. Investigación heurística de Douglass & Moustakas (1985)	10
1.3. Estado de la cuestión del YI.....	13
1.4. Particularidades y convenciones del presente trabajo	18
1.4.1. La terminología especializada del sánscrito	18
1.4.2. Abreviaturas para palabras y títulos de alta frecuencia	18
1.4.3. Citas. Simplificación de la manera de citar	19
Capítulo 2. Sri Aurobindo: Biografía y obra	20
2.1. Sri Aurobindo: su biografía.....	23
2.1.1. Infancia y formación en Inglaterra (1872-1893)	23
2.1.2. Regreso a la India y activismo político (1893).....	26
2.1.3. Llegada a Pondicherry (1910)	32
2.1.4. El descenso del supramental (1926)	34
2.2. Sri Aurobindo: su obra.....	35
2.2.1. Obras literarias	36
2.2.2. Escritos políticos en revistas	38
2.2.3. Principales escritos	40
2.2.3.1. <i>La Vida Divina</i>	41
2.2.3.2. <i>La síntesis del yoga</i>	42
2.2.3.3. <i>El secreto de los Vedas</i>	44
2.2.3.4. Ensayos sobre la Gita	45
2.2.3.5. El ciclo humano y El ideal de la unidad humana	45
2.2.3.6. <i>The Future Poetry</i>	46

2.2.4. <i>Savitri</i>	47
2.2.5. <i>La Madre y Cartas sobre La Madre</i>	48
2.2.6. Otros escritos de Sri Aurobindo	49
2.2.6.1. Traducciones, ensayos y comentarios	49
2.2.6.2. Record of Yoga	49
2.2.6.3. Cartas	50
Capítulo 3. <i>La Vida Divina</i>	52
3.1. <i>La Vida Divina</i> : su origen, publicación y relevancia	52
3.1.1. Génesis, versiones originales y publicaciones.....	52
3.1.2. Traducciones de LVD al español	53
3.1.3. Traducciones de LVD a otros idiomas	54
3.2. Análisis del contenido y la filosofía de LVD I.....	54
3.3. Evolución como resultado de la Aspiración humana	57
3.4. Materialismo, espíritu, <i>Purusha</i> , <i>Prakriti</i> , Dios, Naturaleza	60
3.4.1. La negación materialista y La renuncia del asceta	60
3.4.2. Conocimiento, ciencia, lo incognoscible, conocimiento por identidad	61
3.4.3. Materia vs. Espíritu: el monismo material y el espiritual.....	64
3.4.4. Consciencia cósmica y evolución del ser humano	66
3.4.5. Fuentes de SA y tradición india: vedanta advaita.....	67
3.5. Consciencia cósmica y evolución del ser humano	69
3.5.1. Brahman silente, Brahman activo.....	69
3.5.2. Brahman y la Unidad.....	70
3.6. El destino del ser humano y su Vida divina. Niveles del ascenso y descenso	72
3.7. El ego y las dualidades.....	74
3.7.1. El ego como obstáculo	74
3.7.2. El papel de la mente, la razón y el ego. La esencia de la vida.....	75
3.7.3. La multiplicidad, el individuo y el ego en la evolución	78
3.8. Razón vs. sentidos. <i>Manas</i> o mente sensorial	79
3.8.1. Acción mezclada y pura de la razón humana. <i>Manas</i>	79
3.8.2. Razón entre superconsciente y subconsciente. Conocimiento intuitivo	80
3.9. El puro existente y la <i>Shakti</i>	81
3.9.1. El puro existente.....	81
3.9.2. Fuerza consciente, materia, consciencia. Cinco estados de fuerza.....	82

3.10. El gozo de existir: problema y solución.....	85
3.10.1. Dolor y sufrimiento vs. gozo.....	85
3.10.2. Sachchidananda y la ética como enfoque.....	86
3.10.3. El gozo y su definición.....	87
3.10.4. <i>Rasa</i> . La liberación del dolor: el vital.....	88
3.10.5. El sufrimiento según el vedanta.....	89
3.11. La Divina Maya y la Mente.....	89
3.11.1. Maya y sus significados.....	89
3.11.2. Maya superior e inferior. Maya, Mente y Razón.....	91
3.12. Supermente, la suprema Verdad-Consciencia, Dios.....	92
3.12.1. Supermente.....	92
3.12.2. La suprema Verdad-Consciencia. Ser Divino, Dios.....	94
3.12.3. El triple estatus de la Supermente. Uno y Multiplicidad, <i>Jivatman</i>	95
3.13. El alma divina.....	98
3.14. Mente y Supermente.....	100
3.14.1. Mente humana vs. divina. <i>Vidya, adviya</i>	101
3.14.2. <i>Prajnana</i> . La división de <i>Purusha</i> y <i>Prakriti</i>	102
3.14.3. Tipos de mente en el ser humano.....	103
3.14.4. Ignorancia como error de la Mente vs. conocimiento.....	104
3.15. Vida, muerte y Materia.....	105
3.15.1. Vida.....	105
3.15.2. Muerte.....	105
3.15.3. Vida, Fuerza y Voluntad, Deseo.....	106
3.15.4. Muerte, deseo e incapacidad.....	108
3.15.5. Vida como evolución de Materia a Mente consciente.....	110
3.16. La vida como problema y sus tres apariencias. El Superhombre.....	112
3.16.1. Las tres apariencias de la vida.....	112
3.16.2. Tres problemas básicos de la Mente y la Vida.....	112
3.17. Doble alma y doble mente: superficial vs. subliminal.....	114
3.17.1. Estados de la vida. Mente y alma subliminal.....	114
3.17.2. Superconsciente vs. subconsciente: Alma subliminal, real, de deseo. Ser psíquico.....	115
3.18. Materia.....	117
3.18.1. Materia: ¿real o irreal?.....	117
3.18.2. Materia y Espíritu: oposiciones fundamentales.....	119
3.18.3. La serie ascendente de la sustancia. Grados del ser.....	120

3.19. El séptuplo acorde del ser	121
3.20. Supermente, Mente y Maya de la Sobremente.....	124
3.20.1. La caída en la ignorancia.....	124
3.20.2. Sobremente como puente entre lo divino y lo humano, Intuición.....	126
Capítulo 4. Yoga: origen y tipos. El Yoga Integral	128
4.1. El origen y los significados del término ‘yoga’	128
4.1.1 El origen del yoga.....	128
4.1.2. La entrada del yoga en Occidente	130
4.1.3. ‘Yoga’ en el diccionario: etimología y acepciones populares.....	132
4.1.4. ‘Yoga’ en textos indios desde la antigüedad	135
4.1.5. La definición de ‘yoga’ según Sri Aurobindo y Madre.....	137
4.2. Tipos y escuelas de yoga en la tradición india	138
4.2.1. Hatha yoga (<i>Haṭhayoga</i>)	139
4.2.2. Radya yoga (rāja, raya, radja yoga).....	143
4.2.2.1. Origen y objeto del radya yoga.....	143
4.2.2.2. Ashtanga yoga.....	145
4.2.3. El triple Sendero del Yoga (<i>trimārga</i>).....	148
4.2.3.1. <i>Jñānayoga</i> o yoga del conocimiento.....	149
4.2.3.2. <i>Bhaktiyoga</i> o yoga de la devoción	150
4.2.3.3. <i>Karmayoga</i> o Yoga de las Obras	151
4.2.4. Tantra.....	152
4.2.4.1. El tantra: definición y ámbito.....	152
4.2.4.2. La vía de la derecha del tantra.....	154
4.2.4.3. La vía de la izquierda del tantra.....	155
4.2.4.4. El tantra como sistema yóguico en LSY de SA	156
4.2.5. Otros tipos de yoga en la tradición india.....	157
4.2.5.1. Japa yoga (Mantra yoga).....	157
4.2.5.2. Kriyā yoga.....	158
4.2.5.3. Kundalini yoga.....	159
4.2.5.4. Laya yoga.....	160
4.3. El yoga integral de Swami Satchitananda.....	161

Capítulo 5. <i>La Síntesis del Yoga</i>	165
5.1. <i>La Síntesis del Yoga</i> de Sri Aurobindo	167
5.1.1. Génesis y ediciones de la obra original	167
5.1.2. <i>La síntesis del yoga</i> : el camino más allá del yoga.....	168
5.1.3. La síntesis del yoga: traducciones	169
5.2. Introducción. Las condiciones de la síntesis	170
5.2.1. La esencia del Yoga en la tradición india: hatha yoga, radya yoga.....	171
5.2.2. Yoga, naturaleza y evolución: “Toda la vida es Yoga”	172
5.3. Evolución humana: cuerpo (<i>annakoṣa, prāṇakoṣa</i>), vital, mente y espíritu	174
5.3.1. Cuerpo físico: <i>Annakoṣa, prāṇakoṣa</i>	174
5.3.2. Vida mental. Tres estados o cuerpos	175
5.4. La triple vida: corporal, mental y espiritual	178
5.4.1. Cuerpo, mente y espíritu como soportes de la vida humana	178
5.4.2. Mente, Materia y Espíritu en Occidente y Oriente	180
5.4.3. Materia y Espíritu, individuo versus colectivo.....	182
5.5. <i>Los sistemas del Yoga</i> : las escuelas de yoga en la India.....	183
5.5.1. Hathayoga.....	186
5.5.2. Rajayoga.....	186
5.5.3. Triple vía de la Devoción, del Conocimiento y de las Obras	187
5.5.3.1. <i>Jñānayoga</i> o Yoga del Conocimiento	188
5.5.3.2. <i>Bhaktiyoga</i> o Yoga de la Devoción.....	188
5.5.3.3. <i>Karmayoga</i> o Yoga de las Obras	189
5.6. La síntesis de los sistemas de yoga	189
5.6.1. Tantra.....	190
5.6.2. El Yoga Integral de SA.....	192
6. El Yoga de las Obras Divinas	196
6.1. Las Cuatro Ayudas del Yoga Integral.....	196
6.1.1. <i>Śāstra</i> (shastra). La Palabra: <i>śruta</i> vs. <i>shastra</i> , lo oído vs. lo escrito.....	197
6.1.2. <i>Utsāha</i> , esfuerzo personal	199
6.1.3. <i>Guru</i> , el instructor. <i>Ishwara</i>	200
6.1.4. <i>Kāla</i> , el tiempo y las realizaciones del yoga	202

6.2. Autoconsagración.....	203
6.2.1. Ego vs. ser psíquico. Concentración y entrega.....	203
6.2.2. Autoconsagración y autoentrega, aspiración vs. deseo	205
6.3. Yoga, evolución y superhombre	206
6.3.1. El superhombre como paso evolutivo del ser humano	206
6.3.1.1. La evolución hacia el superhombre.....	206
6.3.1.2. El ego y el deseo en el YI y el YdO.....	207
6.3.2. El karmayoga en la Baghavat Gita: Igualdad y Unidad. Libre albedrío.....	208
6.3.3. Purusha vs. Prakriti.....	209
6.3.4. Claves para la realización y etapas del YI.....	210
6.4. El sacrificio, el sendero triuno y el Señor del sacrificio.....	212
6.4.1. Sacrificio	212
6.4.2. El Sendero Triuno	214
6.4.3. El Señor del sacrificio: <i>Brahman</i> ; <i>Māyā</i>	215
6.4.4. Las tres realizaciones fundamentales del Divino	216
6.4.5. Las dualidades del <i>sadhaka</i> y <i>Māyā</i>	216
6.5. El ascenso del Sacrificio	218
6.5.1. Las obras del conocimiento y actividad mental: filosofía, religión, ciencia y artes	220
6.5.2. Las obras del Amor: Intuición, emociones, altruismo. El ser psíquico o alma	224
6.5.3. Religión vs. ética. La ley de las obras	225
6.6. El ascenso del Sacrificio - 2	228
6.6.1. Las obras del Amor: Ananda, el sentido del culto, la aspiración	228
6.6.2. El Yoga de las obras: las actividades visibles de la vida.....	230
6.7. Reglas de conducta y libertad espiritual.....	234
6.7.1. Individuo vs. colectivo	234
6.7.2. Las cuatro reglas para la conducta humana.....	235
6.7.3. Religión como sistema moral. Ley divina.....	237
6.8. La Voluntad Suprema	239
6.8.1. Las tres etapas del ascenso, el objetivo del Karmayoga.....	240
6.8.2. El verdadero yo, el ego, consciencia, alma, espíritu y Naturaleza	241
6.8.3. <i>Purusha</i> vs <i>Prakriti</i> en la acción; <i>Shakti</i>	242
6.8.4. Etapas en el Yoga de las Obras perfecto	243
6.9. La igualdad y la aniquilación del ego	244
6.10. Los tres modos de la Naturaleza o <i>gunas</i> (cualidades): <i>sattva</i> , <i>rajas</i> y <i>tamas</i>	246

6.11. El Maestro de las Obras	249
6.11.1. Ego y proyección del ser humano como obstáculo en el YI.....	250
6.11.2. Tres aspectos del Divino: Individual o Inmanente, Cósmico y Trascendente.	251
6.12. Las Obras Divinas, la Shakti divina	254
6.13. El Supramental	257
Capítulo 7. El Yoga del Conocimiento Integral	258
7.1. El Objeto del Conocimiento.....	258
7.1.1. Lo trascendente vs. lo cósmico: la inacción y la inmovilidad suprema.....	259
7.1.2. Pensamiento vs. Voluntad	259
7.1.3. La Vía del Conocimiento integral. Eliminación de falsedades.....	260
7.1.4. El Supremo y su relación con el ser individual y el Universo. <i>Maya</i>	261
7.1.5. <i>Atman</i> y <i>Brahman</i> , Conocimiento supramental, el Absoluto	263
7.1.5.1. <i>Atman</i> y <i>Brahman</i>	263
7.1.5.2. Conocimiento supramental y el Absoluto	263
7.1.5.3. Realización estática y dinámica del yo	264
7.2. El estatus del conocimiento.....	265
7.2.1. El Conocimiento según el YdC. Objeto de estudio y procesos	265
7.2.1.1. Conocimiento: su estatus e instrumentos según el Yoga	265
7.2.1.2. Objeto de estudio y procesos del YdC. El conocimiento del Yo	266
7.2.2. Los tres movimientos sucesivos de la realización	267
7.3. El entendimiento purificado	268
7.3.1. Entendimiento: <i>buddhi</i> inferior y superior	268
7.3.2. Impureza en el entendimiento. Causas. Mente intuitiva vs. intelecto	269
7.4. La Concentración	271
7.4.1. Concentración y pureza. Los poderes de la concentración.....	271
7.4.2. Concentración, <i>samadhi</i> en el rajayoga y el YI.....	272
7.4.3. Los procesos de la Concentración. Calma en el ser	274
7.5. La Renuncia	276
7.6. La Síntesis de las disciplinas del conocimiento	278
7.7. La liberación. <i>Prakriti</i> y <i>Purusha</i> en el YdC	280
7.7.1. <i>Prakriti</i> y <i>Purusha</i> en el YdC.....	281
7.7.2. La liberación de la sujeción al cuerpo	282
7.7.3. La liberación del corazón y de la mente	283

7.7.4. La liberación del ego. El ego colectivo	285
7.7.5. <i>Jiva</i> o <i>Jivatman</i> . La abolición del ego en el sendero del Conocimiento.....	287
7.8. La realización del Yo en niveles superiores.....	289
7.8.1. La realización del Yo cósmico	290
7.8.2. Los modos del Yo (<i>Self</i>).....	291
7.8.2.1. Los tres <i>Purushas</i> en la <i>Gita</i>	293
7.8.2.2. <i>Brahman</i> Cualificado y No Cualificado; <i>Brahman</i> Silencioso y Activo	294
7.8.3. La realización de <i>Sachchidananda</i>	295
7.9. Las dificultades del ser mental.....	298
7.10. El Brahman pasivo y el Brahman activo.....	300
7.10.1. El Brahman pasivo	300
7.10.2. El Brahman activo	302
7.11. La consciencia cósmica. <i>Jivatman</i> , el alma individual. El Yo silencioso	303
7.11.1. De la consciencia individual a la cósmica. <i>Jivatman</i>	303
7.11.2. El Yo silencioso.....	304
7.11.3. Relación entre la existencia individual y la consciencia cósmica	305
7.12. La identidad. Akshara Brahman, Parabrahman.....	307
7.12.1. Realizaciones o etapas antes del autoconocimiento integral	307
7.12.2. La unidad de <i>Sachchidananda</i> . Sus siete principios del ser manifiesto	308
7.12.3. El Supramental y el conocimiento integral.....	310
7.13. El alma y la naturaleza. La liberación del alma	311
7.13.1. El Alma y la Naturaleza	311
7.13.1.1. Alma vs. Naturaleza en la tradición india	311
7.13.1.2. Purusha y la Prakriti en la <i>Gita</i> . Testigo como actitud del alma	313
7.13.2. El alma y su liberación	315
7.13.2.1. La liberación del alma y la Vida Divina	315
7.13.2.2. Posesión de <i>Prakriti</i> por <i>Purusha</i>	316
7.13.2.3. Yoga del autoconocimiento.....	317
7.13.2.4. Relación entre Dios, Naturaleza y yo individual.....	318
7.14. Los planos de nuestra existencia	320
7.14.1. ‘Planos de consciencia’ o ‘planos de existencia’	320
7.14.1.1. Plano espiritual y plano mental materializado	320
7.14.1.2. Ocultismo	321
7.14.2. Plano material, vital y mental. ‘Envolturas’ o ‘cuerpos’	322
7.14.2.1. Plano material. El Purusha en la Materia	322

7.14.2.2. Plano vital	323
7.14.2.3. Plano mental y planos superiores	324
7.15. El triple Purusha inferior	325
7.15.1. El ser humano en busca de otros estados de existencia	325
7.15.2. Religión, Yoga y Ciencia	326
7.15.3. El Yoga del Conocimiento desde el <i>Purusha</i> y la <i>Prakriti</i>	327
7.16. La escalera de la autotranscendencia	328
7.16.1. Hemisferio superior e inferior del ser humano y del mundo	328
7.16.2. Alma materializada, vital y mental	328
7.16.2.1. Alma materializada, <i>annamaya Purusha</i>	328
7.16.2.2. Alma vital, <i>prānamaya Purusha</i>	329
7.16.2.3. Alma mental, <i>manomaya Purusha</i>	330
7.16.3. Alma de Conocimiento, <i>vijñānamaya Purusha</i>	330
7.17. <i>Vijnāna</i> o gnosis	332
7.17.1. Qué es la gnosis	332
7.17.1.1. Sobremente	332
7.17.1.2. Dos errores opuestos de la gnosis. <i>Vijñāna</i> vs. <i>buddhi</i>	332
7.17.1.3. Tipos de razón y de intuición	333
7.17.1.4. Razón mental vs. gnosis	334
7.17.1.5. Los tres poderes del <i>Vijnana</i>	335
7.17.2. Las condiciones para alcanzar la gnosis	336
7.17.2.1. Punto de partida: el ser mental	336
7.17.2.2. El ser gnóstico, <i>vijñānamaya</i>	336
7.17.2.3. Conocimiento supramental, Fuerza y Voluntad	337
7.17.3. Las gnosis y el <i>Ananda</i>	339
7.17.3.1. <i>Ananda</i> y su reflejo en planos inferiores	340
7.17.3.2. Necesidad del alma en la Beatitud como paso superior vs. en la gnosis	342
7.17.3.3. La naturaleza de la beatitud	343
7.18. Conocimiento superior y conocimiento inferior	344
7.18.1. Instrumentos del conocimiento: ciencia, arte, filosofía, psicología, etc.	346
7.18.2. Yoga como método vs. conocimiento inferior	346
7.18.3. Purificación, Concentración e Identificación	347
7.18.4. Interrelación entre el conocimiento superior e inferior y el Yoga	349
7.18.5. Psicología, filosofía y otros elementos útiles para el Yoga	349

7.19. El Samadhi	350
7.19.1. Estados de conciencia en la antigua psicología hindú	351
7.19.2. Estado onírico yóguico vs. estado onírico físico	352
7.20. Hathayoga y Rajayoga	354
7.20.1. Hathayoga.....	354
7.20.2. Rajayoga.....	356
Capítulo 8. El Yoga del Amor Divino	360
8.1. El amor y el triple sendero	360
8.1.1. Poderes divinos del ser humano: voluntad, conocimiento y amor	360
8.1.2. La relación entre amor y conocimiento	361
8.1.3. Clases iniciales de <i>Bhakti</i> según la <i>Gita</i>	363
8.2. Los motivos de la devoción.....	364
8.2.1. Culto (oración, ofrenda) vs. amor en la religión y el YI	364
8.2.2. Divino personal vs. impersonal y su respuesta.....	366
8.2.3. Emociones orientadas hacia Dios en religiones y en el Yoga	368
8.2.3.1. Temor vs. Amor	368
8.2.3.2. La oración	369
8.2.3.3. Tipos de relación entre el sadhaka y el Divino	370
8.3. El sendero de la devoción	372
8.3.1. Culto y adoración: formas interiores y exteriores de religión y yoga.....	372
8.3.2. Fases del YdD. La consagración	372
8.4. Aspectos del Divino: Personalidad, Deleite y <i>Brahman</i> del <i>Ananda</i>	375
8.4.1. La Personalidad Divina.	375
8.4.1.1. Personal vs impersonal, Saguna vs. Nirguna	375
8.4.1.2. La evolución del Dios personal.....	376
8.4.1.3. Atributos infinitos (<i>anantaguna</i>) o sin atributos. El absoluto.....	378
8.4.2. El deleite del Divino.....	379
8.4.3. El <i>Brahman</i> del <i>Ananda</i>	381
8.4.3.1. Percepción y recepción del <i>Brahman</i> del <i>Ananda</i>	381
8.4.3.2. <i>Purusha</i> en el loto del corazón, <i>Purusha</i> en el loto de los mil pétalos .	382
8.5. El misterio del amor	383

Capítulo 9. El Yoga de la Autoperfección	387
9.1. El principio del yoga integral.....	387
9.1.1. Hatha y radya yoga, trimarga y tantra como puntos de partida del YI.....	387
9.1.2. El método de la síntesis del YI hacia el Yoga de la Perfección	390
9.2. La perfección integral	392
9.2.1. Perfección mundana vs. perfección divina.....	392
9.2.2. El método de la síntesis del YI hacia el Yoga de la Perfección	393
9.2.2.1. Dos etapas del proceso de cambio en el YI.....	393
9.2.2.2. La perfección divina y la posesión divina del ser humano.....	393
9.3. La psicología de la autoperfección.....	395
9.3.1. Yoga vs. psicología para abordar la naturaleza humana	395
9.3.2. Supramental, mente, vida y cuerpo: instrumentos del espíritu.....	396
9.3.3. Alma y Naturaleza (<i>Purusha</i> y <i>Prakriti</i>). Shakti.....	397
9.4. La perfección del ser mental	399
9.4.1. Objetivo y punto de partida del YAP	399
9.4.2. Tres Purushas: <i>manomaya</i> , <i>annamaya</i> , <i>prāṇayama puruṣa</i>	399
9.4.3. Dos formas de trascender los tres niveles físico, vital y mental	400
9.4.4. El ascenso hacia el dominio de sí mismo	402
9.5. Los instrumentos del espíritu	404
9.5.1. Purificación de los instrumentos del espíritu.....	404
9.5.2. Ignorancia separativa y subordinación a la mente como formas de impureza ..	405
9.5.3. El instrumento interior, <i>antaḥkaraṇa</i> , y sus poderes.....	405
9.5.3.1. <i>Chitta</i>	406
9.5.3.2. <i>Manas</i>	408
9.5.3.3. <i>Buddhi</i>	408
9.6. La purificación – la mentalidad inferior.....	409
9.6.1. El <i>prana</i> psíquico como obstáculo para la purificación	409
9.6.2. Deseo vs. voluntad	410
9.6.3. Purificar la <i>buddhi</i> : inteligencia y voluntad	411
9.6.3.1. <i>Manas</i> vs. <i>buddhi</i>	411
9.6.3.2. La perfección de la <i>buddhi</i> : su naturaleza y atributos.....	412
9.6.3.3. Tres niveles de elevación de la <i>buddhi</i> y sus limitaciones	414
9.7. La liberación del espíritu.....	416
9.7.1. <i>Mukti</i> : Purificación y liberación de la voluntad y el ego.....	416

9.7.1.1. La liberación del deseo.....	417
9.7.1.2. La liberación del ego.....	417
9.7.2. La liberación de la naturaleza.....	419
9.7.2.1. Liberación de los <i>gunas</i> : <i>tamas</i> , <i>rajas</i> y <i>sattwa</i> como modos cualitativos	419
9.7.2.2. La liberación de las dualidades	422
9.8. Los elementos de la perfección: la igualdad	423
9.8.1. Elementos necesarios para la perfección y su fin último. Gnosis.....	423
9.8.2. La perfección de la igualdad.....	425
9.8.2.1. El concepto de ‘posesión’ en LSY	427
9.8.2.2. La igualdad perfecta de las emociones, la voluntad y la mente	427
9.8.3. La vía de la igualdad: pasiva o negativa vs. activa o positiva	429
9.8.3.1. La primera vía: la resistencia	429
9.8.3.2. La segunda vía: la indiferencia	430
9.8.3.3. La tercera vía: la entrega	431
9.8.3.4. La igualdad activa o positiva.....	431
9.8.4. La acción de la igualdad	433
9.8.4.1. La autoentrega total del <i>sadhaka</i> para lograr la igualdad.....	433
9.8.4.2. Las manifestaciones de la igualdad.....	434
9.9. El poder de los instrumentos	435
9.9.1. <i>Bhakti</i> justa.....	436
9.9.2. <i>Prana</i> psíquico	437
9.9.3. La perfección del <i>chitta</i>	438
9.9.4. La perfección de la <i>buddhi</i>	439
9.10. El alma-fuerza y la cuádruple personalidad	439
9.10.1. Alma-fuerza como soporte	439
9.10.2. Cuádruple poder de realización, <i>catur-vyūha</i> , y clases sociales.....	440
9.10.2.1. Brahmana	441
9.10.2.2. Kshatriya	442
9.10.2.3. Vaisha.....	442
9.10.2.4. Shudra	443
9.11. La Shakti divina	444
9.11.1. La relación entre el <i>Purusha</i> y la <i>Prakriti</i> según el Sankhya	444
9.11.2. La <i>Shakti</i> divina: <i>Shakti</i> universal, prácnica	445
9.11.3. Las posibilidades del <i>Purusha</i> en un plano superior	447
9.11.4. Modos de llegar a la <i>Shakti</i> divina y sus efectos	448

9.11.5. La acción de la <i>Shakti</i>	449
9.11.5.1. La <i>Shakti</i> divina y su realización en el yoga	449
9.11.5.2. La <i>Shakti</i> en los tres poderes del Divino	450
9.11.5.3. El <i>Jiva</i> en su aspecto dinámico: tres fases.....	451
9.11.6. La fe, <i>śraddhā</i> , y la <i>Shakti</i>	452
9.12. La Naturaleza del Supramental	455
9.12.1. Supramental divino o gnosis: sus características.....	456
9.12.2. El supramental en el plano del Jiva y los mentales del ser	459
9.12.3. La intuición.....	460
9.12.4. La mente intuitiva y sus métodos	462
9.12.5. Los grados del Supramental	464
9.12.5.1. Mental intuitivo, razón divina, Supramental superior	464
9.12.5.2. Los cuatro poderes del mental intuitivo	465
9.12.5.3. La razón supramental y sus niveles.....	467
9.12.5.4. El Supramental superior.....	467
9.12.6. El pensamiento y el conocimiento supramentales.....	469
9.12.6.1. El proceso de supramentalización: el superhombre	469
9.12.6.2. Conocimiento por identidad. Autoconocimiento	471
9.12.6.3. La visión supramental. El pensamiento supramental	472
9.12.6.4. El pensamiento supramental	473
9.12.7. Los instrumentos supramentales. El proceso del pensamiento.....	474
9.12.7.1. El triple movimiento en la acción de la mente	475
9.12.7.2. Tipos de razón: mental, supramental, lógica.....	476
9.12.7.3. Memoria, mente lógica, juicio humano, imaginación	478
9.12.7.4. Observación, visión, memoria, juicio y razón supramentales	479
9.12.8. El sentido supramental	480
9.12.8.1. Las cuatro funciones de la consciencia supramental.....	480
9.12.8.2. La supramentalización de los sentidos	482
9.12.8.3. La envoltura nerviosa vital.....	484
9.13. Fenómenos psíquicos. El tiempo supramental	485
9.13.1. Fenómenos psíquicos en el vital.....	485
9.13.2. Otros fenómenos psíquicos.....	486
9.13.3. La relación entre el físico y el psíquico.....	487
9.13.4. Hacia la visión del tiempo supramental.....	489
9.13.4.1. Fenómenos de percepción de los tres tiempos	491
9.13.4.2. La consciencia psíquica y el triple tiempo	492

Capítulo 10. Conceptos para una aproximación al YI.....	495
10.1. La evolución espiritual de Sri Aurobindo	497
10.1.1. Evolución biológica vs. espiritual. Evolución biológica vs. social	500
10.1.2. Espíritu vs. Mente y alma en la evolución espiritual.....	504
10.2. Consciencia y conciencia	509
10.2.1. Conciencia y consciencia: terminología y usos.....	510
10.2.1.1. Definiciones de ‘conciencia’ frente a ‘consciencia’	510
10.2.1.2. Usos y colocaciones de ‘conciencia’, ‘consciencia’ y ‘consciente’	512
10.2.2. El espectro de la conciencia según Wilber	513
10.3. La evolución de la consciencia según SA	517
10.3.1. La aparición de la consciencia en el ser humano.....	517
10.3.2. Fases en la evolución de la consciencia según el YI	518
10.3.3. La evolución de la mente en SA: la Supermente.....	520
10.3.4. Evolución biológica vs. espiritual: superhombre y nueva raza en SA	524
10.3.5. La estructura de la personalidad, la topografía de la consciencia.....	528
10.4. <i>Purusha</i> y <i>Prakriti</i> , complementarios en la dualidad.....	532
Capítulo 11. Yoga Integral en práctica	536
11.1. El inicio del camino del YI: la espiritualidad.....	538
11.1.1. El despertar espiritual y la triple transformación.....	538
11.1.2. El método del YI	541
11.1.3. Mukherjee: once actitudes básicas de la sadhana.....	543
11.1.4. Mukherjee: nueve actitudes en la sadhana diaria	546
11.2. Dificultades en el camino del YI.....	548
11.2.1. Dificultades generales del YI	548
11.2.2. Dificultades del YI según Ashesh Joshi	550
11.3. El Yoga Integral colectivo	553
11.3.1. El Ashram en Pondicherry (1926).....	553
11.3.2. Auroville.....	554
11.3.3. Auroville internacional (AVI) y AVI España.....	559
11.3.4. Otros organismos que comparten el ideal del YI	562

11.3.4.1. Sri Aurobindo Centre for Advanced Research (SACAR).....	562
11.3.4.2. Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona	562
11.3.4.3. Otros centros, organizaciones y cursos relacionados con el YI	563
Capítulo 12. Conclusiones	565
12.1. Resultados y aportaciones de la presente tesis	565
12.2. Lo que me ha aportado esta tesis y lo que esta tesis aporta	568
Bibliografía	571
Anexo 1. Glosario de términos en sánscrito	584

Capítulo 1. Introducción

Toda la vida es Yoga
(Sri Aurobindo, *La síntesis del yoga I*, p. 20)

El interés que ha despertado el yoga en Occidente en las últimas décadas es un fenómeno que se puede trazar fácilmente. El término ‘yoga’ se conoce popularmente y ha pasado al vocabulario cotidiano; originario del sánscrito, su significado básico es ‘unión’. Sin embargo, lo que se entiende habitualmente por yoga en Occidente no es más que una de sus múltiples variantes, *hatha yoga*, caracterizado por una serie de prácticas, como la realización de ciertas posturas o *asanas* y su concatenación, denominada *karana*, o ejercicios de respiración conocidos como *pranayama*, no es sino un tipo concreto de yoga. El significado y el alcance del yoga en Oriente, sin embargo, va mucho más allá. Este es el caso del *Yoga Integral* de Sri Aurobindo y Madre, su compañera espiritual.

Conocí la figura de Aurobindo Ghose, más tarde llamado Sri Aurobindo (en adelante, SA) sobre 2005 o 2006, a través de unos cursos sobre desarrollo personal o espiritualidad en mi afán de búsqueda de conocimiento en fuentes que fueran más allá de la filosofía académica occidental, ya que en la universidad apenas se tocaba otro tipo de sabidurías. Empecé a leer sus escritos y tardó un tiempo hasta darme cuenta de la dimensión de su Yoga Integral (en adelante, YI)¹, ya que, al principio, en mi imaginario, incluso lo entendía como un tipo de hatha yoga con algunas características particulares. A medida que fui profundizando en la filosofía de SA, me di cuenta de que el YI no tenía nada que

¹ En el presente trabajo se adopta la convención de escribir ‘Yoga Integral’ en mayúscula (al igual que su abreviatura, YI), cuando se refiere al de Sri Aurobindo y Madre, ya que existe y se utiliza el mismo término para designar otro tipo de yoga. Véase el apdo. 4.3. del presente trabajo.

ver con lo que entendemos habitualmente por hatha yoga. Ese fue un punto de inflexión en mi búsqueda e interés por las sabidurías orientales, puesto que decidí llevar mi indagación más allá de la curiosidad personal y realizar una investigación académica sobre la obra y filosofía de SA, sin sospechar entonces que sería el principio de un largo viaje, tanto en sentido figurado como real, que aportaría una nueva dimensión a mi vida.

El tema de presente tesis doctoral es el Yoga Integral de Sri Aurobindo, cuyas bases psicológicas y doctrinales (aunque no se trata de una doctrina en sentido estricto, sino de un camino espiritual) quedaron plasmadas en su obra *La síntesis del yoga* (en adelante, LSY), tanto en su dimensión teórica como su realización o aplicación práctica. En realidad, el YI fue desarrollado y llevado a la práctica tanto por SA como Madre (cuyo nombre es Mirra Alfassa), pero a menudo aparece relacionado solo con el nombre de SA precisamente por esta obra ingente, cuya autoría pertenece solamente a SA.

1.1. Partes y estructura de la tesis

En cuanto al contenido general de temas del presente trabajo, en primer lugar, tras la introducción se presentará la vida y obra de SA en su contexto, lo cual ayudará a comprender la realización personal que llevó a cabo y que le llevó a vivir prácticamente encerrado en su Ashram de Pondicherry (India), donde escribió su ingente obra. En segundo lugar, se centrará en el término ‘yoga’ y sus tipos. En tercer lugar, se expondrá la base del vedanta advaita que recoge SA en una de sus obras capitales, *La Vida Divina* (abreviado como LVD). En los siguientes capítulos se tratará el contenido de LSY con gran detalle, ya que esta obra de más de mil páginas contiene las bases teóricas de su YI. Tras explicar algunas cuestiones que permitirán una mejor comprensión de su obra, en el capítulo final antes de exponer las conclusiones finales se analizará la dimensión práctica del YI, la

posibilidad de seguir la senda del YI y sus dificultades, para acabar con ejemplos de su materialización, con testimonios de practicantes del Ashram de Pondicherry y de Auroville, esta última una ciudad en la India que surge de la nada gracias al mandato de Madre como experimento para la realización de la unidad humana.

Detallamos a continuación el contenido de cada capítulo como guía:

En el cap. 1, de carácter introductorio, se explica la motivación científica y personal para escoger el Yoga Integral de Sri Aurobindo como objeto de investigación. A continuación, se expone la estructura temática y formal de la tesis, para seguir con la metodología de la investigación y el estado de la cuestión.

En el cap. 2 se hace un breve recorrido por la vida y obra de Sri Aurobindo, que servirá de coordenadas para situar el YI en su contexto cultural, histórico y geográfico, entre otros parámetros. En el momento del inicio de la presente tesis, SA era mucho menos conocido que en 2022, por lo que nos pareció conveniente tratar sucintamente su obra; el cierre de la tesis coincide con el 150 aniversario de su nacimiento, lo cual, sin duda, tendrá una gran repercusión en la India y probablemente también en el plano internacional.

El cap. 3 se ocupa de la base filosófica del autor estudiado, que queda recogido en una de sus obras más relevantes, *La Vida Divina*, cuyo original en inglés se publicó en forma de artículos en la revista *Arya*, y más tarde en dos volúmenes de más de 1000 páginas en la edición de sus obras completas por parte del Departamento de Publicaciones del Ashram (*Complete Works of Sri Aurobindo*, abreviado en CWSA), y en cuatro volúmenes en su traducción al español, ya que en ella sienta las bases de su cosmología y se puede considerar los fundamentos para su YI a partir del vedanta advaita.

El cap. 4 trata el yoga como objeto de estudio y en su vertiente práctica. Se traza su etimología y acepciones desde sus primeros vestigios en las antiguas escrituras indias e hindúes, los diferentes tipos en la tradición india y diferentes escuelas a lo largo de su

historia, e incluso al final del capítulo, otras escuelas o usos de ‘yoga integral’ que tienen poco o nada que ver con el YI de SA.

Los caps. 5 a 9 están dedicados a *La síntesis del yoga*, otra de las obras capitales de SA tanto por su extensión como por su tema, ya que recoge la teoría y las bases de su YI. El cap. 5 comenta de manera introductoria la obra y los primeros capítulos, que tratan sobre las generalidades del YI, y los diferentes aspectos de la vida humana, entre ellos los psicológicos. También se ocupa de las diferentes partes del ser, que se han de armonizar en las primeras etapas del recorrido del YI. Para acabar, hace un repaso de las principales escuelas tradicionales de yoga en la tradición india.

Los tres siguientes caps. están dedicados a la *trimārga* o yoga del triple sendero. El cap. 6 explica la esencia del Yoga de las Obras o *karma yoga*, la actitud que debe adoptar y las ayudas que tiene el sadhaka para realizarlo. El cap. 7 se ocupa del Yoga del Conocimiento Integral o *jñana yoga*, que no tiene nada que ver con la acumulación de saber enciclopédico, sino que el conocimiento último al que se aspira es a llegar a entrar al Eterno, Infinito o Absoluto más allá de la mente e intelecto humanos por identidad, mediante el aumento del nivel de consciencia, un conocimiento total del Divino que lleve al fin último del YI, a realizar la Unidad con Él. El cap. 8 está dedicado al Yoga del Amor Divino o *bhakti yoga*, que es el sendero de la devoción, y se acerca a las formas que adoptan las diferentes religiones para entrar en contacto o dirigirse a la divinidad correspondiente como, p. ej., la oración.

El cap. 9, el Yoga de la Autoperfección, trata sobre lo que el sadhaka debe hacer en su sadhana como proceso evolutivo en su camino espiritual para realizar la Unidad con el Divino. Para ello, deberá trascender los niveles mentales humanos ordinarios hasta llegar al nivel supramental, mediante un proceso de purificación del propio ser para liberarse de su naturaleza inferior en su camino de ascenso, hasta alcanzar el Supramental.

Tras ver el complejo universo del YI en LSY, en el cap. 10 se analizan algunos conceptos capitales para comprender el YI de SA como proceso dinámico de evolución de consciencia del ser humano como, p. ej. ‘conciencia’, ‘consciencia’, ‘evolución’, ‘Prakriti’, ‘Purusha’, ‘Superhombre’, entre otros.

Una vez vistas las bases teóricas del YI, el cap. 11 da cuenta de su práctica: al carecer de método prefijado o de un conjunto de prácticas regladas, se indaga su realización por parte de algunos practicantes que han pasado un largo tiempo en el Ashram de SA y Madre en Pondicherry (India), y las dificultades con las que se han encontrado. Para concluir el trabajo, se incide en la realización colectiva del YI y las instituciones y organismos que han tomado forma con los que el practicante puede contactar si decide iniciarse en el camino del YI.

En el capítulo final, antes de la bibliografía y el anexo, expondré las conclusiones obtenidas tras finalizar la presente tesis y lo que la realización de la tesis me ha aportado en el plano intelectual y personal, y se comentará las renunciaciones en el proceso y aquello que se ha quedado en el tintero y, como parte obligada de todo trabajo de investigación académico de estas características, posibles líneas y temas de investigación en el difícil, pero apasionante camino del Yoga Integral.

Como anexo se introduce un pequeño glosario de términos procedentes del sánscrito que aparecen en la presente tesis, como orientación para el lector que no esté familiarizado con ellos y no posea conocimientos del idioma, para facilitar la comprensión y lectura del texto.

1.2. La metodología del trabajo para medir la conciencia

1.2.1. El paradigma científico expandido de Braud y Anderson (1998)

Hoy en día aún se aprecia en la investigación académica el predominio un paradigma con sus raíces en el positivismo del s. XIX, en el que se busca la objetividad con la ayuda de métodos cuantitativos, en el que la observación y la recogida de datos y la reproducibilidad del experimento debe estar garantizada para que el procedimiento pueda ser avalado por la ciencia. Esto se puede aplicarse a las ciencias físicas y empíricas, pero a la hora de hacer de la conciencia y consciencia nuestro objeto de investigación, ¿cómo podemos observar y cuantificarla? A tenor de esta pregunta, cabe plantearse a priori una metodología que sirva de marco válido para desarrollar este trabajo.

Cuando se trata de estudiar la con(s)ciencia y la espiritualidad, nos movemos en el campo de las experiencias subjetivas personales, y, por lo tanto, el paradigma aplicado a las ciencias empíricas no resulta el más apropiado. Los sentimientos y sensaciones son personales y difícilmente cuantificables; si bien la técnica está avanzando vertiginosamente, los intentos de convertir las emociones humanas en un algoritmo no parecen haber dado aún con un modo exacto para identificarlas. Solo tras un input de datos elevadísimo, el ordenador puede identificarlas y clasificarlas, no siempre con demasiada exactitud o precisión, según mi propia experiencia con ciertos programas informáticos. Ken Wilber, padre de la psicología transpersonal, ya advierte de la dificultad de aplicar un modelo científico occidental para el estudio de experiencia espirituales individuales y subjetivas.

Seidlitz (2016, pp. 11 ss.), al buscar una metodología que se adecue al objeto de su estudio, la realización del YI de SA y Madre, contrapone el paradigma científico tradicional frente a uno expandido (cf. Braud y Anderson, 1998). De este modo, el paradigma tradicional de investigación científica se basa en las siguientes premisas:

- 1) La investigación tiene como finalidad principal descubrir principios generales o leyes universales que ofrecen la posibilidad de explicar, predecir y controlar un fenómeno.
- 2) El único conocimiento válido del mundo se obtiene mediante datos perceptibles a través de los sentidos humanos, validados por ciertos métodos por consenso y expresados mediante formalismos matemáticos y lingüísticos lógicos y coherentes.
- 3) La actitud ideal del investigador ha de ser neutral y objetivo, mostrando la máxima distancia frente al objeto de estudio. Las cualidades del investigador deben ser irrelevantes frente al objeto observado, para que el experimento pueda ser reproducido por otro investigador con los mismos resultados si se repite con las mismas condiciones por investigadores con las mismas destrezas.
- 4) Los resultados originales de la investigación comunican por vías institucionalizadas como congresos, publicaciones científicas (libros, artículos, audiovisuales, etc.), normalmente dirigidas a colegas en un ámbito especializado.

Con el paso del tiempo, los diferentes campos del saber científico han crecido y se han diversificado, lo cual ha evidenciado las debilidades de este paradigma:

- 1) La investigación está constreñida por valores y (pre)juicios, así como sus métodos de investigación, sobre su validez y aplicación. Los valores de índole individual, social o cultural influyen sobre los objetos y temas de investigación, el enfoque, etc., lo que también influye sobre la manera de llevar a cabo la investigación a lo largo de todo su proceso: el apoyo de la investigación, su transferencia y su recepción.
- 2) Aunque la finalidad principal de la investigación es descubrir los principios generales o las leyes universales que permiten explicar, predecir y controlar, igual de válido habría de ser la descripción completa de casos individuales (ing. case studies) para comprenderlos y considerar su existencia.

- 3) El método cuantitativo y experimental y el método cualitativo y naturalista proporciona diferentes tipos de información sobre diferentes campos de investigación, y ambos deberían tener la misma validez, según el objeto de estudio al que se aplica, como en el caso que nos ocupa.
- 4) El investigador es un componente de gran importancia en cualquier investigación, así que sus características pueden tener un gran impacto en los resultados de un proyecto. Pretender que el investigador sea objetivo y mantenga distancia frente al objeto es una falacia.
- 5) La finalidad, intencionalidad y objetivos de cualquier personal investigador (investigadores, participantes y destinatarios) contribuyen significativamente al diseño, desarrollo y resultados de los estudios de investigación. La interacción consciente entre las diferentes partes o fases del proceso puede influir en aspectos del estudio.
- 6) Entornos y situaciones de investigación simples, artificiales o irreales pueden producir resultados, teorías y conclusiones simples, artificiales, o erróneos. Temas de gran calado como las experiencias del ser humano, a menudo muestran una gran complejidad y riqueza, además de depender de múltiples factores del contexto como para ajustarse a diseños analíticos simples o incluso trivializar los temas o experiencias.

En resumen, aunque el método tradicional de investigación empírico haya sido útil en ciertas áreas de las ciencias, muestran muchas carencias para otras: son incompletos, están sesgados innecesariamente, se muestran insatisfactorios a la hora de considerar acciones y experiencias humanas complejas, y resultan inadecuados a veces incluso dentro de las mismas ciencias naturales según el objeto de estudio. Más allá, estas premisas y prácticas muestran una imagen del mundo y la naturaleza humana estrecha, limitada, fragmentada, carente de significado y valor.

Braud y Anderson exponen las premisas y prácticas de lo que llaman “una aproximación expandida a la ciencia, investigación e indagación disciplinar”²:

- 1) El universo es una simple totalidad en el que una parte está interconectada con el resto de las partes; esta totalidad contiene el mundo físico, pero también todos los contenidos de la conciencia.
- 2) Las explicaciones científicas útiles pragmáticamente proporcionan comprensiones de fenómenos relacionándolos con otros fenómenos y descubren nuevas relaciones. La búsqueda de causas reduccionista últimas es inane; no hay causa y efecto, sino más bien la evolución de un sistema total.
- 3) El contacto con la realidad se hace a través de datos sensoriales, pero también nosotros formamos una parte de ese uno, mediante un profundo conocimiento intuitivo interno. La conciencia incluye tanto sensaciones objetivas como aspectos subjetivos intuitivos, estéticos, espirituales, noéticos y místicos.
- 4) El espectro completo de estados de conciencia es de interés, incluyendo experiencias religiosas y místicas; también otras dimensiones de la realidad, de las que dan cuenta muchas culturas, y constituyen la fuente principal de valores profundos. Acceder a esas dimensiones puede ser una valiosa herramienta de investigación.

Los autores lo resumen de la siguiente manera:

“El método de investigación positivista convencional describe, explica, predice, controla. El método heurístico describe, comprende, aprecia. El método feminista cuenta, escucha, emancipa, empodera. El método transpersonal expande, engranda, enriquece, abre, interconecta (dentro y fuera), integra, unifica, despierta, trasciende, transforma y, (por último y con suerte), ilumina³.

² En el original inglés, “an expanded approach to science, research, and disciplined inquiry” (Seidlitz, 2016, p. 13). [Traducción propia al esp.].

³ Braud & Anderson, 1998, p. 26, citado en: Seidlitz, 2016, p. 14. [Traducción propia al esp.].

1.2.2. Investigación integral de Braud

Según la teoría de la investigación integral de Braud (1998) hay cuatro tipos de indagaciones que se pueden realizar sobre cualquier objeto de investigación, cada uno con un tipo diferentes de métodos de investigación:

- 1) indagaciones sobre la experiencia;
- 2) indagaciones sobre la conceptualización;
- 3) indagaciones sobre el proceso, e
- 4) indagaciones sobre los resultados (“fruits”).

En este tipo de investigación, las fronteras entre la investigación, la aplicación práctica y el crecimiento y transformación personales pueden diluirse. El medio utilizado son la entrevista personal, en la que el entrevistado puede hacer una introspección profunda. Según Braud, hay tres métodos de interpretar y descubrir significados en escrituras: buscar significados literales y concretos; desarrollar significados a través de medios intelectuales lógicos y asociativos; y buscar significados espirituales, alegóricos, simbólicos y metafóricos (cf. Braud, 1998, p. 48) y que la experiencia espiritual puede enriquecer los métodos de investigación que tengan por objeto penetrar profundamente en el tema para ganar comprensiones y significados.

1.2.3. Investigación heurística de Douglass & Moustakas (1985)

Un método de gran relevancia para el estudio de la experiencia humana en sus dimensiones más profundas es la investigación heurística de Douglass & Moustakas (1985).

El punto clave metodológico de esta propuesta lo constituye la primera fase que consiste en la inmersión del propio investigador en la cuestión, el problema o el objeto de investigación. El punto de partida es la autoindagación.

La segunda fase es la obtención de datos externa. La recolección de datos se puede realizar mediante entrevistas, bibliografía relevante, la visita o exploración de instituciones relacionadas, o explorando la naturaleza. Un concepto importante en la investigación heurística es la focalización y la diferenciación, que consiste en considerar diferentes focos de investigación posibles, y considerar también un amplio grupo de objetos que pueden ser relevantes y, por tanto, deben ser investigados como objetos subsidiarios. De este modo, el investigador no necesita centrarse y delimitar claramente la cuestión inicial y, de hecho, los métodos pueden cambiar a la medida que se profundiza en el tema. El principal criterio es entrar en la verdad y el significado del tema, y no seguir necesariamente un protocolo en particular. De este modo, lo que uno descubre en uno mismo facilita el mismo proceso en los otros, y otorga un gran valor a la profundidad y sensibilidad del intercambio y a la interacción.

La tercera fase es la realización, referida a la necesidad de sintetizar lo que se sitúa en el centro de todo aquello que ha sido descubierto; no se trata de un resumen o una recapitulación, sino de generar una nueva realidad, “una nueva significación monolítica que abarque la esencia de la verdad heurística” (Douglass & Moustakas, 1985, p. 52).

De este modo, en el presente trabajo se ha utilizado la revisión bibliográfica para los caps. dedicados a la vida y obra de SA, la indagación histórica del yoga en bibliografía científica, otra más generalista, y webs de literatura científica sobre yoga y otras más generalista de práctica del yoga, escuelas y centros.

Para exponer el contenido de *La Vida Divina I* y hemos recurrido a las traducciones de SA al español publicadas por la *Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona*⁴. Para facilitar su comprensión se han enriquecido con interpretaciones propias y anotaciones de

⁴ Quiero agradecer a Pilar Nieto, traductora y revisora de la Fundación, y a la Fundación en general, que me facilitara *La Vida Divina I* y los tres volúmenes de *La síntesis del yoga* en pdf incluso antes de su edición en soporte papel, lo cual me ha ahorrado mucho trabajo a la hora de citar pasajes de estas obras.

estudiosos del tema, así como aclaraciones terminológicas y culturales, además de las concretas pertenecientes al tema de investigación.

En el cap. 10 se ha indagado sobre temas secundarios al YI para facilitar su comprensión desde conceptos clave como ‘evolución’ y ‘consciencia’, otros culturales de la tradición india como ‘Prakriti’ y ‘Purusha’, con una especial atención a la estructura psicológica del ser humano de SA para ilustrar el camino evolutivo del YI.

Por último, hemos indagado en la práctica del YI a través de bibliografía de practicantes destacados en primera línea del YI, y otros testimonios de *sadhakas* que han tenido contacto con SA o Madre como fuentes directas del YI, o que han desarrollado su *sadhana* en el lugar de origen como el Ashram de Pondicherry (India) o Auroville. Los métodos de investigación integral y heurístico, con sus diferentes fases o pasos, han sido de gran ayuda y suma importancia a medida que nos íbamos acercando a la parte experiencial de la práctica del YI.

Y en último lugar, pero no por ello lo menos relevante, más bien al contrario, cabe destacar la importancia de la propia experiencia en la práctica del YI, que incluye 1) la realización de cursos sobre desarrollo personal y espiritualidad (aunque son etiquetas inexactas), en los que conocí las figuras de SA y Madre por primera vez, cursos específicos online sobre la filosofía de SA y la tradición hindú (Sri Aurobindo Centre for Advanced Research, SACAR), 2) práctica de hatha yoga y 3) radya yoga (meditación), pero también 4) visita y estancias de investigación tanto en Pondicherry (SACAR) como en Auroville (Savitri Bhavan), con seminarios y actividades de diversa índole; 5) práctica de *bhakti yoga* en el Ashram de Sri Aurobindo y Madre en Pondicherry y 6) edición, publicación, traducción y revisión de textos primarios y secundarios de SA y Madre en colaboración con instituciones como la Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona y Auroville Internacional España, que me ha aportado la dimensión experiencial profunda

para comprender la envergadura del YI más allá de la mera lectura de texto y la especulación ('filosófica') intelectual, y poder abordar de este modo el presente trabajo desde diversos ángulos y perspectivas multidisciplinares.

1.3. Estado de la cuestión del YI

Más que un repaso bibliográfico tradicional y sistemático sobre el estado de la cuestión de los estudios del YI en particular en consonancia con el postulado no convencional del tema del presente trabajo, me parece más interesante y conforme a su esencia ofrecer un repaso sobre la bibliografía utilizada y sus autores, ya que, al haber podido realizar estancias de investigación y de práctica en Pondicherry y Auroville, he tenido la ocasión de entrar en contacto con autores y sadhakas, así como estudiosos y académicos del YI de SA y sus trabajos más relevantes. Esta bibliografía puede servir así de guía y ayuda para acceder a la ingente bibliografía sobre los diferentes temas tratados aquí, agrupada de acuerdo con los siguientes criterios: (1) el YI de SA y Madre (literatura primaria y secundaria); (2) el Yoga y su estudio académico, (3) la puesta en práctica del YI, (4) material bibliográfico y audiovisual online (artículos, libros, páginas webs y vídeos), (5) materiales obtenidos en cursos, conferencias, prácticas, (6) prácticas y observaciones en contacto directo con lugares, rituales y procedimientos de diversos yogas con relación directa e indirecta con el YI de SA y Madre⁵.

En primer lugar, (1) el primer gran grupo de fuentes bibliográficas son los textos originales de Sri Aurobindo y Madre, lo que se denomina fuentes originales o 'literatura primaria' por oposición al término más frecuente 'literatura secundaria', probablemente

⁵ Se prescinde de una cita formal de las obras aquí con el año, ya que las primeras ediciones no siempre coinciden o dan una idea exacta de cuándo se escribió el texto de referencia. En la bibliografía final aparece, naturalmente, el año de publicación.

un anglicismo que ha entrado en el ámbito académico español. Disponemos de toda la obra completa de SA, tanto en soporte papel como en formato electrónico pdf, y de Madre, ya que la obra de ambos está disponible online de forma gratuita en la página web del Ashram. En el caso de SA, *La Vida Divina* y *La síntesis del yoga*, tanto en su versión original como en sus traducciones al español, han sido los textos centrales, pero sus *Cartas sobre el Yoga* son capitales para ilustrar aspectos de la práctica del YI, aunque se haya quedado difuminado al final del último capítulo porque no se ha podido comentar sus más de 1700 páginas. Son un interesantísimo testimonio de practicantes del YI, pero su inclusión hubiera excedido con creces los límites recomendables de un trabajo de estas características. Hay una serie de compilaciones de textos o cartas sobre el YI con escritos originales de SA, como la *Guía del Yoga Integral*, publicado en español por la Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona (pero el título es equívoco, porque precisamente no hay un conjunto de prácticas bien asentadas que se entiendan como un método de YI), tomados otras compilaciones de textos originales en inglés como *Bases of Yoga*, *More Lights on Yoga* y *Elements of Yoga*. A pesar de su interés, se ha prescindido también de hacer ese recorrido con la obra de La Madre, ya que ella estaba frente al Ashram de Pondicherry y en diversos escritos (que en total suponen miles de páginas) se recogen múltiples aspectos prácticos del YI. Mencionamos al respecto la traducción al español de su libro recién publicado (2021) *Notas sobre el camino*, que recogen conversaciones de ella con discípulos del *Centro Internacional de Educación Sri Aurobindo* de Pondicherry.

En cuanto a la literatura secundaria sobre la obra de SA relevante, sobre *La Vida Divina* hay innumerables publicaciones (La Madre misma ya hizo comentarios sobre LVD), tantas que vamos a omitir una mención sistemática. Como excepción cabe mencionar la obra de Ananda Reddy en cinco vols. que lleva por nombre '*Deliberations on*

*The Life Divine*⁶, un importante trabajo hermeneútico sobre LVD que facilita mucho su lectura; sobre el YI de SA, hay un sinfín de libros y artículos a los que he podido acceder online a partir del confinamiento por la pandemia en 2020, gracias a la generosidad de sus autores y algunas editoriales, ya que los pusieron a libre disposición, lo cual motivó una reorientación en el contenido de esta tesis. En principio se iba a centrar en el concepto de ‘evolución’ y ‘consciencia’ de la vertiente práctica del YI, con la finalidad de estudiar las dificultades en el camino, pero la pandemia desatada en el año 2020 impidió viajar a Auroville con normalidad. Por otra parte, se abrieron portales en internet con fondos bibliográficos, y muchos pusimos nuestra producción en libre acceso a través de plataformas académicas como el repositorio RODERIC u otras de carácter privado, y hallé online una cantidad enorme de nuevo material bibliográfico (cientos de artículos y libros) sobre yoga o temas secundarios relacionados con el tema de la presente tesis. Desafortunadamente, los límites temporales impuestos no han permitido incorporar todo este ingente material, pero algunos artículos y libros han sido muy útiles.

En cuanto al estudio del yoga en la tradición india y sus diferentes escuelas y en ambientes académicos, ya se han comentado algunos trabajos realizados en diversos organismos de investigación de la India, al que cabe añadir los artículos de Cornelissen sobre la concepción de la estructura del ser humano de SA, tratado en el cap. 10. En Occidente ocupa un lugar preponderante los estudios de Mallinson, que con Singleton ha publicado un volumen como antología de textos sobre yoga desde la antigüedad en la India (además de su página web que enlaza a otros tantos autores y textos) y Birch; la producción de ambos autores ha sido escrita mayoritariamente en el s. XXI, lo que da una

⁶ Se ha decidido citar excepcionalmente así el título de esta obra, aunque sea diferente a la convención de la cursiva para los títulos adoptada en el presente trabajo, para evitar confusiones, ya que en el título original en inglés aparece así por el título LVD. Por otra parte, quiero expresar mi agradecimiento al autor, Ananda Reddy, por aconsejarme y facilitarme fuentes bibliográficas y sus conversaciones muy valiosas en mi estancia de investigación en SACAR (Pondicherry, India) en enero de 2016.

idea de la juventud de las investigaciones sobre yoga en el ámbito académico europeo. En USA sí hubo un interés manifiesto sobre SA y su filosofía ya en el s. XX.

Lo mismo ocurre en el ámbito académico español. Destacamos los trabajos de M^a Teresa Román sobre aspectos del yoga como el Tantra, además de su acercamiento a otros aspectos sapienciales y básicos de las sabidurías orientales, cuyo testigo ha sido recogido por otros académicos como Raquel Ferrández Formoso, que acaba de publicar un libro sobre aspectos del yoga en el budismo y las influencias entre ambos.

La aplicación del YI a la vida diaria, o su práctica en (3), queda recogida en trabajos de sadhakas que conocieron a SA y/o Madre directamente, o incluso estuvieron en el Ashram de Pondicherry. Destacan, entre otros, Jugal Kishore Mukherjee y su *Práctica del Yoga Integral* (original en inglés y su traducción al español publicado en dos volúmenes), que se trata detenidamente en el cap. 11 y versa sobre el aspecto práctico del YI, y *The Integral Yoga of Sri Aurobindo* de Rishabhehand. En cuanto a autores contemporáneos, han sido cruciales los trabajos de Ashesh Joshi, *An Introduction to The Integral Yoga*, que dan directrices e información muy relevante para iniciarse en la práctica del YI, y los de Larry Seidlitz, *Transforming Lives* e *Integral Yoga at Work*, que recogen testimonios de gente corriente que han decidido entrar en la senda del YI. Ambos tienen un puesto relevante en el cap. 11.

En cuanto a otros materiales bibliográficos (4), los vídeos producidos por M^a Teresa Román y otros orientalistas han sido de gran interés, así como otros audiovisuales de Auroville sobre el YI y el camino espiritual del sadhaka, o sobre la vida y obra de SA y Madre. Respecto a páginas web, he visitado un gran número de ellas relacionadas con diferentes tipos de yoga, en las que también había información muy interesante sobre su origen y práctica. En otras, de naturaleza académica, hay numerosas referencias a artículos, libros y otras publicaciones sobre el yoga, por una parte, y otros temas secundarios

relacionados con las sabidurías orientales, por otro, fuera del ámbito académico, pero no por ello menos valiosos.

La asistencia a conferencias, seminarios y talleres, tanto en Barcelona organizados por la Fundación Centro Sri Aurobindo, como en Pondicherry (SACAR) y Auroville (Savitri Bhavan) me permitió conocer a sadhakas y estudiosos del YI, y como se anunciaba en (5), reunir información para acceder posteriormente a otras fuentes bibliográficas. Pero el valor de la transmisión directa de aquellos que han tenido la experiencia tiene un gran valor añadido.

Y last but not least, es decir, por último, pero no por ello no menos importante, la práctica del YI (6) me ha permitido obtener información desde el lado experiencial. He practicado hatha yoga y radya yoga durante años: sin embargo, en la India tuve acceso a prácticas como la meditación colectiva en el del Ashram en Pondicherry o en el Matri-mandir, centro de Auroville. El conocimiento directo por identidad es una modalidad de conocimiento presente y reivindicado en Oriente, que se contrapone al saber intelectual o especulativo de la mente humana. De este modo, se ha abierto la puerta a comprensiones que no hubieran llegado a través de lecturas, simplemente por lo que aporta el saber experiencial: es como describir el sabor de fruta o el olor de una flor mediante el lenguaje, que no es sino un mapa que permite al ser humano ejercer su maravillosa capacidad de pensamiento y abstracción, pero sin la experiencia directa de los sentidos y del conocimiento experiencial no es nada.

Este es, *grosso modo*, el estado de la cuestión del yoga y del YI de SA y Madre. Sin duda, en el año 2022, coincidiendo con el 150 aniversario del nacimiento de SA, se sabe ya que será un trampolín para que el gobierno de la India reivindique su figura, también por su faceta política independentista frente al colonialismo inglés (y francés) en la India, que abandonó tras sus experiencias yóguicas en la prisión y nunca volvió a retomar.

1.4. Particularidades y convenciones del presente trabajo

1.4.1. La terminología especializada del sánscrito

Puesto que trabajamos con bibliografía y terminología de diversos idiomas, entre los que el inglés y el sánscrito tienen un peso preponderante, se ha tenido que adoptar diversas convenciones para unificar, en la medida de lo posible, los términos en relación con el yoga en general, así como otros específicos la filosofía de SA y Madre.

En primer lugar, nos centramos en los términos procedentes del sánscrito. Los dos principales problemas son: 1) la transcripción del sánscrito del actual devanagari, para la que se ha adoptado el alfabeto internacional de transliteración sánscrita (AITS); 2) la alternancia de términos sánscritos: hay términos con una larga tradición que nos llegan a través de traducciones, mayoritariamente del inglés, con lo que a veces encontramos dos o más formas, p. ej. ‘hatha yoga’ o ‘haṭhayoga’ (AITS); en el caso de ‘radya yoga’, se ha adaptado la forma ‘radya’ frente a otras preexistentes (rāja, raya, radja yoga), porque se asemeja más a la fonética del término original, y ‘raja’ y ‘raya’ son términos ya existentes en español que pueden llevar a confusión por su semántica. Sin embargo, si el término aparece en una cita, se ha intentado mantener la grafía del origen meta, de modo que puede que presente alternancias a lo largo del trabajo.

1.4.2. Abreviaturas para palabras y títulos de alta frecuencia

Aparte de las abreviaturas propias y convencionales, se ha decidido crear otras para expresiones frecuentes. Dos muy importantes son ‘YI’ (Yoga Integral), en mayúscula, referido al de SA, frente a otras escuelas de yoga integral (en minúscula); también ‘SA’ (Sri Aurobindo). Otro grupo de abreviaturas está formado por títulos de sus obras como *La Vida Divina* (LVD), *La evolución espiritual* (LEE) y *La síntesis del yoga* (LSY).

Un poco confuso puede resultar el uso de mayúsculas y minúsculas de los títulos y ciertas palabras por las siguientes causas: 1) la costumbre en el ámbito anglosajón de poner en mayúscula palabras de relevancia; es el caso de LVD; 2) mayúsculas en ciertas palabras como muestra de respeto con connotaciones religiosas, p. ej., Dios o Divino, que pueden crear confusión según la doctrina o el lugar del texto en el que aparecen; 3) en algunos libros, aparece todo el título en mayúsculas, con lo que a la hora de citarlo en la bibliografía resulta confuso.

1.4.3. Citas. Simplificación de la manera de citar

Se ha adoptado APA 6ª edición con su adaptación al español, pero debido a la cantidad de diferentes fuentes más allá de libros y artículos (entradas, artículos de páginas webs, vídeos de you tube, folletos explicativos, Wikipedia, compilaciones de textos con y sin editor, etc.), ha sido difícil a veces encontrar un criterio uniforme a la hora de citar, ya que no se ha uniformizado lo suficiente o no está arraigado aún.

Para evitar un exceso de citas intratextual en los capítulos dedicados a LVD y LSY, si aparecen varias citas de una misma página solo aparecen los datos tras la última cita, es decir: cuando haya una cita sin los datos pertinentes de origen, hay que seguir leyendo hasta la siguiente cita para encontrarlos (aparecen todas contiguas en el párrafo o texto).

Por otra parte, para abreviar y que los datos de la cita interrumpian el flujo de lectura lo menos posible, se ha adoptado un sistema propio en el caso de las principales obras de SA, ya que se trabajan con sus traducciones en español: en vez del nombre del autor, puesto que se sabe que son de SA, aparece el nombre de la obra abreviado, p. ej., LSY (para citas pertenecientes a *La síntesis del yoga*) junto al número romano (I, II o III), que indica el volumen en el que aparece, y luego la(s) página(s) correspondiente(s).

Sin más, comenzamos nuestro viaje en la senda del Yoga Integral.

Capítulo 2. Sri Aurobindo: Biografía y obra

“Veo que insiste en ofrecer una biografía; ¿cree que es realmente necesario 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.”

Sri Aurobindo, *On Himself*⁷

La vida de Sri Aurobindo no fue nada convencional. Nacido en India, a la edad de siete años marchó con su familia a Inglaterra, y pasó allí sus años de formación académica para volver a su India natal. De este modo, tuvo la ocasión de vivir a caballo entre Oriente y Occidente, y, como consecuencia de ello, nos ha legado su obra en inglés, que dominaba a la perfección como lengua nativa, en un estilo culto, esmerado y riquísimo en matices, lo cual resulta interesante para acceder a su obra sin tener que pasar necesariamente por el tamiz de una traducción ni que aprender una lengua geográfica y tipológicamente lejana como el hindi o el bengalí, con la dificultad y la pérdida de significados sutiles que ello conlleva, siempre que se tenga un muy buen dominio del inglés, idioma más cercano culturalmente al ámbito occidental.

Las teorías literarias postmodernas, tras proclamar la ‘muerte del autor’, nos hacen dudar de la utilidad de los datos biográficos y esta ‘muerte’ se puede aplicar a otros campos del saber y otro tipo de obras fuera del ámbito literario. La vasta producción ‘filosófica’ de SA -él raramente se consideraba a sí mismo como filósofo, aunque muchos

⁷ Esta cita aparece en Merlo (2011, p. 36) y es una traducción procedente de un fragmento escrito por Sri Aurobindo en *On Himself*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972, p. II.

de sus escritos se podrían subsumir bajo este epígrafe- se puede entender, a mi juicio, un poco mejor si se sitúa en su contexto, si tomamos una perspectiva occidental como punto de partida de tal apasionante viaje entre sus libros y pensamientos. Por lo tanto, los acontecimientos y la secuenciación de la vida de SA representan hitos donde podemos anclar y organizar su producción escrita, de gran variedad de temas y parcelas del saber, y permitirán, sin duda, hacer una aproximación más exacta a su obra y pensamiento.

A modo de introducción a la vida y obra de SA, en este capítulo se expondrán algunos datos sobre su biografía con la finalidad de situar su obra y pensamiento en su contexto histórico. A la hora de seleccionar datos biográficos, una de las cuestiones básicas que el biógrafo se plantea la constituye la relevancia de los datos seleccionados. En todo caso, a pesar de que la ingente obra de SA está escrita en inglés –como veremos, dominaba una gran cantidad de lenguas, producto de su erudición, pero hacía anotaciones en diversas lenguas- y de su formación europea en su infancia y juventud en Inglaterra, parece apropiado destacar ciertos aspectos de su trayectoria vital, tanto para dejar constancia de su papel como puente entre las culturas de Oriente y Occidente, como por la distancia cultural entre nuestra tradición cultural occidental dentro del contexto europeo y la tradición oriental de la que se nutre SA en toda su obra, lo cual arrojará luz para una mejor comprensión del significado de su producción, por una parte, y tenderá un puente entre dos culturas tan distantes como la de la India y la occidental europea, por otra, a pesar de la larga dominación europea colonialista e imperialista entre los s. XIX y XX.

El primer apartado (2.1.) se centrará en su biografía, que se ha segmentado en grandes bloques: su nacimiento en la India, su infancia y estancia en Inglaterra (2.1.1.), su regreso a la India y su activismo político a favor de la independencia de la India hasta su encarcelamiento (2.1.2.), su liberación y retirada a Pondicherry (2.1.3.), y el descenso del supramental hasta su muerte (2.1.4.).

El apartado (2.2.) expondrá el legado que dejó con su obra y sus escritos. Se agruparán según los temas tratados y la naturaleza de sus escritos. Se tratará con más minuciosidad algunas de las obras más relevantes dentro de su vasta producción que tienen como tema principal o uno de los temas principales el objeto de estudio del presente trabajo, el Yoga Integral y su realización.

Nos hacemos cargo, sin embargo, de la dificultad de esta tarea, ya que la selección de los datos biográficos, con la excepción de los detalles objetivos y fechables como su nacimiento y muerte, etapas y viajes, se realiza siempre desde un filtro subjetivo según el aspecto de su vida que el biógrafo decide destacar. El propio SA opinaba que toda biografía se suele fijar en los aspectos de la vida externa, mientras que él destacaba la importancia, para un ser humano espiritual, de vivir desde el interior⁸, y, por lo tanto, describir los hechos externos de la vida exterior carecía de importancia.

Las principales fuentes usadas para obtener los datos biográficos de SA son: Heehs (2008), Van Vrekhem (2009), Merlo (2011) y la serie de documentos sobre su vida de la página oficial del ashram en Pondicherry⁹, además de cartas, declaraciones y comentarios recogidos en fuentes primarias y secundarias que se irán citando.

⁸ También aparecen diversas citas al respecto del propio Sri Aurobindo en ellas: CWSA, vol. 35, *Letters on Himself and the Ashram*, pp. 5-7. La siguiente cita de SA fue pronunciada el 9 de febrero de 1936: “First of all what matters in a spiritual man’s life is not what he did or what he was outside to the view of the men of his time (that is what historicity or biography comes to, does it not?) but what he was and did within; it is only that that gives any value to his outer life at all. It is the inner life that gives to the outer any power it may have, and the inner life of a spiritual man is something vast and full and, at least in the great figures, so crowded and teeming with significant things that no biographer or historian could ever hope to seize it all or tell it” (CWSA vol. 35, 2011, p. 6) (En primer lugar, lo que importa en la vida de un hombre espiritual no es lo que hizo o lo que estaba en el exterior a de la vista de los hombres de su tiempo (a eso es lo que llega la historicidad o la biografía, ¿no?), sino lo que fue e hizo en su interior; es solo eso lo que precisamente le proporciona algún valor a su vida exterior. Es la vida interior la que le da a la exterior cualquier poder que pueda tener, y la vida interior de un hombre espiritual es algo vasto y pleno y, al menos en las grandes figuras, está tan abarrotada y repleta de cosas significativas que ningún biógrafo o historiador podría tener la mínima esperanza de abarcarlo todo o contarlo). [Traducción propia al esp.].

⁹ La información con diversos documentos que ofrece información sobre la vida de SA se encuentra en la pestaña ‘Research’ con el título “Documents in the Life of Sri Aurobindo” (recuperado el 13 de agosto de 2018, <http://www.sriarobindoashram.org/research/show.php?set=doclife&id=1> ss.).

2.1. Sri Aurobindo: su biografía

2.1.1. Infancia y formación en Inglaterra (1872-1893)

Sri Aurobindo, cuyo nombre completo era Aurobindo Akroyd Ghose, nació en Calcuta el 15 de agosto de 1872. Era el tercer hijo de Kristo Dhan Ghose¹⁰ y Swarnalotta Ghose. Su padre, Kristo, de origen bengalí con una fuerte tendencia anglófila, había realizado sus estudios de medicina en Inglaterra, y era “un ‘ateo terrible’ y un admirador ferviente de todo lo británico” (Van Vrekhem, 2009, p. 23), por lo que desde pequeño solamente hablaban inglés en casa, y ni una sola palabra de bengalí, la lengua nativa local, lengua que SA tendría que aprender posteriormente y que hablaría incluso con cierto acento extranjero. Gracias a este hecho podemos acceder a su obra directamente, escrita en su ‘lengua materna’ –desde luego, al menos como la primera lengua que mejor dominaba, aunque la lectura de su vasta obra requiere un excelente dominio del inglés debido a la gran riqueza en vocabulario y matices, dada la complejidad de su pensamiento; de ahí su papel como puente entre la cultura europea occidental y la tradición asiática oriental.

Parece ser que SA no fue educado en ninguna tradición religiosa en su infancia, al menos por parte de padre, y no hay constancia de que profesara ninguna religión, a pesar de que con el tiempo estudió en profundidad los escritos en los que se basa el hinduismo, los Vedas y los Upanishad¹¹.

Cabe recordar que a finales del siglo XIX gran parte de la India era colonia británica, bajo el mandato de la reina Victoria, y que sus pequeños reinos seguían siendo gobernados

¹⁰ Como consecuencia de diferentes sistemas de transliteración, el nombre del padre de Sri Aurobindo aparece como *Kristo Dhone* (Merlo, 1997, p. 37), *Kristo Dhan* (Van Vrekhem, 2009, p. 23), y *Krishna Dhun* (Heehs, 2008); también recuperado de https://en.wikipedia.org/wiki/Sri_Aurobindo el 18.07.2018.

¹¹ Para la romanización de los términos en sánscrito hemos utilizado el Alfabeto Internacional de Transliteración Sánscrita o AITS (del ing. international Alphabet of Sanskrit Transliteration, IAST). Otros términos del sánscrito que son más familiares por su tradición se transcriben tal y como aparecen en la publicación correspondiente, a efectos de evitar diacríticos y signos especiales.

por rajás y marajás locales, junto a un ejército británico no muy numeroso con otros tantos funcionarios, mientras que otras partes de la India estaba bajo la jurisdicción de Francia, como era el caso de Puducherry (también conocido como Pondicherry), lugar donde posteriormente establecería su Ashram.

Tras permanecer los primeros cinco años de su vida en Rangpur, SA es enviado junto con sus dos hermanos mayores al *Loreto Covent School* en Darjeeling. A los 7 años se trasladaron a Inglaterra, concretamente a Manchester, donde pasó los siguientes años de su vida sin mantener ningún contacto con su cultura de origen por orden expreso de su padre. Desde pequeño, SA mostró una habilidad para los idiomas y aprendió rápidamente latín, pero también griego y francés, e italiano, alemán y español. SA era un gran amante de la literatura y, de este modo, pudo leer a numerosos autores en su lengua original.

En diciembre de 1889 fue a Cambridge a realizar los exámenes del *King's College* para obtener una beca, con una bolsa de estudios concedida por la *St. Paul's School* de Londres. A pesar de las dificultades económicas, ya que su padre dejó de enviar dinero para su manutención y la de sus hermanos cuando se enteró de que había ganado la beca, SA pasó dos años felices en Cambridge. Cabe destacar su gran interés por la literatura, que es relevante mencionar porque escribió diversas obras y poemas, hasta llegar a una de sus obras cumbre, *Savitri*, un poema de gran extensión que Mirra Alfassa, su compañera espiritual y conocida posteriormente como *La Madre*, describió como “la suprema revelación de la visión de Sri Aurobindo”¹². Por una parte, SA siguió profundizando en la lectura de la literatura clásica romana y griega; por otra parte, era un entusiasta lector de poetas románticos ingleses, como William Wordsworth, Lord Byron, Shelley, John Keats, Alfred Tennyson y Robert Browning. Su escritor contemporáneo favorito era

¹² Estas y otras frases de Mirra Alfassa, *La Madre*, se pueden leer en una de las páginas de la web del ashram de Sri Aurobindo y *La Madre* (<https://www.auroville.org/contents/592>, consultado el 6-9-2018). [Traducción propia al esp.].

George Meredith; también admiraba la obra de Stephen Phillips, uno de los poetas más destacados de aquel entonces, pero caído en el olvido posteriormente. Otros de sus autores favoritos fueron clásicos como Dante, Racine y Shakespeare. También mostró interés por filósofos griegos como Platón y Epicteto, más que por el idealismo de Hegel, en boga en esos días. Tampoco le sedujo Kant, de modo que sus conocimientos sobre filosofía occidental fueron más bien fragmentarios¹³; en cuanto a otros escritos científicos, era conocedor de las teorías de la evolución de Darwin.

En cuanto al aspecto personal, que posteriormente tendrá un papel fundamental a su regreso a la India, SA hizo amistades con compañeros de origen indio: en Cambridge, en 1892 se hizo miembro de una sociedad de jóvenes que pertenecían a la élite india, la *Lotus and Dagger*, y probablemente empezó a dar rienda suelta a sus ideales antiimperialistas en favor de la independencia de la India.

Después de haber adquirido los títulos necesarios para entrar en el Servicio Civil de la India (SCI), un cuerpo de funcionarios coloniales al que podían acceder también los indios, en el que no entró una vez por caerse del caballo y en otras ocasiones por haber rehusado presentarse al examen de equitación, su interés por su país natal fue en aumento. En uno de los cursos para entrar en el SCI, leyó un breve escrito donde se mencionaban las ‘seis filosofías’ (six philosophies) de la India. Mostró un gran interés por la filosofía del vedanta, lo cual le condujo a los escritos antiguos de la tradición india como los *Upanishads*, que leyó en las traducciones de Max Müller, ya que sus conocimientos de sánscrito por entonces eran todavía insuficientes para ir a la fuente original. Sin embargo,

¹³ “He also “tried once a translation of Kant but dropped it after the first two pages and never tried again.” What little he learned of Western philosophy he “picked up desultorily in [his] general reading.” (Heehs, 2008). “Intentó realizar una traducción de Kant, pero lo dejó tras las dos primeras páginas y nunca lo volvió a intentar. Lo poco que aprendió de filosofía occidental lo “aprendió aquí y allá de [sus] lecturas generales””. [Traducción propia al esp.]. Las citas de este fragmento han sido tomadas de: Sri Aurobindo, note published in Sri Aurobindo: Archives and Research 7 (December 1983), p. 164; Sri Aurobindo, *On Himself*, 223, Nirodbaran, ed., *Talks*, 302, p. 530; Nirodbaran Talks manuscripts 19, p. 3.

en los comentarios de Müller se traslucía la pretendida superioridad de la cultura occidental sobre la oriental, lo que contribuyó a un posicionamiento claro en SA contra del dominio occidental materializado en la colonización de la India por Gran Bretaña. En relación con el vedanta y los *Upanishads*, SA comenzó a interesarse por conceptos como ‘atman’, la realización individual libre de accidentes que es uno con el espíritu trascendental, ‘brahman’, conceptos capitales en el hinduismo y otras sabidurías orientales.

El fin de su estancia en Occidente, donde recibió su formación escolar y académica, no se hizo esperar más tras estos episodios. James Cotton, un amigo de la familia Ghose, mantuvo una entrevista con Sayajirao Gaekwar, el marajá del estado indio de Baroda, que se detuvo en Londres en una breve estancia, y concertaron que SA trabajaría para el marajá en la India. De este modo, su periplo vital europeo llegaba a su fin.

2.1.2. Regreso a la India y activismo político (1893)

Así, tras la aventura de Cambridge, y su formación académica europea, SA regresó a su país natal en enero de 1893 y entró en el servicio administrativo del principado de Baroda (actual distrito del estado indio de Gujarat) en febrero del mismo año, donde viviría trece años. Su padre murió esperando su regreso.

Aparte de su trabajo administrativo, que encontraba tremendamente aburrido, SA fue nombrado profesor de francés del colegio de Baroda, y, más tarde, de inglés. Mientras aprendía sánscrito y otras lenguas indias. En marzo de 1893 comenzó una traducción en verso del *Mahabharata*. En este periodo comenzó también con una serie de ensayos sobre la política en la India en la publicación semanal en inglés de Bombay, *Indu Prakash*, en la que SA exponía sus opiniones políticas frente al dominio imperialista británico.

Una vez de regreso, hasta principios de 1894 no volvió a ver a su familia en Bengala. A final de enero fue a Deoghar, una pequeña ciudad donde vivía su abuelo Rajnarain,

donde conoció a una horda de familiares. Se encontró con su hermana Sarojini, quien dijo que SA era “una persona muy tímida”, y estaba encantado con el “rostro delicado” y “el corte de pelo a la inglesa” de su hermano, pero con el que “era difícil comunicarse”, ya que era muy reservado (Heehs, 2008). Posteriormente fue llevado al pueblo de Rohini para encontrarse con su madre, Swarnalotta, que no lo reconoció al principio, ya que había marchado a Europa de pequeño, pero luego vio una pequeña cicatriz en el dedo que SA aún tenía, y así lo identificó. Gracias a las descripciones de su hermana, y también de otro hermano menor, Barin, tenemos datos sobre el carácter de SA:

Fourteen-year-old Barin found his sejda (third-eldest brother) “a strange friend... at once a playmate and a guide, with a quiet and absorbed look and almost always lost in deep study.” Sarojini was captivated by his “delicate face” and “long mane of hair cut in the English fashion,” but she found it hard to penetrate his reserve, and harder to communicate [...]” (Heehs, 2008).

Tras un año, al apreciar los múltiples talentos de SA, sobre todos los lingüísticos, el Marajá de Baroda le nombró su secretario privado no oficial. En 1897 comenzó a dar clases de inglés en la Universidad de Baroda, y al año siguiente fue nombrado profesor titular de inglés y profesor adjunto de francés, y posteriormente llegó a ser vicerrector de la universidad.

En abril de 1901 contrajo matrimonio con Mrinalini Bose¹⁴, pero, como reconoció en una carta a su suegro años después, “Me parece que nunca destacaré en las virtudes domésticas. He intentado cumplir con éxito con la parte que me corresponde como hijo, hermano y marido, pero hay algo demasiado fuerte en mi interior que me fuerza a subordinar todo a su causa”¹⁵.

¹⁴ Según Van Vrekhem (2009, p. 27), la boda tuvo lugar en 1889; debe tratarse de un error; sin embargo, la boda con Mrinalini Devi, según Merlo (1997, p. 40), tuvo lugar en abril de 1901; también aparece esta fecha en Heehs (2008).

¹⁵ Esta cita procede de Van Vrekhem (2009, p. 27) y es un fragmento de una carta de Aurobindo a Bhupal-chandra Bose escrita el 8 de junio de 1906 y publicada en la obra *Sri Aurobindo: Archives and Research I*

Poco tiempo después, su esposa volvió a casa de sus padres, incapaz de adaptarse a la vida en Baroda. Su relación marital estuvo marcada por una serie de encuentros y desencuentros hasta que SA se retiró a Pondicherry, cuya relación se redujo a un intercambio epistolar. Pocos meses después, el 17 de diciembre de 1918, Mrinalini Ghose falleció en Calcuta víctima de una epidemia de gripe.

Durante este periodo, el interés de SA por los acontecimientos políticos de la India fue en aumento progresivamente hasta participar activamente en el proceso de independencia. Al volver de Inglaterra, donde tuvo ocasión de seguir la política de los *Tories* y los *Liberals* con respecto a la cuestión irlandesa, se había convertido en un duro crítico del imperialismo, e hizo extensible su crítica a los bengalíes partidarios de la occidentalización de la India que seguían las costumbres y los dictados del modelo de los ocupantes. Para SA, estos compatriotas se engañaban a sí mismos imitando el modelo occidental porque los británicos consideraban la democracia y el liberalismo poco apropiados para una nación sometida y atrasada, donde se podía renunciar a todos los principios y toda moral para mantener la supremacía despótica del hombre blanco occidental e imperialista.

En el verano de 1893, K. G. Deshpande, su mejor amigo de los días de Cambridge, ostentaba el cargo de editor de la versión en inglés de *Indu Prakash*, un semanario publicado en Bombay que recogía noticias generales, pero también artículos sobre literatura y política. Invitó a SA a escribir un artículo, que vio la luz en junio del mismo año con el título *India and the British Parliament*. Deshpande quedó encantado con esta primera colaboración y lo convenció para que siguiera escribiendo, y un mes más tarde, SA le entregó el primero de una serie de ensayos titulados *New Lamps for Old*. El tema de sus ensayos se centraba en el Congreso Nacional Indio. Además de la crítica hacia sus

(December 1977), p. 85. El fragmento original se expone a continuación: "I am afraid I shall never be good for much in the way of domestic virtues. I have tried, very ineffectively, to do some part of my duty as a son, a brother and a husband, but there is something too strong in me which forces me to subordinate everything else to it". [Traducción propia al esp.]

compatriotas por imitar el modelo británico y de su actitud servil hacia ellos, también puso en evidencia las justificaciones esgrimidas por los dominadores, que para someter y esclavizar a una nación vendían su superioridad como civilizadores. Su tono fue tan firme que se le pidió que fuera más moderado con sus artículos, pero estos mostraban una madurez política ya en fases tan tempranas (cf. Van Vrekhem, 2009).

Con su hermano Barindrakumar (abreviado como Barin), su participación activa en política en aras de la independencia de la India fue en aumento.

Con motivo de la división de Bengala, en junio de 1905, a lo que los indios se oponían abiertamente, lo que desencadenó una fuerte oposición entre ellos, SA abandonó Baroda y empezó a participar abiertamente en política, en concreto en el movimiento nacionalista de Bengala. El 15 de agosto de 1906, día del cumpleaños de SA, abrió sus puertas la Universidad Nacional de Bengala en Calcuta, fundada por estudiantes que habían sido expulsados de otras instituciones educativas por tomar parte en manifestaciones públicas de carácter político; aceptó ser el primer Vicerrector de la universidad recién constituida. Considerados ‘extremistas’, empezó a colaborar en el semanario *Bande Mataram* (Salve, Madre), cuyo nombre se convirtió posteriormente en un eslogan político. Al mismo tiempo actuaba de supervisor de *Yugantar*, publicación de los revolucionarios más jóvenes del círculo de su hermano Barin, quienes querían conseguir la independencia por la vía rápida del terrorismo, y aunque eran inexpertos, sembraron la inquietud entre los dominadores ingleses. En 1907 se tuvo que someter a un tribunal acusado de ‘actividades contra el estado’, puesto que era editor de *Bande Mataram*, pero fue absuelto. SA siempre quiso mantenerse en un segundo plano, a pesar de que en sus escritos y discursos quedaba patente su deseo de una independencia incondicional; en el Congreso se mantuvo al lado de extremistas como Bal Gangadhar Tilak y Bipin Chandra Pal, pero su fama fue más allá tras el juicio de 1907: saltó a primer plano y se convirtió en héroe nacional.

La India buscaba con anhelo una figura que liderara el deseo de independencia. En Surat, el bando moderado y el extremista se escindieron en el Congreso. Se creyó que Tilak había sido el responsable, pero en una carta de SA, publicada en 1954 y escrita veinte años antes, confiesa: “La historia registra poquísimas veces los asuntos que tuvieron lugar detrás del velo; la historia registra el espectáculo que acontece delante del telón. Muy pocos saben que fui yo (sin consultar a Tilak) quien dio la orden que supuso la ruptura del Congreso”¹⁶.

La política era uno de los asuntos que revestía importancia en la vida de SA en esos días, pero el otro aspecto, el de la realización de su yoga, comienza a manifestarse con fuerza. En su búsqueda de conectar con la tradición hindú del yoga, hacia agosto de 1905 SA ya había comenzado con la práctica del yoga con ejercicios de *pranayama*. Tras familiarizarse con antiguos escritos hinduistas como el *Upanishad*, estaba convencido de que el yoga (cuyo significado básico es “unión”) constituía el medio y la finalidad de la vida para alcanzar esa unión con Brahman, el Absoluto. También le habían influido las lecturas de otros autores como Vivekananda y Ramakrishna Paramhansa anteriormente, a los que tuvo acceso en su estancia inglesa (Heehs, 2008; Van Vrekhem, 2009). Sin embargo, la primera de sus realizaciones no llegó hasta 1907, año en el que tuvo una verdadera “iniciación” (Merlo, 2011, p. 42), pues conoció un yogui llamado Lelé, que le sirvió de guía hacia experiencias y realizaciones yóguico-espirituales, tal y como SA describió 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 libertad” (Merlo, 2011, p. 43)¹⁷.

¹⁶ Esta cita aparece en Van Vrekhem (2009, p. 29) y procede a su vez de *On Himself*, p. 49.

¹⁷ Esta cita proviene de Sri Aurobindo, *Letters on Yoga*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972, p. 48.

Ese estado duró varios días, y le llevó a integrarse “en el seno de una mayor superconsciencia”, que él mismo calificaría de ‘realización del Brahman silencioso’.

Al mismo tiempo, SA se había convertido en el líder del nacionalismo radical que estaban buscando para que condujera a la India a la independencia. Su hermano Barin participaba abiertamente en el ala radical que defendía tales acciones, y el 30 de abril de 1908 cometieron un atentado en el que murieron por error dos damas inglesas, ya que el objetivo del mismo era un magistrado inglés, lo cual aprovecharon las autoridades inglesas para tomar represalias. SA fue arrestado el 5 de mayo de 1908 y encarcelado durante un año en la prisión de Alipore (Calcuta). Aunque fue juzgado acusado de un delito equivalente al de alta traición, fue absuelto y puesto en libertad el 6 de mayo de 1909.

Su estancia en prisión marcó un cambio decisivo en su vida, y durante este período tuvo otra realización espiritual en la que, a diferencia de la anterior, conoció el aspecto estático de Brahman mediante la realización del nirvana, entró en contacto con el aspecto dinámico de Brahman, *Nârâyana*.

Al salir de la cárcel tras su absolución fundó dos semanarios, uno en inglés, *Karmayogin*, de religión, literatura, ciencia y filosofía, y otro en bengalí, *Dharma*, con los que intentó poner política, filosofía y espiritualidad bajo un denominador común. Asimismo, continuó con sus actividades políticas algún tiempo, también mediante discursos, pero el fin definitivo de este período no se haría esperar, con lo cual abandonó la política para el resto de sus días, no sin haber dejado su profunda influencia en ella: SA

fue el primero en discernir los temas esenciales de la lucha por la libertad: la independencia sin condiciones; el uso de artículos y mercancías autóctonos; el boicot a todos los productos británicos; la desobediencia política a la autoridad colonial; un sistema educativo nuevo adaptado a la naturaleza y carácter indios; y la idea, que tal vez sería la más desvirtuada posteriormente, de la no violencia como arma política (Van Vrekhem, 2009, p. 31).

En 1910 el activismo político violento por la independencia continuaba, y a pesar de que SA se mantenía al margen de estas actividades, estaba en el punto de mira de las autoridades británica por la fama de líder político que había conseguido involuntariamente. Una noche, a mediados de febrero, recibió el aviso de que la policía proyectaba realizar un registro en su despacho de *Karmayogin* y, para no ser detenido, se fue a Chandernagore, a pocos kilómetros de Calcuta, donde pasó un mes de total reclusión incluso con otro nombre, Jitendranath Mitra. En esa estancia le llegó la señal interna de que debía ir a Pondicherry.

2.1.3. Llegada a Pondicherry (1910)

Sri Aurobindo llegó el 4 de abril de 1910 a bordo del SS Dupleix, y fue recibido por independentistas locales. Aunque estaba ya retirado de actividades políticas, fue acusado de sedición por las autoridades británicas, de modo que una vuelta a territorios británicos estaba descartada. Decidió, por lo tanto, quedarse en Pondicherry, una pequeña ciudad a orillas del Índico en la costa este al sur de la India, en el actual estado de Tamil Nadu, que era colonia francesa.

Una vez allí, con ciertas penurias económicas, pero siempre con ayuda, se mudó varias veces a casas de alquiler en las que vivió con algunos de sus amigos más allegados.

Una vez alejado y retirado de la vida política, SA prosiguió con la práctica de su yoga. En 1912 escribió a un amigo sobre un “nuevo sistema de yoga” que le había sido revelado, que no tenía que ver con los métodos convencionales de Patanjali, el autor de los *Yoga Sutras*. En una carta dirigida a Paul Richard, SA le habló sobre “la teoría y el sistema de yoga que he formado”¹⁸.

¹⁸ Esta cita ha sido traducida por mí y proviene de Heehs (2008), cuya cita original de Sri Aurobindo aparece en *On Himself*, p. 424.

El 9 de marzo de 1914 se produjo un encuentro decisivo que marcaría el resto de la vida de SA en Pondicherry. Ese día llegaron Paul Richard y Mirra Alfassa¹⁹, su mujer, a Pondicherry. Paul Richard era un abogado en París a quien le propusieron que se presentara como candidato a las elecciones a representante en la Cámara de diputados francesa en Pondicherry (Pondicherry era una colonia francesa). Aunque perdió la conexión del viaje en Bombay, Paul Richard y Mirra Alfassa prosiguieron su viaje a Pondicherry. Una vez allí, Richard quiso conocer a un yogui y oyó hablar de SA, y concertó una cita con él. Richard tenía interés en el esoterismo y ocultismo, y en otras corrientes espirituales tan de moda en el *fin du siècle* del XIX francés; también había estado en contacto con alguna organización ocultista en Francia, e incluso había escrito un libro sobre temas espirituales. Él mismo era masón. A pesar de la reticencia de SA en encontrarse con él, al final accedió. Hubo una buena conexión y Richard, muy impresionado tras el encuentro, le propuso colaborar en una revista filosófica, *Arya*, publicada desde 1914 hasta 1921, en la que SA publicó muchos de sus escritos más importantes como artículos en serie (cf. 2.2.). Posteriormente, Richard declarararía en Japón:

Se acerca la hora de las cosas grandes, de los grandes acontecimientos, y también de los grandes hombres, de los hombres divinos de Asia. Los he buscado toda mi vida a través del mundo, que este mundo moriría si ellos no existieran. Pues ellos son su luz, su calor, su vida. En Asia he encontrado al más grande de entre ellos, a un líder, al héroe del mañana. Su nombre es Aurobindo Ghose (Van Vrekhem, 2009, p. 50)²⁰.

El encuentro entre Mirra Alfassa y Sri Aurobindo reviste una importancia capital para el trabajo conjunto que realizarán a lo largo de toda su vida, el Yoga Integral, como se irá

¹⁹ Mirra Alfassa contrajo matrimonio en 1897 con Henri Morisset, pintor impresionista, de quien se divorciaría más tarde en 1908. En 1910 formó pareja con Paul Richard, y se casaron al año siguiente. A pesar de que en la época y en el lugar se tomaba el apellido del marido, nos referimos a ella en el presente trabajo con su nombre de soltera. Más tarde, cuando decide permanecer en Pondicherry con SA para desarrollar su labor en conjunto empezó a ser conocida como La Madre.

²⁰ Esta cita procede de *Glimpses I*, p. 144.

desgranando a lo largo del presente trabajo. Después de este breve encuentro, Mirra Alfassa volvió a Francia con su marido y tras pasar casi cuatro años en Japón, volvió de nuevo a Pondicherry el 24 de abril de 1920 y se quedó junto a SA hasta su muerte.

El periodo comprendido entre 1914 y 1921 fue realmente prolífico; sin embargo, tras la llegada de Mirra Alfassa en 1920, apenas escribió nada hasta 1926; absorbo en su yoga, SA avanza rápidamente en su *sadhana* durante este tiempo, lo cual no hubiera sido posible si hubiera continuado con la revista.

2.1.4. El descenso del supramental (1926)

Hubo un hito en la vida de SA que él describió como “el descenso de Krishna”: “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” (Merlo, 2011, p. 48).

Fueron en estos días cuando la comunidad que crecía a su alrededor comenzó a utilizar el tratamiento de ‘Sri’, palabra procedente del sánscrito que significa ‘majestad’, ‘belleza’, y que se asocia indefectiblemente a su nombre.

Se ha mencionado previamente que SA estudió en profundidad los antiguos escritos hinduistas, en especial los textos del vedanta advaita, cuya doctrina se basa, por una parte, en la no dualidad²¹ entre todos los seres, y por otra, la idea de Brahman, el Uno o Absoluto. Todo es Brahman, y lo Absoluto no puede ser conocido ni definido por el intelecto humano. En palabras de Mirra Alfassa, La Madre, “El único modo de conocer el Divino es identificarse con Él” (Van Vrekhem, 2009, pp. 61-62)²².

²¹ Para un estudio profundo del concepto *no dualidad*, véase Loy (1997). *Nonduality. A Study in Comparative Philosophy*. Traducción al español: (2000). *No dualidad*.

²² Esta cita ha sido extraída por Van Vrekhem de la obra de La Madre *Entrétiens*, p. 53.

A partir de este momento, SA se retira de la vida pública prácticamente para realizar su *sadhana*, y es Madre quien se queda al frente y a cargo del ashram, y se ocupa tanto de la organización como de los discípulos. A pesar de estar casi aislado en su habitación, sigue manteniendo el contacto con los discípulos contestando y comentando cuestiones que se recogen en las más de mil páginas de *Letters on Yoga (Cartas sobre el Yoga)*²³. En enero de 1927 comienza a anotar con regularidad su *Record of Yoga*. Durante este periodo escribió en su poema magno *Savitri*. Entre 1939 y 1940 revisa y amplía *La Vida Divina*, que puede considerarse su obra capital, y se publica en un libro.

Poco más se sabe del proceso de su yoga, puesto que lo que ha quedado registrado es solo la primera parte de él, pero no deja por escrito mayor constancia de su yoga supramental, en el que se adentra en zonas todavía no conocidas, caracterizado por el descenso de la conciencia-energía supramental, tanto a la mente como al cuerpo, para que se manifieste sobre la Tierra.

El 5 de diciembre de 1950 falleció SA en el Ashram de Pondicherry. La Madre continuó con la labor de anclar la energía supramental hasta su fallecimiento en 1973.

2.2. Sri Aurobindo: su obra

SA dejó una obra ingente a lo largo de su vida²⁴. Esta obra abarca no solo cuestiones filosóficas, sino también políticas, literarias y filológicas.

²³ Actualmente estamos editando y revisando la traducción de la obra al español para su posterior edición con el título *Cartas sobre el Yoga* en la Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona. El primer volumen ya ha salido en 2022.

²⁴ La edición en papel más actual de sus obras completas publicada por SABDA (Sri Aurobindo Ashram Publication Department, <https://www.sabda.in/>), consta de 36 volúmenes (sobre esta edición de sus obras completas en inglés, véase <https://www.sabda.in/catalog/show.php?id=cw>). Casi toda la obra de SA y La Madre es de acceso libre online en forma de pdf en las siguientes webs: Ashram de Sri Aurobindo y Madre <https://www.sriurobindoashram.org/sriurobindo/writings.php>, Auroville: <https://www.auroville.org/contents/601>.

El propósito de este apartado es ofrecer una visión general de su legado escrito, sin pretender ser exhaustivo. Se pondrá más énfasis en su producción más relevante para el tema del presente trabajo, en concreto, en aquellas relacionadas directa o indirectamente con el YI como método. En nuestro intento de sistematizar su obra, se han agrupado en bloques temáticos, sin respetar el orden cronológico de su producción. También se incluyen otros textos salidos de la mano de SA que no fueron concebidos como obras, ya que se incluyen comentarios, anotaciones, y también cartas, de gran valor e interés.

2.2.1. Obras literarias

Si retomamos partes de la biografía de SA desde la perspectiva de su obra, su interés por la literatura se puso de manifiesto desde sus primeros días en Gran Bretaña, con un sorprendente dominio de una gran cantidad de lenguas, además de su primera lengua, el inglés, que aprendió en casa fruto del dominio imperialista británico en la India y de la fuerte tendencia anglófila de su padre. De este modo, SA entró en contacto bien pronto con la poesía inglesa; su poeta favorito en ese tiempo era Percy Bysshe Shelley, de modo que a la temprana edad de diez años SA escribió un poema titulado “Light”, publicado en enero de 1883 (cf. Heehs, 2008)²⁵. Siguió leyendo poesía inglesa del s. XIX de William Wordsworth, Lord Byron, John Keats, Alfred Tennyson, Robert Browning y el olvidado Stephen Phillips entre otros, y su favorito pasó a ser George Meredith.

Muchos de los poemas que SA escribió se publicaron en *Songs to Myrtilla* (1898)²⁶, compilado por el propio SA, surgidos de su mano probablemente en sus días de estudiante en Cambridge: “Charles Stewart Parnell” es el único que se puede datar con certeza, escrito en 1891, al fallecer el líder irlandés. Alrededor de un tercio de los poemas está

²⁵ Anonymous [Sri Aurobindo], “Light,” Fox’s Weekly, January 11, 1883, republished in Sri Aurobindo: Archives and Research 9 (December 1985), 129.

²⁶ En la edición de sus obras completas del Ashram, sus poemas están recogidos en el vol. 2 *Collected Poems*.

dedicado a figuras políticas y literarias. Los otros poemas se podrían subsumir en la categoría de amorosos, destacando algunos dedicados a figuras femeninas.

Su interés por los clásicos también se puso de manifiesto por su gran dominio del latín y el griego clásico, lenguas de las cuales traducía en sus días de formación académica. Una vez en Cambridge, SA tenía un cuaderno en el que anotaba sus composiciones.

Además de los poemas, se encuentran diálogos filosóficos incompletos, del cual cabe destacar *The Harmony of Virtue* (La armonía de la virtud)²⁷, en el que un estudiante de Cambridge llamado Keshav Ganesh Desai mantiene una conversación con tres compañeros de estudio británicos sobre los fundamentos de la moralidad y la virtud, a la que se llega mediante la vía de la belleza, y las implicaciones éticas de esta. SA concluye que la búsqueda de la virtud no ha de ser convencional, sino el resultado de la evolución perfecta de las cualidades y potencialidades innatas a su personalidad, y es una tarea del individuo desarrollarlas para llegar a alcanzar la ‘paz de Dios’ que sobrepasa todo entendimiento humano (cf. Heehs, 2008).

El interés y la sensibilidad de SA en el terreno poético se puso de manifiesto durante su estancia de estudios en Cambridge, en la que ganó en 1891 ex aequo el premio a la mejor composición en yambos griegos, y al año siguiente repitió la misma suerte, pero también obtuvo el premio en solitario a la mejor composición en hexámetros latinos. Posteriormente ganaría distinciones más importantes relacionadas con los resultados de sus exámenes. No terminó sus estudios en Cambridge, que hubiera completado con un año más, puesto que como candidato al Servicio Civil indio (Indian Civil Service - ICS) no le hacía falta, ni tenía tiempo para ello.

Tras *Songs to Myrtilla*, escribió tres poemas de carácter narrativo inspirados en fuentes orientales: *Urvasie*, *Khaled of the Sea* (que no completó), y *Love and Death*.

²⁷ La traducción del título ha sido realizada por el autor del presente trabajo. No tenemos constancia de la existencia de una traducción de este texto al español.

Después de aprobar los exámenes del ICS, al disponer de más tiempo, SA empezó a interesarse cada vez más en la cultura de su país de origen y entró en contacto con una de sus doctrinas más antiguas, el vedanta, y con los *Upanishads*, pero debido a su limitado conocimiento del sánscrito, accedió a parte de esta literatura a través de las traducciones del profesor F. Max Müller.

Tras su paso por la cárcel, donde no podía escribir, mantuvo en su memoria un poema llamado *Ilion* hasta que en abril de 1910 pudo proseguir con su trabajo.

También encontramos escritos de SA cultivados en prosa de carácter literario²⁸. Dentro de este grupo, hallamos dos tipos de obras literarias: obras de teatro y relatos en prosa.

Las obras de teatro fueron escritas probablemente entre 1905 y 1915. Completó cinco de ellas: *The Viziers of Bassora*, *Rodogune*, *Perseus the Deliverer*, *Eric* y *Vasavadutta*.

En cuanto a sus relatos, SA comentó en conversaciones que escribió historias que se perdieron, con lo que se perdería su fama futura como escritor, anotó con cierta ironía en 1939. El primero de sus escritos en prosa aparece en sus cuadernos con el título genérico de *Occult Idylls* e incluye dos historias: una finalizada con el título *The Phantom Hour*, fechada alrededor de 1910 o 1912, y otra incompleta titulada *The Door at Abelard*. Aparte de estos relatos, encontramos otros pocos más incompletos o con carácter fragmentario, que probablemente comenzó a escribir en 1891 cuando estudiaba en Cambridge.

2.2.2. Escritos políticos en revistas

En sus días de formación en Inglaterra, SA entró en contacto con jóvenes de la élite india, e incluso formó parte de una sociedad denominada *Lotus and Dagger* en 1882, como se mencionó. Su sentimiento independentista contra el imperialismo británico se

²⁸ En la edición de sus obras completas del ashram, sus obras en prosa están recogidas en los vols. 3 y 4 *Plays and Stories I y II*. Al final del segundo volumen encontramos anotaciones sobre cada una de las obras, su génesis, historia, y momento de publicación, entre otros.

comenzó a gestar muy probablemente en estos días. Recordemos que SA volvió a la India en enero de 1893 y vivió en Baroda (actual distrito del estado indio de Gujarat) trece años. Allí tuvo que aprender otras lenguas de la India, incluida el sánscrito, lo que le permitió comenzar en marzo de 1893 una traducción en verso del *Mahabharata*, al mismo tiempo que empieza a publicar una serie de ensayos sobre política en la India en *Indu Prakash*, publicación semanal de Bombay en lengua inglesa, editada por K. G. Deshpande, su mejor amigo en Cambridge, en la que el joven Aurobindo expone sus opiniones políticas a favor de la independencia de la India. El artículo se tituló “India and the British Parliament” (“India y el Parlamento Británico”). A partir de este momento publicó una serie de nueve artículos con el título *New Lamps for Old*, que recogen su actitud crítica frente al servilismo del Congreso Nacional Indio hacia los dominadores británicos.

Tras casi trece años, SA dejó Baroda y se trasladó a Calcuta y empezó a participar abiertamente en política, en concreto en el movimiento nacionalista de Bengala. Ya como vicerrector en la Universidad Nacional de Bengala en Calcuta, con un fuerte carácter político, comienza a escribir en el semanario *Bande Mataram* (literalmente “Salve, Madre”)²⁹, en el que SA asumió la tarea de editor de 1906 a 1908. El nombre de la publicación se convirtió en un eslogan político, lo cual permite deducir la temática del semanario. Esta actividad política se extiende a su papel de supervisor de *Yugantar*, publicación de jóvenes revolucionarios extremistas entre los que se incluye su hermano Barin. Estas actividades lo llevaron ante un tribunal en 1907 acusado de ‘actividades contra el estado’, pero fue absuelto. A pesar de querer mantenerse en un segundo plano, gracias a sus escritos y discursos a favor de la independencia incondicional de la India, y a que frecuentaba la compañía de políticos extremistas en el Congreso, se convirtió en una de las figuras más importantes en el ámbito político nacional indio.

²⁹ En la edición de sus obras completas del ashram (CWSA), los escritos de *Bande Mataram* están recogidos en los vols. 6 y 7.

Tras su paso por la prisión de Alipore (Calcuta), su absolución del delito que se le acusaba y su puesta en libertad el 6 de mayo de 1909, SA fundó dos semanarios, *Karmayogin* y *Dharma*. *Karmayogin*³⁰ aparece por primera vez el 19 de junio de 1909, publicado en inglés, y giraba en torno a la religión nacional, literatura, ciencia y filosofía³¹, y aunque aparecen muchos artículos sobre política y temas relacionados, también aparecen otros sobre filosofía, yoga, educación, arte y literatura, así como algunas traducciones y poesía. También publica en la revista algunos de los discursos que dio entre mayo y octubre de 1909. *Dharma* fue publicado por primera vez el 23 de agosto de 1909, y, a diferencia de la anterior, la lengua de la revista era el bengalí, lengua que aprendió en proceso de inmersión al vivir en Calcuta, pero que no dominaba como el inglés. Aunque se hallan escritos sobre temas políticos y filosóficos, que incluían discursos dados por él, estos van dando paso a los de temática espiritual tras su experiencia yóguica en prisión.

2.2.3. Principales escritos

Tras su experiencia en la cárcel de Alipore, que se podría calificar de mística, y tras cuatro años de yoga en silencio, Sri Aurobindo fundó una revista filosófica mensual, *Arya*³², el 15 de agosto de 1914, en la que plasmó paulatinamente su visión del ser humano y de la historia, de la evolución del ser humano a su destino divino y del camino para alcanzarlo, no solo como individuo sino también como sociedad humana hacia la unidad

³⁰ En la edición de sus obras completas del ashram (CWSA), los escritos políticos de *Karmayogin* están recogidos en el vol. 8, y artículos de otras temáticas están repartidos en diversos volúmenes.

³¹ Al principio de la publicación, en la Nota del Editor (Publisher's Note) –sin número de página– del volumen mencionado en la nota a pie previa, aparece la siguiente cita: “A Weekly Review of National Religion, Literature, Science, Philosophy, &c.”.

³² El nombre de la revista entronca con el pueblo de los arios, un pueblo cuya existencia se presupone puesto que las lenguas indoeuropeas tuvieron un origen común que se sitúa en Asia Central. En sánscrito, *ārya* significa ‘noble’. Posteriormente, el Nacionalsocialismo se apropió del nombre y de su símbolo, la esvástica: “La palabra ario en el sánscrito original no está teñida de las connotaciones racistas que después tendría en Alemania y Austria, un asunto que Sri Aurobindo, desde luego, no ignoraba. Basándose en sus amplios estudios de lingüística, proporcionó la siguiente definición en el segundo número de la revista: ‘Ario es aquel que lucha y supera todo aquello que fuera y dentro de él se opone al progreso humano... La perfección propia es el objetivo de su autoconquista. [...]’” (Van Vrekhem, 2009, p. 55)

y la armonía, de la naturaleza y de la evolución de la poesía, del sentido profundo de los *Vedas*, de los *Upanishads* y del *Bhagavad Gita* en el marco de la milenaria cultura india.

Desde el comienzo de *Arya* en 1914 y hasta 1921, SA publicó unas 4.600 páginas de filosofía, comentarios, traducciones y ensayos; completó dos docenas de libretas con traducciones, comentarios y notas sobre los Vedas, además de anotaciones que suman un total de 900 páginas; además, siguió cultivando su lado literario escribiendo una obra en verso y un poema narrativo, e innumerables cartas de su intercambio epistolar. Las obras capitales de SA fueron escritas y publicadas en este periodo, la mayoría de ellas como artículos o entregas con diferente periodicidad: *La Vida divina*, *La síntesis del Yoga*, *El secreto de los Vedas*, *Ensayos sobre la Gita*, *El ciclo humano*, *El ideal de la unidad humana*, *The Future Poetry*.

2.2.3.1. *La Vida Divina*

Una de las obras principales es *La Vida Divina (The Life Divine)*, en la que SA expone su cosmología hundiendo sus raíces en la tradición india del hinduismo más ancestral, un vedanta advaita realista. El mundo es la manifestación real de Brahman, también conocido como el Uno, el Divino infinito y eterno, el Ser, la Fuerza-Consciencia. Pero en su manifestación, la materia parece haber involucionado hacia la inconsciencia; sin embargo, el Ser que se oculta tras todas estas formas aparentes emprende un viaje de regreso en distintas etapas: materia, vida, mente y espíritu. La vida surge de la materia aparentemente inerte; la mente surge de la vida aparentemente arracional, el espíritu parece surgir de los seres mentales y el siguiente paso en la evolución es a la consciencia supramental.

Los seis últimos capítulos de los 56 capítulos de *La Vida Divina* se publicaron con el título *La evolución espiritual*, añadidos a posteriori en la etapa de madurez de SA; abarca la realización de su yoga, así que la evolución espiritual que se refleja en la obra es de gran interés. En ella aparecen todos los puntos principales de la cosmología y la evolución

espiritual, y hace referencia a la evolución biológica darwinista, en auge en la Inglaterra a finales del s. XIX. Describe la evolución de la materia, de la que surge la vida, y de esta surge la mente, y en el ser humano surge la mente racional; pero la evolución no se detiene aquí, sino que sigue hacia lo que SA denomina ‘ser supramental’. En esto consiste la divinización de la vida del ser humano en la Tierra.

2.2.3.2. *La síntesis del yoga*

Aunque en su obra *La Vida divina* se recoge la cosmología y toda la teoría de la evolución del ser humano de SA, en *La síntesis del yoga (The Synthesis of Yoga)* explica su propio método y concepto del *Yoga Integral* y, además, ofrece una amplia visión de todos los sistemas tradicionales de yoga desde la antigüedad india.

Como se ha apuntado al inicio del presente apartado, *La síntesis del yoga* fue publicado fragmentariamente en la revista *Arya* entre agosto de 1914 y enero de 1921, y cuando dejó de publicarse la revista, la obra, tal y como se conoce hoy en día, no se había completado aún. A pesar de que SA nunca intentó completarla, hizo diversas revisiones tanto de la introducción como de la primera parte “Yoga de las Obras Divinas” (ing. “The Yoga of Divine Works”) con exhaustividad, y también sometió a revisión varios capítulos de la segunda parte “Yoga del Conocimiento Integral” (ing. “The Yoga of Integral Knowledge”); la revisión tampoco se completó, de modo que se pueden detectar algunas diferencias terminológicas entre las partes revisadas y las no revisadas.

En 1948 se publicó como libro de modo incompleto, solo los capítulos correspondientes a “The Yoga of Divine Works” por la *Sri Aurobindo Library* en Madrás, India. Tras su muerte, en 1955 se publicó una versión que incluía la introducción y cuatro partes por el *Sri Aurobindo International University Centre* (Centro de la Universidad Internacional de Sri Aurobindo). La edición realizada por el Departamento de Publicaciones del Ashram de Sri Aurobindo (*Sri Aurobindo Ashram Publication Department*) en

Pondicherry ha sido cotejada con todos sus manuscritos originales y los textos impresos previos e incluye todas las revisiones de la introducción realizadas por el mismo Sri Aurobindo y los capítulos del XV – XVII de la segunda parte, y se ha añadido la cuarta parte no finalizada y titulada como “The Supramental Time Consciousness” (ing. “La Consciencia temporal supramental”).

En cuanto a su contenido, en *La síntesis del yoga SA* trata en profundidad el fenómeno del yoga en la tradición hindú como senda hacia la realización espiritual del ser humano y camino de autoperfeccionamiento. La tradición hindú recoge diferentes tradiciones y escuelas de yoga. Algunas de las tradiciones yógicas indias mencionadas en la obra son el hatha yoga, el radya³³ yoga y los yogas tántricos. Trata mucho más detenidamente el denominado “Triple Sendero del Yoga”: el Yoga del Conocimiento, de las Obras y del Amor (ing. *Knowledge, Works and Love*). Al final de la obra, en la parte titulada “Yoga de la autoperfección” (ing. “Yoga of Self-Perfection”), SA describe su gran aportación en el terreno del yoga que denominó *Yoga Integral* (ing. *Integral Yoga*), en el que se traza la evolución consciente de la vida y del ser humano hacia el ser supramental hasta llegar a la culminación del proceso evolutivo, el *superhombre* (ing. *Superman*), aunque SA deja traslucir que hay cuotas de evolución más altas en el universo.

El YI es un camino que no puede quedar reducido al mero intelecto como mera teoría especulativa, sino desde la experiencia: el ser humano no puede solo leer sobre la vida y contemplarla, sino que ha de vivirla por sí mismo. No se trata de una mera actividad intelectual desde la razón, sino una realización desde la experiencia que el *sadhaka*, el aspirante y practicante del YI: “[...] y, por lo tanto, hemos intentado en *La síntesis del yoga* llegar a una panorámica sintética de los principios y métodos de las diversas líneas

³³ Se ha optado por la denominación ‘radya yoga’, a pesar de que existen tanto ‘raja’ como ‘raya’; la opción tomada da mejor cuenta de la fonética del término sánscrito, y no tienen un significado en español, ya que tanto ‘raja’ como ‘raya’ son palabras que ya existen.

de autodisciplina espiritual y el modo en el que pueden llevar a una vida divina integral en la existencia humana”³⁴.

2.2.3.3. *El secreto de los Vedas*

Como estudioso de la tradición india y los antiguos textos sapienciales del hinduismo y el vedanta advaita, SA se ocupó de traducir el *Rig Veda*, himnos de alabanza a los dioses en verso escrito en antiguo sánscrito védico, y los publicó con sus comentarios y anotaciones en *Arya* entre 1914 y 1920 con el título original *The Secret of the Veda*.

El *Rig Veda* o Veda de las estrofas forma parte de los *Vedas*, los primeros textos del hinduismo que recogen principalmente creencias religiosas y mágicas, pero también filosóficas, datados entre los s. XV y X a. C. Su origen probable se remonta a la tradición oral (san. *shruti*), y fueron escritos en sánscrito antiguo. Los *shruti* incluyen los cuatro *Vedas*, los *Upanishads* y los *Vedanta Sutras*. Los himnos védicos se agrupan en cuatro colecciones denominadas *sambita*: 1) *Rig Veda*; 2) *Sāma Veda* o Veda de las melodías, versos métricos recitados durante las ceremonias que celebraban los *brahmanas*; 3) *Yajur Veda* o Veda de las fórmulas, escritos en prosa y recitados durante un sacrificio de fuego; y 4) *Atharva Veda*, colección de himnos originales mezclados con encantamientos de carácter mágico.

Con el paso del tiempo, surgieron los *Brahmana*, obras litúrgicas dirigidas a los oficiantes de los rituales; los *Aranyaka*, obras de carácter secreto y mágico que contienen fórmulas (mantras) y ritos sagrados, y los *Upanishads*, tratados místicos.

³⁴ [...] and we have therefore tried in the 'Synthesis of Yoga' to arrive at a synthetical view of the principles and methods of the various lines of spiritual self-discipline and the way in which they can lead to an integral divine life in the human existence.” [Traducción propia al esp.]. Cita de Sri Aurobindo procedente de la página Web de SABDA, unidad que forma parte del Departamento de publicaciones del Ashram de Sri Aurobindo en Pondicherry, India (Sri Aurobindo Ashram Publication Department). (<https://www.sabda.in/catalog/bookinfo.php?websec=ENGA-AA-AA-061>, última consulta 28 de marzo de 2019).

Los artículos en *Arya* están subsumidos bajo tres epígrafes: *The Secret of the Veda* (*El secreto de los Vedas*), *Selected Hymns* (*Himnos. Selección*), *Hymns of the Atris* (*Himnos de los Atris*). SA escribió y tradujo otros textos sobre los Vedas en otras publicaciones distintas de *Arya*³⁵.

2.2.3.4. Ensayos sobre la Gita

Aunque se denomina como *Gita* -así aparece también en los ensayos de SA, el *Bhagavad Gita* (traducido como *Canción del Señor*) es una colección de 700 versos que forma parte del poema épico *Mahabharata*, una de las escrituras sagradas del hinduismo, escrito en sánscrito. Se trata del diálogo entre Krishna, considerado el avatar de Vishnú, y su primo Arjuna, que tiene lugar en el campo de batalla antes de la batalla de Kurukshetra. Ante la confusión y el dilema moral de Arjuna frente al daño y el dolor que causará por la guerra, Krishna le explica su deber como guerrero mediante tópicos éticos y filosóficos basados en los principios del yoga y del vedanta advaita.

Los artículos de SA que se publicaron con este epígrafe se dividen en dos series: la primera apareció en *Arya* entre agosto de 1916 y julio de 1918, y se publicó como libro en 1922 tras ser revisado por SA; la segunda se publicó en *Arya* entre agosto de 1918 y julio de 1920, y tras una revisión exhaustiva se publicó como libro en 1928.

2.2.3.5. El ciclo humano y El ideal de la unidad humana

Los escritos publicados en el vol. 25 de las *Obras Completas de Sri Aurobindo* (CWSA) tienen un marcado cariz político, pero a diferencia de los escritos políticos a favor de la independencia de la India, estos tratan de la dimensión social del ser humano, de su naturaleza como ser que evoluciona junto a otros seres de su misma especie trascendiendo la individualidad dando origen a instituciones y observando el transcurso

³⁵ Estos escritos se publicaron como *Vedic Studies with Writings on Philology* (Estudios védicos con escritos sobre filología) y *Hymns to the Mystic Fire* (*Himnos al fuego místico*), recogidos en los vols. 14 y 16, respectivamente, de las Obras completas de Sri Aurobindo (CWSA). [Traducción propia de los títulos al esp.].

de su historia como colectivo, aunque también da cuenta de los acontecimientos políticos internacionales de su tiempo, marcado por las dos guerras mundiales.

El ciclo humano se publicó en *Arya* en artículos mensuales entre agosto de 1916 y julio de 1918 con el título original *The Psychology of Social Development*, y cada capítulo se escribió justo antes de su publicación. El texto fue revisado al final de la década de 1930, y posteriormente en 1949, año en el que se publicó en forma de libro como *The Human Cycle*. La nota del editor fue dictada por el mismo SA. *El ideal de la unidad humana* se escribió también mensualmente y se publicó en la misma revista entre septiembre de 1915 y julio de 1918, y se publicó en 1919 en forma de libro, con un prefacio de SA. Al final de la década de 1930 fue revisado, y también en 1949. SA introdujo comentarios como notas a pie de página sobre acontecimientos y los cambios que estaban teniendo lugar en el plano internacional. Se publicó en 1950, en una edición india y otra estadounidense.

En el mismo volumen se incluye una serie de ensayos con el título de *War and Self-Determination (Guerra y Auto-determinación)*, publicados en *Arya* entre 1916 y 1920. En 1920 se publicó tres de los ensayos con uno nuevo en formato de libro.

2.2.3.6. The Future Poetry

The Future Poetry (La poesía del futuro)³⁶ fue publicado en *Arya* en treinta y dos partes en el periodo comprendido entre diciembre de 1917 y julio de 1920, y cada parte se escribía justo antes de su publicación. Posteriormente, Sri Aurobindo revisó la obra dos veces, la segunda vez en 1950, el año de su fallecimiento, con lo que la revisión no se completó, y no se publicó en forma de libro en vida. En 1953 vio la luz como libro, pero hasta 1985 no se editó con todas las correcciones de la revisión.

SA expone en esta obra una nueva estética poética basada en las poéticas indias tradiciones, pero también destaca el valor de la poesía inglesa del periodo victoriano.

³⁶ Esta obra de SA no ha sido aún traducida al español (julio de 2019), por lo que la traducción al español del título ha sido realizada por el autor del presente trabajo.

Estudia el ritmo de la poesía, de capital importancia en las lenguas clásicas y en las anglogermánicas –cabe recordar la sólida formación de SA tanto en lenguas como en literatura como estudiante en Inglaterra-, su estilo y el material del que se compone, y concluye con un análisis de la relación entre la poesía y los mantras, frases o palabras sagradas que se recitan como meditación o para invocar a la divinidad. Su erudición e interés por la poesía se reflejan en su obra poética por excelencia, *Savitri*.

2.2.4. *Savitri*

El poema épico titulado *Savitri: Una Leyenda y un Símbolo* (*Savitri. A Legend and a Symbol*) merece un apartado especial, puesto que se trata de una de las obras más importantes y conocidas de SA, en la que trabajó a lo largo de un extensísimo periodo de su vida. El primer manuscrito que se conoce data de 1916, pero SA lo reescribió varias veces, sobre todo en la primera fase de su creación. Alrededor de 1930, le confirió su carácter épico y lo convirtió de este modo en un poema de una gran significancia. Este proceso de ampliación y reescritura duraría hasta sus últimos días.

El poema contiene 23.837 versos, estructurado en doce bloques o libros, y se sirve formalmente del verso blanco; este *blank verse* es una de las formas métricas más típicas de tradición literaria inglesa, que SA utiliza como marco para desarrollar una de las leyendas del *Mahabharata*, texto clásico de la tradición hindú, la historia de Satyavan y Savitri, lo cual refleja tanto su educación occidental con su origen oriental y muestra su maestría con las letras en lengua inglesa. El amor que siente Savitri por su esposo Satyavan la lleva a enfrentarse con Iama, dios de la muerte en el panteón hinduista, para que le devuelva la vida a Satyavan.

Aunque se cataloga como poema épico por conectar con el *Mahabharata*, también se la relaciona con el género de la poesía mística. El poema se entiende como una alegoría

que describe el recorrido de Atman, el alma, por la senda espiritual, y el lector puede conectar muy bien con la obra si ya está en un proceso espiritual similar al descrito en el poema. En *Savitri* aparecen elementos de un vasto universo de creencias religiosas, filosóficas e incluso psicológicas. También se afirma que contiene entre sus letras el camino programático de la senda del YI³⁷.

2.2.5. *La Madre y Cartas sobre La Madre*

En el apdo. 2.2.3. se comentaron las obras capitales de SA que, antes de publicarse en forma de libro, fueron apareciendo como artículos o en partes en la revista *Arya*. Sin embargo, esta prolífica producción cesó en 1921, y hasta 1926 no escribió prácticamente nada, con excepción de algunas cartas. Incluso en 1921, SA comentó que ni siquiera había escrito cartas en seis meses, absorbo en su práctica del yoga. Sin embargo, en 1927, SA volvió a escribir, y esta vez sobre La Madre, Mirra Alfassa, su compañera en el Ashram y en el viaje del YI. La obra titulada *La Madre*, de seis capítulos, se publicó en 1928.

Debido al interés que suscita su contenido, cabe destacar que en el vol. 32 de las CWSA recoge, además, cartas sobre La Madre que revelan aspectos suyos individuales, universales y transcendentales. En muchos casos les precede la pregunta o los comentarios de los discípulos y otras personas que dieron lugar a la respuesta de SA en forma epistolar. Completa el volumen una traducción que hizo Sri Aurobindo del escrito de La Madre titulado *Prières et Méditations* (ing. *Prayers and Meditations*; esp. *Plegarias y Meditaciones*), aunque no lo tradujo íntegramente.

³⁷ Un análisis desde la que denomina ‘Filosofía Integral’ de SA lo ofrece la tesis doctoral de Olga Real Najarro sobre *Savitri* (Real Najarro, *Savitri análisis desde la filosofía integral de Sri Aurobindo*, 2004).

2.2.6. Otros escritos de Sri Aurobindo

Además de la extensa producción literaria, filosófica y política de SA, aquí se recogen otras obras, a veces injustamente denominadas como menores.

2.2.6.1. Traducciones, ensayos y comentarios

El vol. 14 de las CWSA con el título *Vedic and Philological Studies* incluye traducciones, artículos y comentarios sobre himnos védicos que no se publicaron en *Arya*:

a) *Essays in Vedic Interpretation (Ensayos de interpretación védica)*. Ensayos incompletos sobre los Vedas escritos entre 1912 y 1914.

b) *Selected Vedic Hymns (Himnos védicos. Selección)*. Traducciones de himnos védicos dedicados a otros dioses con excepción de Agni,³⁸ a menudo con comentarios.

c) Anotaciones y comentarios sobre traducciones y otros himnos védicos.

d) Ensayos y notas filológicas, borradores de un trabajo titulado “The Origins of Aryan Speech” (“Los orígenes de la lengua aria”), y otros escritos sobre temas de filología.

El vol. 17 de las CWSA está dedicado a la traducción, comentarios y análisis de la *Isha Upanishad*, el texto más breve de las *Upanishad*, textos sagrados del hinduismo. Estos textos fueron escritos en el periodo comprendido entre 1900 y 1914.

El vol. 18 de las CWSA recoge las traducciones y comentarios de las otras *Upanishad*: el *Prashna*, *Mandukya*, *Aitareya* y *Taittiriya* Upanishad, así como la traducción de textos adscritos al vedanta advaita y a la filosofía del vedanta en general. También se incluyen otros escritos incompletos y fragmentos sobre las *Upanishad* y el *vedanta*.

2.2.6.2. Record of Yoga

Uno de los puntos centrales en la filosofía de SA es su práctica del yoga, y en concreto del Yoga Integral. *Record of Yoga* es un diario en el que SA registró su práctica de yoga.

³⁸ La traducción y comentarios de los himnos dedicados a Agni están recogidos en el vol. 16 de los CWSA con el título *Hymns to the Mystic fire (Himnos al fuego místico)*.

Aunque él mismo lo denominaba de diferentes maneras, este era el más frecuente, y, por lo tanto, el que le da título a la obra. En el diario encontramos entradas con bastante regularidad de 1912 a 1920, y unas pocas entradas en 1909, 1911 y 1927.

SA utilizó diversos cuadernos y hojas de papel sueltas. En sus anotaciones se encuentran palabras en sánscrito y otras lenguas, así como símbolos, abreviaturas y otros signos, difíciles de representar en un libro impreso. También utilizó una terminología especial, recogida aparte en un glosario. Al estar los originales constituidos por notas caligrafiadas, la edición presenta dificultades añadidas por omisiones, ilegibilidad o daños de los manuscritos. En ellos, SA refleja su experiencia práctica del yoga, con sus propias anotaciones y comentarios³⁹.

2.2.6.3. Cartas

Al igual que el diario de *Record of Yoga*, sus cartas no estaban concebidas como obra destinada a publicación, pero las misivas revelan muchos aspectos sobre la vida y obra, lo cual las convierte en un valioso material como objeto de estudio. Ya se comentó anteriormente que las cartas sobre La Madre eran de gran interés. Además de este grupo de cartas cuyo nexo es temático, destacan otros dos grupos epistolares. El primer grupo, dedicado a la poesía y el arte, está publicado en el vol. 27 de las CWSA, *Letters on Poetry and Art*, y en ellas se puede apreciar el sentido de SA sobre la estética, la belleza y su relación con la práctica del yoga.

Sin duda, las *Cartas sobre el Yoga (Letters on Yoga)* centran gran parte de nuestro interés, ya que en ellas se encuentra las bases psicológicas y filosóficas del Yoga Integral.

³⁹ Ocupan dos volúmenes enteros, el 10 y el 11, con más de 1500 páginas. Aunque la temática del presente trabajo se centra en el yoga, concretamente en el Yoga Integral de SA, esta obra no será objeto de análisis pormenorizado por diversas causas: en primer lugar, las anotaciones se hicieron a modo de diario; a pesar del título, no recoge solo las prácticas de yoga de SA, sino se trata de un diario. En segundo lugar, los comentarios sobre la terminología yóguica en sánscrito tienen un carácter que se aproxima en muchas ocasiones más a la filología que a la esencia filosófica del yoga. En tercer lugar, SA considera que la senda del Yoga Integral es idiosincrásica, no existe una fórmula o un camino único, y este depende de cada yogui o *sadhaka*. *La síntesis del yoga*, recoge y explica mucho mejor la esencia de su Yoga Integral.

Escritas entre 1927 y 1950, iban dirigidas a discípulos y otras personalidades. En las CWSA se ha hecho una selección de ellas en cuatro volúmenes, del 28 al 31: el primer volumen recoge las cartas que tematizan la base del YI, el segundo la práctica, el tercero las experiencias y realizaciones, y el cuarto las transformaciones de la naturaleza humana en el YI.

Por último, y publicadas en un volumen aparte de las CWSA, el 35, con el título *Letters on Himself and the Ashram*, se encuentran sus cartas en las que se revelan aspectos de su vida y obra, así como de su *sadhana* y práctica del yoga, tanto de él mismo como de los discípulos en el ashram. En este volumen se recogen cartas dirigidas a miembros del ashram y discípulos externos en el periodo comprendido entre noviembre de 1926 y noviembre de 1950. La diferencia entre esta selección de cartas y las cartas sobre yoga, como se puede leer en la nota del editor, reside en que las cartas de este volumen contienen referencias de fechas y acontecimientos históricos, mientras que las recogidas en *Cartas sobre el yoga* tratan del yoga de SA de un modo más general y, por lo tanto, carecen de la contextualización que proporcionan las fechas y las preguntas.

Capítulo 3. *La Vida Divina*

3.1. *La Vida Divina*: su origen, publicación y relevancia

3.1.1. Génesis, versiones originales y publicaciones

La Vida Divina (original en ing. *The Life Divine*), como apuntábamos en el capítulo previo, representa la obra cumbre en el legado filosófico de Sri Aurobindo (en adelante, SA), puesto que expone su teoría acerca del ser humano y el sentido de su existencia en el universo, y de este modo entronca con las preguntas básicas de la filosofía occidental, si no universal, sobre el sentido de la existencia humana y su relación con el universo. Al mismo tiempo, traza los pasos de su evolución desde su aparición en la Tierra y expone cuál será el siguiente estadio que alcanzará en el devenir temporal.

La Vida Divina (en adelante, LVD) no se publicó en forma de libro tal y como lo conocemos ahora, sino que fue apareciendo periódicamente en forma de artículos en la revista filosófica mensual *Arya*. El primero comenzó a ver la luz en agosto de 1914 y finalizó en enero de 1919. SA escribía cada uno de ellos inmediatamente antes de su publicación, y hasta noviembre de 1939 no se publicó en forma de libro, tras ser revisado por el autor personalmente antes de ser publicado entre 1921 y 1939. Sin embargo, la revisión detallada y sistemática antes de publicarse como libro se llevó a cabo en 1939.

El primer volumen de la versión revisada constaba de los veintisiete capítulos procedentes de *Arya*, más un capítulo que se escribió nuevo, que configuran el Libro I (Book One). El segundo volumen (Book Two) de la versión revisada fue publicado en julio de 1940 en dos volúmenes independientes (en posteriores ediciones se publicó también en

un mismo volumen físico), e introdujo más cambios sustanciales que en el primero: se eliminaron ocho capítulos procedentes de los textos de *Arya* y escribió doce nuevos. Hubo una reimpresión del primer volumen en 1943 y 1947, mientras que el segundo volumen se reimprimió en 1944.

Posteriormente, hubo una edición en un solo volumen en los Estados Unidos en 1949, donde se publicó una nueva edición en 1990 con sus sucesivas reimpresiones. En la India se publicaron nuevas ediciones en 1955, 1970 y 2001. La edición usada para el presente trabajo pertenece a la colección de obras completas de Sri Aurobindo (CWSA, Complete Works of Sri Aurobindo) en dos volúmenes, publicada en 2005 por el Departamento de publicaciones del ashram de Sri Aurobindo (*Sri Aurobindo Ashram Publication Department*), tanto en su versión impresa en papel como en pdf⁴⁰, cotejada con las todas las ediciones publicadas anteriores a 1950 y con los manuscritos del autor, como se puede leer en la nota del editor.

3.1.2. Traducciones de LVD al español

En cuanto a las traducciones al español, la primera traducción de *La Vida Divina* (en adelante, LVD) al español, realizada por Héctor V. Morel, fue publicada por la editorial Kier de Buenos Aires en tres volúmenes entre 1970 y 1972. Se han editado diversas reimpresiones. Otra traducción fue la publicada por la Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona en tres volúmenes físicos (Libro I: *La realidad omnipresente y el universo*, 1ª edición de 2006⁴¹; Libro II: *El conocimiento y la ignorancia*, 1ª edición de 2010; Libro

⁴⁰ La versión en pdf del original inglés recoge los dos volúmenes en un solo documento de la edición de 2005 y la última modificación es del 15 de agosto de 2009 para su acceso gratuito en internet en la URL <https://www.sriurobindoashram.org/sriurobindo/writings.php>, vols. 21 y 22, y accesible en la actualidad en la página de publicaciones de Sri Aurobindo del Ashram de Pondicherry (última consulta: 23 de abril de 2019).

⁴¹ Actualmente contamos con la versión revisada en formato pdf del primer volumen de *La Vida Divina*, en prensa a fecha 2 de marzo de 2020. En el presente trabajo utilizaremos esta última versión para las citas. Quiero expresar mi agradecimiento a Pilar Nieto Carrillo y a F. Javier Parrilla Romero, que han realizado

III: *El conocimiento integral y el renacimiento*, 1ª edición de 2011). El traductor es F. Javier Parrilla Romero y la revisora Pilar Nieto Carrillo.

A estos cabe añadir un cuarto volumen titulado de *La evolución espiritual*, traducido por Pilar Nieto Carrillo, que recoge los seis últimos capítulos de los cincuenta y seis en total de LVD, que fueron añadidos en la etapa de madurez de SA. Esta madurez abarca la realización de su yoga, así que su evolución espiritual queda reflejada en estas páginas, que resultan muy interesantes para vislumbrar el alcance de su obra. En ellas aparecen todos los puntos principales de la cosmología y la evolución espiritual de la conciencia de SA. Este cuarto volumen, que se pueden leer como capítulos independientes con pleno sentido en sí mismos, fue publicado en 2008, anterior a la edición del Libro II y III.

3.1.3. Traducciones de LVD a otros idiomas

Ya se ha destacado reiteradamente la importancia capital de LVD dentro de la extensísima obra de SA, por lo que nos aventuramos a decir que es una de las obras más traducidas de SA. Se tiene constancia de que ha sido traducido a las lenguas mayoritarias europeas que incluyen el francés, el alemán, el italiano, el portugués y el español. También ha sido traducido a la mayoría de las lenguas de los diferentes estados de la India, como el bengalí, kannada, y la lengua nacional, el hindi.

3.2. Análisis del contenido y la filosofía de LVD I

Como anuncia el título de la obra, LVD recoge la cosmología y metafísica de SA, el sentido de la existencia humana y del universo, que se puede entender como un compendio de toda su filosofía. El título representa el próximo estadio en la evolución del ser

la revisión conjunta del volumen, por poner el pdf a mi disposición de manera desinteresada antes de que salga la versión impresa.

humano, que consiste en divinizar la vida en el planeta Tierra. Esta afirmación, sin más contexto, puede resultar difícil de comprender, ya que no explica la relación de la naturaleza mortal del ser humano con un posible aspecto divino, pero se aclarará a medida que se vaya desgranando el contenido de esta ingente obra en el presente capítulo.

Sobre la base de la tradición advaita realista⁴², SA concibe el mundo como real, a diferencia de otras sabidurías orientales como el budismo zen, que habla del velo de irrealidad o del vacío existencial del mundo, la ilusión de *maya*. El universo es la manifestación de lo Real, de modo que la realidad tiene varios denotados, como el Divino⁴³ infinito y eterno, el Ser, la Consciencia-Fuerza, o *Brahman*. En esta unidad, en su propio seno, surge la multiplicidad manifestada en la materia; sin embargo, esta materia parece más bien una negación de la esencia del Divino, ya que la materia parece ser inconsciente e insensible. No obstante, esto es solo una apariencia, ya que tras la ordenación del universo y sus leyes se esconde una suprema Inteligencia no visible ante los ojos del conocimiento del ser humano. En esta involución, el ser oculto va surgiendo primero en la Materia, luego en la Vida, más allá en la Mente y se corona en el Espíritu, y realiza un camino de vuelta a la Unidad con el Todo. La Energía que se cree inconsciente es la Consciencia-Fuerza del Divino y su aspecto consciente que permanecía oculta en la materia se hace más perceptible en la Vida, adquiere mayor relieve en la Mente y posteriormente se muestra en todo su ser en una consciencia espiritual; este no es, sin embargo, el último estadio de la evolución humana; otro escalafón superior es la

⁴² Tal como se puede leer en la contraportada de la edición del Libro I de la traducción en español (2006), se constata que la filosofía tanto de *La Vida Divina* como del resto de obras de SA bebe de las fuentes del vedanta advaita; más concretamente, también se trata de un “vedanta adualista integral”, en sánscrito *pûrna advaita*, referido a su sistema de pensamiento (Merlo, 2019, p. 8). Obsérvese, asimismo, la traducción de Merlo del término ‘advaita’ por ‘adualista’.

⁴³ Para diferenciarlo del concepto de ‘Dios’, tal y como lo conocemos en las religiones monoteístas occidentales, se ha elegido el término ‘Divino’ para designar este concepto. Sin embargo, resulta un tanto desconcertante que en otras traducciones de su obra también se halle el término ‘Dios’, pero SA utiliza en sus escritos para la palabra ‘God’ en inglés. En algunos contextos vemos que se refiere a Dios en su aspecto personal, como *Ishwara*, frente al aspecto impersonal, el uno, el *Brahman*. El término ‘Divino’ es la traducción del inglés ‘Divine’, utilizado por SA a lo largo de toda su obra.

‘consciencia supramental’, que lleva a descubrir su Unidad con todo el Universo al mismo tiempo que a lo largo del proceso descubre el *Satchitananda* (palabra compuesta en sánscrito formada por ‘sat’ (‘verdad’), ‘chit’ (‘consciencia’) y ‘ananda’ (‘gozo’), que se entiende como el puro gozo de la existencia)⁴⁴.

Este es el proceso de evolución del Espíritu en todas las manifestaciones. El Universo en el estado de multiplicidad cae en un estado de involución, en una inconsciencia; su viaje consiste en hacer el recorrido y manifestar la consciencia en toda su extensión. La teoría de la evolución que SA describe en LVD incluye la teoría de la evolución darwinista, pero va mucho más allá de la evolución de las especies.

Cabe destacar un aspecto fundamental de su concepción (cf. Reddy, 2007, p. 8): SA titula su obra *La Vida Divina*, en el que el concepto de ‘vida’ cobra una importancia fundamental, ya que se trata de hacer que la vida del ser humano se transforme en divina en cuanto que el ser humano, como parte del todo del Uno o Brahman, encierra en sí mismo un germen de divinidad y su esencia como si de una semilla se tratara, y su evolución consiste en tomar conciencia de su carácter divino, por una parte, e incrementar y expandir su consciencia (y no conciencia aquí), hasta llegar al punto de convertir en divina la condición de su vida en la Tierra, y no en un más allá, como proponen las grandes religiones monoteístas, a saber, el cristianismo, el Islam y el judaísmo.

El hilo conductor de LVD está magistralmente desarrollado por SA, y la complejidad y riqueza de su vocabulario en inglés y su estilo claro y su argumentación impecable la convierten en una obra cuya comprensión se ve solo dificultada por la complejidad y vastedad que supone describir la evolución en términos que requieren un conocimiento profundo de las raíces históricas, culturales y espirituales de la tradición india.

⁴⁴ *Satchitananda* (o su transcripción más fonética ‘*Sachchidananda*’) constituye la representación del principio triuno de la divinidad. En religiones como la católica, la Santísima Trinidad también está compuesta por un principio o manifestación triuno (Padre, Hijo y Espíritu Santo).

Por ello quisiera, a continuación, desgranar y discutir algunos puntos de LVD y de otras obras de SA y ofrecer un resumen comentado de cuestiones que considero fundamentales con la finalidad de:

- 1) arrojar luz sobre algunos términos, concepciones e ideas que escapan a un lector occidental que no se ha adentrado (en profundidad) en las sabidurías orientales;
- 2) ofrecer un hilo conductor para seguir la lectura de la vasta y compleja obra a modo de resumen, e insistir en sus puntos centrales tanto en su obra como filosofía general;
- 3) eliminar posibles malentendidos o interpretaciones erróneas causados por filtros culturales y prejuicios de otro tipo, y
- 4) dar una ayuda, a modo de hermenéutica, para poder acercarse a aspectos de su obra a fin de facilitar su comprensión intelectual.

Sin embargo, por los límites propios de un trabajo de estas características, se ha renunciado a realizar una exposición a modo de resumen de más envergadura, puesto que la obra de SA es extensísima. Nos centraremos en el libro I de LVD, ya que SA expone su cosmología y las partes del ser; más adelante, nos centraremos en algunos aspectos relevantes para el YI de SA en “La evolución espiritual”, ya que el camino de realización yóguica se entiende como un proceso evolutivo de todos los aspectos del ser humano.

3.3. Evolución como resultado de la Aspiración humana

LVD comienza con dos citas a modo de introducción procedentes del *Rig Veda*⁴⁵. SA entra directamente en la cuestión fundamental que mueve al ser humano a evolucionar en

⁴⁵ El *Rig Veda* es el texto más antiguo conservado dentro de la tradición india en sánscrito y son una colección de himnos dedicado a los dioses. Pertenece al grupo de los escritos canónicos del hinduismo de la tradición escrita (*śruti*) denominados *Vedas*.

el primer capítulo, “La aspiración humana”: su inquietud cuando vislumbra cuotas más elevadas de sí mismo a través de la proyección de su pensamiento, puesto que es capaz de presentir la existencia de instancias superiores en su impulso de buscar la perfección, la Verdad pura, o la inmortalidad, o el Divino⁴⁶. Esta aspiración la ha llevado consigo el ser humano desde que apareció sobre la Tierra; sin embargo, constatamos en el mundo de hoy la limitación de la conciencia humana egoísta y animal, que parece predominar y se erige como contradicción manifiesta frente a esa aspiración, al observar la panorámica general del planeta con problemas tan acuciantes como las guerras, las necesidades básicas no satisfechas de los seres humanos para su supervivencia y para mantener un nivel de vida digna, y más allá de estos, la creación de un marco de convivencia donde coexistir sin la amenaza de las luchas tribales por los medios de subsistencia. Una mayor aspiración surge cuando se contemplan otros muchos aspectos psicológicos del ser humano, ya que este necesita un medio donde desarrollar todas sus potencialidades, lo que entendemos por realización; este hecho lo diferencia de los demás seres vivos. Y más allá, el ser humano necesitar liberarse del límite impuesto por la vida cotidiana y por la materia en aras de una búsqueda de lo transcendental, que hasta no hace mucho podía estar cubierto por la religión, pero hoy día se identifica más bien con la espiritualidad.

Esa búsqueda del ideal es el principal problema existencial del ser humano, que no se da en otros seres vivos. En principio, crear las condiciones para que se pueda alcanzar este fin común a todo ser humano parece obvio, pero al observar la realidad de la Tierra esta nos devuelve un panorama inquietante, si no desolador, sobre el estado actual de la humanidad, aunque en términos relativos también seamos capaces de percibir los avances realizados como especie. ¿Qué es lo que le impide, sin embargo, desarrollar este caldo de

⁴⁶ Cabe recordar aquí el uso del término “Divino”, que ya aparece en el título de la obra (*The Life Divine*) en contraposición a “Dios”, por la carga que conlleva este último en Occidente condicionado principalmente por las tres grandes religiones monoteístas o abrahámicas, a saber, el cristianismo, el judaísmo y el islamismo.

cultivo donde florecer, evolucionar y alcanzar cotas cada vez más altas hacia el ideal de perfección de la especie humana como tal? Según SA, “todos los problemas de la existencia son esencialmente problemas de armonía. Tienen su origen en la percepción de una discordancia irresuelta y el instinto de una unidad o avenencia aún no descubiertas” (LVD I, p. 16)⁴⁷; así, la existencia humana es una búsqueda continua para alcanzar esa unidad, que le proporcionará la armonía que su mente o espíritu ansía. Y, a pesar de que otros seres vivos no comparten esta búsqueda, SA afirma que “en esencia, toda Naturaleza busca una armonía, la vida y la materia en su propio ámbito, y lo mismo la mente en la organización de sus percepciones”; en este proceso, la conciencia de la mente y la voluntad desempeñan un papel fundamental, y muestran el camino para alcanzar cotas cada vez más altas hacia la “Verdad y la Luz, y la omnipotencia práctica que resultaría de poseer un conocimiento directo y perfeccionado” (LVD I, p. 17).

La evolución, que se erige en un concepto clave en este ascenso, describe el fenómeno, pero no lo explica en sí, señala SA. Así, sobre la base o el fundamento que es la Materia, se construye o surge la Vida, de la Vida surge la Mente, de esta la Consciencia; o, dicho de otro modo, el universo es la manifestación de Brahman, también conocido como el Uno, el Divino infinito y eterno, el Ser (o el Yo, ing. *Self*), la Fuerza-Consciencia. Sin embargo, cuando la materia se manifiesta en el mundo, esta no muestra signos de conciencia desde la percepción del ser humano, de modo que parece que es producto de una involución hacia la inconsciencia. El Ser oculto tras todas estas formas aparentes emprende un viaje de regreso en distintas etapas, a saber, la materia, la vida, la mente y el espíritu. La vida surge de la materia aparentemente inerte; la mente surge de la vida aparentemente

⁴⁷ Aunque esta forma difiere del formato de citas empleado para otros autores, se ha elegido en este capítulo porque la referencia a la obra tratada, *La Vida Divina*, parece más clara. Prescindimos así de citar el autor original, Sri Aurobindo, puesto que es inequívoco; por otra parte, se utilizará la abreviatura LVD con la referencia del tomo correspondiente en números romanos, y el número o los números de página correspondientes, separado por la abreviatura ‘p.’. En el caso del primer volumen (I), cabe recordar aquí de nuevo la versión utilizada de la traducción en español es la revisada en 2020, publicada en 2021.

arracional, el espíritu parece surgir de los seres mentales y el siguiente paso en la evolución del ser humano consiste en realizar la consciencia *supramental*. Este es el camino que ha de recorrer el ser humano hasta manifestar su naturaleza divina, el programa de su evolución; pero la paradoja que lo acompañará en su trayecto vital toma forma en un cuerpo constreñido por necesidades e instintos animales “en mentes limitadas y egos divididos” (LVD I, p. 17), es decir, con la percepción de existir como un ser discreto y con conciencia de separación del resto de los seres.

3.4. Materialismo, espíritu, *Purusha*, *Prakriti*, Dios, Naturaleza

Los caps. II y III comparten el título “Las dos negaciones”, referidas a la dualidad materia-espíritu, lo cual impregna la naturaleza humana a lo largo de su evolución. Esta división es la base de nuestros problemas existenciales, según SA, tal como puntualiza Reddy: “Si no reconciamos estas dos instancias de la existencia y continuamos dividiendo la consciencia creativa en Purusha o Dios y Prakriti o Naturaleza, estaremos viviendo con una consciencia dividida, y esta división de pensamiento se convierte en la causa básica de nuestros problemas existenciales”⁴⁸.

3.4.1. La negación materialista y La renuncia del asceta

El cap. II, “La negación materialista”, y el cap. III, “La renuncia del asceta”, se refieren a la negación materialista y el rechazo ascético de la vida mundanal: “En India, si el resultado ha sido la abundancia de los tesoros del Espíritu, -o de algunos de ellos-, también ha supuesto una gran bancarrota de la Vida; en cuanto a Europa, la acumulación

⁴⁸ “If we do not reconcile these two terms of existence and if we continue to divide the creative consciousness into Purusha or God and Prakriti or Nature, we shall be living in a divided consciousness, and this division in thinking becomes the root cause of all our existential problems” (Reddy 2007: 30). [Traducción propia al español].

de riquezas y el dominio triunfante de los poderes y posesiones de este mundo han derivado igualmente en una bancarrota de las cosas del Espíritu” (LVD I, p. 24-25).

También se puede expresar esta oposición en la dualidad entre materialismo y ascetismo. SA recuerda que las antiguas escrituras del hinduismo de los *Upanishads* constataban que “la Materia es también Brahman [...] por la cual el universo físico es descrito como el cuerpo externo del Ser Divino” (LVD I, p. 21). En la visión mística de SA, materia y espíritu se perciben como indivisibles, ya que es capaz de percibir los eslabones entrelazados entre estos aparentes extremos de la existencia (cf. Reddy, 2007, p. 30). Mantener la diferenciación dual *espíritu versus materia* representa el motivo de la negación, huida o rechazo tan fácilmente observable en muchos: “Si afirmamos sólo el Espíritu puro y una sustancia mecánica carente de inteligencia o energía, a uno lo llaman Dios y a la otra Naturaleza, la conclusión inevitable será o bien negar a Dios o bien apartarnos de la Naturaleza”, de modo que encontramos dos posibles posiciones opuestas: “El pensamiento acaba por negar a Dios como ilusión de la imaginación o a la Naturaleza como ilusión de los sentidos” (LVD I, p. 22). Así, el materialista niega el espíritu para llegar al monismo de la materia o la energía. Sin embargo, SA ve necesaria y útil el periodo de materialismo racionalista que se centra en el entrenamiento riguroso del intelecto cuya claridad austera permita discernir y distinguir “la costra de retorcidas supersticiones y dogmas provenientes de todo tipo de irracionalismos” que imposibilitaba “avanzar en el conocimiento verdadero” (LVD I, p. 26).

3.4.2. Conocimiento, ciencia, lo incognoscible, conocimiento por identidad

El avance que supone el racionalismo ha liberado a la humanidad de la superstición y el pensamiento mítico e irracional, abriendo las puertas a un conocimiento basado en la ciencia y a la especulación mental desde la observación de la Naturaleza a través de los

sentidos y el intelecto que los trasciende: “Es necesario, por tanto, que el Conocimiento que avanza se base en un intelecto claro, puro y disciplinado” (LVD I, p. 27).

Sin embargo, el materialismo debe ser una fase que debe ser superada. SA, siempre conciliando opuestos y considerando todos los acontecimientos como etapas necesarias, advierte de que lejos de criticar y censurar el materialismo, que nos ha librado de la creencia en un dios demiurgo y causal negando su existencia, como postula el ateísmo, o en una versión más atenuada y relativista, negando la posibilidad de determinar su existencia o no existencia, mérito del agnosticismo:

deberíamos observar con respeto y admiración el trabajo que el Ateísmo ha realizado en favor del Divino y admirar los servicios que el Agnosticismo ha rendido en la preparación de la expansión ilimitable del conocimiento. En nuestro mundo, el error es constantemente el sirviente y el explorador de la Verdad, pues el error es realmente una media verdad que tropieza debido a sus limitaciones (LVD I, p. 28).

Es sabido que SA fue ateo en algún momento de su vida, y reconoce la necesidad del ateísmo y del agnosticismo como motores en la lucha contra la estrechez de las diferentes confesiones de sus credos. Pero el agnosticismo depara otro problema, el de lo Incognoscible: de este modo, SA señala que el universo puede parecer una realidad incognoscible. Por otra parte, la mente científica y racional se erige en el paladín contra la idea de Dios, ya que no puede aprehenderlo mediante la mente y los sentidos. ¿Cómo se puede conocer entonces a Dios, o el Eso? “Cuando decimos que Eso es incognoscible, lo que queremos decir es que Eso escapa a nuestro pensamiento y a nuestro discurso, unos instrumentos que siempre actúan diferenciando y expresándose por medio de la definición”; por lo tanto, hay un conocimiento que el pensamiento no puede alcanzar, pero se puede acceder a él “mediante un esfuerzo supremo de la consciencia. Incluso hay una forma de Conocimiento que es uno con la Identidad y que, en cierta manera, posibilita que Eso sea conocido” (LVD I, p. 28). En diversas sabidurías orientales se denomina ‘Conocimiento por

Identidad', cuyos instrumentos son la contemplación, pero también puede ser un conocimiento interior ayudado por técnicas como la meditación, no reproducible mediante pensamiento y discurso, considerado por esas sabidurías orientales y por SA como "un proceso superior de Conocimiento" (LVD I, p. 29).

Este Conocimiento en forma de ciencia sirve para confirmar la afirmación vedántica en los *Upanishads*, en los que "[se] describe las cosas del cosmos como una semilla que la Energía universal dispone bajo formas numerosas. Es especialmente significativa la dirección de la ciencia hacia un monismo que es compatible con la multiplicidad, hacia la idea védica de una esencia única con sus múltiples devenires" (LVD I, p. 27). Se podría aventurar que esta dualidad también se expresa con la dualidad *materia (sustancia) versus energía*, en boga en el paradigma científico que arranca del materialismo positivo y aún vigente en la actualidad. Sin embargo, Merlo observa que esta oposición se deriva de la ciencia, pero en la concepción de SA se expresa en otros términos: "Dicho de manera simple y radical: en el comienzo no es la Inconsciencia sino la Conciencia, no la Materia/Energía (tal como la entiende la ciencia actualmente) sino el Espíritu/Inteligencia" (Merlo, 2019, p. 10).

Del mismo modo, el materialismo en relación con el conocimiento y la ciencia se ha reflejado a lo largo del s. XX hasta nuestros días en avances en múltiples campos del saber, que se ha ido traduciendo en un vertiginoso progreso de la tecnología y de las telecomunicaciones, que sin duda ha mejorado la vida en muchos aspectos en el día a día de la especie humana, pero que no está exento de un lado oscuro o terriblemente negativo: la destrucción del planeta Tierra como su hábitat y el consiguiente peligro de extinción como especie, además de otros problemas paralelos y secundarios como el exceso de información y de dependencia de la tecnología. Podemos mencionar dos hechos indiscutibles y evidentes como consecuencia del avance tecnológico del ser humano: la

contaminación del aire y agua, vitales para la existencia del ser humano y otros muchos seres vivos, por una parte, y el cambio climático, por otra. Son precisamente hoy en día los científicos los que han hecho los pronósticos más aciagos, y no los adivinos de la New Age. Urge una integración del aspecto espiritual en la senda del progreso y evolución humanos como recurso de pura supervivencia, y en ese sentido, la filosofía de SA ya postulaba esta necesidad; de ahí su actualidad y vigencia.

Así como las diferentes religiones tienen sus dioses, SA afirma que el materialismo muestra también su panteón: “Reason, science, progress, freedom, humanity.” (“Razón, ciencia, progreso, libertad y humanidad”)⁴⁹. La relación de las tres primeras parece bastante clara; con libertad, sin embargo, se refiere a la libertad interior del individuo, libertad de acción, mientras que en la India se le ha otorgado un amplio margen de libertad interior al individuo, pero las libertades exteriores apenas tienen margen (cf. Reddy, 2007, p. 38). En cuanto a la humanidad, se trata de impulsarla a cuotas más altas mediante amabilidad, tolerancia, solidaridad, unidad, para realizarse como individuo pleno y como colectivo.

3.4.3. Materia vs. Espíritu: el monismo material y el espiritual

El capítulo III, con el subtítulo “La renuncia del asceta”, recuerda que el materialista reconoce la materia como la única realidad, por lo que relega el Más Allá a algo desconocido e inexistente que se aleja de la realidad material. Sin embargo, el *sannyasin* sitúa la realidad en el Espíritu puro, “lo único que está a salvo del cambio, del nacimiento y la muerte, siendo lo relativo nada más que una creación de la mente y de los sentidos, un sueño, una abstracción de la mente que, en sentido contrario a la Mente, se aparta del Conocimiento puro y eterno” (LVD I, p. 34). La materia es objeto de percepción de los sentidos humanos, por lo que el Más Allá no se puede percibir; sin embargo, conocemos

⁴⁹ SA lo afirmó en un ensayo titulado *Materialism* (Materialismo), citado en Reddy (2007, p. 34).

la existencia de entidades no perceptibles como algo material por el reducido umbral de los sentidos humanos, como la ciencia ha demostrado, desde el espectro de luz hasta los ultrasonidos. La existencia de mundos más allá de este umbral parece entonces probada. Frente a la materia y a los sentidos para percibirla, al referirnos a la mente, un fenómeno se sitúa intrínsecamente ligado a la naturaleza del ser humano, la consciencia:

Los mundos son, sin embargo, sólo marcos para nuestra experiencia, los sentidos son sólo instrumentos de experiencia y conveniencia. La consciencia es el hecho grandioso subyacente, el testigo universal cuyo campo de acción es el mundo y los sentidos instrumentos. Tanto los mundos como sus objetos apelan a ese testigo para obtener su realidad, la realidad de uno o muchos mundos, pues no tenemos otra evidencia de que existan ya a nivel físico ya a nivel suprafísico” (LVD I, p. 36-37).

Si el mundo existe en la eternidad objetiva e independientemente de la percepción humana, nos encontramos de nuevo con el problema de la realidad de la existencia cósmica, y también con las sempiternas preguntas básicas que se plantea la filosofía: ¿Qué sentido, qué valor tiene la vida humana en el universo? Según SA, desde un punto de vista extremo, “la conclusión materialista nos aboca a la insignificancia y la irrealidad de la vida del individuo y de la especie” (LVD I, p. 37).

Frente al Monismo material o el de la energía que surge de una interpretación desde el materialismo radical, el Monismo espiritual en el caso del asceta que niega la realidad de mundo tampoco representa una explicación para la existencia del universo y del ser humano en él, ya que

desemboca en un Maya que es y, sin embargo, no es; es porque es actual e imperioso, no es porque es fenoménico y pasajero en sus obras. En el extremo opuesto, si acentuamos demasiado la irrealidad del mundo físico, llegamos por diferentes caminos a conclusiones que, aunque similares, son aún más demoledoras y se presentan como única salida racional al laberinto sin sentido de la vida fenoménica: el carácter ficticio del ego individual, la irrealidad y el sinsentido de la existencia humana, la vuelta al No-Ser o al Absoluto falto de relaciones (LVD I, p. 38).

La solución de esta cuestión no se deriva de una argumentación lógica sobre los limitados datos de nuestra existencia y experiencia dentro del umbral de la percepción de los sentidos humanos y de nuestra también limitada experiencia de la realidad del mundo y del universo. La única solución a este “antiguo debate” solo puede venir de “la extensión del campo de nuestra consciencia con un inesperado incremento de nuestros medios de conocimiento” (LVD I, p. 38). La primera solución es equivalente a la ‘expansión de la con(s)cienza’ que propugnan muchas escuelas actuales; sin embargo, desde un paradigma científico occidental, sigue primando la búsqueda y acumulación de conocimiento en una carrera insaciable, aparentemente hacia ningún lugar, conocido como progreso.

3.4.4. Consciencia cósmica y evolución del ser humano

Esta expansión de la consciencia en búsqueda del Testigo, trasciende la mente individual prisionera de un cuerpo, y al superar estos límites se concibe como una “Consciencia cósmica que abarca el universo y aparece como una Inteligencia inmanente en todas sus obras” (LVD I, p. 38). Esta consciencia cósmica que trasciende el límite del individuo, con sus variantes y matices, ha sido contemplada en la psicología occidental -recordemos el ‘inconsciente colectivo’ de Jung en el s. XX o el auge de la psicología transpersonal de Wilber hoy en día, mientras que en la psicología oriental, la consciencia cósmica constituye la meta del progreso subjetivo, según SA. Una vez que se asume esta Consciencia, el ser humano vive una existencia universal, y puede aunar ambas experiencias, la individual y la universal, que explica la multiplicidad en la unidad, parte de la lógica oriental que hace posible la coexistencia de p y $\neg p$ sin que ello resulte incurrir en una contradicción de las reglas básicas de las leyes lógicas:

Entonces somos conscientes [...] de que la materia es una única existencia y de que los cuerpos son sus formaciones en las que la existencia una se separa de sí misma

singularizándose en uno y en todos los demás cuerpos, y, por medios físicos, establece nuevamente comunicación entre estos múltiples puntos de su ser. De manera parecida experimentamos la Mente –y también la Vida- como la existencia una en su multiplicidad, que se separa y se reúne en cada dominio con los medios que le son apropiados. Si nos lo proponemos, podemos ir más lejos y, después de pasar a través de muchas fases conexas, llegar a la consciencia de una supermente cuya acción universal es la clave de todas las actividades menores” (LVD I, p. 39).

A diferencia de otras sabidurías orientales, SA afirma que el mundo es real, y no solo producto de una ilusión mental o un engaño velados de la percepción: “El mundo es real precisamente porque existe sólo en la consciencia, pues el mundo es una Energía Consciente inseparable del Ser que la crea”. Lo que niega es que la forma material exista por sí misma “separada de la energía portadora de luz que asume la forma, lo que sería una contradicción con la verdad de las cosas” (LVD I, p. 40).

Concibe al ser humano como una parte de esa consciencia cósmica. Su meta evolutiva, pues, consiste en volver a esa fuente, en el sentido de tomar conciencia de que son una parte indisoluble de ese Todo, que al caer en la inconsciencia sufre un proceso de involución en la materia, ya que nuestra percepción y el límite físico de nuestro cuerpo nos hace percibirnos y creer que somos individuos separados e independientes uno de los otros y de esa consciencia cósmica: “Y lo mismo que podemos entrar en la consciencia cósmica y podemos ser unos con toda la existencia cósmica, así también podemos entrar en la consciencia que trasciende al mundo y llegar a ser superiores a toda existencia cósmica” (LVD I, p. 40).

3.4.5. Fuentes de SA y tradición india: vedanta advaita

En este capítulo se pueden trazar algunas de las fuentes de las que bebe SA. Menciona de forma explícita a lo largo de su obra, y en concreto en este capítulo, los *Upanishads*, y entronca, de este modo, con la no-dualidad del vedanta advaita al plantearse la naturaleza de este universo en términos de existencia cósmica con el Más Allá. Lo describe como

un Espíritu simple, luminoso y puro, tal como aparece descrito en los *Upanishads*, sustentador del mundo, pero sin un papel activo en él, “sin los defectos de la dualidad ni las cicatrices de la división, siendo único, idéntico, libre de toda apariencia ocasionada por la relación y la multiplicidad, el puro Ser de los advaitines, el Brahman inactivo, el Silencio trascendente” (LVD I, p. 41). Cuando la mente humana consigue traspasar los límites y entrar en ese silencio y tener una percepción inmediata del puro Ser o No-Ser vive una de las experiencias más poderosas que puede vivir. No se trata, pues, de un Más Allá como un reino de los cielos, ni tampoco en el sentido budista o hindú de liberación de la rueda del karma, de modo que la renuncia a la vida material por parte del asceta era el camino hacia ese Más Allá; más bien se trata de alcanzar un “inefable Nirvana más allá de toda manifestación, o allí donde toda experiencia dividida se difumina en la unidad indistinta de la Existencia indefinible” (LVD I, p. 42).

Para finalizar este bloque de dos capítulos, que se han comentado aquí extensamente por la importancia capital de sus argumentos como base del pensamiento de SA, cabe resaltar la importancia del ascetismo en la tradición espiritual de la India, que se remonta a los Vedas, y, por tanto, representa una tradición que hunde sus raíces milenios atrás. Para reconciliar dos aspectos de la realidad, se sirve de dos afirmaciones vedánticas, la primera ampliamente aceptada por los ascetas (cf. Reddy, 2007, p. 77):

Percibimos que en el ideal ascético indio la gran formulación védica “Uno sin segundo” no ha sido comprendida adecuadamente a la luz de esta otra fórmula igualmente imperativa: “Todo esto es Brahman”. La aspiración apasionada del ser humano a la Divinidad no ha sido relacionada suficientemente con el movimiento descendiente de la Divinidad que se inclina para abrazar eternamente a su manifestación. Su significado en la Materia no ha sido entendido tan bien como Su verdad en el Espíritu (LVD I, pp. 42-43).

Por una parte, este fragmento afirma que cualquier manifestación material en el universo es parte del Todo, del Absoluto, de Brahman: no significa que el individuo sea en

sí un dios, sino parte, una manifestación más del Divino –como todos y todo lo manifestado en el universo. Por otra parte, el camino evolutivo del ser humano para realizar su naturaleza divina es de doble dirección: pasa por un ascenso, pero hay un movimiento contrario, el de la divinidad que desciende a la materia y a la Tierra para que podamos divinizar la Vida aquí y ahora: de ahí el título de la obra, *La Vida Divina*.

3.5. Consciencia cósmica y evolución del ser humano

En el cap. IV “La realidad omnipresente”, se lanza a la búsqueda de una verdad que pueda reconciliar “la exigencia del puro Espíritu a manifestar en nosotros su absoluta libertad como la exigencia de la Materia universal a ser el molde y la condición de nuestra manifestación” (LVD I, p. 44). La consciencia cósmica se erige en el lugar de encuentro en el que Materia y Espíritu se vuelven reales para el otro. Tener consciencia de la Unidad es la máxima expresión del Conocimiento (sán. vidya)⁵⁰, mientras que tener consciencia únicamente de la multiplicidad se atribuye a la ignorancia (sán. avidya), como se destaca en la *Isha Upanishad*.

3.5.1. Brahman silente, Brahman activo

Si el ser humano es parte y refleja la Divinidad en su vida y acciones, se abre ante nosotros la posibilidad de una vida divina para él en la Tierra, en un proceso en el que el alma humana se transfigurará en lo divino. De este modo, una vez hallado el Brahman silente, en su proceso el ser humano encontrará el Brahman activo, dinámico, la Energía que impulsa todo movimiento en el universo, el cambio, la transformación y el devenir.

⁵⁰ Cf. Reddy (2007, p. 87)

No obstante, uno de los puntos clave de este capítulo es el Ser y el No-Ser. El Ser nace del No-Ser, y el No-Ser no se puede entender como la mera negación del Ser. El No-Ser no significa no existente. Con respecto a esta cuestión, SA destaca las limitaciones del lenguaje, ya que “estamos obligados a hablar de estas cosas que ningún lenguaje humano puede expresar” (LVD I, p. 49). También Reddy señala que No-Ser no tiene el significado de ‘no ser en absoluto’ (‘no being at all’)⁵¹, es decir, no se está negando su existencia. Hay que superar la dualidad del lenguaje, que al tratar estas cuestiones se pone de manifiesto sus limitaciones para referirse a entidades que lo superan. En definitiva, el lenguaje es un mapa, pero no es la realidad misma a la que se refiere. En términos lingüísticos, dentro de la semántica, no se concibe como contrarios ni complementarios, y así lo expresa SA al final del capítulo: “Partimos, pues, de la concepción de una Realidad omnipresente de la cual ni el No-Ser, desde un extremo, ni el universo, desde el otro extremo, son negaciones que mutuamente se anulen; se trata, más bien, de estados diferentes de la Realidad, afirmaciones que muestran el anverso y el reverso” (LVD I, p. 51).

3.5.2. Brahman y la Unidad

El cap. V, “El destino del individuo”, comienza con la discusión del significado de que Brahman es el Único, pero esta Unidad tiene, además, el atributo de ser indefinible. Si no es indefinible, lo cual equivale a decir que no tiene atributos, ¿cómo podemos llegar a conocerla? Si el ser humano es una manifestación en la multiplicidad de ese Brahman, ¿podemos llegar a conocernos a nosotros mismos, y si es así, ¿cuál es la manera de hacerlo?

Si intentamos contemplar la Unidad desde la mente, esta se vale de una serie infinita de concepciones y experiencias, las cuales debemos negar, pues “[...] la Realidad no está

⁵¹ Cf. Reddy (2007, 92).

sujeta a definiciones. Llegamos a la fórmula *neti, neti*, de los sabios indios (“No es esto, no es eso”), según la cual no hay experiencia por medio de la cual podamos limitar Eso, no hay concepto que pueda definirlo” (LVD I, pp. 54-55). Ahora se plantea la cuestión de cómo aproximarnos a esa Realidad, cómo la mente puede aprehenderla:

Un incognoscible que se nos aparece en múltiples estados y atributos de ser, en muchas formas de consciencia, en muchas actividades de energía, es todo lo que la Mente puede finalmente decir acerca de la existencia que nosotros mismos somos y que vemos en todo lo que aparece ante nuestro pensamiento y sentidos. Es en y a través de estos estados, de estas formas, de estas actividades, como nos acercamos y conocemos al Incognoscible (LVD I, p. 55).

A pesar de que Brahman se sitúa siempre más allá de nuestras descripciones⁵², Reddy recuerda que tanto el vedanta advaita como SA han descrito a Brahman como *Sat, Chit* y *Ananda* (Verdad, Conocimiento, Dicha)⁵³. Brahman está más allá de cualquier definición, pero no de la experiencia, y podemos experimentarlo en varios planos.

La consciencia individual vive en la limitación del ‘Yo’, concebido como un ego separado con una personalidad imperfecta. Cuando este ego trasciende la consciencia personal, entra en contacto con un superconsciente, “entra en el Yo Trascendente que el cosmos aquí expresa mediante una unidad múltiple. La liberación del alma individual es, por tanto, el elemento fundamental de la acción divina concreta” (LVD I, p. 62). El Trascendente es supracósmico, un absoluto más allá del finito y del infinito, libre en sí.

⁵² “Remember the phrase ‘cannot exhaust the description’, because Brahman is always beyond all our descriptions. So, in this sense Brahman is indefinable” (Reddy, 2007, p. 109). (“Recuerda la frase ‘no se puede agotar la descripción’, porque Brahman se sitúa siempre más allá de nuestras descripciones. Así, en este sentido Brahman es indefinible”). [Traducción propia al esp.].

⁵³ También aparece transcrito o traducido como *Sachchidananda*, escrito todo junto (cf. la traducción al español de *La Vida Divina* de la Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona).

3.6. El destino del ser humano y su Vida divina. Niveles del ascenso y descenso

El capítulo VI, “El hombre en el universo”, se ocupa del destino del ser humano y el significado de la Vida divina queda clarificado: “El ascenso a la Vida divina es el viaje del hombre, la Obra de las obras, el Sacrificio aceptable. Sólo esto es el verdadero quehacer humano en el mundo y la justificación de su existencia” (LVD I, p. 65). El objetivo del camino se revela como una vuelta a la Unidad, al Incognoscible, *Sachchidananda*, “afirmación suprema y única del Vedanta; [...] *Sachchidananda* es el término desconocido, omnipresente e indispensable que la consciencia humana busca eternamente a través del conocimiento y el sentimiento o de la sensación y la acción” (LVD I, p. 66).

Ya se ha mencionado que la realización del ser humano es de doble dirección: el ser humano asciende hacia la divinidad, pero la dirección inversa consiste en el descenso de la Realidad suprema o el Incognoscible, y en este descenso toma dos formas básicas: “El universo y el individuo son las dos apariencias esenciales a las que desciende el Incognoscible y mediante ellos nos acercamos a él; pues otras colectividades intermedias nacen sólo de la interacción entre ambos” (LVD I, p. 66). Según SA, tanto el universo como el individuo se necesitan y se complementan en su camino de ascensión; cabe entender que la evolución de uno no es posible sin el otro, puesto que el universo es la divinidad en expansión, mientras que el individuo, como ser discreto, representa la concentración de los atributos divinos: “El universo es una difusión de la Totalidad divina en las infinitudes del Espacio y el Tiempo, el individuo es su concentración dentro de los límites del Espacio y del Tiempo” (LVD I, p. 68). El individuo obtiene el impulso para su realización del universo, y este se presenta al individuo como algo dinámico que encierra todas las posibilidades y del que el ser humano “debe extraer algún orden supremo y algún tipo de armonía no lograda todavía” (LVD I, p. 69).

No solo postula la existencia de colectividades intermedias. También este ascenso y descenso tiene diferentes niveles; se trata de un camino jalonado, progresivo, y cada uno de esos niveles corresponde a un estadio en el camino de la evolución. Cuando la Realidad suprema desciende, hay un proceso de ocultamiento de su naturaleza divina, enmascarado por un velo de involución. En la materia se halla, escondida, el germen de su evolución, se verdadera naturaleza oculta como una semilla. El proceso tanto de ascensión como de revelación es progresivo, escalonado, “Pues cada nivel sucesivo en el descenso de la Divinidad es una fase de ascensión para el hombre” (LVD I, p. 66), es decir, hay un doble movimiento necesariamente: el del ascenso del ser humano hacia el Divino, y el del descenso del Divino al encuentro del ser humano evolucionado, como repite a lo largo de su obra. En la base de estas fases de ascensión se encuentra la Materia, sobre la que se construye la Vida y la Mente. Pero la mente se piensa más allá de sí misma y del ser humano, si entra en contacto o es capaz de experimentar “el poder, la luz, la felicidad de una existencia infinita autoconsciente, traduciendo su pensamiento o su experiencia de ella en términos apropiados a su mente –Infinitud, Omnisciencia, Omnipotencia, Inmortalidad, Libertad, Amor, Beatitud, Dios” (LVD I, p. 70), el ser humano buscará todo ello tras contemplar sus limitaciones y la finitud de su existencia con la muerte acechando al final de su vida conocida. La mente sería capaz de percibir esta visión de la Realidad única, la podríamos percibir sensorialmente desde nuestra experiencia consciente “si las cosas no estuvieran mixtificadas por algún error fundamental, por alguna Ignorancia posesiva o imperiosa, *Maya* o *Avidya*” (LVD I, p. 73).

3.7. El ego y las dualidades

3.7.1. El ego como obstáculo

El capítulo VII retoma la idea del capítulo previo sobre la limitación en la percepción del individuo, puesto que

si en verdad todo es *Sachchidananda*, la muerte, el sufrimiento, el mal y la limitación sólo pueden ser las creaciones, positivas en su efecto práctico y negativas en esencia, de una consciencia distorsionada que ha caído desde el total y unificador conocimiento de sí a algún error de división y experiencia parcial (LVD I, p. 74).

Según SA, esta es la caída del hombre descrita en el *Génesis*, y aprovecha esta alegoría sobre el ser humano y el conocimiento para ilustrar lo que es su viaje de la consciencia: al comer la manzana, el fruto prohibido, el ser humano se desvía de su verdadera naturaleza divina, ya que cae en el mundo de las dualidades en esta encarnación, se enfrenta a la vida y la muerte, al bien y al mal, a la alegría y el dolor..., y su redención llega cuando en el camino de vuelta recupera la unidad de esos opuestos. “Existen estados de consciencia en los que la Muerte sólo es un cambio en la Vida inmortal, el dolor una violenta resaca de las aguas del deleite universal, la limitación un quiebro del Infinito sobre sí mismo, el mal una órbita del bien alrededor de su propia perfección” (LVD I, p. 76).

Estas limitaciones e incapacidades se explican desde la imperfección humana, que en su recorrido atraviesa por una serie sucesiva de etapas y fases en su camino espiritual, hasta llegar a una fase más amplia: la existencia más amplia equivale a ir trascendiendo estas limitaciones impuestas desde nuestra naturaleza; el ego tiende a creerse el centro del universo, ayudado por nuestras percepciones sensoriales y nuestra mente: en nuestro día a día, estos perciben el sol como el objeto celeste que se mueve ante nuestra aparente inmovilidad. Tampoco nuestros sentidos nos dicen que viajamos constantemente a través

del universo a velocidades vertiginosas: solo el avance paulatino del conocimiento refrendado por la ciencia nos permite llegar a vislumbrar esta verdad abstracta a nuestros sentidos y entendimiento.

Una de las claves en este proceso la proporciona salirse del egocentrismo del ser humano, escoger el camino de la verdad. “La verdad no es que Dios gire en torno al ego como centro de la existencia y pueda ser juzgado por el ego y su punto de vista dualista” (LVD I, p. 77), no esperar que Dios –recordemos que el concepto de Dios es diferente al de las religiones monoteístas– gire a nuestro alrededor cual percepción humana del astro solar, sino hacer del Divino el centro, aunque SA advierte del peligro que supone hacer esta sustitución si no se realiza sobre un conocimiento sólido, si se realiza sobre aparentemente nuevas creencias en vez de viejas, pero basadas en falsas premisas: “[...] sin tener una base adecuada de conocimiento, puede llevar a sustituir lo viejo con ideas nuevas pero todavía falsas y arbitrarias, y a producir un violento, en vez de ordenado, desorden de valores justos. Tal desorden marca a menudo el comienzo de nuevas filosofías y religiones, y es el inicio de revoluciones útiles” (LVD I, pp. 77-78). De hecho, SA, a lo largo de su obra, considera que las religiones fueron necesarias en un tiempo, pero en el orden actual las considera superadas, en cuanto obsoletas, para encontrar un nuevo camino de avance y evolución.

Esta fase, aspecto o vida nueva encuentra su fundamento en la realización de la verdad a un modo asequible para el ser humano de concebir las cosas”; un primer paso fundamental para ello es que el ego renuncie a sus falsas certidumbres.

3.7.2. El papel de la mente, la razón y el ego. La esencia de la vida

SA estaba familiarizado con la Teoría de la Evolución de Darwin, y naturalmente destaca la razón como un elemento diferenciador clave en el proceso:

En lo que respecta a nuestra posible evolución superior, estamos más bien en la posición del Mono original de la teoría darviniana [sic!]. A ese Mono, que seguía una vida instintiva entre los árboles de bosques primitivos, le hubiera sido imposible concebir un día en que habría un animal sobre la tierra con capacidad de aplicar una nueva facultad, la razón, a los elementos de su existencia interior y exterior, que dominaría con ese poder sus instintos y costumbres, y cambiaría las circunstancias de su vida material (LVD I, p. 79).

Y es precisamente gracias a esta razón, y a otras facultades superiores, por lo que el ser humano es capaz de imaginar y concebir una existencia superior hasta llegar a un estado ideal absoluto: “Conocimiento sin su sombra negativa de error, Felicidad sin su negación en la experiencia del sufrimiento, Poder sin su constante negación de incapacidad, pureza y plenitud de ser sin la sensación contraria de defecto y limitación. Así es como él concibe a sus dioses” (LVD I, p. 80). Pero, por otra parte, la razón es una capacidad limitada, y a menudo se erige en un dios, pero el ser humano parece no darse cuenta de los límites de su aplicación a la realidad y al mundo material: “El error de la razón práctica está en la sujeción excesiva a los hechos aparentes, que sin vacilar puede sentirlos como reales, y en no tener el valor suficiente para llevar a su conclusión lógica hechos de potencialidad más profunda” (LVD I, p. 81). SA destaca el hecho de que la razón y la mente humanas se centran en causas externas o secundarias: fijamos nuestra atención en percepciones secundarias en vez en el conocimiento primordial, en el proceso de las cosas, pero no en su esencia; en manifestar las circunstancias, pero no a controlarlas en su esencia. Así que, si el ser humano pudiera

entender la naturaleza esencial y la causa esencial del error, el sufrimiento y la muerte, podríamos confiar en llegar a dominarlos, y se trataría de un dominio total y no sólo relativo. Incluso podríamos confiar en eliminarlos del todo y justificar el instinto dominante que reside en nuestra naturaleza por la conquista de ese bien, esa felicidad, ese conocimiento y esa inmortalidad absolutos que nuestras intuiciones perciben como la condición última y verdadera del ser humano (LVD I, p. 82).

La solución para esta cuestión fundamental de la existencia humana, entendida como proceso evolutivo unidireccional hacia cotas siempre más altas y amplias cual entropía, viene dada por el vedanta, fuente de la cual bebe SA, cuando postula el concepto de Brahman como “hecho esencial y universal” y en su naturaleza como “Sachchidananda” (LVD I, p. 82). Para comprender esta concepción esencial de la vida y la existencia en el universo creemos conveniente, introducir la siguiente cita más extensa:

[...] la esencia de toda vida es el movimiento de una existencia universal e inmortal, la esencia de toda sensación y emoción es el juego de un deleite en el ser universal y existente en el ser universal y existente en sí, la esencia de todo pensamiento y percepción es la radiación de una verdad universal que todo lo penetra, la esencia de toda actividad es la progresión de un bien universal que actúa por sí.

Pero el juego y el movimiento toman cuerpo en una multiplicidad de formas, una variación de tendencias, un intercambio de energías. La multiplicidad permite la interferencia de un factor determinante y temporalmente deformador: el ego individual; la naturaleza del ego es la autolimitación de la consciencia, porque quiere ignorar el resto de su juego y porque queda absorbido exclusivamente en una forma, [...] El ego es el factor que determina las reacciones ante el error, la aflicción, el dolor, el mal y la muerte; pues da estos valores a estados que de otra manera estarían representados en su relación justa con la Existencia, la Felicidad, la Verdad, y el Bien uno. Al recuperar la relación justa podemos eliminar las reacciones determinadas por el ego, reduciéndolas eventualmente a sus valores verdaderos; y esta recuperación puede efectuarse mediante la participación adecuada del individuo en la consciencia de la totalidad y en la consciencia de la transcendencia que representa la totalidad” (LVD I, pp. 82-83).

El vedanta posterior describe el ego limitado como el origen de las dualidades, pero también como una condición esencial para la existencia en el universo, una existencia ilusoria e imperfecta. Pero, según SA, si entendemos el ego como una etapa intermedia de algo que lo trasciende, se puede ir más allá de esta concepción y, por lo tanto, aplicar los postulados del vedanta, en cuanto que la vida se convierte en una vía de realización y no hay que tratar de escapar de ella hacia un más allá mejor que la existencia terrenal.

3.7.3. La multiplicidad, el individuo y el ego en la evolución

La existencia es una multiplicidad de seres u objetos en el universo: “La causa y condición esencial de la existencia universal es el Señor, *Ishwara* o *Purusha*, que se manifiesta y adopta formas individuales y universales” (LVD I, p. 83). ¿Qué papel desempeña el ego dentro de esta existencia universal y cuál es su naturaleza? “El ego limitado es sólo un fenómeno intermedio de consciencia que es necesario en una determinada línea de evolución. [...] el individuo puede llegar a eso que está más allá de él, [...], no ya como un ego tenebroso y limitado sino como un centro de la Divinidad y de la consciencia universal” (LVD I, p. 83). En el ego y el individuo se encuentra la divinidad como semilla latente en forma de una promesa de manifestación, que remiten a las palabras del Génesis 1:26 en la Biblia, cuando Dios crea al ser humano “a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza”. Sin embargo, para el vedanta, esta manifestación de divinidad y su naturaleza no solo se limita al ser humano, sino que es extensible al resto del universo material:

Tenemos entonces la manifestación del Ser Consciente divino en la totalidad de la naturaleza física como el fundamento de la existencia humana en el universo material. Y tenemos el surgimiento de ese Ser Consciente en una Vida, Mente y Supermente involucionadas, pero destinadas a evolucionar, como condición de nuestras actividades; pues lo que ha permitido la aparición del hombre en la Materia es esta evolución, y es esta evolución la que progresivamente le permitirá manifestar a Dios en el cuerpo: la Encarnación universal (LVD I, p. 83).

De este se justifica la necesaria existencia del ego y el individuo como parte del Uno, y nos permite comprender la compatibilidad lógica de ese Todo Uno con la manifestación de la multiplicidad en el universo que es capaz de percibir el ser humano: “Poseemos en forma egotista el factor intermedio y decisivo que permite que el Uno emerja como la consciencia Múltiple desde esa totalidad general indeterminada, oscura e informe que denominamos subconsciente, *hrdya samudra*, el corazón oceánico de las cosas a que se refiere el Rig Veda” (LVD I, p. 85). Como parte de la tarea evolutiva del ser humano está

la superación de las dualidades del ego vida-muerte, gozo-pena, placer-dolor, verdad-error, bien-mal, que se van desvaneciendo a medida que el individuo se abre a Dios y al universo, esa es su realización suprema.

3.8. Razón vs. sentidos. *Manas* o mente sensorial

3.8.1. Acción mezclada y pura de la razón humana. *Manas*

En el cap. VIII, “Los métodos del conocimiento vedántico”, SA postula el poder de la razón pura para postular una existencia divina, ya que nuestros sentidos no pueden avalar esta existencia mediante sus percepciones, lo cual nos recuerda al razonamiento cartesiano sobre la existencia divina. La razón humana tiene una acción doble, una mezclada y otra pura. La acción mezclada cuando se limita al círculo de la experiencia sensible acatando sus leyes como verdad final, cuyo ámbito de estudios se limita a los fenómenos. Esta acción racional solo es capaz de conocer las apariencias, pero no aquello que es. La acción pura de la razón se manifiesta cuando se toma las experiencias sensibles como punto de partida, pero va más allá y es capaz de operar con independencia de ellas, más allá de las apariencias, e incluso de alguna manera superar o contradecir la experiencia sensorial. De ahí su gran valor, su capacidad de conocimiento metafísico: “La corrección de errores de la mente sensorial, mediante el uso de la razón, es uno de los poderes de mayor valor que ha desarrollado el ser humano y puede contarse como la principal causa de su superioridad sobre el conjunto de los seres terrestres” (LVD I, p. 86).

Sin embargo, nuestra experiencia, también aprehendida con los sentidos, se caracteriza siempre por su naturaleza psicológica de alguna manera, ya que lo que nuestros sentidos perciben carecen de sentido hasta que son procesados por la mente sensorial, el *Manas* de la terminología filosófica india, que es como un sexto sentido, o según SA, el único

sentido, puesto que cada uno de los otros cinco se pueden considerar “especializaciones de la mente sensorial” (LVD I, p. 87). El *Manas* ayuda a ampliar las capacidades de los sentidos, aporta una extensión de la facultad que magnifica el campo de la consciencia activa del ser humano, y aunque dudemos de esta capacidad, debe ser admitida, ya como resultado de un esfuerzo personal o de una práctica científica. Sin embargo, todo ello no lleva a la experiencia psicológica de la verdad o verdades situadas más allá de los sentidos, pero aprehensibles a la percepción de la razón; por el contrario, los sentidos no pueden captar la verdad de las cosas, pero a pesar de ello, tiene que haber en el organismo humano alguna parte o lugar que permita llegar a esa la razón.

El medio que nos queda en nuestra mente es una extensión de esa forma de conocimiento por identidad que nos hace conscientes de nuestra propia existencia. El conocimiento de los contenidos de nuestro ser se basa realmente en una percepción de uno mismo más o menos consciente, más o menos presente en nuestro entendimiento. O dicho según una fórmula más general: el conocimiento de los contenidos está contenido en el conocimiento del continente. Si a partir de aquí podemos extender nuestra facultad mental de consciencia de nosotros mismos hasta tomar consciencia del Ser que está más allá y fuera de nosotros, el Atman o Brahman de los Upanishads, llegaremos a poseer por experiencia las verdades que forman los contenidos del Atman o Brahman del universo (LVD I, p. 91).

3.8.2. Razón entre superconsciente y subconsciente. Conocimiento intuitivo

Pero la razón no solo tiene la función de instrumento del subconsciente del individuo, sino que “la razón activa en nuestra consciencia de vigilia sólo sirve de mediadora entre el Todo subconsciente, del que procedemos en nuestra evolución ascendente, y el Todo superconsciente hacia el que la misma evolución nos empuja. El subconsciente y el superconsciente son diferentes formulaciones del mismo Todo”. El subconsciente viene regido por la Vida y la acción, esta última entendida como la esencia de la vida. “En el superconsciente la acción se transforma en Luz” (LVD I, p. 91). La razón pretende erigirse en

instrumento del conocimiento, pero el conocimiento intuitivo es común a ambos, y se fundamenta en “la identidad consciente o efectiva entre aquello que conoce y aquello que es conocido; se trata de ese estado de común existencia propia en el que, gracias al conocimiento, el conocedor y lo conocido son una misma cosa” (LVD I, p. 91), superando una vez más la dualidad entre el sujeto y el objeto (cf. Loy, 2000; Ferrer Mora, 2020).

La razón y la mente son las intermediarias que permiten al ser liberar su conocimiento aprisionado. Pero al ser la razón la que está organizada en nuestro ser superficial, y no la intuición, es la razón la que ayuda a ordenar las percepciones, los pensamientos y las acciones. Los sabios del Veda en el pensamiento vedántico de los Upanishads ya basaban su sabiduría en la intuición y la experiencia espiritual; hay que trascender la mente y la razón humanas; “la Intuición es nuestro primer maestro, [...] siempre permanece oscurecida detrás de nuestras operaciones mentales. [...] trae al hombre aquellos brillantes mensajes que son el principio de su conocimiento superior” (LVD I, p. 93); la edad del conocimiento intuitivo tuvo que ceder su sitio a la edad del pensamiento racional; las Escrituras inspiradas dieron paso a la filosofía metafísica, y esta, a su vez, a la Ciencia experimental. El pensamiento intuitivo, “que es un mensajero del superconsciente” y, por tanto, es nuestra facultad más eminente, fue suplantada por la razón pura (cf. LVD I, p. 94-95).

3.9. El puro existente y la *Shakti*

3.9.1. El puro existente

El título del capítulo IX, “El puro existente”, da cuenta del carácter infinito que muestra la energía, movimiento y acción eternas en un tiempo y espacio eternos. Sobre el atributo infinito del universo, además de diversas religiones, habla también la ciencia; pero

más allá, desde el punto de vista del ser humano y sus capacidades de percepción y pensamiento, “ni la razón, ni la experiencia, ni la intuición o la imaginación dan testimonio de la posibilidad de un límite final” (LVD I, p. 102); también apunta a este hecho nuestro conocimiento intuitivo⁵⁴. Sin embargo, SA afirma sobre su carácter que “el puro existente es entonces un hecho y no un simple concepto; es la realidad fundamental. Pero añadimos a continuación que el movimiento, la energía y el devenir también son hechos, también son realidad”. Como consecuencia de ello, afirma la existencia de dos hechos fundamentales, “de existencia pura y de existencia en el mundo, el hecho de Ser y el hecho del Devenir” (LVD I, p. 107). Al centrar la intuición en lo que somos y nos transformamos, en el cambio, no veremos más que el río de Heráclito y la impermanencia budista.

Más allá del hecho de la pura Existencia, corroborada por la razón pura, la intuición y la experiencia, hace extensible al otro aspecto del universo y la existencia, manifestada en el devenir, la Fuerza o el movimiento, la denomina *Shakti*.

3.9.2. Fuerza consciente, materia, consciencia. Cinco estados de fuerza

En el capítulo X, “La Fuerza consciente”, SA presenta esta Fuerza como uno de pilares del universo, y acude a las fuentes de la antigüedad india para recuperar la imagen de un mar infinito en completa quietud, libre de formas, pero que se pone en marcha a la primera vibración, dando lugar a la existencia fenoménica. Este estado elemental de la Fuerza es “una condición de extensión material pura en el Espacio, cuya propiedad particular es la vibración tipificada para nosotros por el fenómeno del sonido” (LVD I, p. 109). A partir de aquí, la tradición india ofrece un paradigma en términos de densificación de la Fuerza-energía hacia las formas más densas hasta llegar a la materia. Cuando la fuerza material

⁵⁴ Hasta ahora la astronomía no ha encontrado ningún tipo de limitación espacial, ni temporal, a pesar de investigar el hecho de su origen, el “Big Bang”; pero, aunque se pudiera corroborar científicamente, ¿implicaría un origen absoluto en el tiempo? Desde una perspectiva filosófica racional, no necesariamente.

modifica su primer estado etéreo pasa a un segundo estado, llamado ‘aéreo’ por los antiguos, para establecer un contacto como base de toda relación material. Una tercera modificación de la Fuerza primitiva se materializa en la luz, la electricidad, el fuego y el calor, que aún no muestran una cohesión material tangible. El cuarto estado es el líquido, como el agua, y el quinto es un estado de cohesión, como muestra la tierra y la materia sólida. Tanto todas las formas de materia conocidas por el ser humano, como su experiencia sensible, dependen de estos estados.

SA destaca que la escuela de filosofía india es la que más se parece a los postulados del materialismo moderno. En la Naturaleza hay una fuerza inconsciente o mecánica. Esta Fuerza es inherente a la Existencia según el antiguo pensamiento indio. La cuestión que se plantea es si ambas, Fuerza y Existencia, son inertes, -estado e impulso inertes; si ambas son inconscientes y no-inteligentes, “no puede haber en la evolución propósito u objetivo final alguno y tampoco causa original o intención alguna” (LVD I, p. 114). Y si se le atribuye algún tipo de consciencia, surge entonces otro problema:

Es necesario, pues, examinar la relación entre Fuerza y Consciencia. Pero ¿qué queremos decir con este segundo término? Normalmente encierra nuestra primera idea fehaciente de una consciencia despierta en el plano mental tal como la posee el propio ser humano durante la mayor parte de su existencia corporal, si no está dormido, aturdido o desprovisto de sus sentidos físicos externos. Entendido así, resulta absolutamente claro que en el orden del universo material la consciencia es la excepción y no la regla. Ni siquiera nosotros la poseemos siempre (LVD I, p. 114-115).

El problema de la consciencia y los estados de conciencia se han investigado desde diferentes perspectivas científicas y disciplinas como la filosofía, la psicología o la medicina⁵⁵; todavía está irresoluto, a pesar de que forma parte del día a día habitual desde que salimos del sueño y desarrollamos nuestras actividades en estado de vigilia:

⁵⁵ Por citar algunos ejemplos obvios e inmediatos, en medicina hay clínicas especializadas en estados de conciencia además de la vigilia, entre los que cabe destacar el sueño y el estado de coma; la psicología nos

Pues sabemos que hay algo consciente dentro de nosotros cuando dormimos o cuando estamos aturcidos, bajo el efecto de narcóticos o desaparecidos, es decir, en todos los estados aparentemente inconscientes de nuestro ser físico. Y aún más, ahora tenemos plena seguridad de que los antiguos filósofos tenían razón cuando afirmaban que lo que llamamos consciencia en nuestro estado despierto es sólo una pequeña fracción de la totalidad de nuestro ser consciente. Solo es la superficie, ni siquiera estamos ante la totalidad de la mente. Tras ella, más grandiosa que ella, se encuentra la mente subliminal o subconsciente, es nuestra parte más vasta, que contiene alturas y profundidades y ningún ser humano ha podido o querido sondear (LVD I, p. 115).

Es innegable desde nuestra experiencia que existen diferentes estados de conciencia. SA indica que la consciencia se sirve de la materia, pero nada lleva a pensar que la conciencia se genere a partir de ellos. La consciencia se sirve del cerebro para que el ser se eleve, pero no al revés. Ello nos lleva a pensar -y SA lo formula también- si detrás de un objeto inanimado se esconde una “mente subconsciente universal” que no puede expresarse por falta de los medios (órganos) adecuados para ello. “¿Es el estado material una vaciedad de consciencia o no será más bien el sueño de la consciencia, [...]?” (LVD I, p. 116). Es evidente que existe una mente subconsciente en el ser humano. Por otra parte, ¿qué tipo de consciencia hay en un animal o planta? Es obvio que la planta, como ser vivo, tiene algún tipo de consciencia; una prueba evidente es que reaccionan a estímulos observables por el ser humano en el tiempo como el movimiento de ciertas plantas carnívoras, o el girasol. Si admitimos que tienen algún tipo de consciencia, entonces

la palabra consciencia cambia necesariamente de significado. Deja de ser sinónimo de mente para indicar una fuerza de existencia consciente-de-sí en la que la mente es un término medio; por debajo de la mente, se hunde en estados vitales y materiales que, para nosotros, constituyen el subconsciente; por encima, se alza hasta el supramental que, para nosotros, es el superconsciente (LVD I, p. 119).

habla del consciente y del subconsciente (Freud), y la filosofía de otros estados de conciencia como el que se alcanza mediante la meditación trascendental. Sobre la con(s)ciencia, véase el apdo. 10.2.

3.10. El gozo de existir: problema y solución

3.10.1. Dolor y sufrimiento vs. gozo

Los capítulos XI y XII forman una unidad temática, titulados respectivamente “El gozo de existir: el problema” y “El gozo de existir: la solución”. Aceptada la existencia de Brahman como Existencia pura o *Sat* como origen absoluto (cf. LVD I, p. 122), se plantea:

¿Por qué Brahman, que es perfecto, absoluto, que nada necesita y nada desea, habría de proyectar fuerza de consciencia para crear en sí mismo estos mundos de formas? [...], si siendo libre para cambiar o permanecer eternamente inmóvil, [...], se intervino a su poder de formación y cambio sólo puede haber una razón para ello: el gozo (LVD I, p. 122).

Al igual que la fuerza de consciencia puede dar origen a formas infinitas, con variaciones inacabables, el gozo-de-sí también produce movimiento, variación, disfrute. El despliegue en formas constituye el *Sat-chit-ananda*, que se puede traducir como ‘Existencia-Consciencia-Bienaventuranza’, “cuya consciencia es en su naturaleza una Fuerza creativa o una Fuerza autoexpresiva, con poder de variaciones infinitas en el fenómeno y en la forma de su ser consciente-de-sí, [...]” (LVD I, p. 123).

Esta antigua teoría vedántica sobre la cosmogonía y la cosmología del universo muestra ante los ojos críticos de la mente humana dos contradicciones: “la consciencia emocional y sensitiva del dolor y el problema ético del mal” (LVD I, p. 124); y aunque SA destaca que exacerbamos el dolor, tanto en su intensidad como duración, puesto que el ser humano retiene en su memoria los momentos de dolor, quizás también mediado por un condicionamiento biológico de supervivencia, los momentos de placer, de bienestar o salud, se convierte en el estado normal; sin embargo, el dolor sigue siendo el problema real, que entra en contradicción con el gozo de *Satchitananda*.

Además, si añadimos la cuestión de un “Dios personal extracósmico” (LVD I, p. 125), como postulan muchas creencias y religiones, se le suma una cuestión ética: ¿cómo puede un Dios todo bondadoso haber creado el dolor y el mal? Aun admitiendo el dolor como una prueba, eso convertiría a Dios en una especie de cruel psicólogo que hace tests con sus cobayas; o si se plantea el dolor como castigo divino –así como un pago kármico como consecuencia de actos anteriores o de otra vida, no es una salida para el dilema ético de qué o quién crea la maldad moral.

3.10.2. Sachchidananda y la ética como enfoque

La mitad del problema moral desaparece cuando el Dios, el *Satchitananda* vedántico, se erige en la misma entidad que soporta el mal y el sufrimiento. Como consecuencia, “el problema ya no es cómo pudo Dios crear para Sus criaturas un sufrimiento y un mal del que Él es incapaz y, por tanto, ajeno, sino cómo pudo la única e infinita Existencia-Consistencia-Bienaventuranza admitir en sí aquello que no es bienaventuranza, aquello que parece ser su negación positiva” (LVD I, p. 127). Si se plantea de este modo la cuestión, se comete una falacia porque de nuevo se aplica una afirmación parcial, fragmentaria y dualista a la totalidad. Al contemplar la totalidad o la Naturaleza, observamos que no vivimos en un mundo ético: cuando el tigre devora a su presa, o cuando el rayo calcina un árbol, no culpamos al tigre o al rayo. Cuando el ser humano ejerce un juicio de valor, da un significado ético a la naturaleza en su conjunto, lo cual resulta una confusión propia que supone un obstáculo para llegar a un conocimiento real y tener una visión total”.

SA afirma en este sentido que “la ética es una fase de la evolución” (LVD I, p. 129), las reglas y valores morales y éticos cambian según la fase, y de este modo las relativiza, no hay valores, ni mucho menos leyes éticas inmutables y verdaderas, ya que se formulan desde el ángulo de la perspectiva limitada y parcial del ser humano: “El impulso y la

actitud ética, absolutamente importantes para la humanidad, es el medio del cual se vale ésta para escapar trabajosamente de la armonía interior y la universalidad basadas en la inconsciencia, [...], para llegar a una armonía y una universalidad sobre la base de una unidad con todas las existencias” (LVD I, p. 129).

3.10.3. El gozo y su definición

Veamos qué se entiende por gozo: “Gozo es existencia, Gozo es el secreto de la creación, Gozo es la raíz del nacimiento, Gozo es la causa de seguir existiendo, Gozo es la finalidad del nacimiento y aquello ante lo que la creación se detiene” (LVD I, p. 134). El placer y el dolor muestran también un carácter relativo. El hecho de que lo que sea placentero para un ser humano no lo sea para otro parece estar comúnmente aceptado. Otra cuestión es la relativa al dolor. La frontera entre placer y dolor puede diluirse rápidamente, o incluso transformarse el uno en otro rápidamente. Por una parte, en un estado de hipnosis, o, p. ej., un yogui avanzado en un estado de conciencia diferente, un ser humano es capaz de no sentir dolor o mostrar un umbral de dolor en límites inalcanzables para un estado de vigilia en el ser humano común. Por otra parte, un placer intenso como el sexual puede resultar doloroso. En ciertas prácticas sexuales como el sadomasoquismo, el dolor se puede incluso trocar en placer. ¿Qué función desempeña entonces en el ser humano, cómo se justifica que el Gozo de la existencia incluya el dolor como manifestación indeseable a los ojos del ser humano y demás seres sintientes?

El dolor de la mente y el cuerpo es un mecanismo de la naturaleza, es decir, de la Fuerza en sus obras que le sirve en su evolución ascendente como instrumento para un fin transitorio preciso. [...] El dolor en la naturaleza procede de un rechazo físico y nervioso el contacto que es dañino o perjudicial; [...]. Según este punto de vista, el dolor es la indicación que recibimos de la naturaleza para evitar algo o, si no lo podemos evitar del todo, ponerle remedio. No tiene existencia en el mundo puramente físico mientras la vida no entra en juego; [...] (LVD I, pp. 141-142).

3.10.4. *Rasa*. La liberación del dolor: el vital

Frente a la mente individual, el alma universal percibe que todas las cosas y el contacto con las cosas son en esencia portadoras de gozo; en sánscrito, este hecho queda recogido en el término ‘*rasa*’, que significa “savia y esencia de una cosa, así como su sabor”; sin embargo, en vez de buscar y percibir la esencia de las cosas en su contacto con nosotros, lo tamizamos solamente según nuestros deseos y temores, apetitos y miedos; y como consecuencia de ello, “las formas que toma *Rasa* son la aflicción y el dolor, el placer imperfecto y transitorio o la indiferencia, es decir, formas de absoluta incapacidad para asir la esencia” (LVD I, p. 143).

Formulado entonces en positivo, ¿cuál es la vía del ser humano para librarse del dolor y el sufrimiento y alcanzar el gozo de la existencia? Uno de los puntos principales consiste en liberarse de lo que SA denomina el ‘vital’, lo que mueve la parte animal instintiva, en depurar las sensaciones que se imponen y dominan al ser humano: “Si careciéramos de cualquier interés en la mente y corazón, y este desinterés lo impusiéramos al sistema nervioso, sería posible la eliminación progresiva de imperfectas y perversas formas de *Rasa*, y el verdadero y esencial sabor del irrenunciable gozo de existencia estaría a nuestro alcance en todas sus variaciones” (LVD I, p. 143). Este párrafo remite a la cesación de todo deseo y a la contemplación desinteresada del objeto que postula el budismo, lo que acerca al observador al goce estético de lo observado como cuando se contempla una puesta de sol o una obra de arte. Este segundo aspecto queda recogido en la siguiente cita:

Llegamos a algo de esta capacidad de gozo en la recepción estética de las cosas representadas por el Arte y la Poesía, que, aunque variable, es universal, de manera que con ellas disfrutamos de la *Rasa* o sabor de la tristeza, de lo terrible, incluso de lo horrible o repelente; y ello es debido a que nuestro estado es de desapego, desinterés, no pensamos en nosotros mismos o en términos de defensa propia (*jugupsa*), sino sólo en la cosa y en su esencia (LVD I, p. 143).

3.10.5. El sufrimiento según el vedanta

SA parte del siguiente concepto de sufrimiento del vedanta: “es un fallo de la fuerza-consciente en nosotros para hacer frente a los golpes de la existencia, resultando en nuestra retracción o contracción, y es su raíz la desigualdad de esa fuerza receptiva y poseedora, debido a nuestra limitación propia por egoísmo, que es la consecuencia de ignorar nuestro Yo verdadero, Sachchidananda” (LVD I, p. 144). Para eliminar el sufrimiento, se ha de resistir, afrontar y conquistar todos los reveses de la existencia (*sán. titiksa*) y sustituir la contracción y la retracción (*sán. jugupsa*), hasta alcanzar la ecuanimidad. Hay que sustituir la consciencia del ego por la de *Sachchidananda*.

La visión del universo que ofrece el vedanta consiste en “una existencia infinita, indivisible, absolutamente dichosa en su pura consciencia-de-sí, que, desde su pureza fundamental, entra en el variado juego de Fuerza que es la consciencia, en el movimiento de Prakriti, que es el juego de Maya” (LVD I, pp. 144-145).

3.11. La Divina Maya y la Mente

3.11.1. Maya y sus significados

En el capítulo XII y XIII, SA expone el concepto de ‘maya’ que aparecen en los antiguos Vedas y los diferentes significados del término⁵⁶ que van apareciendo. Cabe recordar que el concepto se relaciona asimismo con diversas doctrinas hinduistas y budistas, y ha llegado a Occidente con la acepción de ‘ilusión’, un engaño de la mente sobre la irrealidad de las apariencias o de lo impermanente del mundo fenoménico. Sin

⁵⁶ Reddy (2011, pp.1 ss.) señala la dificultad para determinar el significado exacto de ‘maya’, que cuenta con una larga y rica tradición en la India, en el uso diario y filosófico, en expresiones como “this world or life is the Maya of the Divine” (“este mundo o esta vida es la Maya del Divino”). Krishna afirma en la *Bhagavad Gita*: “I have created this world out of my Maya”. Muchas veces se traduce por ‘ilusión’, algo que no es real, referido al mundo material. Sin embargo, su significado varía a lo largo de la historia, o según la doctrina o disciplina. Obsérvese en este apartado el significado que SA da al término.

embargo, 'maya' aparece ya en antiguos escritos védicos con un significado distinto al que adopta posteriormente en diferentes creencias:

En su sentido original, Maya significa la consciencia que incluye y contiene, con poder de englobar, medir y limitar: por tanto, con capacidad formativa; es aquello que perfila, mide y da forma a lo informe; introduce la psicología en lo Incognoscible y parece hacerlo cognoscible; da paso a la geometría de lo ilimitado y parece hacerlo mensurable. Posteriormente dejó de tener su sentido original de conocimiento, habilidad e inteligencia, para adquirir el sentido peyorativo de astucia, fraude o ilusión, y es bajo la figura de encantamiento o ilusión como es utilizada por los sistemas filosóficos (LVD I, pp. 134-135).

Y más tarde, concreta esta concepción de *maya* por parte de los *rishis* o sabios del vedanta advaita, que coincide con el concepto de 'Maya superior': "Los *rishis* védicos conocían este poder con el nombre de Maya. Para ellos, Maya significaba el poder de la consciencia infinita para comprender, abrigar y mensurar, es decir, de formar -pues forma es delimitación- Nombre y Figura a partir de la vasta e ilimitada verdad de la existencia infinita" (LVD I, p. 151). Así, SA afirma que el mundo es Maya: no es irreal en el sentido de que no tiene ninguna existencia, puesto que, aunque fuera un sueño del Ser esencial, existiría en Él; aquí se diferencia del concepto budista de *Maya* (como 'maya inferior'), ya que SA considera como real la existencia del mundo; aunque se disolvieran físicamente los mundos y las formas particulares, y volvieran a la no manifestación desde la consciencia en el plano mental, la Forma-en-sí seguiría existiendo de forma eterna. La función de Maya en el universo, pues, es la de dotarlo de formas:

Por medio de Maya la verdad estática del ser esencial deviene la verdad ordenada del ser activo, o, para decirlo en un lenguaje más metafísico, a partir del ser supremo en el que todo es todo sin barreras de consciencia separadora surge el ser fenoménico, donde todo está en cada uno y cada uno está en todo para el juego de existencia con existencia, consciencia con consciencia, fuerza con fuerza, gozo con gozo. Este juego de todo en cada uno, y de cada uno en todo, nos está velado al principio a causa del juego mental o ilusión de Maya, que nos persuade de que ella está en todo pero no todo está en ella,

y de que está en todo como un ser separado y no como un ser que siempre es inseparable del resto de la existencia. Después tenemos que sacudirnos este error para llegar al juego supramental o verdad de Maya, donde el «cada uno» y el «todo» coexisten en la unidad inseparable de la verdad una y el símbolo múltiple (LVD I, p. 151).

3.11.2. Maya superior e inferior. Maya, Mente y Razón

SA diferencia entre la Maya superior y la inferior. Esta última es producto de la mente del ser humano, y tiene una connotación semejante con la ‘maya’ del budismo como ilusión engañosa de la mente cuyo velo de las apariencias le impide vislumbrar la verdad última y le hace caer en la trampa del ego: “La Maya mental actual, inferior y engañosa, tiene que ser abrazada primeramente y luego vencida; pues se trata del juego de Dios, con su división, oscuridad y limitación, deseo, disputa y sufrimiento, y en el que Él se somete a la Fuerza que procede de Él mismo, y por su ocultamiento, Él mismo sufre ocultamiento” (LVD I, p. 151). SA justifica la importancia de la distinción entre la Maya inferior y superior porque explica con ello el vínculo entre el pensamiento y el cosmos. El mundo creado meramente por la Maya mental resultaría una paradoja entre la ilusión y la realidad. La Mente humana no basta para explicar la existencia en el universo, puesto que la Mente “no es una facultad de conocimiento ni un instrumento de omnisciencia; es una facultad para la búsqueda del conocimiento, para expresar el conocimiento, en la medida en que pueda adquirirlo, bajo ciertas formas de pensamiento relativo” y más adelante, afirma que la Mente, según su saber, “es un espejo reflectante que recibe presentaciones o imágenes de una Verdad o Hecho preexistente, exterior a ella o al menos más vasto que ella” (LVD I, p. 154). SA plantea la posibilidad de que existiera una Mente infinita libre de las trabas y limitaciones de la mente humana, pero el cosmos creado no sería más que una ilusión nouménica, “una Mente luchando por conseguir plenamente sus fantasías pero sin conseguirlo” (LVD I, p. 155). Y, aunque Platón y Kant vislumbren la posibilidad de

acceder a los noúmenos mediante la razón, SA afirma que “llegamos a la percepción de que la Razón sólo es mensajera, representante o sombra de una consciencia superior que está más allá y que no necesita de la razón, porque ella lo es todo y conoce todo lo que es. Y entonces podemos deducir que esta fuente de la Razón es idéntica al Conocimiento que actúa como Ley en el mundo” (LVD I, pp. 156-157).

Como cierre, vuelve con una pregunta crucial sobre Maya y la existencia de las formas: ¿Cuál es la finalidad última, entonces, de cada una de las formas que toma Brahman y llegan a la existencia en el mundo fenoménico?

Por tanto, cualquier cosa que llega a este mundo no busca otra cosa que no sea esto: ser, llegar a la forma prevista, ampliar su existencia propia en esta forma, desarrollar, manifestar, aumentar, realizar infinitamente la consciencia y el poder que hay en ella, el gozo de entrar en la manifestación, el gozo de la forma en el ser, el gozo del ritmo de la consciencia, el gozo del juego de fuerza y el engrandecimiento y el perfeccionamiento de ese gozo por cualquier medio posible, a través de cualquier dirección, por medio de cualquier idea que sí misma que le puedan sugerir la Existencia, la Fuerza-Consciencia y el gozo que lleva activos dentro de su ser más profundo (LVD I, p. 148).

3.12. Supermente, la suprema Verdad-Consciencia, Dios

3.12.1. Supermente

En el cap. XIV y siguientes, “La Supermente como creadora”, se nos presenta el puente entre el ser humano evolucionado y Brahman, o entre la multiplicidad y el Uno. El principio del capítulo recoge con claridad que se trata de un objetivo que es alcanzable y el camino de realización del ser humano:

Un principio de Voluntad y Conocimiento activos, superior a la Mente y creador de los mundos, es, por tanto, el poder intermedio y el estado de ser entre la posesión-de-sí del Uno y el flujo de la Multiplicidad. Este principio no nos es totalmente ajeno; no pertenece de forma exclusiva e incommunicable a un Ser que es absolutamente distinto

a nosotros [...]. No sólo podemos inferir y vislumbrar esa Verdad, sino que también estamos capacitados para realizarla. Mediante un crecimiento progresivo o una repentina y luminosa transcendencia del yo, podemos ascender a estas cumbres [...]. Pero habitar allí permanentemente, en la última y más elevada cumbre del ser creado y creativo es, a fin de cuentas, el ideal supremo de nuestra consciencia humana evolutiva, cuando ésta no persigue anularse sino perfeccionarse (LVD I, p. 158).

El término ‘Supermente’⁵⁷ designa una entidad que está por encima de la mente del ser humano en su estado de consciencia ordinario, y es a su vez un estado de consciencia; sin embargo, SA da cuenta de la ambigüedad e inexactitud del término, pues “puede tomarse en el sentido de una mente supereminente situada por encima de la mentalidad ordinaria aunque no radicalmente diferente, o, por el contrario, puede parecer que es todo lo que está más allá de la mente y, por tanto, asumir un contenido demasiado extenso incluso incluiría al Inefable mismo” (LVD I, p. 160). De este modo, se hace necesario concretar a qué se refiere.

La mente humana ordinaria se configura como un instrumento de análisis y síntesis, pero no puede acceder al conocimiento esencial. En su función analítica, la mente considera los objetos mentales como entidades separadas, configurando categorías discretas, de manera que ve y conoce a su manera solamente las partes y los accidentes; cuando percibe alguna totalidad esta se compone de partes o de propiedades y accidentes. Su finalidad última consiste en traer luz a la consciencia humana velada surgida de la materia; en este sentido, la mente es un paso intermedio, no puede ser la culminación de la evolución del ser humano.

En cambio, la Supermente representa un estadio más próximo hacia la unión con el Divino, “la vasta extensión-de-sí del Brahman, a quien contiene y despliega. Con la Idea, desde su indivisible unidad, despliega el principio trino de existencia, consciencia y

⁵⁷ El bloque que inicia dedicado a la Supermente (en inglés ‘Supermind’) trata aspectos de esta desde un punto de vista más bien ontológico, en el sentido que lo opone a *Sachchidananda* y al mundo (cf. Reddy 2011-III, p. 23), mientras que al final de *La Síntesis del Yoga* se describe con profusión sus características, de lo cual nos ocuparemos en el capítulo correspondiente (véase el apto. 10.3.3.).

beatitud. Las diferencia, pero sin introducir división” (LVD I, p. 166). Este concepto de Uno inunda toda la cosmología del vedanta y del camino programático de SA:

Esta es la justificación de las nociones religiosas actuales de omnipresencia, omnisciencia y omnipotencia del Ser Divino. Lejos de ser productos irracionales de la imaginación, estas nociones son perfectamente racionales y no contradicen en modo alguno la lógica de una filosofía totalizadora por las indicaciones de la observación y la experiencia. El error consiste en abrir un abismo infranqueable entre Dios y el ser humano, entre Brahman y el mundo. Este error hace de la diferenciación práctica y fáctica del ser, de la consciencia y la fuerza, una división esencial (LVD I, p. 169).

3.12.2. La suprema Verdad-Consciencia. Ser Divino, Dios

Comienza el cap. XV enlazando con la idea de Supermente y la Naturaleza del Ser Divino del capítulo anterior: “[...] la naturaleza del Ser Divino es esta Supermente que todo lo contiene, origina y consuma; no ciertamente en su absoluta existencia en sí, sino en su acción como el Señor y Creador de sus propios mundos. Esta es la verdad de lo que llamamos Dios”. Pero SA aclara inmediatamente la diferente concepción de ‘Dios’ con respecto a la concepción en Occidente: “No es ésta, obviamente, la Deidad limitada y excesivamente personalizada, el Hombre magnificado y su natural que se halla en la concepción habitual de Occidente; pues esa concepción erige un Espectro demasiado humano una cierta relación entre la Supermente creativa y el ego”. Dios, según SA, es el aspecto personal de la Deidad, “ya que lo impersonal es sólo una cara de la existencia; la Divinidad es la Existencia total, pero también es el Existente uno; es el Ser-Consciente único, pero todavía es un Ser” (LVD I, p. 170).

Por su parte, la Verdad-Consciencia tiene que encontrarse en todas partes del universo como un “conocimiento-en-sí ordenador”, sin el cual el juego de *Lila* sería un azar caótico; el universo no se puede regir solamente por una potencialidad infinita. Las cosas contienen en sí una semilla de la Idea de su evolución, de otro modo, el mundo sería un caos

amorfo y sin rumbo. La evolución implica “una sucesión de Tiempo, una relación en el Espacio y una interacción regulada de cosas relacionadas en el Espacio, a las que la sucesión del Tiempo da el aspecto de Causalidad” (LVD I, p. 171). Sin la sucesión en el tiempo, no habría ni cambio ni progresión, pero, mientras que la mente humana solamente ve una porción del tiempo y del espacio, “la Supermente divina ve la extensión total del Tiempo y del Espacio, pudiendo abrazar todas las posibilidades de la mente, pero sin mezcla de error, vacilación o confusión” (LVD I, p. 174).

En la suprema Verdad-Consciencia el conocedor, el conocimiento y lo conocido forman una sola entidad fundamental, en consonancia con el postulado no-dual del vedanta, mientras que la mente humana necesita distinguir las tres porque es un imperativo de su naturaleza analítica (cf. LVD I, p. 176). A esta consciencia superior se le opone una consciencia inferior cuya expresión triple es Mente, Vida y Materia.

3.12.3. El triple estatus de la Supermente. Uno y Multiplicidad, *Jivatman*

En el cap. XVI, SA presenta tres modos de la misma verdad. Son numerosas las filosofías y sistemas de conocimiento que insisten en la idea de que el ser humano no conoce su ser verdadero y que su esencia queda oculta por un falso yo, un ego mental, la proyección que nos hacemos nosotros mismos o la imagen mental que nos formamos de lo que somos. Hasta ahora se ha podido constatar en la doctrina del vedanta advaita cómo insiste en la idea de que el ser es uno con la Divina Consciencia. Este es uno de los escollos que hay que salvar para poder alcanzar la vida divina que SA propugna con el título de esta obra: “Así pues, si aspiramos a una vida divina no hay otro modo de alcanzarla que quitando el velo a este yo velado en nosotros, ascendiendo, desde nuestro estado actual de falso yo o de ego mental, un estado superior, el yo verdadero -el Atman-, logrando esa unidad con la Consciencia Divina [...]” (LVD I, p. 184).

Si se afirma la existencia de dos entidades básicas opuestas en el universo, *Satchit-ananda* y de la mentalidad dividida (humana), una tendría que ser falsa y la otra verdadera, pues la primera es unificadora en su esencia, y la segunda, fragmentadora. Sin embargo, en su vida terrenal, es innegable que el ser humano es un ser mental, y para posibilitar una vida divina no se puede abolir la consciencia de la mente, de la vida y del cuerpo, puesto que entonces la existencia cósmica se consideraría una ilusión y habría que volver a ser el Transcendente. Si se pretende hacer posible la coexistencia de ambas existencias tiene que haber una conexión intermedia entre los dos opuestos que posibilite realizar la “Existencia una, la Consciencia y el Gozo” en el molde de la mente, vida y del cuerpo. Esa conexión intermedia es la Supermente o la Verdad-Consciencia.

La denominamos Supermente o Verdad-Consciencia porque es un principio superior a la mente, y existe, actúa y continúa en la verdad y unidad fundamental de las cosas, y no, a diferencia de la mente, en sus apariencias y divisiones fenoménicas. La existencia de la Supermente es una necesidad lógica que procede directamente de la posición de la que hemos partido. [...] el mundo es, por el contrario, una extensión en el Tiempo y en el Espacio, [...], un desarrollo de relaciones y posibilidades que obedecen a la causalidad -o eso es lo que nos parece a nosotros- en el Tiempo y en el Espacio. El nombre verdadero de esta Causalidad es Ley Divina y la esencia de esta Ley es un inevitable autodespliegue de la verdad de la cosa que está, como Idea, en la esencia misma de lo que se despliega; (LVD I, pp. 184-185).

Por otra parte, SA utiliza una serie de nombres para el mismo referente, aunque utiliza el término ‘Dios’ para referirse a su aspecto personal y consciente, por la carga semántico-cultural impuesta por las grandes religiones monoteístas de Occidente:

El ser, que así es consciente, lo llamamos Dios; y obviamente ha de ser omnipresente, omnisciente y omnipotente. Omnipresente porque todas las formas son formas de Su ser consciente, creadas por la fuerza de su movimiento en su propia extensión como Espacio y Tiempo; omnisciente porque todas las cosas existen en Su ser consciente, están formadas y poseídas de él; omnipotente porque esta consciencia, que todo lo posee, también es una Fuerza que todo lo posee (LVD I, p. 186).

Frente a esta concepción de Dios se sitúa el ser humano, “una forma fenoménica particular de consciencia, sujeta al Tiempo y al Espacio, y con nuestra consciencia superficial” (LVD I, p. 187). Sin embargo, la Consciencia Divina no está sometida a limitación alguna y por ello la Supermente muestra los siguientes tres equilibrios:

Descubrimos que en el principio de la Supermente hay tres equilibrios generales o asientos de su consciencia-fundadora del mundo. El primero encuentra la unidad inalienable de las cosas, el segundo modifica esa unidad para sostener la manifestación de lo Múltiple en el Uno y del Uno en lo Múltiple; el tercero la modifica más para sostener la evolución de una individualidad diversa que, por acción de la Ignorancia, se nos muestra en un nivel inferior como ilusión de un ego diferente (LVD I, p. 187).

En el primer equilibrio se halla una extensión-en-sí de *Satchitananda* sin pluralidad ni individualización (sigue en su esencia de Unidad), ideación divina organizada como juego real del ser consciente, y no como un juego irreal de la mente. “Todo está desarrollado como uno y en la unidad; todo se sostiene como formas de existencia de la Divina Consciencia, y no como –no importa en qué grado– existencias diferenciadas”. En este equilibrio, el alma divina no diferencia entre Alma-Consciente y Alma-Fuerza, “pues toda fuerza sería acción de la consciencia”, ni entre la Materia y Espíritu, “ya que todo molde sería simplemente forma del Espíritu” (LVD I, p. 188).

En el segundo equilibrio de la Supermente, la Consciencia Divina, “[...] que da sostén a la forma del alma sería la Divinidad individual o *Jivatman*, diferente de la Divinidad universal o ser uno que todo lo constituye”. La Divinidad individual o *Jivatman* difiere de la Divinidad universal no en la esencia, sino en su carácter práctico, ya que la primera, además de gozar su unidad con el Uno también “sostendría y gozaría de su movimiento individual” (LVD I, p. 189). El *Jivatman* es el alma divina que cobra su atributo como individuo, pero participa de la naturaleza divina de la unidad.

El tercer equilibrio se configura para permitir la libertad de la evolución y el movimiento por parte de la Divinidad individual en el campo práctico de la experiencia consciente (cf. LVD I, p. 189)⁵⁸, es “un dualismo gozoso fundamental en la unidad –una unidad que ya no está limitada por un dualismo subordinado- entre la Divinidad individual y su fuente universal”; el peligro que se deriva de ello consiste en caer “en la ignorancia de Avidya, que toma la Multiplicidad como un hecho real de la existencia y considerar que el Uno solamente como una suma cósmica de la Multiplicidad” (LVD I, p. 190), pero esto no tiene que ser así necesariamente, pues el individuo espiritual no tiene que concebir su propia existencia como independiente o separada de la fuente.

3.13. El alma divina

Hasta ahora, tras definir la Divinidad y la Supermente y describir en qué consiste su descenso a la Naturaleza limitada, SA se ha centrado en el camino de ascenso, es decir, el individuo que busca su propia divinidad. Sin embargo, antes de comenzar el camino de retorno, en el cap. XVII SA reflexiona sobre la naturaleza del alma divina que no ha caído aún en la *avidya*. Hasta este punto se ha explicado para la comprensión intelectual la esencia de la Divinidad, la Realidad eterna y cómo el mundo se constituye a partir de ella; ahora, lo que surge de la Divinidad va en el sentido inverso del camino.

Un alma divina de estas características “sería pura e infinita existencia en su ser; en su devenir sería un libre juego de vida inmortal asignada muerte, al nacimiento y a la transformación del cuerpo, [...]. En su energía sería consciencia pura e ilimitada, [...].” (LVD

⁵⁸ Reddy (2011, pp. 90-91) utiliza la metáfora de tender un puente entre la Supermente y el ser humano. Hay tres cuestiones, análogas a los tres equilibrios: primero, *Sachchidananda* está más allá del tiempo y espacio, pero el ser humano no, por lo cual habrá que conectar lo atemporal e incommensurable con el límite espacial-temporal; segundo, debe ser capaz de traducir el *Chit-Tapas*, la Consciencia-Fuerza, en conocimiento, pues tanto en el mundo como en la consciencia de la mente el conocimiento es el motor; y en tercer lugar, debe ser capaz de hacer descender el Ananda y traducirlo en términos de gozo y dicha en el mundo.

I, p. 194). El alma divina es el Ser que ya ha comenzado a tomar existencia como forma separada, pero sin caer en la ignorancia de *avidya* y perfectamente consciente de su esencia divina, “El alma divina, en sus relaciones con el Yo supremo, con Dios, tendrá este sentido de la unidad de la Divinidad trascendente y universal con su propio ser. Gozará en su individualidad de esa unidad de Dios con ella misma, y una universalidad con sus otros yoes” (LVD I, p. 200); pero esta unidad no la limita, ya que no la impide relacionarse con Dios, “con su Yo supremo, fundadas en la alegría de la diferencia que se separa de la unidad para gozar de la unidad de modo diferente” (LVD I, p. 201).

Hasta ahora, SA explica la Vida divina en sus fundamentos metafísicos, principios y su naturaleza esencial, y deja para más adelante la descripción de las condiciones psicológicas. Y antes de pasar al siguiente bloque explica el porqué de la condición humana frente a la ‘perfección’ de la Vida divina en la siguiente cita, muy esclarecedora:

Valga por ahora observar que la ausencia o abolición en la consciencia del egoísmo separador y de la división efectiva en la consciencia es la única condición esencial de la Vida divina, y, por tanto, su presencia en nosotros es lo que da pie a nuestra mortalidad y a nuestra caída desde la Divinidad. Este es nuestro “pecado original”, o, más bien, dicho en un lenguaje más filosófico, la desviación de la Verdad y de la Rectitud del Espíritu, de su unidad, integridad y armonía, fue la condición necesaria para la gran inmersión en la Ignorancia, una ignorancia que constituye la aventura del alma en el mundo y de la que nació la humanidad nuestra que sufre y anhela (LVD I, p. 202).

La *avidya* consiste en que el alma pierde la noción de su naturaleza divina y de su unidad con la Divinidad; la noción de separación lleva a percibirse como un ser separado de todo lo demás, aunque perciba cierto grado de interdependencia; la percepción de sí mismo como tal lleva a la idea de ego; de su autoengaño se deriva la pérdida de su esencia divina, y del paraíso; el ama ignora su propia naturaleza divina. Recordemos que en las sabidurías orientales el mal no reside en la ‘maldad’ en sí, sino en la ignorancia.

3.14. Mente y Supermente

Con el cap. XVIII comienza un bloque temático que se ocupa de describir el plano humano de la existencia, tal como la conocemos, y de sus relaciones con los planos superiores. Hasta ahora, SA ha expuesto “una idea sobre lo que pueda ser esta divina Maya, esta Verdad-Consciencia, esta Idea-Real con la que la fuerza consciente de la Existencia universal y trascendente concibe, da forma y gobierna el universo, el orden, el cosmos de su gozo de ser manifestado”; frente a esta Maya superior, SA procede a ilustrar la otra Maya inferior “aparentemente no divina” (LVD I, p. 204) y disecciona la relación con tres términos familiares para la existencia humana: mente, vida y cuerpo. La duda de la posibilidad de una vida divina con la limitación de la forma que es el cuerpo, la mente limitada y la fuerza trabada por la forma, es en principio razonable; pero mente, vida y cuerpo deben poder divinizarse. La causa de su deriva es “porque de alguna manera su consciencia está separada de la verdad divina en la que proceden” (LVD I, p. 205).

Algunos seres humanos en la Tierra han logrado una manifestación interna de la consciencia divina en su mente en su cuerpo, pero el objetivo marcado es la manifestación externa “como victorioso logro futuro de Dios en la humanidad” (LVD I, p. 206). Es decir, la evolución humana es hacia una perfección ya existente y concebida como un ideal, pero este ideal no es una creación de la mente como una ilusión, sino un Ideal-Real; veamos en qué consiste este Ideal:

El tipo de perfección absoluta hacia el cual vamos creciendo y los términos de nuestra evolución más elevada deben estar ya contenidos en la Idea-Real divina; en ella deben tener forma y consciencia, para que nosotros vayamos creciendo hasta ellos y en ellos: es esa preexistencia en el conocimiento divino lo que nuestra mentalidad busca y llama Ideal. El Ideal es una Realidad eterna que nosotros aún no hemos realizado en las condiciones de nuestro propio ser [...] (LVD I, pp. 206-207).

3.14.1. Mente humana vs. divina. *Vidya, adviya*

La Mente tiene un lugar privilegiado en la evolución del ser humano hacia cotas más excelsas, de modo que SA indaga sobre su naturaleza. Pero al igual que el cerebro es el órgano con forma en la materia, la mente supone un grado de abstracción mayor; es uno de esos términos que todos usamos, pero que tendríamos dificultad en definir de modo preciso, p. ej., una ‘mente pensante’. ¿Qué se entiende, pues, por Mente en el ser humano?

La mente en su esencia es una consciencia que mide, limita, recorta formas de cosas desde el todo indivisible, y las contiene como si cada una fuera una integridad separada. La Mente establece -incluso con lo que claramente sólo existe como partes y fracciones- esta ficción de su comercio habitual según la cual con las cosas se puede tratar separadamente y no meramente como siendo aspectos del todo (LVD I, p. 207).

La mente humana es analítica, secciona y parcela el mundo, crea la conciencia de separación entre los objetos y lo hace también a través del lenguaje y la percepción de los sentidos; es su manera de relacionarse con el mundo exterior –desde el momento que oponemos mente vs. mundo exterior estamos separando y aplicando una concepción dual de categorizar los objetos, eventos e ideas como entidades discretas, cuando el vedanta advaita nos advierte de la trampa de esta *adviya* fundamental, esta Maya de la mente humana no divinizada. La mente “concibe, percibe, siente las cosas, como si estuvieran rígidamente separadas de un trasfondo o de una masa, y las emplea como elementos fijos del material que se le ha dado para la creación o posesión” (LVD I, p. 207). Uno de los problemas clásicos de la mente es cuando trata con conceptos como ‘infinito’, ‘Dios’ o ‘Divino’ (que se suponen infinitos), porque lo hace a través de la conceptualización, no a través de la experiencia inmediata, ni de la intuición ni del conocimiento por identidad, y a través del lenguaje; este representa, pero no es la realidad en sí misma, e incluso su relación con el referente en el mundo, es decir, con la realidad a la que designan, es siempre arbitraria: “La Mente no puede poseer el infinito, sólo puede sufrirlo o ser poseída

por él” (LVD I, p. 208). Sin embargo, la función de la mente no puede ser crear la ilusión del engaño de esa otra Maya no divina. ¿Cuál es, entonces, su función?

Esa tarea es la de traducir siempre la infinitud en términos finitos, limitativos, restrictivos, fragmentarios. De hecho, lo hace en nuestra consciencia excluyendo todo sentido verdadero del infinito; así, la Mente es el centro de la gran Ignorancia, porque es lo que originalmente divide y segmenta, y hasta ha sido confundida con la causa del universo y el conjunto de la divina Maya. Pero la divina Maya engloba tanto a Vidya como a Avidya, tanto al Conocimiento como a la Ignorancia (LVD I, p. 208).

A esta mente fragmentadora se le opone la Mente Divina, necesaria para llegar al ser fenoménico, mediante un proceso en el que no solo divide, sino que también reúne, consciente de que el finito es sólo una apariencia, un segmento del infinito, y un resultado de su acción. La Mente Divina interviene en el siguiente proceso:

Este proceso subordinado del eterno Vidente y Pensador -perfectamente luminoso, perfectamente consciente de Sí y de todo, sabiendo bien lo que hace, consciente del infinito en la finitud que va creando-, puede denominarse la Mente divina. Y está claro que debe ser un funcionamiento subordinado y no separado de la Idea-Real, de la Supermente, y su operación tiene que ser a través de lo que hemos descrito como el movimiento aprehensivo de la Verdad-Consciencia (LVD I, p. 209).

3.14.2. *Prajnana*. La división de *Purusha* y *Prakriti*

La consciencia que aprehende es la *Prajnana*, y es la encargada de realizar “la división fundamental que conduce a todo lo demás, la división de *Purusha*, el alma consciente que sabe y ve –y con su visión crea y ordena- y *Prakriti*, el Alma-Fuerza o Alma-Naturaleza, que es su conocimiento y su visión, su creación y su poder que todo lo ordena” (LVD I, p. 209). De esta división surge la existencia de las diferentes formas:

De esta manera, los elementos de división han adquirido existencia. En primer lugar, la infinitud del Uno se ha traducido en una extensión en Tiempo y Espacio conceptual;

en segundo lugar, la omnipresencia del Uno en esa extensión autoconsciente se traduce en una multiplicidad de alma consciente, los muchos Purushas del Shankya; y en tercer lugar, la multiplicidad de las almas-formas se traduce en el hogar dividido de la unidad extensa. Este hogar dividido es inevitable desde el momento en que estos múltiples Purushas no habitan cada uno en un mundo propio separado, no poseen una Prakriti separada que construya un universo distinto, sino que más bien todos disfrutan de la misma Prakriti [...] (LVD I, p. 210).

Avidya, la ignorancia-de-sí, es el elemento diferenciador de la mente de la acción de la Supermente; de este modo, la Mente solo diferencia lo particular y no lo universal. SA destaca que en el ser humano este tipo de ignorancia está más acentuada porque se identifica con su cuerpo como elemento que determina la Mente, siempre ávida en observar lo que le llega desde lo físico. La Mente fragmenta ad infinitum, más allá de los átomos y las partículas subatómicas llega hasta la nada, pero para la Supermente, “esta disolución del agregado en una nada infinita –a la que parece llegar la Mente- es sólo el retorno del ser-consciente concentrándose-en-sí desde lo fenoménico hasta la existencia infinita” (LVD I, p. 212). El hecho de que toda la materia esté formada por átomos remite a la unidad del universo, pues en esencia, toda forma está constituida por lo mismo; además, la segmentación hasta la nada infinita remite de nuevo a su propia unidad infinita.

3.14.3. Tipos de mente en el ser humano

También hay diferentes tipos de mente en el ser humano o esta se centra en diferentes aspectos del ser humano. Se ha aludido a la mente instrumental física que tiene la ilusión del cuerpo; la mente dinámica subconsciente tiene la ilusión de la vida, pero tras esta mente vital y dinámica, hay otra mentalidad más reflexiva, “la fuente del pensador puro que llevamos dentro” (LVD I, p. 215), que no debemos confundir con el espíritu puro, al igual que no se debe confundir la mente dinámica con el alma. La mentalidad reflexiva es superior a las otras, y “puede percibir y relacionarse con las otras almas como otras formas de su ser puro; puede sentir las por comunicación e impacto mental puro, y no por

impacto vital y nervioso e indicaciones físicas; también concibe una figura de unidad mental” (LVD I, pp. 215-216).

3.14.4. Ignorancia como error de la Mente vs. conocimiento

El error de la Mente, su ofuscación, el separarse de la Mente única, es producto de la Ignorancia, que no crea nada nuevo, sino que falsea la Verdad existente:

La ignorancia es la mente separada del conocimiento de su fuente de conocimiento y proporcionando una falsa rigidez y equivocada apariencia de oposición y conflicto del juego armonioso de la Verdad suprema en su manifestación universal. El error fundamental de la Mente es, pues, esta caída desde el conocimiento-de-sí por la que el alma individual concibe su individualidad como algo separado, en vez de concebirla como una forma de la Unidad, y hace de sí el centro de su propio universo (LVD I, p. 217).

En muchas sabidurías orientales, entre las que cabe la del hinduismo y el vedanta, al concepto de bien se le opone no necesariamente el mal, sino que en esa dicotomía el antagonista es la ignorancia; su opuesto bien podría ser el conocimiento, pero se ha de conocer la totalidad para un conocimiento adecuado de la parte:

La ignorancia-de-sí es, por tanto, la raíz de toda la perversidad de nuestra existencia, y esa perversidad se fortifica en la limitación-de-sí, en el egoísmo, que es la forma que adopta la ignorancia-de-sí.

Sin embargo, toda la ignorancia y toda la perversidad es sólo la distorsión de la verdad y lo justo de las cosas no el juego de una falsedad absoluta. Es el resultado de la mente que ve las cosas según la división que ella produce, *avidyayam antare*, en vez de verse a sí y a sus divisiones como instrumento y fundamento de juego de la verdad de Sachchidananda (LVD I, p. 218).

3.15. Vida, muerte y Materia

3.15.1. Vida

El capítulo XIX, titulado “La vida”, constituye el primero de un bloque centrado en el análisis del fenómeno de la vida tras diseccionar la Mente, el más alto de los tres principios inferiores de la existencia humana, según SA. Los últimos avances científicos de su época mostraban la existencia de una Mente subconsciente que actúa, “responsable de su propia aparición, primero en las formas de la vida y, después, en las formas de la mente misma; primeramente, en la consciencia nerviosa de la vida de las plantas y en la de los animales primarios, después en la mentalidad en permanente evolución del animal evolutivo y del hombre” (LVD I, p. 221). La Vida, tal como la concebimos, se inserta necesariamente en la Materia, pero la Supermente sigue siendo el origen y ‘administrador’ de la Mente, Vida y Cuerpo. Lo que llamamos ‘Vida’ es una manifestación de la Mente en una especialización de la Fuerza. La Vida como manifestación en la Tierra

es una forma de la Energía cósmica una, un movimiento o corriente dinámicos de ella en forma positiva o negativa, un acto o juego constante de la Fuerza que construye formas, les da energía mediante una corriente de estimulación continua y las mantiene por un proceso de desintegración incesante y de renovación de su sustancia. Esto nos mostraría que la posición natural que hacemos entre vida y muerte es un error de nuestra mentalidad, una de esas falsas oposiciones –falsa con respecto a la verdad interior, aunque válida en la experiencia práctica superficial– (LVD I, pp. 223-224).

3.15.2. Muerte

La muerte como proceso es intrínseca a la vida. Ni siquiera se trata de una oposición, sino una continuación del proceso de la vida, como afirman muchos sistemas religiosos y sapienciales, aunque cada uno de ellos haga su propia interpretación. Nos parecen relevantes las siguientes concepciones de SA sobre la muerte respecto a la vida:

La muerte no tiene realidad, salvo como un proceso de la vida; la desintegración y la renovación de la sustancia, el mantenimiento y el cambio de la forma son el proceso constante de vida; la muerte es simplemente una desintegración rápida que sirve a la necesidad de la vida al cambio de la variación de la experiencia formal. Incluso en la muerte del cuerpo no hay cesación de Vida, sólo queda roto el material de una forma de vida para servir como material para otras formas de vida. [...] podemos estar seguros de que si hay una energía psíquica o mental en la forma corporal tampoco es destruida, sólo se separa de una forma para asumir otras formas a través de algún proceso de metempsicosis o nueva animación de otro cuerpo. Todo se renueva, nada desaparece. [...] En este caso la Vida no es más que la Fuerza que da, mantiene y destruye las formas en el mundo; es la Vida que se manifiesta tanto en las formas de la tierra como las plantas que crecen en ella, [...] Toda existencia aquí es una Vida universal que toma su forma en la Materia (LVD I, p. 224-225).

Destaca el hecho de que SA aplica el término ‘Vida’ a la vegetal y a la animal, y se pregunta si otros seres aparentemente inanimados, como el metal, pueden contener vida; la línea entre el metal y la tierra, y esta y los animales, carece de ruptura o línea de demarcación clara, y que cada paso de esta existencia gradual va preparando el ascenso hacia la siguiente. Por otro lado, a veces el ser humano muestra estados de conciencia como la catalepsia o el coma, en que los signos de vida consciente externos están ausentes, pero la mente sigue operando por debajo. Otras veces se puede suspender el estado consciente de modo que el *Prajnana* o consciencia aprehensiva deja de actuar de manera consciente, pero el sistema nervioso y la mente sensorial sigue actuando, aunque no de modo perceptible para el resto; o se puede buscar un ascenso en el plano de la consciencia, como el *samadhi*, mediante el yoga o la danza ritual de los derviches, en la que el sujeto entra en un estado de trance entrando en un estado de gozo semejante al éxtasis teresiano.

3.15.3. Vida, Fuerza y Voluntad, Deseo

La Vida aparece intrínsecamente relacionada con la Fuerza y la Voluntad. Incluso en el átomo se manifiestan fuerzas de atracción y repulsión en forma de cargas eléctricas. Si el universo está constituido por átomos con estas partículas subatómicas, semejante al agrado o desagrado en el ser humano, ha de ser un reflejo de la esencia de voluntad y

deseo que se manifiesta a lo largo del universo. La fuerza que todo lo impregna es el *Chit-Tapas* o *Chit-Shakti* del vedanta, Consciencia-Fuerza; es inherente al ser consciente, y tiene diferentes manifestaciones: “en la planta como energía nerviosa repleta de sensación inferior a la mental, como sentido del deseo y como deseo-voluntad en las formas animales primarias, como sentido consciente-de-sí y fuerza en el animal evolutivo, como voluntad de la mente y conocimiento -encumbrándose sobre todo lo otro- en el ser humano” (LVD I, p. 233).

Toda la materia está constituida por las mismas partículas, y a lo largo de su exposición, SA deja constancia de que esta Fuerza se halla en estado latente, subconsciente o involucionada en la materia inerte, pero deviene consciente en el ser consciente. ¿Cuál es la relación entre la Vida, la Fuerza y la voluntad y el deseo con el ser consciente?

Pero a medida que la consciencia va desarrollándose, a medida que la luz de su propio ser emerge desde la oscuridad inerte de su sueño involutivo, la existencia individual deviene consciente de manera imprecisa del poder que hay en ella y gusta, al principio como respuesta nerviosa y luego desde la mente, dominar, utilizar y disfrutar del juego. Este despertar al Poder en ella es despertar gradual a la consciencia de sí. Pues la Vida es Fuerza, y la Fuerza es Poder, y el Poder es Voluntad, y la Voluntad es la acción de la Consciencia maestra. En lo más profundo, la Vida del individuo va progresivamente tomando mayor consciencia de que también es la Fuerza de la Voluntad de Sachchidananda [...] y aspira individualmente a dominar su propio mundo (LVD I, p. 242).

El deseo es descrito por SA como un movimiento necesario que debe continuar “hasta que el individuo haya crecido lo suficiente para poder ser al fin dueño de sí mismo”, a diferencia de la doctrina budista, en la que el deseo es fuente de sufrimiento y su cese significa también el cese del movimiento, SA afirma que: “El deseo es la palanca de la que se sirve el divino principio de la vida para conseguir en el universo sus fines de afirmación propia; el intento por extinguirlo en beneficio de la inercia es negar el divino principio de la Vida, una Voluntad-de-no-ser que necesariamente es ignorancia; pues sólo se puede ser infinitamente si se deja de ser individualmente” (LVD I, pp. 246-247).

Si se toma como punto de vista la teoría darwinista de la evolución de las especies, se puede observar que “la Vida es una fuerza que evoluciona desde la Materia y culmina en la Mente, y, de ser así, forzosamente tenemos que suponer que ya se halla en la Materia misma, sumergida o latente en la inconsciencia material” (LVD I, p. 234). Esto se deriva de una deducción lógica, puesto que, de otro modo, la Vida surgiría de la nada, como obra de magia creacionista, o como resultado de alguna operación material cuya causa no se encuentra en ella misma. Otra posible causa es que exista un plano superior vital y que la vida sea un descenso a la materia; “Pero esto no excluye que el origen de la vida, como movimiento primario y necesario, esté en la Materia misma; pues la existencia de un mundo vital o un plano vital por encima del material no conduce por sí mismo a la aparición de la Vida en la materia” (LVD I, pp. 234-235).

3.15.4. Muerte, deseo e incapacidad

El cap. XX comienza con una definición de Vida que parece interesante introducir. Como con otros muchos conceptos, no podemos llegar a una definición conceptualmente satisfactoria, y su significado depende del ámbito y la perspectiva desde la que se definen, e incluso dentro de ese campo se dan casos marginales que dificultan una conceptualización clara (¿Son los virus seres vivos?, se pregunta la ciencia, ya que solo se reduplican mediante el ADN de la célula que parasitan, pero no se alimentan ni se reproducen ni se reproducen; ¿El ciclo de los minerales se puede considerar ‘vida’? ¿Los robots que se pueden replicar a sí mismos están vivos? ¿Una persona en coma irreversible se considera vivo más allá de las funciones básicas vitales, cuestión muy actual con el problema de la legalización de la eutanasia?).

Cuanto más avanza la evolución y la complejidad de estos fenómenos, más se diluye la determinación de la Vida: “La Vida es la Fuerza universal que actúa para crear,

visualizar, mantener y modificar -hasta llegar a la disolución y reconstrucción- formas sustanciales cuyo carácter fundamental es el juego mutuo y el intercambio, oculto o descubierto, de energía consciente” (LVD I, p. 238).

A diferencia de Darwin, en los Upanishads ya se considera que la materia contiene y sustenta la vida, aun en una forma subconsciente e involucionada; está en forma latente, como el árbol está contenido en la semilla:

La Mente está involucionada en el mundo material que habitamos, lo mismo que la Supermente se haya involucionada y el estado subconsciente en la Mente, y esta Vida animada de una Mente subconsciente involucionada se halla, igualmente, involucionada en la Materia. La Materia es, pues, la base del principio aparente; [...]. El universo material comienza a partir del átomo formal sobrecargado de energía de la sustancia, imbuida de un material informe de deseo, voluntad e inteligencia subconscientes. La Vida se manifiesta a partir esta Materia [...] (LVD I, pp. 238-239).

En analogía a la Mente y la Supermente, si la primera resulta ser la operación final de la segunda, “la Vida es sólo una operación final de la Consciencia-Fuerza” que hace posible la individualización de las formas: “[...] también la Vida es la operación final con la que la fuerza de Ser-Consciente, [...] constituye y reconstituye formas individuales, y actúa en ellas como la base de todas las actividades del alma así corporeizada. [...] La vida no es más que la operación final en intermediación entre la mente y el cuerpo”. El origen de la Fuerza de la Vida es la fuente divina: “La Vida es la energía de la Divinidad como una dinamo que continuamente está generándose en formas” (LVD I, pp. 239 ss.).

El título “Muerte, Deseo, e Incapacidad” alude a los tres signos de limitación de la vida individual en la forma individual, pues según el Upanishad, toda la materia es alimento, de acuerdo con la fórmula “el comensal que come es, a su vez, comido” (LVD I, p. 243). También afirma el Upanishad que “la fuerza de vida es el alimento del cuerpo, y el cuerpo es la comida de la fuerza de la vida; en otras palabras, la energía de vida en nosotros proporciona, por un lado, el material con el que la forma es construida,

mantenida constantemente y renovada, y, por otro lado, consume incesantemente la propia forma sustancial” (LVD I, p. 243). La enfermedad y el declive, e incluso la desintegración sobrevienen cuando se desequilibran estas dos operaciones.

La Muerte se explica como un proceso de la vida y no como la negación de esta, como una necesidad fundamental de la Naturaleza buscando

una experiencia infinita sobre una base finita, y dado que la forma, como base de su organización limita la posibilidad de la experiencia, ésta sólo puede conseguirse disolviéndola y buscando formas nuevas. [...] El cambio de forma es imprescindible para este proceso, y para el alma involucrada en un cuerpo individual el cambio de forma significa disolución del cuerpo, [...] la muerte es necesaria porque el eterno cambio de forma es la única inmortalidad a la que puede aspirar la finita sustancia viviente, y porque el eterno cambio de experiencia es la única infinitud a que puede llegar la mente finita comprometida en un cuerpo (LVD I, pp. 244-245).

El tercer fenómeno de la Vida es la incapacidad. La Vida es una Fuerza infinita que, al actuar en las condiciones del infinito, su omnipotencia aparece, pero al individualizarse actúa como una capacidad limitada, es decir, queda la fuerza, en un principio infinita, limitada, y constituye un fenómeno de incapacidad que se deriva de la Vida individualizada y dividida (cf. LVD I, p. 248)⁵⁹.

3.15.5. Vida como evolución de Materia a Mente consciente

Los siguientes capítulos se ocupan de aspectos de la vida como medio de evolución y de los problemas que presenta. En el cap. XXI, “El ascenso de la Vida”, se plantean diversas cuestiones respecto a la Vida como evolución desde la Materia hasta la Mente consciente. SA conocía las teorías darwinistas de sus días de formación en Inglaterra, pero destaca que más allá de la supervivencia duradera o permanencia duradera, que se refleja

⁵⁹ El deseo se trata detenidamente en los capítulos dedicados a *La Síntesis del Yoga* (véase apdo. 6.2.2., entre otros).

en “el egoísmo vital del individuo, el instinto y proceso de autoconservación, de autoafirmación, de vida agresiva”, pero las cosas cambian “cuando, lo mismo que la Vida evoluciona en sentido ascendente hacia el Espíritu, la Mente evolucione ascendiendo hacia la Supermente y el Espíritu” (LVD I, p. 252). Además del instinto de supervivencia individual, está el condicionamiento biológico de la supervivencia de la especie, y así surge el principio de cooperación; y a partir de aquí, el hombre busca otros semejantes para su compañía y crea grupos y sociedades, la familia... el amor puede ser al principio “la extensión de una forma de egoísmo [...]; no obstante, a medida que la mente evoluciona, [...] puede –gracias a la experiencia de la vida, el amor y la ayuda mutua- percibir que el individuo natural es un término menor de ser que existe por lo universal”; la evolución del ser humano avanza lenta, pero de modo predeterminado “hacia el Espíritu, hacia la Supermente, hacia la Superhumanidad” (LVD I, p. 253).

Para clarificar el contenido de este capítulo, la Vida tiene tres estados, que constituyen su ascenso. El primero se caracteriza por la limitación de las formas y su base es la materia: “Los términos primeros de la Vida son la división, una voluntad subconsciente impelida por la fuerza -que aparece no como voluntad sino como un impulso sordo de energía física” (LVD I, p. 251); “La incapacidad inerte de la existencia atómica para poseerse, la sujeción del individuo material al no-ser pertenece al primer estado de la vida” (LVD I, p. 258). El segundo es el de la vitalidad, “los términos medios de la Vida son la muerte y el devorarse mutuamente, el hambre y el deseo consciente, la sensación de un espacio y capacidad limitados, el esfuerzo por incrementar, expandir, conquistar y poseer” (LVD I, p. 251); “El término segundo del estado original de la vida es la voluntad subconsciente, que en el estado secundario se convierte en hambre y deseo consciente: hambre y deseo son la primera semilla la mente consciente” (LVD I, pp. 257-258). El tercer estado, cuando el ser humano descubre el ser mental, a través del crecimiento del

amor, “pues ha llegado al punto en el que la Mente puede empezar a abrirse a la verdad está más allá de ella” (LVD I, p. 251). “El amor por su naturaleza es el deseo de darse a otros y recibir de otros; es un comercio entre el ser y el ser” (LVD I, p. 258).

3.16. La vida como problema y sus tres apariencias. El Superhombre

3.16.1. Las tres apariencias de la vida

SA afirma que los problemas surgen cuando una fuerza no dividida lleva a cabo una acción divisoria, de modo que el mundo parece un enfrentamiento entre verdades opuestas que buscan realizarse en la forma; los problemas surgen con el movimiento del mundo creado por la Consciencia como Fuerza; y, aunque la mente busca solucionarlos, es esta Consciencia como Fuerza la que debe hallar las soluciones para la Vida y las apariencias que ha adoptado: “La primera es material [...]. La segunda es vital [...]. La tercera apariencia es mental” (LVD I, p. 262).

En el ascenso programático de SA para el ser humano, contempla dos posibilidades de divinizar su vida, que en realidad convergen al final en el mismo punto: “El hombre debe o bien realizarse dando satisfacción a la Divinidad que lleva dentro, o bien extraer de sí mismo un ser nuevo y más grande que pueda cumplir con esa satisfacción. Él mismo debe ser el devenir de una humanidad divina o dar paso al Superhombre” (LVD I, p. 263).

3.16.2. Tres problemas básicos de la Mente y la Vida

SA encuentra tres problemas básicos o dificultades derivados del estado actual de Mente y Vida en el ser humano que “surgen del equilibrio imperfecto entre Consciencia y Fuerza en el hombre” (LVD I, p. 267):

- 1) la consciencia limitada del ser: “sólo es consciente de una pequeña parte de su propio ser: todo lo que conoce, y no del todo es una mentalidad superficial, su vida superficial, su ser físico superficial; debajo se halla la florescencia oculta de su mente subconsciente y subliminal, sus impulsos vitales subliminales y subconscientes, [...]. Toda esa vasta parte de sí mismo que no conoce ni puede dirigir” (LVD I, p. 267);
- 2) el ser humano, en sus diferentes facetas mente, vida, y cuerpo, se crea su propia consciencia de separación del espíritu universal. Si no se conoce a sí mismo, tampoco puede conocer, o conocer menos aún a sus semejantes: “De éstos se forma una burda construcción mental con ayuda de inferencias, teorías, observaciones y una imperfecta capacidad de simpatía, pero esto no es conocimiento. El conocimiento sólo puede obtenerse mediante identidad consciente, pues este es el único conocimiento verdadero: existencia que es consciente de sí” (LVD I, pp. 268-269);
- 3) la división entre fuerza y consciencia de la existencia que crea la misma evolución, la división entre materia, vida y mente, que se rigen por su propia ley, respectivamente. “La vida se halla en guerra con el cuerpo; no deja de forzarla para que, desde su capacidad limitada, de satisfacción para los deseos vitales, los impulsos, placeres y exigencias”. Por otra parte, la mente está en conflicto tanto con la vida como la mente: “a veces ayuda a la vida en su lucha contra cuerpo, a veces irrefrenable apetito vital y busca proteger el marco corporal de los deseos vitales, las pasiones y las energías irrefrenables” (LVD I, p. 270).

El principio y el poder de perfección en el ser humano se encuentran en el subconsciente, en estado de latencia, pero envueltos en el velo de la Maya inferior, como una semilla lista para germinar cuando se dan las condiciones propicias. La especie humana está predestinada en su evolución a esta elevación hacia la unidad supramental, “la

realización supramental de unidad consciente con el Uno y con todo, en nuestro ser y en todos sus miembros” (LVD I, p. 273).

3.17. Doble alma y doble mente: superficial vs. subliminal

3.17.1. Estados de la vida. Mente y alma subliminal

El cap. XXIII comienza con una recapitulación de los estados de la vida y el significado del ascenso de la Vida expuesto en capítulos previos:

[...] el primer estado de la vida se caracteriza por un apremio o impulso mudo e inconsciente, por una fuerza de una voluntad involucionada en la existencia material o atómica a la que le falta libertad y la posesión de sí, de sus obras o de sus resultados; [...]. La raíz del segundo estado es el deseo, ávido por poseer pero de capacidad limitada; el germen del tercero es el Amor, que busca poseer como ser poseído, recibir y darse; la delicada flor del cuarto, su señal de perfección, la concebimos como la pura y total irrupción de la voluntad original, la plenitud iluminada del deseo intermedio, la satisfacción elevada y profunda del intercambio de Amor consciente, gracias a la unificación del estado de poseedor y poseído, la unidad divina de las almas, es el fundamento de la existencia supramental. [...]; la ascensión de la Vida es, por su naturaleza, la ascensión del Deleite divino en las cosas (LVD I, pp. 274-275).

Este Deleite o “la felicidad original del trascendente e inmanente Sachchitananda” (LVD I, p. 275) radica dentro de nosotros en un lugar que no es ni la vida, ni la mente ni el cuerpo, sino en el alma, que es un principio psíquico, y esta alma o expresión psíquica es doble, como cualquier principio cósmico en nosotros (cf. LVD I, p. 276). Asimismo, SA afirma la existencia de dos mentes en el ser humano:

una es la mente superficial de nuestro ego evolutivo expresado -la mentalidad superficial que nosotros creamos al surgir de la Materia-, otra es la mente subliminal, que no está obstaculizada por nuestra actual (sic!)⁶⁰ vida mental y sus severas limitaciones, algo grandioso, de poder y luz, el ser mental verdadero tras la forma superficial de la personalidad mental que confundimos erróneamente con nosotros mismos. [...] una es

⁶⁰ Se trata de un error de traducción: “actual” (CWSA 21, p. 233) en el texto original con el significado de ‘real o verdadera’.

el alma del deseo superficial –que funciona en nuestros apetitos vitales, nuestras emociones, en nuestra facultad estética y nuestra búsqueda de poder mental, en el conocimiento y felicidad-, la otra es una entidad psíquica subliminal, poder puro de luz, amor, gozo y esencia refinada de ser, nuestra alma verdadera [...]” (LVD I, pp. 276-277).

Es interesante ver esta concepción dual de la existencia, en la forma que no se limita al alma y la mente; afirma también la existencia de dos vidas, la habitual, ordinaria, sujeta a la muerte, y la otra “fuerza de vida subliminal” [...] que es nuestro ser vital verdadero” (LVD I, p. 277). Veamos las características de la mente subliminal frente a la mente superficial:

La mente subliminal recibe y recuerda todas aquellas impresiones de las cosas que la mente superficial ignora, así también nos encontraremos que el alma subliminal responde a la *rasa* -o esencia de la experiencia- de estas cosas que el alma del deseo rechaza por disgusto o repudio, o ignora por una falta de aceptación neutra. El conocimiento propio es imposible a menos que nos situemos detrás de nuestra existencia superficial (LVD I, p. 280).

3.17.2. Superconsciente vs. subconsciente: Alma subliminal, real, de deseo. Ser psíquico

Para poder acceder al conocimiento, el ser humano tiene que retirarse de su existencia superficial, que se compone de la selección de experiencias externas y de retazos fragmentarios de la vastedad que somos. SA distingue entre el superconsciente, el ser y el subconsciente: “El superconsciente en nosotros es uno con el ser y con el alma del mundo, y no está dirigido por ninguna diversidad fenoménica; posee, por tanto, la verdad de las cosas y el deleite de las cosas en toda su plenitud”, mientras que el subconsciente, “en esa cima luminosa de sí mismo que es el subliminal, no es un verdadero poseedor sino un instrumento de experiencia; prácticamente no es uno con el alma y el yo del mundo, sino que está abierto a él a través de su experiencia del mundo”.

Esta distinción la aplica también al alma: el alma subliminal “es consciente interiormente de la rasa de las cosas y se deleita por igual en todos los contactos”, mientras que el alma real “goza con todas sus experiencias y de ellas reúne fortaleza, placer y conocimiento [...]. El alma real en nosotros nos compele a sobrellevar la estrecha mente del deseo e incluso a buscar y encontrar placer en lo que es doloroso, a rechazar lo que le es agradable, a modificar o incluso revertir sus valores (LVD I, p. 280). Esta alma subliminal es el alma verdadera en el ser humano -SA da cuenta de que el término ‘subliminal’ puede llevar a confusión, ya que no está situada por debajo del umbral de la mente despierta, “sino detrás del velo”, es una “entidad psíquica encubierta [...] la llamada de la Divinidad que llevamos permanentemente encendida en nosotros, [...] Es el Testigo y el Control ocultos, la Guía escondida, el *daimón* de Sócrates, la luz interior o voz interior del místico” (LVD I, pp. 282-283); de acuerdo con el concepto de reencarnación, común a muchas sabidurías orientales, “es lo que en nosotros permanece y no muere de un nacimiento a otro, no está tocado por la muerte, la decadencia o la corrupción, es una chispa indestructible de la Divinidad. [...], el alma individual –*caitya purusha*- que sostiene mente, vida y cuerpo (LVD I, p. 283). Esta entidad también recibe el nombre de Ser psíquico, con un papel fundamental en la constitución del ser humano; en un principio actúa de modo indirecto a través de la mente, la vida y el cuerpo, “presenta una personalidad psíquica que cambia, crece y va evolucionando de una vida a otra; pues este es el viajero entre el nacimiento y la muerte y entre la muerte y renacimiento”; su fin es guiar al ser humano desde la Ignorancia hasta la luz de la Divina Consciencia, pues “esta entidad psíquica secreta es la verdadera Consciencia original en nosotros y es más profunda que la consciencia elaborada y convencional del moralista” (LVD I, pp. 283 ss.).

3.18. Materia

3.18.1. Materia: ¿real o irreal?

En el cap. XXIV y siguientes analiza otros elementos básicos en la constitución del universo, ya que SA apunta desde el principio que tanto la mente, la vida como el cuerpo del ser humano se sustenta sobre este principio físico, pero, por otra parte, parece limitarlas. De hecho, el cuerpo material parece ser el obstáculo del alma, de modo que en algunas religiones se ha condenado y rechazado la Materia:

En consecuencia, el afanoso o buscador de realización espiritual ha lanzado sus anatemas contra el cuerpo y ha expresado su disgusto del mundo escogiendo, sobre todo lo demás, este principio del mundo como objeto especial de repudio; el cuerpo es el fardo oscuro que no puede soportar; la obsesión por su obstinada densidad material le conduce a buscar la liberación de la vida ascética. Para librarse de él ha llegado hasta la negación de su existencia y la realidad del universo material. La mayoría de las religiones han condenado la Materia y han hecho del rechazo, o de la resignada resistencia temporal a la vida física, la prueba de verdad religiosa y de espiritualidad (LVD I, p. 291).

SA también apunta que, en otras creencias ancestrales, la Madre Tierra, como elemento material, se respetaba o incluso se adoraba como principio sustentador de la existencia y la vida humanas; sin embargo, “la Vida está en guerra permanente por la Materia, y parece como si la batalla siempre concluyera con la derrota aparente entre la Vida y en esa caída en el principio material que llamamos muerte. El desacuerdo se profundiza con la aparición de la Mente, pues la mente mantiene su propia batalla con la Vida y con la Materia”; de este modo, el mundo material “es un conflicto y la mejor manera de solventar sus perplejidades es llevar el principio de desacuerdo hasta su posibilidad extrema, escapando y finalmente separándose de él”, como propugnan algunas de las religiones más seguidas del planeta. Pero la Vida no ha sido derrotada por la Materia, “sino que logra un compromiso haciendo de la muerte una continuación de la vida” (LVD I, p. 292).

A lo hora de describir la esencia de la Materia, SA se hace eco de las investigaciones que aporta la ciencia al respecto, y que recoge la relación entre la Materia y la Energía, con lo que se adelanta a las aportaciones posteriores realizadas desde la física cuántica con respecto a la estructura básica de la materia en el universo:

En cierto sentido, la Materia es irreal y no existente; es decir, nuestro conocimiento actual -la idea y la experiencia que tenemos de la Materia- no es verdadero, sino un mero fenómeno de la relación particular entre nuestros sentidos y la existencia total en la que nos movemos. La Ciencia, al encontrar que la Materia se resuelve en formas de Energía, llega a aprehender una verdad fundamental y universal; y la filosofía aprehende una verdad mucho más fundamental y mucho más vasta y completa cuando descubre que la Materia sólo existe como apariencia substancial para la consciencia y que la única realidad es el Espíritu o puro Ser consciente. Aun así, la cuestión sigue siendo por qué la Energía tiene que tomar la forma de la Materia y no la de meras corrientes de fuerza, y por qué aquello que realmente es Espíritu tiene que admitir el fenómeno de la Materia (LVD I, pp. 293-294).

De este modo, para SA, la “Sustancia o Materia son sólo una forma del Espíritu. La apariencia de esta forma del Espíritu asume para nuestros sentidos se debe a la acción divisoria de la Mente”; esta solamente es una acción final de la Supermente al descender a la creación; de modo análogo, la Vida es una acción de la Consciencia-Fuerza, y la Materia solamente la forma final que toma ese Ser-Consciente como resultado de esa acción (cf. LVD I, p. 295): “es la sustancia del Ser-Consciente uno fenoménicamente dividida dentro de sí misma por la acción de una Mente universal, una división de la mente individual repite y en la que se instala, pero que en nada elimina o destruye la unidad del Espíritu, la unidad de la Energía y la unidad real de la Materia (LVD I, p. 296).

Entonces, tal y como el ser humano percibe el mundo, con formas y objetos aparentemente discretos, debe tener un motivo que no reside puramente en la Maya de la Mente inferior, ya que es el mismo Ser el que en su juego permite que el universo aparezca ante él como una realidad fenoménicamente fragmentaria: la Mente desarrolla el principio de multiplicidad al máximo mediante la fragmentación y la división, y recurre a la Vida para

crear formas múltiples. Si la ciencia ha demostrado que todo el universo está construido a partir de unidades atómicas elementales, ¿cómo se explica la existencia de las formas discretas o separadas? De nuevo, SA remite a la creencia tan arraigada en las sabidurías orientales de que la mente humana es la creadora de la ilusión de la existencia individual separada: “El contacto de la mente con sus objetos crea lo que llamamos sentido, pero en este caso ha de tratarse de un sentido exterior oscurecido, que se debe asegurar de la realidad de aquello con lo que toma contacto” (LVD I, p. 296). La Materia es división atómica y agregación producida por la Vida y Mente cósmicas; una fragmentación extrema del Infinito. El éter existe como soporte casi espiritual intangible de la Materia, aunque no sea detectable (cf. LVD I, pp. 297 ss.).

3.18.2. Materia y Espíritu: oposiciones fundamentales

En el cap. XXV, “El nudo de la Materia”, SA afirma que Materia y Espíritu son una misma realidad: “el Espíritu es el alma y la realidad de lo que sentimos como Materia; la Materia es la forma y el cuerpo de lo que percibimos como Espíritu” (LVD I, p. 302). Puesto que todo es Uno, Brahman se erige no sólo en causa y principio del universo, sino también en “su único material. La Materia es Brahman [...], así toda Materia, Vida, Mente y Supermente son solo modos del Brahman, el Eterno, el Espíritu –Sachchidananda–” (LVD I, p. 303). Sin embargo, la Materia parece ser un obstáculo para la Vida, como se ha mencionado previamente, ya que limita la Vida y la hace densa, la somete a muerte y dolor. SA enumera las ‘oposiciones fundamentales’, dificultades entre Materia y Espíritu:

- 1) la Materia es “la culminación del principio de la Ignorancia. En ella la consciencia se ha perdido” (LVD I, pp. 304-305);
- 2) la Materia es “la culminación del sometimiento a la Ley mecánica y en que se opone una colosal Inercia a todo lo que quiere liberarse” (LVD I, p. 306);

- 3) la Materia “es la culminación del principio de división y de lucha” (LVD I, pp. 318-319), es decir, para escapar de la divisibilidad mediante métodos de unión lo puede hacer mediante la “agregación de unidades o la asimilación, lo cual implica la destrucción de una unidad por la otra” (LVD I, p. 307).

En resumen, “la ignorancia, la inercia y la división de la Materia imponen a la existencia vital y mental que surgen en ella la ley del dolor y el sufrimiento, y el desasosiego de la insatisfacción, con su estatuto de división, ignorancia e inercia” (LVD I, p. 320).

3.18.3. La serie ascendente de la sustancia. Grados del ser

El cap. XXVI introduce los aspectos que mejor representa la “materialidad” de la Materia, a saber: “tangible, solidez, resistencia creciente y respuesta firme al contacto de los Sentidos” (LVD I, p. 315). El estado material de solidez de la sustancia sirve para que la mente pueda apoyarse en imágenes seguras y duraderas, de modo que el tacto es la base esencial de los sentidos. Sin embargo, este no es el único estado o mundo; SA proclama la existencia de estados y mundos superiores, ya que “[...] dentro la fórmula del cosmos físico hay una serie ascendente en la escala de la Materia que nos lleva de lo más a lo menos denso, de lo menos a lo más sutil” (LVD I, p. 318). En esta progresión, el primer grado es la forma y la fuerza sustancial; el siguiente grado lo constituye “la vida y el deseo consciente”; la siguiente “debe estar dirigida por el factor, determinante y dominador, de la Mente” (LVD I, p. 320).

La evolución se produce a consecuencia de la presión continua que ejercen los planos supramateriales sobre el plano material. En conexión con la antigua sabiduría védica, que postula que el ser tiene cinco grados que, además, constituyen la base para los demás cuerpos del ser, se ofrece la explicación a la existencia de cuerpos más sutiles que son los

que operan, por ejemplo, en otros estados de conciencia como el sueño, y que abre la explicación para fenómenos que son objeto de la parapsicología, muy en boga a finales del s. XIX en la Francia que vivió Mirra Alfassa, La Madre. Estos cinco grados son:

el material, el vital, el mental, el ideal y el espiritual o beatífico, y a cada uno de estos grados de nuestra alma le corresponde un grado de sustancia, una capa, como se decía en el antiguo lenguaje figurativo. Una psicología posterior descubrió que estas cinco capas de nuestra sustancia eran el material de tres cuerpos, el físico denso, el sutil y el causal, en los que el alma habita efectiva y simultáneamente, aunque aquí y ahora seamos superficialmente conscientes sólo del vehículo material (LVD I, pp. 323-324).

Cerramos el capítulo con una cita clarificadora que nos remite de nuevo al título, tanto del capítulo presente como de la obra, *La Vida Divina*, a modo de recapitulación que sintetiza el hilo conductor a lo largo del libro e ilustra en qué consiste la senda espiritual:

El ascenso del ser humano desde el plano físico al plano supramental debe abrir la posibilidad de una ascensión correspondiente en los grados de sustancia hacia ese cuerpo ideal o causal que es propio de nuestro ser supramental, y la conquista de los principios inferiores por la Supermente, y el liberarse de ellos para una vida divina y una mentalidad divina, debe también posibilitar la conquista de nuestras limitaciones físicas gracias al poder y al principio de la sustancia supramental. Esto significa la evolución no sólo de una conciencia sin limitaciones, una mente y una facultad sensorial no encerradas en los muros del ego físico o limitadas a la débil base del conocimiento proporcionado por los órganos físicos de los sentidos, sino una vida-poder liberada cada vez más de sus limitaciones mortales (LVD I, pp. 325-326).

3.19. El séptuplo acorde del ser

SA abre el cap. XXVII con una cita del *Rig Veda*, y hace una síntesis a partir de los siete grandes términos de la existencia que los antiguos *rishis* consideraron como fundamento y modo séptuplo de toda existencia cósmica, que resumimos esquemáticamente a continuación (cf. LVD I, pp. 327 ss.):

- El origen, la realidad inicial es el principio triádico de Existencia, Consciencia y Beatitud (Sachchidananda) trascendentes e infinitas que constituye la naturaleza del ser divino.
- La Consciencia tiene dos aspectos, el estado y poder de consciencia-de-sí y el estado de poder de energía-de-sí omnisciente, igual a la división *Purusha - Prakriti*.
- El cuarto principio intermedio es la Supermente o Idea-Real, en la que un Conocimiento divino desarrolla infaliblemente el movimiento, la forma y la ley de las cosas, y la creación se sustenta en el principio biuno de la unidad y la multiplicidad, el Uno en sus aspectos múltiples, en ambas direcciones, de la unidad a la multiplicidad y viceversa.
- La Mente, la Vida y la Materia son un aspecto triple de estos principios superiores que actúan [...] sujetos al principio de la Ignorancia [...] en su juego de división y multiplicidad: la Mente es un poder subordinado de la Supermente, la Vida de la energía de *Sachchidananda* y la Materia es la forma de la sustancia del ser.
- El alma es, además, un cuarto principio que tiene su manifestación en el nódulo de la mente, la vida y el cuerpo, y tiene dos apariencias: el *alma del deseo* (desire-soul), que lucha por la posesión y el goce de las cosas, y la entidad psíquica, el *ser psíquico* (psychic being⁶¹) verdadera, que es el depósito de las experiencias del espíritu. Este cuarto principio humano es una proyección y acción del tercer principio divino, la Beatitud infinita.
- La existencia de la Divinidad es en su naturaleza una consciencia infinita, la naturaleza de su consciencia infinita es Beatitud pura e infinita.
- El cosmos es un juego de este gozo-de-sí.
- El individuo, por la acción de la ignorancia y la división, queda contenido en el ser subliminal y en el ser superconsciente.

⁶¹ Término acuñado por Sri Aurobindo y Madre, que se diferencia del alma. El alma (ing. soul) es un aspecto del Testigo impersonal, mientras que el ser psíquico implica la existencia de un aspecto adicional de *ananda* (cf. Reddy, 2015, p. 84).

SA señala que se puede establecer ocho principios en vez de siete, que resume la existencia humana como reflejo de la divina, en un orden inverso de ascenso y descenso:

Existencia	Materia
Consciencia-Fuerza	Vida
Beatitud	Psique
Supermente	Mente

(LVD I, p. 330)

Recordemos que la evolución del ser humano se compone de un doble movimiento: el descenso de la Divinidad desde la pura existencia al ser cósmico a través del juego de la Consciencia-Fuerza y de la Beatitud, y del medio creador de la Supermente; y el camino inverso, en el que el ser humano asciende desde la Materia hasta el Ser Divino, a través de una vida, un alma y una mente evolutivas, y del medio iluminador de la Supermente. El nudo de los dos –los hemisferios superior e inferior-, es donde Mente y Supermente se encuentran separados por un velo. “Desgarrar el velo es la condición de la vida divina en la humanidad” (LVD I, p. 330); mediante este doble movimiento, la mente puede recobrar su luz divina en la Supermente, el alma realizar su ser divino en un Ananda absolutamente dichoso, la vida recuperar su poder divino en el juego de la Fuerza consciente omnipotente y la Materia abrirse a su libertad divina como forma de la Existencia divina.

Este proceso que se ha presentado de forma sucinta y esquemática recoge la teoría de la evolución del poder séptuplo del ser, la evolución de lo involucionado, la manifestación de todo lo oculto a lo aparente.

3.20. Supermente, Mente y Maya de la Sobremente

3.20.1. La caída en la ignorancia

Para finalizar, el cap. XXVIII explica cómo funciona el proceso de Brahman de caída en la ignorancia. Enumera los diferentes puntos de partida: la división de la consciencia como la base de la Ignorancia, la separación de la consciencia individual de los planos cósmico intranscendente, separación de la Mente de la Verdad supramental; separación de la Vida de la Fuerza original; separación de la Materia de la Existencia original (cf. LVD I, pp. 337-338). A continuación, explica cómo se produjeron estos fenómenos.

Esta caída en la ignorancia también implica una diferencia entre la Mente y la Verdad-Consciencia supramental: “la Mente evolutiva en nosotros sufre el obstáculo de su encasillamiento en la oscuridad de esta vida y este cuerpo, y de que el principio de la Mente original en el descenso involutivo es algo de un poder mayor que no hemos alcanzado plenamente” (LVD I, p. 339); SA presupone la existencia un plano de consciencia intermedio en el que tiene lugar la transición evolutiva desde la mente del conocimiento a la mente de la ignorancia. SA enumera todos y cada uno de los pasos del proceso evolutivo del ser humano, para apoyar la idea del abismo enorme entre la Verdad-Consciencia supramental y la Mente en la Ignorancia:

Pues en la evolución hay transiciones radicales, desde la Energía indeterminada a la Materia organizada, desde la Materia inanimada a la Vida, desde una Vida subconsciente o inframental a una Vida de percepción, sensación y acción; desde una mente animal y primitiva, la Mente de razón y conceptos que observa y gobierna la Vida y que también se observa a sí misma, y dispone del poder de actuar como entidad independiente, e incluso de buscar conscientemente la trascendencia-de-sí; pero estos saltos, aunque sean considerables, de alguna manera tienen su preparación en gradaciones lentas que nos permiten concebirlos y les dan posibilidad. No puede haber un hiato tan inmenso como el que parece existir entre la Verdad-Consciencia supramental y la Mente en la Ignorancia (LVD I, pp. 339-340).

La cuestión se centra en que la mente humana no registra los grados superiores de ser; estos se convierten en algo superconsciente para la mente humana en estado ordinario; lo que está por debajo, lo inframental, queda relegado al subconsciente o no se distingue de la inconsciencia total; para explicarlo, SA utiliza la analogía del limitado espectro de la percepción visual y auditiva humana; y aunque el ser humano puede observar a seres inframentales como los animales, difícilmente puede comunicarse con ellos o conectar con su naturaleza íntimamente. Cabe observar entonces los momentos en que la mente humana se sobrepasa a sí misma, si resulta posible establecer contacto con los grados de consciencia superiores del espíritu: en primer lugar, la Intuición como medio de conocimiento es una “proyección de la acción característica de estos grados superiores en la mente de la Ignorancia” (LVD I, p. 341), y que queda oculta por la actuación de la inteligencia normal; también la Impersonalidad como primer rasgo del ser cósmico, medio de “superación de la mente para sobrepasar la limitación del ego personal, para ver las cosas de manera impersonal y universal. [...], universalidad, no-limitación por el punto de vista único o coercitivo” (LVD I, pp. 341-342).

Como resultado observable de la penetración superior de la mente humana a otras esferas alude al fenómeno del genio; otro de los campos observables lo constituye la experiencia mística y espiritual, en la que la consciencia se expande mucho más allá de los límites reales.

SA describe los movimientos sucesivos de consciencia para acceder a gradaciones superiores de la existencia consciente. El primero se trata de un movimiento interior que elimina el muro entre el ser externo y el ser subliminal, que se consigue con esfuerzo gradual y disciplina. Radica en entrar en el ser interior; una vez logrado, el Yo interior está listo para abrirse y trascender nuestro nivel mental actual; se trata de la segunda posibilidad espiritual en nosotros. Normalmente trae consigo “el descubrimiento de un

Yo silencioso y grandiosamente estático que sentimos como nuestra existencia real o básica, como fundamento de todo lo que somos”; otra posible consecuencia puede consistir en “darnos cuenta de que este yo no sólo es nuestro propio ser espiritual, sino el verdadero yo de todos los demás; entonces se presenta como la verdad que subyace a la existencia cósmica” (LVD I, p. 344).

En el camino de ascenso hacia la transformación supramental, podemos encontrarnos con “un conocimiento espontáneo y automático, procedente de una Mente Superior”; y más allá, recibir vislumbres, en realidad intuiciones de “Verdad-Fuerza”, “Verdad-visión”, “Verdad-pensamiento”, “Verdad-sensación”, “Verdad-sentido”, “Verdad-acción” (LVD I, p. 345), cuya fuente es “una Mente cósmica superconsciente, en contacto directo con la Verdad-Consciencia supramental” (LVD I, p. 346).

3.20.2. Sobremente como puente entre lo divino y lo humano, Intuición

No interviene aquí la Mente que conocemos, “sino una Sobremente que cubre [...] este hemisferio inferior de Conocimiento-Ignorancia que la conecta con esa Verdad-Consciencia más amplia, y al mismo tiempo, sin embargo, oculta a nuestra vista el rostro de la Verdad superior con su brillante Velo dorado”. Este puente entre el mundo superior divino y el inferior humano recibe el nombre de ‘Sobremente’, que es una Mente intermedia: “Esta es, pues, la conexión oculta que estábamos buscando; este es el Poder que simultáneamente conecta y divide el Conocimiento supremo y la Ignorancia cósmica. La Sobremente es en su naturaleza y en su ley una delegada de la Consciencia de la Supermente, su delegada para la Ignorancia” (LVD I, p. 346). En esta Sobremente se encuentra el origen de la división, en la Supermente el principio de la unidad está omnipresente.

Por otra parte, si confrontamos la Sobremente con la Mente lógica habitual, “lo que para la razón mental son contrarios, para la inteligencia de la Sobremente son complementarios” (LVD I, p. 350); la Sobremente se considera “una especie de Supermente inferior” (LVD I, p. 352); en ella se halla el origen de la “Maya cósmica original, no una Maya de Ignorancia sino una Maya de conocimiento, un Poder que, no obstante, ha hecho que la Ignorancia sea posible, incluso inevitable”. El descenso inevitable es la consecuencia absoluta de que la Consciencia haya admitido el principio de separación, entra es la oscuridad de la fragmentación infinitesimal, en la Inconsciencia material, “el Océano Inconsciente del Rig Veda” (LVD I, p. 354). La Sobremente es la línea fronteriza que separa la Verdad cósmica de la Ignorancia cósmica. En esta Mente cósmica, la Ignorancia no es completa, supone una limitación de conocimiento, pero no una falsedad o error; representa una fase de involución, pero no la caída en la Inconsciencia, en la que tiene lugar la separación completa: “en realidad, la Ignorancia es todavía un conocimiento que va buscándose a sí mismo tras la máscara original de la Inconsciencia; yerra y acierta” (LVD I, p. 357).

El libro I de LVD concluye con la siguiente afirmación sobre lo que es la esencia de la Vida divina: “Así pues, una Vida divina en la manifestación, no es sólo posible como resultado supremo y redención de nuestra vida actual en la Ignorancia, sino que es, si estas cosas son según nosotros las contemplamos, la consecuencia inevitable y la consumación del esfuerzo evolutivo de la Naturaleza” (LVD I, p. 359).

Capítulo 4. Yoga: origen y tipos. El Yoga Integral

4.1. El origen y los significados del término ‘yoga’

4.1.1 El origen del yoga

El término ‘yoga’ recoge una serie de enseñanzas y prácticas procedentes de Asia Oriental⁶², más concretamente del sur de Asia, aunque muy probablemente su origen se hunda en una tradición mucho más remota en el tiempo.

Con casi toda seguridad, pocos desconocen hoy en día el fenómeno del yoga, sobre todo en una de sus vertientes, el *hatha yoga*, que ha calado en las últimas décadas con fuerza en Occidente, aunque en el s. XIX ya se empezara a conocer en Europa su existencia, puesto que el Occidente europeo y Oriente entraron entonces en contacto con mucha más intensidad debido, entre otras causas, al colonialismo europeo⁶³ y al orientalismo, corriente que recoge el interés y curiosidad en Occidente por el exotismo oriental, hecho histórico que se ha quedado reflejado profusamente en las artes y la literatura.

⁶² Es difícil utilizar una denominación exacta para designar la procedencia geográfica del yoga por varias razones: 1) por la indeterminación histórico-política, los nombres de países e imperios varían a lo largo de la historia, así como su extensión geográfica; 2) la indeterminación e inexactitud de los términos que designan nombres propios en el plano conceptual; así pues, se ha denominado ‘Asia Oriental’, también simplemente como ‘Oriente’ en contraposición a ‘Occidente’, aunque se observa cierta vaguedad y ambigüedad en ambos términos; 3) la indeterminación del yoga que se pierde probablemente en el principio de los tiempos: se alude, por tanto, a la aparición de la palabra ‘yoga’ en los textos más antiguos de la tradición india.

⁶³ Estudiosos académicos sobre el yoga, como Maas, corroboran mi hipótesis sobre el momento y el motivo de la entrada del yoga en Occidente, aunque no haya una evidencia empírica por falta de métodos de constatación, aunque hay ciertos acontecimientos que se exponen a lo largo del presente capítulo: “Its historical roots lie not in European scholarship but rather in the encounter of modern western cultures with the post-traditional societies in South-Asia, for which the British colonization of the Indian subcontinent provided the stage” (Maas, 2013, p. 53) (“Sus raíces históricas no se hallan en la erudición europea, sino más bien en el encuentro de las culturas modernas occidentales con las sociedades pos-tradicionales del Sur de Asia, lo cual facilitó la colonización británica del subcontinente indio”. [Traducción propia al esp.].

Se hace necesario distinguir lo que popularmente se entiende como yoga, y diferenciarlo de la documentación y el estudio del yoga, una investigación relativamente reciente en el ámbito académico sobre la aparición del yoga en la antigüedad y en los textos escritos en la tradición de Oriente, sobre todo en los de la India.

Paralelo al fenómeno de la penetración del hatha yoga en Occidente como práctica, el interés que despertó el sánscrito como ancestro común de las lenguas indoeuropeas en estudiosos, sobre todo entre los lingüistas, permitió el acceso a los textos antiguos escritos en esta lengua, en algunos de los cuales aparece el término sánscrito ‘yoga’, lo cual se hace extensible a historiadores, filósofos orientalistas e indólogos, entre otros investigadores.

Cabe destacar que con ‘yoga’ no solo se hace referencia a una serie de prácticas, sino también a un conjunto doctrinal, ya que en el lenguaje cotidiano diario, el término ‘yoga’ –en español, al menos, se relaciona en gran medida con la práctica del *hatha yoga*, una serie de prácticas mediante la realización de posturas corporales o *asanas*, cuya finalidad radica en incrementar la consciencia del individuo hacia su cuerpo físico y dominarlo a través de la disciplina práctica mencionada para eliminar estrés, promover la paz interior, conectar con aspectos superiores del ser, relajar la mente; me atrevería incluso a decir, basándome en mi propia experiencia como practicante de hatha yoga y en la percepción cotidiana y en internet, que en Occidente la práctica del yoga se identifica en el ámbito popular con estos aspectos en una amplia mayoría de los casos.

En el presente capítulo se trazará el yoga en la tradición de la India, desde su aparición en textos en sánscrito hasta su popularización en el mundo occidental actual, los tipos de yoga clásicos y su diversificación en el presente, para acotar el término ‘Yoga integral’, y delimitarlo para llegar al Yoga Integral de Sri Aurobindo y Madre.

4.1.2. La entrada del yoga en Occidente

La vía de penetración del yoga en Occidente no se adscribe al ámbito de la erudición académica o de la cultura elitista. Además del interés por la salud de mente y alma, corriente que caló profundamente sobre todo en los Estados Unidos en el s. XIX, el yoga comenzó a despertar el interés por sus beneficios como medio de serenar cuerpo y mente, p. ej. mediante la relajación, sin dejar otros aspectos místicos e incluso ocultistas en relación con el interés que despertó el exotismo y el orientalismo en la Europa del XIX con Francia como centro cultural. De este modo, ejercicios de respiración del yoga comenzaron a calar entre artistas como el cantante y actor francés François Delsarte (1811-1871), que exportó su técnica de expresión y movimiento y dio origen a un movimiento conocido como *Delsartismo* en USA, en consonancia con el *New Thought* (Nuevo Pensamiento), que inspiró a grandes artistas y bailarines, y que volvió a calar en Europa en los años 20, tras la 1ª Guerra Mundial (cf. Baier, 2016). Los adeptos y simpatizantes del *New Thought* mostraron un gran interés por el yoga; el movimiento aparece mencionado en la obra de William James *Las Variedades de la experiencia religiosa*⁶⁴, en la que el autor prefiere denominarlos *Mind-cure movement* (movimiento de la cura mental).

Otra línea se relaciona con el aspecto más físico del yoga y la cultura del cuerpo, y su interés viene dado tras la intervención de Suami Vivekananda en el Parlamento de las religiones del mundo, que tuvo lugar en Chicago en 1893, y su posterior magisterio tanto en USA como en Europa. Ya en 1904 publicó William Walker Atkinson, uno de los representantes más conocidos del *New Thought* de su tiempo, un libro sobre yoga con el título *Hatha Yoga. The Yogi Philosophy of Physical Wellbeing*, en el que contempla asimismo el aspecto de la respiración y la relajación para cuerpo y mente, por una parte, y la aureola exótica de las sabidurías orientales, por otra.

⁶⁴ James, W. (1888). *Las Variedades de la experiencia religiosa: estudio sobre la naturaleza humana*. Barcelona: Orbis. (Título original: *The Varieties of Religious Experience: a Study in Human Nature*).

Sin embargo, una segunda ola de interés se debe al movimiento hippie que se inició en los años (19)60 en USA y que se extendió rápidamente por todo el mundo –recordemos que uno de los detonantes fue el rechazo a la intervención de USA en la guerra de Vietnam, creció el interés por toda una serie de prácticas relacionadas con el yoga de la India. Posteriormente, y debido a la revolución de las telecomunicaciones y los medios de transporte –instrumentos que han posibilitado la globalización como fenómeno planetario, la permeabilidad cultural entre Oriente y Occidente ha sido mucho mayor, lo cual ha facilitado el conocimiento del yoga, la medicina y la filosofía orientales.

Otro motivo para la popularización del yoga en Occidente viene dado, sin duda, por el aumento del estrés y la desconexión del ser humano con aspectos interiores y trascendentes por el modo de vida que se ha impuesto en las sociedades occidentales. La alienación del materialismo puro y duro ha llevado a la pérdida de conexión del ser con esos otros aspectos psicológicos y metafísicos. De hecho, cuando el practicante de yoga profundiza en su esencia, pronto entra en contacto con prácticas como la meditación – identificado a menudo con el denominado ‘*radya yoga*’⁶⁵, y añade, de este modo, una dimensión espiritual a su actividad, que constituye también una de las características intrínsecas del yoga indio: volver a conectar con la naturaleza divina del ser y trascender los límites autoimpuestos del yo y del ego; sin embargo, no todos los practicantes de yoga buscan la realización espiritual.

En cuanto a la entrada del yoga en España, uno de los pioneros fue Ramiro Calle, quien fundó en 1971 junto con Almudena Haurie Mena el centro de yoga y orientalismo *Shadak* en Madrid, en el que se impartía tanto *hatha yoga* como *radya yoga*⁶⁶.

⁶⁵ En sánscrito *rājayoga*; en español hallamos las denominaciones ‘*raja*’, ‘*raya*’, así como la inusual ‘*radja*’ (cf. www.ramirocalle.com, 2000). He optado por ‘*radya*’ porque las dos primeras existen como palabras en español y no reproducen la fonética original; ‘*radya*’ da cuenta de su origen extranjero y se aproxima más a la fonética (símbolo APA [dʒ]) del sánscrito *rāja* ([‘ra:dʒa]) *yoga*.

⁶⁶ La creación del centro *Shadak*, en el que comenzó a impartirse tanto *hatha* como *radya yoga* está documentada en la página web (Ramiro Calle Yoga www.ramirocalle.com, 2000), consultada el 8 de

Hoy en día, en la era de internet y las apps al alcance de la mano en el móvil, lo que permite una consulta inmediata de información, si introducimos la palabra ‘yoga’ para buscar sus múltiples acepciones y derivados, nos devuelve una multitud de significados y sitios, como se expondrá más adelante, por lo que nos centraremos en el yoga clásico tradicional de la India, y dejaremos fuera las técnicas, prácticas, escuelas y líneas de yoga de nuestro mundo contemporáneo, aunque tenga su origen o base en las de la India; como afirma Ramiro Calle, en Occidente se han banalizado algunas prácticas yóguicas hasta convertirlo en una “gimnasia exótica” (Villacastín, 2021).

4.1.3. ‘Yoga’ en el diccionario: etimología y acepciones populares

A tenor de lo expuesto previamente, el primer paso a la hora de hablar de yoga consiste en determinar y delimitar su significado y ámbito de uso en el lenguaje cotidiano.

Como punto de partida para determinar el significado de ‘yoga’ en español, y con el fin de evitar una definición idiosincrática o sesgada, recurrimos a la autoridad del diccionario; para el español, sin duda el diccionario de la Real Academia Española se erige en autoridad y fuente:

Yoga

Del sánscr. *yoga* ‘unión’, ‘esfuerzo’.

1. m. Conjunto de disciplinas físico-mentales originales de la India, destinadas a conseguir la perfección espiritual y la unión con lo absoluto.

2. m. Conjunto de las prácticas modernas derivadas del **yoga** hindú y dirigidas a obtener mayor eficacia en el dominio del cuerpo y la concentración anímica.

(Diccionario de la lengua española de la RAE, Edición del Tricentenario, Actualización 2018. <https://dle.rae.es/?id=cCWOU1z>, consultado el 7-9-2019; el color rojo de la palabra ‘yoga’ en negrita ha sido modificado por mí).

septiembre de 2021; véase también el artículo en ABC de Ángeles Villacastín sobre Ramiro Calle y el yoga (Villacastín, 2021). También es un renombrado orientalista que cuenta con numerosas publicaciones.

Yoga proviene del sánscrito योग, y su significado básico es ‘unión’, aunque tiene muchas más acepciones⁶⁷. En un sentido más amplio se relaciona con ciertas disciplinas y prácticas como la meditación, con el objeto de ganar control sobre el cuerpo y la mente, como reflejan algunas imágenes llegadas de la India de sus practicantes, el yogui o *sadhaka*. A lo largo de la historia, la palabra ‘yoga’ ha adquirido múltiples significados⁶⁸. Más allá, desde los primeros escritos que han perdurado se concibe el yoga como una serie de diferentes caminos para la evolución y la realización espiritual, y como tales configuran diferentes sistemas sapienciales o vías. En la actualidad, todavía coexiste esta amplitud de significados. Desde un punto de vista histórico-lingüístico, la polisemia del término ‘yoga’ se justifica por su longeva existencia, y más aún, si consideramos que su popularización en todo el mundo en las últimas décadas ha motivado que se hayan multiplicado sus significados referidos a sus diferentes modalidades⁶⁹.

Se mencionó antes que el yoga no entró en Occidente gracias a la erudición de los estudiosos, sino mediante la popularización de la práctica del *hatha yoga*, de modo que se procederá a introducir a continuación algunas definiciones de *yoga* que me parecen relevantes, en su sentido general o popular, o accesibles online al gran público general, aunque haga referencia a su origen en los textos antiguos:

⁶⁷ “La palabra española ‘yoga’ proviene del sánscrito योग, que a su vez procede del verbo *yuj-* (en AITS): colocar el yugo [a dos bueyes, para unirlos], concentrar la mente, absorberse en meditación, recordar, unir, conectar, otorgar, etc. El verbo *yuj-* es un cognado de la misma raíz indoeuropea de los términos castellanos ‘yugo’ y ‘conyugal’”, definición procedente de la entrada: Yoga. (2020, 2 de mayo). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha y hora de consulta: 11:19, 14 de junio de 2020 desde <https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Yoga&oldid=125698472>. Sobre la polivalencia y los múltiples significados de ‘yoga’, véase también (Mallinson & Singleton, 2017, pp. 3 ss.).

⁶⁸ Puesto que el término ‘yoga’ ocupa un lugar privilegiado aquí como objeto central de estudio, se delimitará su amplio significado y se citarán algunas fuentes que se consideran las más relevantes según estos criterios: 1) accesibilidad a un gran público (páginas de internet populares, obras clásicas); 2) relevancia (portales populares de yoga, obras monográficas sobre yoga; 3) clásicos sobre el tema de yoga, espiritualidad (en su mayor parte estudios científicos sobre el hinduismo o el sánscrito), entre otros.

⁶⁹ Se ha multiplicado exponencialmente las modalidades de yoga en nuestra moderna sociedad occidental, y las formas tradicionales se han integrado dando lugar a nuevas formas, de modo que se han encontrado cosas tan curiosas como clases de yoga con y para perros (‘doga’, de dog + yoga), nacido en Estados Unidos y cuenta con su entrada en Wikipedia ([https://en.wikipedia.org/wiki/Doga_\(yoga\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Doga_(yoga))), sus vídeos en *you tube* que datan de 2011 <https://www.youtube.com/watch?v=q3HzrKzkDgQ> e incluso páginas web en español <https://pateducadoracanina.com/yoga-con-perros/>.

1. Como yoga se denomina el conjunto de disciplinas y prácticas de tipo físico y mental cuyo objetivo es lograr el equilibrio entre cuerpo y mente, como camino para alcanzar la iluminación y la unión con el Absoluto. Como tal, la palabra proviene del sánscrito ‘yoga’, que significa ‘unión’, ‘esfuerzo’⁷⁰.
2. El yoga (del sánscrito yoga ‘unión’) se refiere a una tradicional disciplina física y mental que se originó en la India. El yoga enfatiza la meditación y la liberación y su texto principal es el *Yoga sutra* (400 d. C.). La palabra se asocia con prácticas de meditación en el hinduismo, el budismo y el jainismo⁷¹.
3. Yoga [...] is a group of physical, mental, and spiritual practices or disciplines which originated in ancient India. Yoga is one of the six orthodox schools of Hindu philosophical traditions. [...] There is a broad variety of yoga schools, practices, and goals [...] in Hinduism, Buddhism, and Jainism. [...] The term "yoga" in the Western world often denotes a modern form of Hatha yoga, consisting largely of the postures called asanas⁷².

La primera imagen que evoca el término en Occidente viene probablemente dada por la popularización de la práctica del *hatha yoga*, como afirma en la definición (3), caracterizado por una serie de *asanas* o posturas, con un claro componente físico⁷³ y mental, pero también espiritual. La definición (1) incide en su aspecto contemporáneo práctico, como ejercicio no solo para el cuerpo sino también para la mente, que también recoge la definición (2) procedente de Wikipedia, que da cuenta, además, de la meditación como una de las prácticas del yoga; resulta interesante, sin embargo, que la definición de Wikipedia en inglés (3) recoja el aspecto espiritual, además de destacar que ‘yoga’ denominaba una de las seis escuelas ortodoxas de la tradición filosófica hindú.

De este modo, un tipo concreto de yoga y su concepto se ha extendido y en el uso diario del lenguaje corriente parece haberse impuesto frente a otros tipos de yoga, como

⁷⁰ Yoga. Fecha de actualización 08-08-2017. En: *Significados.com*. Disponible en: <https://www.significados.com/yoga/>. Fecha y hora de consulta: 18 de abril de 2019, 01:41 pm. En esta misma página se destaca que esta acepción, que corresponde en realidad a la de *hatha yoga*, es la más difundida hoy en día.

⁷¹ Yoga. (2020, 2 de mayo). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha y hora de consulta: 11:32, 14 de junio de 2020 desde <https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Yoga&oldid=125698472>.

⁷² “El yoga [...] es un conjunto de prácticas físicas, mentales y espirituales con origen en la antigua India. El yoga es una de las seis escuelas ortodoxas de las tradiciones filosóficas hindúes. [...] Hay una gran variedad de escuelas, prácticas y objetivos en el yoga [...] en el hinduismo, el budismo y el jainismo. [...] El término ‘yoga’ en el mundo occidental se refiere a menudo a una forma moderna de hatha yoga, que consiste en gran parte en una serie de posturas denominadas ‘asanas’”. De: Yoga. *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: 18 de abril, 2019 desde <https://en.wikipedia.org/wiki/Yoga>. [Traducción propia al esp.].

⁷³ Cf. White (2011, p. 1).

disciplina que tiene por objetivo unir cuerpo y mente, conseguir liberar tensión y estrés para reconectar consigo mismo, realizado con la guía de un instructor. Del mismo modo me atrevo a afirmar que tanto los otros significados de *yoga* expuestos anteriormente como los diferentes tipos de yoga no resultan aún familiares en el acervo cultural común de Occidente hoy en día⁷⁴.

4.1.4. ‘Yoga’ en textos indios desde la antigüedad

En el subapartado previo se expuso la acepción popular de ‘yoga’, referida más bien a la su vertiente práctica. Frente a ello, desde los textos antiguos de la India, el término alude al objetivo que se persigue a través de estas prácticas que probablemente se identifique con su significado básico, ‘unión’, como se puede hallar en la escuela tántrica o en el vedanta advaita con el matiz adual; pero la unión puede ser con la propia verdadera naturaleza, uno de los elementos ‘tattva’ o la unión del individuo con el Yo Supremo, este último de acuerdo con los postulados del vedanta que propugna la unión entre el yo individual o *jīvātman* y el yo supremo o *paramātman*. Un concepto más radical, si cabe, se refiere a la unión de todas las dualidades (cf. Mallinson & Singleton, 2017, p. 4).

Los primeros textos escritos que hacen referencia al yoga y a su conjunto de enseñanzas prácticas se sitúan en torno al 500 a. C. en el sur de Asia (cf. Baier, Maas, & Preisendanz, 2018, p. 7), y más concretamente en la India, que a lo largo del tiempo ha dado origen a diferentes escuelas con una gran diversidad de prácticas y orientaciones.

Si nos remontamos a las fuentes de la Antigua India, *yoga*, en un sentido más estricto, es uno de los seis sistemas (dársanas) dentro de las escuelas filosóficas hinduistas. Con

⁷⁴ Fecha de redacción y revisión final de este párrafo: abril de 2019. Esta afirmación se deriva de conversaciones personales sobre el yoga en un amplio entorno de círculos que incluyen practicantes activos de *hatha yoga*, así como de simpatizantes y practicantes del Yoga Integral de Sri Aurobindo y Madre, aunque puedo constatar en un periodo relativamente breve de tiempo una rápida evolución del conocimiento sobre el yoga hoy en día, según el círculo en que uno se desenvuelva (a septiembre de 2021).

ello se refiere al sistema de yoga de Patañjali y a su obra, el *Yoga Sūtra*. Los *sūtras* son aforismos, pero también se denominan con este término los textos en el hinduismo o budismo. El *Yoga Sūtra* es una colección de aforismos y reglas que recoge la esencia y objeto del yoga en la India atribuido a Patañjali, aunque también se especula con la posibilidad de que sea una recopilación de textos de varios autores.

En cuanto al significado de ‘yoga’ frente a la acepción general de ‘unión’, se puede referir a la meta u objetivo que se persigue, es decir, el yogui o *sādhaka* busca alcanzar el estado de *samādhi*, de acuerdo con la distinción dualista de la doctrina Sankhia entre *puruṣa* (el principio espiritual) y *prakṛti* (la naturaleza material), como aparece en el *Pātañjalayogaśāstra* (cf. Mallinson & Singleton, 2017, p. 4).

En dos de los textos clásicos más emblemáticos de la tradición india, aparecen otras acepciones de ‘yoga’. En la *Bhagavad Gītā* se entiende como la ecuanimidad y la pericia a la hora de actuar, mientras que en el *Mahābhārata*, se asocia yoga con el poder o un gran poder adquirido. En otros textos, ‘yoga’ alude más bien a la práctica del método, por lo tanto supone un medio más que el fin en sí; de este modo aparece en textos sobre el yoga como el *Gorakṣaśataka* o el *Dattātreyayogaśāstra*. Menos frecuente parece ser el uso de ‘yoga’ tanto en el sentido del método o práctica como el de objetivo; este uso propició probablemente, a efectos de desambiguar o de precisar el significado de modo más concreto, la aparición de compuestos en sánscrito como *haṭhayoga*, en el que *haṭha* tiene el significado de ‘fuerza’ en sánscrito, con lo cual hace referencia a la práctica y no al objetivo (cf. Mallinson & Singleton, 2017, p. 5).

4.1.5. La definición de ‘yoga’ según Sri Aurobindo y Madre

Tras introducir las definiciones de ‘yoga’ al alcance del gran público y otras definiciones populares, en este apartado haremos un breve recorrido por algunas de las definiciones del término central del presente trabajo que nos ofrecen SA y Madre.

La primera definición de yoga coincide con el significado básico de ‘yoga’, ‘unión’, el mismo SA da cuenta de ello en *La Síntesis del Yoga*: “[...] for Yoga is union” (CWSA 24, 552)⁷⁵. A partir de esta afirmación común a todos los estudiosos del yoga tradicional indio, se plantea en qué consiste esta unión: “En realidad, el contacto de la consciencia humana individual con la consciencia divina es la esencia misma del Yoga. El Yoga es la unión de lo que ha sido separado en el juego del universo con el yo verdadero, que es su origen y su universalidad”⁷⁶. De este modo, los elementos principales que están destinados a unirse mediante el yoga son la consciencia humana individual con la consciencia divina. El yoga cataliza la evolución que la naturaleza efectúa en el ser humano: “Pero lo que la Naturaleza busca para la masa y por una evolución lenta, el Yoga lo ejecuta para el individuo en una revolución rápida. Él procede mediante una aceleración de todas las energías de la Naturaleza, por una sublimación de todas sus facultades” (LSY I, p. 46).

En *La Síntesis del Yoga*, SA hace un recorrido por la tradición yóguica desde la antigüedad en la India, que incluye diversos yogas, los clásicos hatha yoga y radya yoga, pero también el tantra y el menos conocido ‘yoga del triple sendero’ (sán. *trimarga*), que comentaremos profusamente⁷⁷.

Puesto que a lo largo del presente trabajo nos ocuparemos del yoga como fenómeno amplio y nos centraremos en el Yoga Integral de SA y Madre -como una corriente de

⁷⁵ “[...] puesto que yoga es unión” [Traducción propia al esp.].

⁷⁶ “For the contact of the human and individual consciousness with the divine is the very essence of Yoga. Yoga is the union of that which has become separated in the play of the universe with its own true self, origin and universality. The contact may take place at any point of the complex and intricately organised consciousness which we call our personality.” (CWSA 23, p. 23).

⁷⁷ Véase el apdo. 4.2.3. del presente capítulo.

yoga en la era moderna frente a los yogas tradicionales clásicos, se prescindirá aquí de un tratamiento más exhaustivo de su concepción de yoga para dar paso a una breve exposición sistematizada de las diferentes escuelas de yoga en la tradición de la India.

4.2. Tipos y escuelas de yoga en la tradición india

‘Yoga’ se identifica en primer lugar con la práctica del hatha yoga; sin embargo, incluye una serie de prácticas mucho más amplia, en este apartado parece adecuado hacer una revisión de otros tipos y escuelas de yoga cuyo origen se halla en la tradición india que lleve a una mejor comprensión del yoga en general y del Yoga Integral, en concreto de SA y Madre, que bebe de la tradición india. Sin embargo, debido al éxito de las sabidurías, filosofías y prácticas orientales en Occidente se pueden encontrar hoy en día múltiples formas derivadas y algunas novedosas, encaminadas a incrementar el bienestar físico y mental del practicante, o calmar la ansiedad y el estrés producido por la forma de vida de las sociedades occidentales, o en un afán de búsqueda de perfeccionamiento y desarrollo personal, hasta llegar al interés por la evolución espiritual.

El fenómeno del yoga parece imparable en el mundo contemporáneo actual. Este *totum revolutum*, que en las últimas décadas, sobre todo en la década de los años 2010 hasta la actualidad, ha sido objeto de estudios académicos cuyo interés va in crescendo, se tomará como primera referencia los diferentes sistemas o métodos de yoga que menciona precisamente SA en los primeros capítulos de *La Síntesis del Yoga*. También se debe subrayar que en el yoga no se trata a menudo de categorías discretas y bien definidas, escuelas bien delimitadas, sino que un tipo de prácticas de yoga puede estar en el ideario de una línea o escuela de yoga, y, por otra parte, una escuela o doctrina yóguica puede contener otros tipos de prácticas concretos, por no hablar de las escuelas yóguicas eclécticas y de líneas de yoga comerciales en el mundo contemporáneo.

4.2.1. Hatha yoga (*Haṭhayoga*)

El hatha yoga pertenece a una de las seis escuelas clásicas del hinduismo. El término ‘haṭha’ (en sánscrito हठ) significa “fuerza” en su acepción básica. En la tradición popular india se asocia a los yoguis, los practicantes del hatha yoga, y al nombre propio de Matsyendranath, conocido también como Minanath o Minapa en el Tíbet, considerado un santo en la tradición tántrica hinduista y budista del yoga.

El término ya aparece en el s. I en textos tanto hinduistas como adscritos al canon pali del budismo, p. ej. en los tantras budistas. Aunque en textos anteriores no aparece el término ‘haṭhayoga’ como tal, sí se describen en ellos una serie de prácticas con las que se asocia (Birch, 2011, pp. 529 ss.). Como método de yoga milenario se asocia a cierta disciplina física del cuerpo, a la que se le une una espiritual. Estos ejercicios se caracterizan por la realización de una serie de posturas corporales o *āsanas*, cuya concatenación da lugar a una serie de *karanas*. También forman parte del hatha yoga el *pranayama* –el control y dominio de la respiración; los *mudras*⁷⁸ –prácticas de técnicas físicas consistentes en posiciones y gestos de las manos con la finalidad de conectar, abrir o cerrar flujos de energía que armonizan el cuerpo con el espíritu para profundizar o conectar con ciertas cualidades como la relajación y la concentración; *kriyas* –acciones encaminadas a la purificación del cuerpo y la mente.

Como se ha mencionado previamente, las primeras menciones sobre hatha yoga en textos escritos hinduistas y budistas, entre ellos, se hallan varios textos clásicos a modo de tratados en la tradición hindú⁷⁹:

⁷⁸ Los *mudrās* son anteriores al *Haṭhayogapradīpikā*; en este escrito del s. XV ya se puede observar una síntesis de diferentes técnicas y prácticas yóguicas (cf. Mallinson, 2014, p. 226).

⁷⁹ Para la transliteración de los términos en IAST del sánscrito y de los títulos de las obras, junto a otros datos relevantes, se han consultado los siguientes enlaces de wikipedia:

- 1) https://en.wikipedia.org/wiki/Hatha_Yoga_Prādīpikā
- 2) https://en.wikipedia.org/wiki/Gheranda_Samhita
- 3) <https://de.wikipedia.org/wiki/Shivasamhita>

1) el *Hatha-yoga-pradipika* (en sánscrito *haṭhayogapradīpikā*, हठयोगप्रदीपिका, “Luz sobre el Hatha Yoga”), s. XV, escrito por Suami Svatmarama⁸⁰, yogui indio. Se trata de una explicación sobre conceptos del hatha yoga procedentes de antiguos textos de la tradición india. Se pretende lograr una preparación del cuerpo físico a modo de purificación mediante *asanas* y el *pranayama*, el control de la respiración. El tratado está dividido en cuatro capítulos:

- I. Svatmarama saluda a sus maestros y expone la base de la práctica del yoga y sus fundamentos éticos, y describe *asanas*.
- II. Explica la relación entre el dominio de la respiración, el *pranayama*, la mente, y cómo se articula la vida en relación con el cuerpo físico y el cuerpo sutil; también explica las seis acciones o *ṣaṭkarma* en sánscrito como purificación previa del cuerpo.
- III. Describe la finalidad de los *mudras*.
- IV. Introduce algunos términos como *samādhi* (uno de los estados de conciencia diferente al del sueño y la vigilia que se alcanza al meditar) y las fases del yoga.

2) el *Gueranda-samhita* (sánscrito *gheraṇḍasāṃhitā*, घेरंडसंहिता “Colección de Gueranda”), s. XVII, en el que Gueranda instruye a su discípulo Chanda en el método y los pasos del yoga. A diferencia de los *Yoga Sūtras de Patañjali*, son siete los pasos contemplados por el tipo de hatha yoga propuesto:

- I. Purificación (*kriya*): se adquiere con la práctica regular de los seis *kriyas*, que son prácticas de purificación entre las que se incluye la limpieza nasal o la limpieza del tracto gastro-intestinal.
- II. Fortalecimiento (*drdhata*): se consigue mediante *asanas*, que son posturas de hatha yoga.

⁸⁰ Svaratma, Swami (2002). *The Hatha Yoga Pradipika*. YogaVidya.com. Original en sánscrito traducido al inglés por Brian Dana Akers. Obsérvese la escritura del nombre con <w>, <v> o <u> del nombre (Swami, Svami o Suami) según idioma y autor.

- III. Estabilidad o firmeza (*sthirata*): se consigue mediante *mudras*, que son gestos realizados con las manos.
- IV. Calma (*dhirata*): se consigue mediante *pratyahara*, que es el control de los sentidos.
- V. Ligereza (*laghima*): se consigue mediante *pranayama*, que persigue el control de la respiración.
- VI. Percepción correcta (*pratyaksatva*): se consigue mediante *dhyana*, un tipo concreto de meditación.
- VII. Soledad (*nirliptata*): se consigue mediante *samadhi*, un estado de conciencia que propicia la unidad con el Todo⁸¹.

Para lograr su propósito, cuenta con treinta y dos asanas y veinticinco mudras, tres tipos de meditación, seis estados de conciencia diferentes o *samadhi*, diez tipos de *pranayama*, además de consejos para hábitos de vida correctos que incluye la alimentación.

La adscripción del *Gheranda-samhita* al hinduismo es clara, ya que invoca a los dioses del panteón hinduista Shiva y Vishnú; sin embargo, también subyacen los postulados no-duales del vedanta advaita, ya que invoca a Brahman en su forma de *Satchitananda*, “verdad, conciencia y gozo”⁸².

3) el *Shivá-samhita* (sánscrito *śivasamhitā*, o *Siva Samhita*, शिवसंहिता “Compendium de Shiva”⁸³) es un texto anónimo escrito en sánscrito. Algunos estudiosos lo datan en el

⁸¹ Esta enumeración en español de la vía de los siete pasos se haya en la entrada “Aprendiendo yoga: Gheranda Samhita”, de Nona Rubio con fecha 7 de junio de 2012 en el *Blog de Sociedad geográfica de las Indias* (<https://www.lasociedadgeografica.com/blog/cultura/gheranda-samhita-yoga/>), consultado el 22-02-2019. La transcripción de los términos en sánscrito se ha dejado en la cita tal y como aparecen allí.

⁸² Mallinson, J. (2004). *The Gheranda Samhita. The Original Sanskrit and an English translation*. Woodstock, NY: YogaVidya.com.

⁸³ Aunque existen traducciones anteriores, la traducción al inglés realizada por Mallinson en 2007 se puede hallar en el enlace <http://www.yogavidya.com/Yoga/ShivaSamhita.pdf> (consultado el 2019-02-21).

siglo XVII, pero Mallinson lo sitúa entre los siglos XIV y XVI. Se considera el tratado de yoga más completo de los hallados.

El *Shivá-samhita* toma la forma de un diálogo entre Shiva y su consorte, Parvati. El título significa más concretamente “El compendio [de los versos] de Shiva” (“The Collection [of Verses] of Shiva.”, cf. Mallinson 2007: ix):

- I. El primer capítulo proclama la existencia de un verdadero conocimiento eterno y ofrece métodos de liberación desde un punto de vista filosófico que pueden ser trascendidos por las enseñanzas de yoga contenidos en el libro; otra parte del primer capítulo está dedicado a la filosofía de la no-dualidad del vedanta advaita, tal y como la entiende la escuela tántrica de Sri Vidya del sur de la India.
- II. El segundo capítulo lo constituye una comparación del cuerpo como una expresión reducida del universo, y las correspondencias como los *nadis* o canales, el fuego interno, o el *jiva*, el principio vital.
- III. El tercer capítulo recoge los movimientos energéticos en el cuerpo (en inglés ‘winds’, del sán. *vayu* वायु ‘aire’), el papel e importancia del gurú, los cuatro pasos del yoga, las visualizaciones elementales básicas y cuatro asanas.
- IV. El cuarto capítulo habla de once mudras para llegar a realizaciones en el yoga relacionados con poderes mágicos, sobre todo para que la *kundalini* despierte y ascienda en el cuerpo.
- V. El quinto capítulo, el más extenso, recoge varios temas como los obstáculos que se hallan en el camino hacia la liberación, los cuatro tipos de aspirantes, la técnica mágica de observar la sombra, el sonido interno, los centros esotéricos y las energías en el cuerpo incluido la *kundalini* y los siete lotos, “el rey de los reyes del yoga”, y un triple mantra cuya repetición conduce a la disolución en el Absoluto.

En cuanto a la visión de SA y Madre sobre el hatha yoga⁸⁴ y su aspecto físico, el cuerpo físico también está sujeto a perfeccionarse, puesto que es esencial para el YI, pero ambos le concedían más valor al ejercicio físico que al hatha yoga. En el ashram, si se practicaba, se hacía en aras de mejorar la salud, pero no como camino espiritual, ya que SA no lo contemplaba como una vía para la divinización de la materia (cf. Gleig y Flores, 2014). El ejercicio físico ayuda a tomar conciencia del cuerpo, destacaba Madre, y lo hacía más fuerte y susceptible para sufrir la presión del Divino.

4.2.2. Rādyā yoga (rāja, raya, radja yoga)⁸⁵

El *radya yoga* (en inglés *raja yoga*, sánscrito राजयोग, *rāja yoga*) significa ‘yoga regio’ o ‘yoga de los reyes’, ya aparece mencionado en uno de los textos más antiguos de la tradición india, en el *Yoga Sūtra* de Patañjali, datado sobre el siglo III d. C., aunque no hay certeza sobre el momento en que fue escrito; allí aparece con el nombre de *ashtanga yoga* (“yoga de los ocho miembros”)⁸⁶. En Lowitz & Datta (2004, p. 157)⁸⁷, el *rāja yoga* se considera uno de los yogas del *Triple Sendero del Yoga* (Threefold Path of Yoga) junto al *bhaktiyoga*, el yoga de la devoción y el *jñānayoga*, el yoga del conocimiento, en vez del *karmayoga*, el yoga de las obras.

4.2.2.1. Origen y objeto del radya yoga

La primera definición de *radya yoga* aparece en el segundo capítulo de *Amanaska*, texto sobre Shaiva (también Śaiva) yoga escrito antes del s. XII⁸⁸, y aparece también

⁸⁴ Para profundizar en el concepto de ‘hatha yoga’ de Sri Aurobindo, véase apdo. 5.5.1.

⁸⁵ He decidido acuñar la forma *radya yoga* en español frente a las formas documentadas *raja*, *raya* o *radja*, puesto que *radya* se aproxima más a la fonética del original. La transliteración al alfabeto latino con la grafía <j> procede del inglés pronunciado [dʒ], que corresponde o se aproxima al original en sánscrito, pero las grafías <j> y <y> en español, a causa de su diferente valor fonético, pueden inducir a error.

⁸⁶ Véase apdo. 4.2.2.2.

⁸⁷ En Lowitz & Datta (2004). *Sacred Sanskrit Words: For Yoga, Chant, and Meditation*, aparece la entrada *Rāja yoga*.

⁸⁸ Cf. Birch (2013, p. 406).

mencionado en los textos más antiguos sobre yoga en la tradición india que se enumeran a continuación⁸⁹:

1. *Amanaska*, sólo en capítulo 2 (s. XI)
2. *Amaraugha* (s. XII)
3. *Yogabīja* (s. XIII-XIV)
4. *Dattātreyayogaśāstra* (s. XIII)
5. *Yogatārāvalī* (s. XIV)
6. *Śivasamhitā*, sólo en capítulo 5 (s. XV)

Shiva afirma la existencia de un ‘yoga interno’ (sán. antaryoga) denominado *radya yoga*: es el rey de todos los yogas y permite al yogui alcanzar al rey ilustre, el Yo supremo (ing. supreme Self); de la primera definición se deriva que el *radya yoga* es superior a todos los demás yogas (no se mencionan explícitamente otros yogas, pero hay referencias al mantra yoga, al *laya yoga* y al *hatha yoga*), debido a su carácter soteriológico, ya que es el único de estos yogas que pretende alcanzar la liberación: “El *Radya Yoga* supone la comunión intelectual y amorosa del alma con el Alma Suprema... Iniciación, Meditación, Concentración y Realización son los cuatro pasos del *Radya Yoga*”⁹⁰.

Para algunos autores, la diferencia entre el *hatha yoga* y el *radya yoga* reside en la contraposición del aspecto físico del *hatha yoga* frente al aspecto mental del *radya yoga*, que gira en torno a la meditación como medio para calmar la mente y lograr, de este modo, deshacerse de las percepciones exteriores de los sentidos, conectar con la sabiduría innata que reside en el interior de cada persona y, como objetivo último, llegar a la realización de la verdad última de Brahman: El *radya yoga* se ocupa de la mente⁹¹.

⁸⁹ Según los resultados más recientes del *Hatha Yoga Project*, cf. Birch (2019) (https://www.academia.edu/40467193/The_Tantric_%C5%9Aaiva_Origins_of_R%C4%81jayoga, consultado el 2020-05-27).

⁹⁰ “Raja Yoga means the intellectual and loveful communion of the soul with the Supreme Soul... Initiation, Meditation, Concentration and Realization are the four steps of Raja Yoga”; esta cita procede de Brahma Kumaris (1986, p. 60) en: Birch, 2013, p. 405.

⁹¹ “Raja Yoga deals with the mind” Svami Sivananda 2010, p. 28 en Birch 2013, p. 404. [Traducción propia al esp.].

4.2.2.2. Ashtanga yoga

Recordemos que ‘aṣṭāṅga’ significa literalmente ‘óctuple camino’ en sánscrito y el objetivo del ashtanga yoga es, según Patañjali, el control de las actividades de la mente. En la tradición india, ashtanga yoga y raya yoga son sinónimos, pero Danilo Hernández considera que el ashtanga yoga es uno de los varios yogas, junto con el kundalini, el kriya, el mantra y el dhyana yoga, que se pueden subsumir bajo el raya yoga⁹². El ashtanga yoga centra su finalidad en el control de la actividad mental, y para conseguirlo propone ocho partes o *miembros*, a saber⁹³:

- 1) *iamas*: lo constituye un conjunto de cinco preceptos éticos: no hacer daño a los demás (*ahiṃsā*), servir a la verdad (*satya*), no robar (*asteya*), mantener relaciones solo con una persona o fidelidad conyugal (*brahmacārya*), renunciar a la codicia (*aparigraha*);
- 2) *niyamas*: consiste en una serie de prácticas para evitar que el cuerpo y la mente, una vez purificados, se contaminen, como la higiene o pureza corporal y mental (*Śauca*), el estar satisfecho (*Santoṣa*), la austeridad y la perseverancia (*tapas*), el estudio de textos sagrados (*Svādhyāya*), la contemplación del Ser Supremo (*Īśvarapraṇidhāna*);
- 3) *āsana* (en sánscrito आसन, *postura*): estas pueden ser mantenidas cómodamente y sin movimiento. Con estas posturas se fortalece el cuerpo frente a las enfermedades y la pereza e inercia connaturales, ya que si el cuerpo no se encuentra en un estado óptimo influirá en el funcionamiento de la mente y el intelecto; estas son las mismas asanas del hatha yoga mencionadas anteriormente. Más allá de las posturas, *āsana* también se erige en el método de liberarnos de todo condicionamiento del pasado, que, de acuerdo con los postulados del *Yoga sūtra*, cada pensamiento, emoción y experiencia deja una impronta (*samskara*) subconsciente en la mente;

⁹² Astanga yoga (2020, 6 de abril). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: 06 de junio, 2020 desde https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Astanga_yoga&oldid=124929786.

⁹³ Cf. Maehle (2006, 2-6).

- 4) *prāṇāyāma*: extensión interior del *prāṇā*, la fuerza vital de la respiración interior. La práctica del *prāṇāyāma* lleva a calmar la agitación no solo del físico, sino también de la mente, y lleva consigo el aire a todas y cada una de las partes de nuestro cuerpo;
- 5) *pratyāhāra* ('la retirada o abstinencia de los sentidos'): muestra la mente apegada a los objetos sensoriales, causa de ilusiones y sufrimiento, de la que nos aconseja retraernos para dirigirnos a la propia consciencia interior. Más allá de aislar los sentidos frente al mundo exterior, se trata de interrumpir los procesos mentales propios con respecto al mundo exterior, y de este modo se consigue dirigir la atención hacia la propia sabiduría innata interior. Este quinto miembro es el puente que dirige la experiencia yóguica de los cuatro primeros elementos externos a los tres últimos interiores;
- 6) *dhāranā*: o 'concentración': al meditar centrándonos en el vacío entre dos objetos, la mente busca inmediatamente fijarse a un objeto prominente, cuya prominencia se deriva de que tiene forma. La mente como testigo, la consciencia, no tiene forma, y, por tanto, es difícil de percibir y tiende al mismo tiempo a ser ignorada por la mente, que se distrae fácilmente con otros objetos. La concentración, como paso previo a la meditación, se puede ejercitar. En primer lugar, nos concentramos en ciertos objetos, hasta llegar al objeto último, la consciencia sin forma, que no es sino la pura consciencia;
- 7) *dhyāna*: significa 'contemplación' o 'reflexión', así como 'meditación profunda'. Si la *dhāranā* implica la concentración en un objeto, *dhyāna* es un proceso de observación sin juicios sobre lo observado, un flujo de pensamiento hacia el objeto observado, sin que intervenga la voluntad o un esfuerzo consciente, como en el miembro previo;
- 8) *samādhi*: denota un estado espiritual especial, un trance, una unión en una totalidad armoniosa de sujeto y objeto. La mente se libera de todo condicionamiento previo de tal modo que los estímulos sensoriales no le afectan y se produce el conocimiento del objeto porque se revela su verdadera naturaleza. En el *Yoga sūtra*, Patanjali distingue

dos tipos de *samādhi*: uno que es una meditación con objeto *savikalpa* (también aparece allí como *samprajnata samadhi* y *sabija samadhi*), y la meditación sin objeto, *nirvikalpa* (*asamprajnata samadhi* y *nirbija samadhi*). Cuando se entra en la meditación sin objeto, desaparecen los pensamientos y se alcanza el estado de consciencia más allá de una meta, de la acción y de la práctica meditativa en sí, la liberación de cualquier estímulo externo.

Desde la aparición del texto *Amanaska* hasta el *Hatha-yoga-pradipika* en el s. XV, el significado de ‘radya yoga’ era equiparable al de ‘samadhi’ en todos los textos sobre yoga, pero no se asociaba a una técnica en concreta. Svatmarama amalgamó diferentes sistemas de yoga en un método conocido como hatha yoga y este debía ser un medio para realizar el radya yoga.

En otros textos de hatha yoga del s. XVII se encuentran otras variantes del radya yoga: en el *Hatharatnāvali*, un yogui practicante de radya yoga (*rājayogin*) es alguien que puede retener su semen. En el *Yogasikhopaniṣat* se define el radya yoga como la unión de sangre menstrual (*rajas*) y semen (*retas*). En el s. XVIII se asocia el radya yoga con diversas ideas y prácticas, p. ej. el arrebató sensual (*rāsalīlā*) de la diosa Tripurasundarī en el *Haṃsavilāsa* de Miṭṭhuśukla, o los catorce pasos del yoga en el *Yogavasiṣṭha*, recogido en el compendio vedanta de Narahari llamado *Bodhasāra*, entre otros⁹⁴.

SA también se refiere al radya yoga al formular su yoga integral. En su opinión, el radya yoga constituye “un sistema altamente científico” [...], y puede practicarse sobre otras vías distintas del organizado método de Patanjali” (LSY I, p. 77)⁹⁵.

⁹⁴ Cf. Birch (2013, pp. 412 ss.). El autor da cuenta de un posible resurgimiento en el s. XVIII del radya yoga en Tamil Nadu, puesto que se menciona en varios textos sobre yoga no publicados.

⁹⁵ Para profundizar en el concepto de radya yoga de Sri Aurobindo, cf. apto. 4.4.2.

4.2.3. El triple Sendero del Yoga (*trimārga*)

Mucho menos extendido y conocido que el hatha yoga en Occidente es la vía clásica del hinduismo denominada en sánscrito *Trimārga*⁹⁶ o sendero triple del yoga, también denominado *triune way* (camino o sendero triuno). ‘Trimārgā’ (sánscrito त्रिमार्गा) es un término compuesto por ‘tri’ (tres) y ‘mārga’ (sendero, camino). Estos tres caminos se pueden recorrer independientemente por separado, aunque pueden ser complementarios, a saber: *jñāna yoga* o yoga del conocimiento, *bhakti yoga* o yoga de la devoción y *karma yoga* o yoga de las obras. En comparación con el hatha y el radya yoga, se han hallado pocas referencias al *trimārga*, todas ellas relacionadas con la *Bhagavad Gita*, algunas de las cuales exponemos a continuación para determinar su significado en la tradición hindú:

“The *ṣaddarśanas*, the ‘six viewpoints’ that have been accepted within Hindu tradition as orthodox (religious) systems, must also be included, as must the *trimārga*’ scheme, which organizes the entire range of religious affiliations into *karmamārga*, *bhaktimārga*, and *jñānamārga*, the path of Works, the path of loving devotion, and the path of knowledge, respectively” (Sharma, 2000, p. 103)⁹⁷.

“Although the Gita primarily endorses the spirituality of *bhakti*, it does not do so at the expense of the other ways of the *Trimarga* or other Hindu practices. Indeed, part of the popularity of the Bhagavad Gita is its embrace of virtually all Hindu traditions” (Muesse, 2011, p. 145)⁹⁸.

En el capítulo IV del tomo I de “La Síntesis del Yoga”, SA hace un repaso de las principales escuelas, tipos o líneas de yoga en la tradición de la India. Tras examinar el

⁹⁶ El significado de ‘trimarga’ en sánscrito es ‘triple sendero’. Entrada “the Trimarga, or triple path of Yoga” Blog sobre las obras de Sri Aurobindo y Madre (<https://wordsofsriurobindoandthemothor.wordpress.com/2016/03/09/the-trimarga-or-triple-path-of-yoga/>, última consulta: 29-05-2020).

⁹⁷ “Los *ṣaddarśanas*, los ‘seis puntos de vista’ que se han aceptado dentro de la tradición hindú como sistemas (religiosos) ortodoxos tienen que ser incluidos también, así como el esquema de la *trimārga*, que organiza todo el abanico de manifestaciones religiosas en *karmamārga*, *bhaktimārga* y *jñānamārga*, el sendero de las obras, el sendero del amor y la devoción, y el sendero del conocimiento, respectivamente”. [Traducción propia al esp.].

⁹⁸ “Aunque la *Gita* reconoce esencialmente la espiritualidad de *bhakti*, no lo hace a expensas de otros caminos de la *Trimarga* o de otras prácticas hinduistas. De hecho, parte de la popularidad de la *Bhagavad Gita* se debe a que acoge virtualmente a todas las tradiciones del Hinduismo”. [Traducción propia al esp.].

hatha yoga y el radya yoga, se ocupa del *Sendero triple* o la *Triple vía de la Devoción, del Conocimiento y de las Obras* (“*The triple Path of devotion, knowledge and works*”; cf. CWSA vol. 23, p. 37), que cubre la parcela que queda más allá del radya yoga. SA le dedica un amplio bloque a cada uno de estos yogas en LSY.

Cada una de las vías se centran en un aspecto del ser humano, a saber, el intelecto, el corazón o la voluntad, para poder centrarse en lo divino. Los tres senderos o tipos de yoga, a pesar de que se complementan, son independientes de entre sí y se suelen practicar por separado. Veamos la esencia de cada uno de ellos.

4.2.3.1. *Jñānayoga* o yoga del conocimiento

El sendero o la vía del Conocimiento, *jñānayoga* (sánscrito ज्ञानयोग), también como *jñanamarga*, se centra en el intelecto y la mente en búsqueda del conocimiento verdadero inseparable de la experiencia total del objeto. En el vedanta advaita se concibe no tanto como una acumulación de información, sino como un camino de realización gnóstico para percibir la unidad entre el yo y su realidad trascendental, *Brahman*, tal y como aparece en los *Upanishads*, de modo que Shankara le atribuye una importancia capital. El cap. IV de la *Bhagavad Gita* está dedicado al *jñānayoga*, y aparece mencionado también en capítulos posteriores. Mediante el *jñānayoga* se puede alcanzar *mokṣa*, la liberación o iluminación.

El vedanta advaita distingue dentro del proceso cognitivo del conocimiento propio tres pasos o prácticas diferentes: escucha (*śravaṇa*), reflexión (*manana*) y contemplación meditativa (*nididhyāsana*) (cf. Rao & Paranjpe, 2016, p. 177-178). Este último aspecto del *jñānayoga* ha llevado a algunos autores a considerarlo como un yoga de meditación⁹⁹, al igual que el radya yoga. De todos modos, no parece adecuado ni exacto identificar el *jñānayoga* con la meditación como actividad yóguica.

⁹⁹ En el glosario de palabras sánscritas, Phillips traduce el radya yoga al inglés como “yoga de la meditación” (Phillips, 2009, 258).

SA le dedica un bloque entero en su obra LSY. Dos son sus instrumentos principales: la reflexión intelectual, *vicāra*, y la discriminación correcta, *viveka*; con ellos se pueden distinguir y discernir los elementos del ser aparente o fenoménico, los excluye y los separa como constituyentes de la *Prakriti*, la Naturaleza fenoménica, y de creaciones de *Maya*, la consciencia fenoménica.

El objetivo del yoga es la identificación justa con el Yo puro y único, libre de accidentes (cf. LSY I, p. 56).

4.2.3.2. *Bhaktiyoga* o yoga de la devoción

En segundo lugar, en la vía de la Devoción, *Bhaktiyoga* (en sánscrito भक्तियोग), conocido también como *Bhakti marga*, el practicante establece una relación personal con el Divino mediante el amor y el deleite, y en este punto difiere claramente de las religiones monoteístas abrahámicas. El *Bhaktiyoga* “busca la alegría del Amor y de la Felicidad supremos” (LSY I, p. 57) de la pura existencia, tal como aparece en el hinduismo, *Satchitananda*; se ha de realizar esta unión con *Brahman*, “el Señor supremo bajo su aspecto personal como el Amante divino que tiene la alegría del universo”, y más allá, con todos los seres que no son sino manifestaciones veladas de la divinidad de *Brahman*, así como todas las relaciones normales de la vida humana corriente en su plano emocional, ya que son formas de manifestación de la relación divina. Estas relaciones emocionales omniabarcantes incluyen relaciones aparentemente contrarias a una actitud espiritual como la enemistad y la oposición a Dios “como una forma de Amor -intensa, impaciente o perversa-, o como un posible medio de realización y salvación” (LSY I, p. 58). El amor por el prójimo no queda limitado entre el Divino y el practicante de yoga, sino que se hace extensible a todos los seres vivientes, “también animales, e incluso en todas las formas, cualesquiera que sean” (LSY I, p. 58).

Uno de los peligros que acecha al *bhakta*, el practicante del *Bhaktiyoga*, es que se aleje del mundo ordinario, y a “una absorción (diferente de la del monista) en el Trascendente y Supracósmico” (LSY I, p. 58). SA insiste en su yoga que el aislamiento ascético del *sadhaka* que busca al Divino, aplicable también a este tipo de yoga, ha sido uno de los problemas en la práctica, ya que el yogui se retira del mundo ordinario, lugar y escenario en el que el YI de SA se ha de desarrollar.

El *Bhaktiyoga* aún sigue siendo una de las modalidades de yoga más extendidas y practicadas en la actualidad, y desde una perspectiva occidental, presenta similitudes con el culto tradicional de las religiones monoteístas abrahámicas; sin embargo, en mi experiencia y percepción subjetivas, el componente espiritual está mucho más palpable, y el hecho de que la mayoría de las religiones que han surgido del sudeste asiático (incluida la India, en este caso) no tengan un marcado carácter proselitista, junto con otros puntos puramente doctrinales, explican posiblemente el atractivo y la repercusión que tienen desde hace algunas décadas en Occidente.

4.2.3.3. *Karmayoga* o Yoga de las Obras

El *Karmayoga* (sánscrito कर्मयोग) o Sendero de las Obras propone al *sadhaka* divinizar todos sus actos, lo cual, de acuerdo con el *dharma* o ley según la *Bhagavad Gita*, lleva a la purificación de la mente y de la voluntad. Estos actos u obras se caracterizan por la renuncia a todo objetivo egoísta del que las realiza, que las pone en manos de *prakriti*, la Energía universal, voluntaria y conscientemente, que actúa como la “autora verdadera de todos los actos” (LSY I, p. 58). La Naturaleza, gracias a la *prakriti* se muestra en todo su esplendor dinámico solamente como acción. Así que la acción no solo se entiende como

la actividad manifestada exteriormente con la ayuda de los órganos de acción. El término ‘acción’ tiene una connotación mucho más amplia en el lenguaje yóguico. Cualquier manifestación energética de la consciencia es denominada ‘acción’. Y si buscamos transformar nuestra naturaleza debemos prestar una cuidadosa atención a la

semiestable y semifluida masa de nuestros pensamientos, percepciones, sensaciones, emociones, deseos, placeres y actividades medio ciegas, que son en su mayor parte hábitos, costumbres y autorepeticiones, y a continuación tenemos que convertir el espíritu y el cuerpo de todas nuestras obras, sin excepción alguna, en el modo espiritual de vivir (Mukherjee, 2006a, pp. 197-198).

Una de las cuestiones centrales es el rol del individuo como autor de las obras: si el individuo no es el hacedor, sino la *prakriti*, ¿qué papel desempeña en esta vía del yoga? El individuo queda relegado a “una máscara, un pretexto y un instrumento, o, más positivamente, un centro consciente de acción y relación fenoménicas” (LSY I, pp. 58-59).

La finalidad soteriológica que se puede alcanzar mediante el *karmayoga* consiste en “liberar al alma de su esclavitud a las apariencias y a las reacciones de las actividades fenoménicas” (LSY I, p. 59); este camino de liberación para toda voluntad y actividad humanas pretende alcanzar la perfección realizando acciones sin estar atado a la consecución de resultados, lo que supone la máxima expresión de la Voluntad suprema.

Como se deriva de lo expuesto previamente, el *karmayoga* ya aparece en la *Bhagavad Gita* en oposición a la *sannyasa*, la vida monástica o ascética y a su practicante, el *sannyasin*, que es el asceta retirado que lleva una vida alejado de la sociedad y la vida humana corriente. La *Gita* destaca el valor del *karmayoga*, de donde bebe SA cuando insiste que su YI se debe desarrollar en la vida cotidiana, no alejado del mundo en soledad.

4.2.4. Tantra

4.2.4.1. El tantra: definición y ámbito

El *tantra* (en sánscrito तन्त्र), cuyo significado básico es ‘tejido’¹⁰⁰, pero también ‘doctrina’ o ‘regla’, se usa hoy en día para denotar una teoría, sistema, instrumento o

¹⁰⁰ Román López explica que la palabra ‘tantra’ significa ‘hilo’, ‘trama’ o ‘tela’ y “se refiere a la urdimbre de hilos en la cual se teje la trama para convertirse en una tela. Los practicantes del yoga utilizaron el término para representar la naturaleza entretejida del universo y nuestras acciones” (Román López, 1996, p. 66).

técnica aplicados al yoga; sin embargo, el *tantra* o *tantrismo* no es una escuela o senda del yoga, como hemos visto hasta ahora, sino cualquiera de las tradiciones esotéricas procedentes de algunas de las religiones o sistemas filosóficos de la India, de modo que cada una de ellas hace su interpretación y particular del tantrismo, como en el hinduismo, el budismo, el jainismo y el bon. Una de las banalizaciones más frecuentes en occidente es identificar el tantra con una técnica especial de sexo en relación con el *Kamasutra*¹⁰¹.

Volviendo la mirada hacia la antigua tradición india, se basa en un conjunto de escritos conocidos también con el nombre de *Tantra* que se sitúan alrededor del s. VI d. C. y se atribuyen al Buddha, mientras que el budismo tibetano lo atribuye a maestros posteriores. Los primeros textos estaban escritos en sánscrito y probablemente hunden sus raíces en las creencias mitológicas ancestrales de la antigüedad remota prearia, en las que el poder de creación y generación del Universo se identificaba con la Diosa Madre. Posteriormente se han ido añadiendo textos y su autoría es diversa. Por otra parte, la literatura tántrica budista se configura como un texto idiosincrático con rasgos diferentes al tantrismo hinduista. Sin embargo, la literatura tántrica posterior es abundante y sus textos apenas han sido traducidos a las lenguas europeas (cf. Román López, 1996).

El tema central del tantrismo indio es la *Śakti* o divina energía creadora, que se personifica en la deidad llamada Devi, esposa del dios Śiva, que al mismo tiempo encarna de las deidades más importantes del panteón tántrico hindú; de este modo, en los textos tántricos aparecen ambos dialogando y su objeto principal es conducir a la perfección al ser humano mediante la práctica de determinados ritos y meditación para despertar la energía cósmica interna.

¹⁰¹ Un buen ejemplo de ello es el artículo del periódico *El Mundo* titulado “Tantra, el arte de los mil orgasmos”; aunque en un momento dado tematiza esta confusión, incide en el tantra como una técnica sexual (<https://www.elmundo.es/vida-sana/2015/09/20/55fc206d22601d3c5b8b458f.html>, consultado el 11-06-2020).

Como vestigios arqueológicos que subrayan la importancia de la sexualidad en el tantrismo se han hallado representaciones masculinas sentadas en posturas yóguicas con falos erectos; los fluidos sexuales ponen de relieve la veneración de la energía sexual, que constituye uno de los puntos centrales de líneas tántricas más tardías, incluidas las contemporáneas¹⁰².

Se distinguen dos líneas o *vías* dentro del tantra. La *vía de la derecha* y la *vía de la izquierda*, que se comentarán brevemente a continuación.

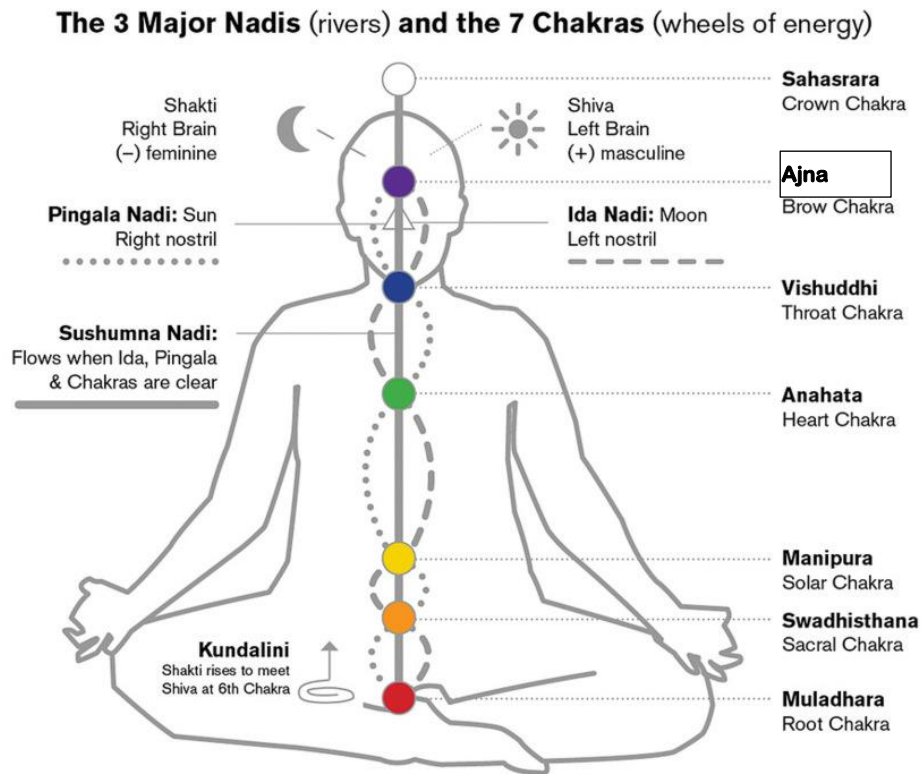
4.2.4.2. La *vía de la derecha* del tantra

La *vía de la derecha* del tantra propugna desarrollar el poder divino en el interior del ser humano, denominado *kundalini*, mediante su activación. El cuerpo humano es considerado como un microcosmos que reproduce la estructura del universo; la modificación del estado de conciencia para comprender la naturaleza ilusoria del estado normal supone llevar al practicante a experimentar su unidad con el universo.

De acuerdo con los postulados del tantra, el cuerpo humano tiene una serie de *chakras*, ruedas o lotos, ya que son vórtices redondos cada uno de ellos simbolizado por una flor de loto, que son centros de energía psíquica. La energía *kundalini*, enroscada como una serpiente, se encuentra dentro del chakra *Muladhara*, el primer chakra en la base, a espera de ser despertada para que ascienda por *Sushumna*, uno de los tres canales de energía vital (*nadis*) principales junto con *Ida* y *Pingala*, que pasa por todos los chakras; al ascender hasta llegar al chakra superior, *Sahasrara*, pues en el momento que la *kundalini* llega arriba se produce la unión o éxtasis final, el *Samadhi* o la realización. La aplicación

¹⁰² Como se aludía al principio de la sección, el tantra se identifica con una serie de prácticas sexuales en alguna de sus escuelas; sin embargo, según Mallinson (2018), en los manuales de yoga como el *Hathayogapradīpikā* ya aparecen técnicas sexuales como el *vajrolīmudrā*, que consiste en la aspiración de líquidos por la uretra, y cuya existencia ha sido omitida en algunas traducciones por considerarlas prácticas obscenas de tantristas de clase baja. Sin embargo, las investigaciones académicas mantienen un consenso sobre la relación del hatha yoga en sus orígenes con ciertos ritos sexuales, aunque hoy en día en el ámbito académico y popular se sigue relacionando el hatha yoga preferentemente con el dominio del cuerpo físico y las asanas.

moderna del Yoga tántrico se centra en despejar los canales para impulsar y facilitar el ascenso de la energía kundalini (véase 4.2.5.3. Kundalini yoga).



Los tres nadis y siete chakras principales¹⁰³

4.2.4.3. La vía de la izquierda del tantra

La vía de la izquierda, por su parte, se ha identificado con una línea de yoga centrada en la sexualidad y en las sensaciones y pasiones del ser humano, lo cual se ha calificado a veces de inmoral por eruditos occidentales o, al menos, de alejarse de la espiritualidad (cf. Román López, 1996, p. 92).

Las tres finalidades de la vida sexual, de acuerdo con el tantra, son la procreación, el placer o la realización espiritual y el *samadhi*, y este se puede lograr mediante el acto

¹⁰³ Ilustración tomada de la pág. web Yoganet. Se ha corregido el nombre del 6º chakra, denominado ‘ajna’ y no ‘anja’. (Última consulta: 11-06-2020). (<https://www.yoganet.es/ida-y-pingala/>).

sexual entre un hombre y una mujer, que representan polos opuestos, pero complementarios. En el acto sexual se mueve el centro de la energía, y una vez alineados, se produce una liberación que lleva a la iluminación y a una experiencia más elevada; esta unión queda simbolizada por la *Śakti*¹⁰⁴ o divina energía creadora, como principio femenino, que se personifica en la deidad llamada Devi, esposa del dios Shiva, el cual representa el principio masculino.

Otro de los puntos anecdóticos del tantra conocido en Occidente está relacionado con la retención de la eyaculación. En el tantra, el centro de la materia reside en ‘bindu’, principio a partir del cual se manifiesta la materia. *Bindu* se sitúa en los centros del cerebro, y tiene un proceso de expansión que da origen a la creación, pero también de contracción que da origen a la disolución, pero cuando desciende a un nivel más bajo a causa de las emociones o pasiones se transforma en espermatozoides y óvulos. Por lo tanto, retener el *bindu* y la eyaculación resulta vital, porque la experiencia espiritual tiene lugar cuando se produce una explosión de *bindu*, como resultado de la acción del deseo; de algún modo, esta explosión de *bindu* se asemeja a la idea del *big bang*, origen y fuente del universo.

4.2.4.4. El tantra como sistema yóguico en LSY de SA

En el recorrido que SA hace en LSY de las diferentes escuelas y líneas de yoga clásicas de la India, SA describe el *tantra* como caso especial con la consideración de constituir un sistema yóguico en particular¹⁰⁵. Distingue dos ramas o senderos, el *dakshina mārga* (sendero de la mano derecha) y el *vāma mārga* (sendero de la mano izquierda), mencionadas previamente. Su “señor del Yoga” es “*Prakriti*, el Alma de la Naturaleza, la Energía, la Voluntad que tiene el Poder, o la ejecutora universal” (LSY I, p. 63).

¹⁰⁴ También transcrito como *Shakti*, probablemente en su grafía inglesa. Así se halla en muchas de las traducciones al español de SA, incluidas las de *La Vida Divina* y *La síntesis del yoga*, que utilizamos para el presente trabajo.

¹⁰⁵ Para profundizar en el concepto de hatha yoga de Sri Aurobindo, véase apdo. 5.6.1.

Cabe recordar que el tantra se centra en el uso de las propias energías y potencialidades en la Naturaleza del ser humano que busca la liberación mediante la aceptación de su propio poder, mientras que el “Señor del Yoga” de las otras escuelas yóguicas basadas en el vedanta es *Purusha* “el Alma Consciente que conoce, observa, atrae, gobierna”, que es pasivo frente al carácter activo de *Prakriti*. El tantra, como se mencionaba previamente, se sirve de la *Shakti*, la Energía “la sola fuerza efectiva para llevar a cabo toda realización”, mientras que las tradiciones yóguicas vedánticas representan “el otro extremo, la concepción vedántica [...] va en busca del *Purusha* silencioso e inactivo como medio de liberarse de los engaños creados por la Energía activa” (LSY I, p. 63). Esta oposición *Purusha* versus *Prakriti* como aspectos complementarios del Divino aparece con frecuencia en la obra de SA, y da origen a la aparente oposición entre reposo y acción.

4.2.5. Otros tipos de yoga en la tradición india

En este apartado vamos a incluir otros tipos de yoga que aparecen mencionados en la bibliografía consultada que se adscriben a la tradición india. Cabe destacar, no obstante, que no solo nos referimos a la clásica en sánscrito, sino que algunas de estas prácticas, escuelas o líneas tienen relevancia en el panorama del yoga actual.

4.2.5.1. Japa yoga (Mantra yoga)

El *japa yoga* (en sánscrito *japa* जप) no constituye una escuela de yoga en sí, sino que se identifica más bien como una técnica utilizada desde la antigüedad en la India. Se utiliza a menudo como sinónimo de *mantra yoga* (sánscrito *mantra* मन्त्र). Se ha extendido como práctica en otras muchas religiones o sistemas orientales como el hinduismo, el jainismo, el sijismo, el budismo y el shintoísmo. Por otra parte, la repetición de una oración, tal como lo conocemos en el rezo del rosario en el catolicismo, se puede considerar una práctica similar.

Como se ha avanzado previamente, ‘hacer japa’ consiste en la repetición de una frase o (mantra), normalmente en voz baja o incluso mentalmente, cuya finalidad es conseguir la unión con el Divino. Esta repetición ayuda a desconectar la actividad mental y a entrar en un estado de conciencia superior. Hay constancia de que los brahmanes recitaban o cantaban versos de los Vedas como rezo en las ceremonias en las que participaban los devotos y monjes.

Hoy en día se ha popularizado esta práctica en ciertas líneas de yoga; al hacer japa, también se puede repetir el nombre de una divinidad, o bien mentalmente de modo silencioso o bien en voz alta, normalmente con suavidad, como práctica mística para llegar a la unión con el Divino. La repetición de un mantra o del nombre de una deidad constituye una práctica común en muchas religiones que tiene varios objetivos: por una parte, para detener y alejarse de los deseos del cuerpo, pero también para encontrar reposo a la incesante actividad de la mente e interrumpir el flujo de pensamiento normalmente incesante, a veces con la finalidad de alcanzar un estado más elevado de conciencia, o como práctica de devoción para invocar a la deidad cuyo nombre se repite. Cabe recordar que en algunas religiones se sirven de objetos como un rosario (catolicismo) o un mala (budismo), ambos con cuentas, para cuantificar y medir la oración y sus repeticiones.

4.2.5.2. Kriyā yoga

Frente a los yogas de la *trimarga*, que se basan en las capacidades humanas de sentir (la entrega por devoción), saber (la iluminación del conocimiento) y querer (voluntad de acción impersonal), el *kriyāyoga* (sánscrito क्रियायोग) se centra en el trabajo con la energía vital, el *prana*: “Kriyā-yoga is the practice part of yoga. Kriyā-yoga is an ancient technique of meditation found in India since time immemorial. This is a very simple and scientific technique based on our vital force, *prāṇa*, our body and our mind. It is a meditation

based on our breath” (Giri, 2013, p. 2)¹⁰⁶. Giri insiste en el aspecto unificador del yoga, y en concreto del *kriyāyoga*, por encima de filosofías, religiones, sectas e incluso de prácticas espirituales.

El *kriyāyoga* ha experimentado un renacimiento en la época moderna y fue reintroducido por un yogui llamado Mahāvātāra Bābāji Mahārāja en el año 1863, que la enseñó a otros yoguis, hasta que Paramahansa Yogānanda, que se hizo popular con su libro *Autobiografía de un yogui*, la introdujo en Occidente en el año 1920 (Giri, 2013, p. 5).

El *kriyāyoga* o ‘yoga de la acción’ “nos ofrece las disciplinas necesarias para escalar las cumbres espirituales” (Iyengar, 2004, p. 74), y aparece mencionado en los *Yoga Sutras*, concretamente en el capítulo II, *Sādhana Pāda*. Sin embargo, Giri le atribuye su base filosófica en el conocimiento sobre el prana que recoge las *Upanisads* (Giri, 2013, p. 5). El aire y los ejercicios de respiración con las retenciones de las bandas desempeñan un papel fundamental en este tipo de yoga.

4.2.5.3. Kundalini yoga

En 4.2.4. se describía lo que se entiende por *kundalini* (sánscrito *kuṇḍalinī* कुण्डलिनी) en la tradición del *tantra*; sin embargo, el término se encuentra también en otros sistemas esotéricos y religiones de la antigua India. El kundalini yoga se puede entender como una disciplina en la que se involucra tanto la mente, el cuerpo, como el espíritu, que tiene como finalidad despertar la energía potencial dormida en la base de la espina dorsal, cuya metáfora es el de una serpiente enroscada en estado latente o dormida en el primer chacra denominado *muladhara*, en el nacimiento del nadi¹⁰⁷ *Sushumna* y provocar de este modo

¹⁰⁶ “El kriyā yoga es la parte práctica del yoga. El kriyā yoga es una antigua técnica de meditación establecida en la India desde tiempos inmemoriales. Se trata de una técnica científica muy simple basada en nuestra fuerza vital, el *prāṇa*, en nuestro cuerpo y en nuestra mente. Es una meditación basada en nuestra respiración”. [Traducción propia al esp.].

¹⁰⁷ Los ‘nadis’ se comparan con ríos que sirven de vías de circulación de energía en el cuerpo humano, una serie de canales en el cuerpo sutil por los que circula el *prana*, la energía; en este sentido, recuerdan a los meridianos postulados por la medicina tradicional china.

su ascenso por los canales de *Ida* y *Pingala* pasando por los seis chakras para unirse en el chakra superior, *sahasrara*, lo cual lleva al despertar de la conciencia espiritual y del potencial creativo ilimitado del ser humano. También se utiliza hoy en día en yoga para despertar la energía sexual en el sentido tántrico.

Para conseguir despertar y activar la kundalini hay una serie de prácticas que comienza con la purificación de los nadis, a lo que se añade trabajos de meditación sobre los chakras, la disciplina de las asanas y el pranayama del hatha yoga, la realización de mudras y bandas (retenciones contrayendo ciertas partes del cuerpo físico como los esfínteres), recitar mantras y también mediante el servicio desinteresado (p. ej., el que se realiza en ciertos ashrams cuando se acude como devoto o yogui).

En otros tipos de yoga más energéticos se realiza una combinación de pranayamas, asanas y karanas, con el fin de ayudar a su activación y ascenso, tanto para el despertar espiritual como para la activación de la energía sexual, como se aludía previamente,

4.2.5.4. Laya yoga

El laya yoga (laya yoga) está íntimamente relacionado con el kundalini yoga y con el tantra, y según Georg Feuerstein, constituye su núcleo¹⁰⁸. Laya (sánscrito लय) significa ‘absorción’, ‘disolución’ o ‘extinción’, y describe un estado de conciencia propio que se caracteriza por el aquietamiento de la mente.

Cuando la energía kundalini o *kundalini shakti* asciende y atraviesa los centros, ‘absorbe’ a su paso ciertos elementos constituyentes del cuerpo, y las funciones que corresponden a cada centro, lo que lleva a una mayor lucidez mental y concentración,

¹⁰⁸ Georg Feuerstein escribe en el prefacio de la 2ª edición de Goswami, S. S. (1999). *Layayoga. The Definitive Guide to the Chakras and Kundalini*. Rochester, Vermont: Inner Traditions, p. XIII: “At the heart of Tantra is Kundaliniyoga, and at the core of Kundaliniyoga is Layayoga” (“En el corazón del Tantra se halla el Kundalini yoga y en el centro del Kundalini yoga se sitúa el Layayoga”) [Traducción propia al esp.].

pero el cuerpo físico pierde vitalidad. El laya yoga busca este camino de vuelta de la energía hacia el cuerpo para revitalizar sus funciones, y bajar la iluminación a la tierra.

La siguiente definición de laya yoga que le dio el maestro de yoga a Goswami, y ayuda a posicionarlo frente a otras formas de yoga más familiares:

Layayoga has assumed an intermediate position between *hathayoga* and rajayoga. The most complicated processes of hathayogic pranayama and the very advanced and difficult rajayogic processes of concentration have been simplified in layayoga. The essence of mantrayoga has also been introduced in layayoga. So it is a most practical form of yoga suited to nearly all persons desiring to develop concentration¹⁰⁹ (Goswami, 1999, p. 1).

A diferencia de los anteriores tipos de yoga, sobre la que existe una abundante literatura, no se da en el caso del laya yoga. Sin embargo, en la era de internet, hemos hallado referencias sobre laya yoga de diversa índole en diferentes páginas sobre yoga y también de escuelas privadas de yoga.

4.3. El yoga integral de Swami Satchitananda

Para delimitar con precisión el objeto de estudio del presente trabajo, el Yoga Integral de SA y Madre, hemos de comentar este otro yoga integral, del mismo nombre, pero referido a otro tipo de yoga, atribuido a Swami Satchitananda, originario de Chettipalayam (estado de Tamil Nadu, India), donde nació en 1914. Fruto de las indagaciones en la red, hallamos un sitio web sobre yoga que habla de los dos tipos de yoga integral:

¹⁰⁹ “El laya yoga ha ocupado una posición intermedia entre el *hathayoga* y el *radya yoga*. Los procesos más complicados del pranayama del hatha yoga y los procesos más avanzados y difíciles de concentración del *radya yoga* se han simplificado en el laya yoga. La esencia del mantra yoga también se ha introducido en el laya yoga. De este modo, es una forma de yoga sustancialmente práctica que se adecúa a todo aquel que desee desarrollar la concentración”. [Traducción propia al esp.].

There are two schools of Yoga known by the name “Integral Yoga”.

The first one is also called “Purna” or “Supramental” Yoga, and it is based on the teachings of Bengali philosopher-sage Sri Aurobindo and The Mother.

The other one is a trademark. “Integral Yoga” is registered by Swami who came to the United States from India in the 1960s and eventually founded many Integral Yoga Institutes as well as the famed Yogaville Ashram in Buckingham, Virginia.¹¹⁰

Lo que llama la atención de esta página web es el hecho de que es una de las pocas que hemos hallado que distingue entre el Yoga Integral de Sri Aurobindo y Madre y el yoga integral de Svami Satchidananda, y da cuenta de ello explícitamente. Asimismo, quisiera introducir esta entrada de Wikipedia, sobre la entrada ‘Yoga integral’

marca registrada del Instituto Integral de Yoga, fundado en 1966 por Swami Satchidananda. El yoga integral tiene 24 institutos y centros operando por todo el mundo, con sede central en Satchidananda Ashram-Yogaville, ubicada en Buckingham, Virginia. Swami Satchidananda yoga integral es diferente a la de Sri Aurobindo, aunque se piensa que Satchidananda conoció a Sri Aurobindo, y hay algunas similitudes con respecto a su forma de enseñar¹¹¹.

Su verdadero nombre era C. K. Ramaswamy Gounder¹¹². Tras la muerte de su esposa, inició un viaje por toda la India en busca de maestros espirituales hasta hallar a Sri Swami Sivananda, el gurú o guía espiritual que lo convirtió en un *sannyasin* o monje en 1949. Después de estar a su servicio durante largo tiempo, en 1966 se fue a Nueva York invitado por Peter Max, un discípulo americano. Se mudó definitivamente a los Estados Unidos y se dio a conocer a la opinión pública como orador en la apertura del festival de Woodstock

¹¹⁰ (“Dos escuelas de Yoga son conocidas con el nombre de “Integral Yoga”. La primera es también llamada “Purna” o “Supramental”, y está basada en las enseñanzas del filósofo y sabio Sri Aurobindo y La Madre. La otra escuela es una marca: “Integral Yoga” está registrada por Swami Satchidananda, quien llegó a Estados Unidos desde India en la década del 60 y eventualmente fundó varios institutos de Integral Yoga y el famoso Yogaville en Buckingham, Virginia”. *¿Qué es Integral Yoga?* (13 de 06 de 2020). Obtenido de The Secrets of Yoga: <https://es.thesecretsofyoga.com/Integral/what-is-integral-yoga.html> [Traducción mejorada ortográficamente por mí].

¹¹¹ Esta información está tomada y traducida de la entrada ‘Yoga integral’. (13 de 06 de 2020). Wikipedia, La enciclopedia libre. https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Yoga_integral&oldid=125821875.

¹¹² Para aquellos que buscan una realización y comienzan el camino espiritual en la India, es frecuente realizar un cambio de nombre que corresponda a las cualidades del alma, y que le sirva de apoyo para avanzar más rápidamente o como recordatorio de una cualidad en la senda espiritual. Información tomada de: Swami Satchidananda. (2020, 28 de abril). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: junio 27, 2020 desde https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Swami_Satchidananda&oldid=125578240.

en 1969. Muy probablemente, fue en este lugar y momento cuando el yoga se hizo popular en el movimiento hippie de los 60, lo cual constituyó una vía de penetración en Occidente para las tradiciones yóguicas orientales. Fundó el Instituto de Integral Yoga y en 1986 abrió “Santuario Universal de la Luz de la Verdad” (Light of Truth Universal Shrine, LOTUS) en Yogaville, (Buckingham, Virginia, USA), un centro abierto a cualquier religión y fe (se definen como “interfaith” en su web), aunque su yoga integral no se ha de entender como una religión, sino como una práctica espiritual que está por encima de ellas, y se basa en una serie de preceptos y prácticas, aunque cada practicante tiene la libertad de buscar lo que mejor se adapta a sus necesidades.

Swami Satchidananda difundió su yoga integral a través de su obra y conferencias, y facilitó en Occidente el conocimiento de textos tradicionales hindús con sus traducciones e interpretaciones como el *Bhagavad Gita* y los *Yoga Sutras* de Patanjali. Una de sus frases más célebres con respecto al camino del yoga es “Truth is One, Paths are Many”¹¹³ (La verdad es Una, las sendas son múltiples). Fallece en el estado de Tamil Nadu, India el 19 de agosto de 2002. En vida, y tras su fallecimiento, organizaciones como *Integral Yoga International* y *Yogaville* continúan su legado, junto a un par de centros concebidos como ashrams.

El yoga integral de Swami Satchitananda intenta sintetizar los seis tipos de yoga que se propone el yoga clásico hindú, a saber, el hatha yoga, el radya yoga, el bhakti yoga, el karma yoga, el jnana yoga y el japa yoga. Persigue el desarrollo holístico del individuo tanto físico, emocional e intelectual como el espiritual, es decir, cuerpo, mente y espíritu.

Estos puntos centrales de su yoga integral se resumen a continuación:

¹¹³ En la biografía sobre Sri Swami Satchidananda en la página web de LOTUS (<https://lotus.org/history/>, consultada el 19-04-2019), se puede leer esta famosa frase suya. [Texto mejorado ortográficamente por mí].

El Objetivo del Yoga Integral, y como patrimonio de cada individuo, es darse cuenta de la unidad espiritual detrás de todas las diversidades en la creación y de vivir armoniosamente como miembros de una familia universal.

Este objetivo es logrado manteniendo nuestra condición natural de:

Un cuerpo en óptimo estado de salud y fuerza,

Los sentidos bajo control total,

Una mente bien disciplinada, vacía y calma,

Un intelecto tan agudo como una navaja,

Un corazón lleno de amor incondicional y compasión,

Un ego tan puro como el cristal,

Una vida llena de la Paz y Alegría Suprema.

Practicando Integral Yoga desarrollamos un cuerpo tranquilo, una mente en paz y una vida útil¹¹⁴.

Aunque no conozco el yoga integral de Swami ni todos los yogas procedentes de la antigua tradición india desde una perspectiva personal (con excepción del hatha, radya yoga, y el Yoga Integral de SA), a tenor de la información examinada como resultado de la investigación, se puede afirmar que este yoga integral representa una línea diferente al Yoga Integral de SA y Madre, objeto central del presente trabajo.

¹¹⁴ Esta cita se ha extraído de <https://es.thesectionsofyoga.com/Integral/integral-goal-swami.html> (consultado el 20-05-2020).

Capítulo 5. *La Síntesis del Yoga*

All life is Yoga
(CWSA 23, p. 8)

Dado que el Yoga Integral de SA es el núcleo del presente trabajo, se hará un recorrido exhaustivo por su obra más relevante para el yoga como objeto de estudio teórico, *La Síntesis del Yoga*¹¹⁵ (en adelante, LSY), en la que recoge y expone su esencia.

En el presente capítulo y sucesivos se recogerán los puntos principales de la obra y se hará no sólo una exposición a modo de resumen, sino que se acompañarán de comentarios y aclaraciones que faciliten su comprensión para situarla en el contexto de su obra de SA y del yoga como fenómeno cultural y social típico del pensamiento indio.

Una vez que concluido este bloque, se dedicará un capítulo a examinar la esencia del YI, al que se le añadirá la interpretación, análisis crítico, hermenéutica y aplicación que se ha realizado desde que SA expuso su concepción sobre este Yoga.

Debido a la longitud y profundidad de la obra, me ha parecido conveniente, a efectos de organización textual, dividir los capítulos dedicados a LSY siguiendo el criterio de la unidad temática en bloques. El presente capítulo, pues, se centra en el primer bloque en el tomo I de esta obra con el que SA hace una introducción a la tradición del yoga y a sus escuelas en India, y ofrece un adelanto a modo de presentación de los puntos más relevantes del YI de SA.

¹¹⁵ Se ha respetado las mayúsculas y minúsculas en el título, tal como aparece en la traducción al español de 2019 que se utiliza en el presente capítulo para las citas, aunque somos conscientes que el estilo en el empleo de mayúsculas de los títulos de libros en inglés no coincide necesariamente con los criterios de los títulos en lengua española.

Cada apartado del presente capítulo representa un capítulo, tal y como aparece estructurada LSY como obra original; sin embargo, se ha organizado el texto con un título de apartado o subapartado que incluye palabras clave de conceptos o subtemas que se introducen o tratan allí, a fin de facilitar su comprensión intratextual y poder relacionar conceptos fundamentales en su obra que pudieran deparar problemas al lector, debido a la falta o bien de contexto cultural o bien de familiaridad con la tradición oriental en cuestión y con sus ideas o conceptos. Otro problema para el lector puede resultar de términos cuyo significado o referente es diferente debido a la distancia cultural o al significado y connotaciones de la cultura del lector. El formato de la presente tesis en pdf permite una rápida búsqueda mediante el panel de navegación que se puede mostrar a la izquierda, así como acceder al glosario de términos en sánscrito que figura como anexo I al final del trabajo.

En la edición de las obras completas de SA del Ashram (recordemos de nuevo que nos referiremos a ellas como CWSA y el número de volumen correspondiente), aparece un subtítulo bajo el título general de la obra, “All life is Yoga” (“Toda la vida es Yoga”), que nos parece muy significativo en la concepción de SA del yoga: el yoga es un fenómeno universal común que se erige como un proceso evolutivo a modo de entropía conducente a la manifestación de la divinidad en todas las formas contenidas en el universo, en consonancia con el panteísmo del vedanta advaita.

Asimismo, se introducirán las citas de traducción al español mediante las siglas LSY (*La Síntesis del Yoga*) I, II, III (tomo), más la página, en su caso, ya que se pretende simplificar el sistema de citas convencional para localizar el fragmento correspondiente dentro de la obra de referencia. Cabe recordar que la versión en español que utilizaremos para citar es la publicada por la Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona, como se detalla más adelante¹¹⁶.

¹¹⁶ Quiero expresar de nuevo mi agradecimiento a la *Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona* por facilitarme los tres tomos de LSY en español en formato pdf.

5.1. *La Síntesis del Yoga de Sri Aurobindo*

5.1.1. Génesis y ediciones de la obra original

Se comentará aquí brevemente de nuevo LSY¹¹⁷ por la relevancia que tiene para el tema del presente trabajo. Publicado inicialmente en forma de artículos en la revista *Arya* entre agosto de 1914 y enero de 1921, LSY es otra de las obras capitales de SA en la que recoge su propia línea o escuela de yoga que él mismo denominó ‘Yoga Integral’.

Hacemos un repaso por las ediciones principales de la obra. En 1948 se publicó como libro de modo incompleto, solo los doce primeros capítulos de la parte I, “The Yoga of Divine Works” por la *Sri Aurobindo Library* en Madrás, India. En 1950, la *Sri Aurobindo Library* en Nueva York publicó de nuevo esta parte con un glosario y un índice. El mismo capítulo fue publicado por el *Sri Aurobindo Ashram* (Ashram de Sri Aurobindo) de Pondicherry en 1953. En 1955, ya una vez fallecido SA, se publicó una versión completa que incluía la introducción y cuatro partes o bloques por el *Sri Aurobindo International University Centre* (Centro de la Universidad Internacional de Sri Aurobindo). Se añadió el capítulo 13, que SA no completó. La segunda parte, “The Yoga of Integral Knowledge”, no fue revisada con tanto esmero, de modo que hay algunas diferencias terminológicas entre las partes revisadas y las no revisadas. A la tercera y cuarta parte, “The Yoga of Divine Love” y “The Yoga of Self-Perfection”, respectivamente, apenas se añadieron unas correcciones que se hallaron en el ejemplar que poseía el mismo SA, ya que no tuvo tiempo de revisarlas.

¹¹⁷ En nuestra investigación de traducciones y nuevas ediciones de *The Synthesis of Yoga*, hemos hallado un libro con el mismo título en español, *La síntesis del Yoga*, de Julián Peragón, publicado en Acanto. Sin embargo, no tiene nada que ver en principio con el Yoga integral de Sri Aurobindo, a tenor de la siguiente cita: “De esto trata *La síntesis del Yoga*, de dar una **visión actualizada de los 8 pasos del Yoga clásico** que **Patañjali** describe en los *Yoga sūtras* hace ya casi dos milenios. Es una visión integral que tiene en cuenta el cuerpo pero también la mente y nuestra aspiración espiritual” (Última consulta: 2020-04-17).
Http: <https://www.yogaenred.com/2017/05/29/libros-la-sintesis-del-yoga-por-julian-peragon/>

Una de las ediciones más exhaustivas es la del Departamento de Publicaciones del Ashram (*Sri Aurobindo Ashram Publication Department*) en Pondicherry, puesto que se cotejó con todos sus manuscritos originales y los textos impresos previos, e incorporó las revisiones de la introducción realizadas por el mismo Sri Aurobindo y los capítulos del XV – XVII de la segunda parte, y se añadió la cuarta incompleta con el título “The Supramental Time Consciousness” (“La Consciencia temporal supramental”).

La edición de 1955 tuvo dos reimpresiones más, en 1957 y 1965. En 1972, se editó también íntegramente en dos tomos (volumen 20 y 21) por la *Sri Aurobindo Birth Centenary Library*.

5.1.2. *La síntesis del yoga*: el camino más allá del yoga

La síntesis del yoga, como se recoge en el título de otra de las obras magnas de Sri Aurobindo, tiene por objeto central el yoga en la tradición india e hinduista como senda hacia la realización espiritual del ser humano y camino lógico de perfeccionamiento.

En la primera parte de la obra hallamos un exhaustivo tratamiento de diferentes tipos, tradiciones y escuelas de yoga: *hatha yoga*, *radya yoga* y los yogas tántricos, que aparecen mencionados en algunos de los tratados más antiguos de la tradición india, entre otros, en la *Bhagavad Gita*.

Tras el bloque introductorio en el que describe el yoga desde su aparición en la tradición india, entra de lleno en el denominado “Triple Sendero del Yoga”: el Yoga del Conocimiento, de las Obras y del Amor (*Knowledge, Works and Love*). Sin embargo, en su obra SA no sólo se limita a hacer una descripción de los yogas tradiciones; SA expone al final de la obra, en la parte 4 con el título “Yoga de la autoperfección” (“Yoga of Self-Perfection”), su *Yoga Integral (Integral Yoga)*, que consiste en el camino de la evolución consciente de la vida en el universo y, en concreto, la del ser humano hacia el ser

supramental que le conducirá a una nueva etapa en el proceso evolutivo, el *superhombre* (Superman); sin embargo, SA menciona en su obra que esta etapa no es el último estadio de la evolución humana y que, por lo tanto, quedan cimas más altas hasta manifestar la divinidad contenida en la esencia del alma (ser psíquico, en su terminología) de ser humano.

Lo que a mi entender hace que el YI de SA resulte particularmente atractivo se concentra en su propuesta de un camino que se ha de recorrer no solo desde el intelecto como mera teoría especulativa, sino desde la vertiente práctica de la experiencia. No se trata, pues, de una mera actividad intelectual desde la razón, ni una práctica puntual religiosa para alcanzar el premio celestial, sino una realización desde la experiencia que ha de ser vivida por el *sadhaka*, el practicante del yoga, en este caso del YI: “and we have therefore tried in the 'Synthesis of Yoga' to arrive at a synthetical view of the principles and methods of the various lines of spiritual self-discipline and the way in which they can lead to an integral divine life in the human existence”¹¹⁸. Como se desprende de esta cita, la síntesis que lleva a cabo SA en esta obra consiste en aunar los diferentes tipos, las diferentes vías y escuelas de yoga para conducir al ser humano a la realización espiritual que culmina en una divinización de la vida humana.

5.1.3. La síntesis del yoga: traducciones

Una de las principales dificultades que se ha hallado a la hora de abordar la obra de SA reside en trabajar con una buena traducción que refleje con la mayor exactitud la

¹¹⁸ “[...] y, por lo tanto, hemos intentado en *La síntesis del yoga* llegar a una panorámica sintética de los principios y métodos de las diversas líneas de autodisciplina espiritual y el modo en el que pueden llevar a una vida divina integral en la existencia humana.” Cita de Sri Aurobindo procedente de la página web de SABDA (Sri Aurobindo Ashram Publication Department), unidad que forma parte del Departamento de publicaciones del Ashram de Sri Aurobindo en Pondicherry, India.
<https://www.sabda.in/catalog/bookinfo.php?websec=ENGA-AA-AA-061>, consultado el día 28-03-2019. Traducción al español propia.

profundidad de su pensamiento, de gran complejidad. Para citar su obra en español, exponemos a continuación las diversas traducciones halladas de *La síntesis del yoga*:

- 1) Kier, Buenos Aires. Título: Síntesis del Yoga (Parte primera: Yoga de las Obras Divinas de 1972; parte segunda: Jnana Yoga, Yoga del Conocimiento Integral, Bhakti Yoga, Yoga del Amor Divino de 1972); parte 3: Yoga de Autoperfección de 1972). Traductor: Héctor V. Morel.
- 2) “Síntesis del Yoga” Internet Escuela de Yoga.
- 3) Fundación Centro Sri Aurobindo Barcelona. Título: La Síntesis del Yoga (Tomo I: El Yoga de las Obras, primera edición: diciembre de 2019; Tomo II: El Yoga del Conocimiento Integral. El Yoga del Amor Divino). Traductor: José Martín Martín; revisora: Pilar Nieto.

Para las citas en el presente capítulo, utilizaremos las siguientes versiones: para las citas del tomo I, II y III, la traducción en español de José Martín editada por la Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona y revisada por Pilar Nieto, con el acrónimo ‘LSY I’, ‘LSY II’ y ‘LSY III’, respectivamente, y a continuación la página en la que aparece la cita introducida por la abreviatura ‘p.’ o ‘pp.’, que se aproxima al estilo de citación utilizado en el presente trabajo.

5.2. Introducción. Las condiciones de la síntesis

La primera parte de LSY comienza con un bloque a modo de introducción al yoga, su origen y bases, que consta de cinco capítulos bajo el epígrafe “Las condiciones de la Síntesis” y versa sobre el significado del yoga en relación con la evolución del ser humano y su origen en la tradición ancestral de la India. A continuación, presenta las diferentes

escuelas y tipos de yoga que se han dado en la historia de la India hasta su tiempo, para cerrar el bloque con su concepto de yoga, el Yoga Integral.

5.2.1. La esencia del Yoga en la tradición india: hatha yoga, radya yoga

El cap. I, “Vida y Yoga”, SA comienza describiendo dos desarrollos necesarios de la Naturaleza que intervienen en la actividad humana: en primer lugar, como un proceso de entropía en busca de armonizarse en la unidad, ya que todas las formas evolucionan hacia una complejidad y totalidad en busca de la armonía y su manifestación. A lo largo de este proceso se producen cambios y escisiones, pero al final se vuelve a unirse en una “síntesis más vasta y potente”; y, en segundo lugar, la necesidad de tomar una manifestación en una forma material limitada y finita en el espacio y el tiempo:

toda manifestación efectiva tiene obligatoriamente una necesidad de formas para desarrollarse; y, sin embargo, todas las verdades y prácticas demasiado estrictamente formuladas llegan a quedarse anticuadas y pierden gran parte de su virtud, si no toda; deben ser renovadas constantemente en las frescas aguas del espíritu que revivifica el vehículo inerte o moribundo y lo cambia si desea adquirir una vida nueva. Renacer perpetuamente, tal es la condición de la inmortalidad material¹¹⁹ (LSY I, p. 15).

En definitiva, en las primeras líneas de LSY se describe el proceso de toda obra o actuación del ser humano que, partiendo de la Unidad inicial para dar origen a la posterior multiplicidad y la especialización, vuelve de nuevo al punto de origen, a una síntesis, pero no se trata de una vuelta cambiando el sentido en el mismo camino, sino que se convierte en algo mucho más poderoso tras recorrerlo todo. SA utiliza la metáfora del caldero de Medea para describir el mundo, en el que se echa todo para que surjan nuevas formas o

¹¹⁹ Aunque la reencarnación se da por hecho en muchas sabidurías orientales, SA alude aquí más bien al hecho de que la materia, debido a su rigidez, entre otras cosas, necesita una renovación para continuar su existencia en el tiempo y poder albergar y manifestar los cambios en su proceso evolutivo. Si no es suficiente flexible, sobreviene la destrucción para dar cabida y lugar a los nuevos fenómenos.

formas antiguas renovadas, de acuerdo con los dos desarrollos iniciales sobre la Naturaleza que observa SA. Precisamente, esta síntesis y unión constituye una de finalidades básicas del yoga en la India, “que por esencia es la operación o formulación especial de algunos de los grandes poderes de la Naturaleza, es en sí mismo especializado, subdividido y formulado de muy diversas formas; potencialmente es uno de los elementos dinámicos de la futura vida de la humanidad” (LSY I, p. 16): aquí se halla la motivación a la que se refiere SA con el título de la obra, *La síntesis del yoga*.

5.2.2. Yoga, naturaleza y evolución: “Toda la vida es Yoga”

El yoga representa el objetivo de la Naturaleza, que radica en la manifestación de su naturaleza divina involucionada; el proceso mediante el cual se desarrolla es lo que se entiende por ‘evolución’: así, cualquier forma de vida que pueda manifestar un cambio inmanente se halla inmerso en el proceso del yoga: “la vida es en su totalidad un Yoga, consciente o inconscientemente” (LSY I, p. 16). Además del significado básico de ‘yoga’ como ‘unión’, a lo largo de toda la obra hay una serie de definiciones y explicaciones del término en la larga tradición yóguica india e hindú. El yoga se puede concebir como

un esfuerzo metódico de autoperfección mediante el desarrollo de las potencialidades latentes de nuestro ser y –condición suprema de la victoria en ese esfuerzo– por la unión del individuo humano con la Existencia universal y transcendente que vemos expresarse parcialmente en el hombre y en el Cosmos. [...] la vida entera es un inmenso Yoga de la Naturaleza; (LSY I, p. 16).

La vida tiene por objetivo desarrollar y alcanzar su perfección mediante la expresión de sus posibilidades latentes en busca de realizar y unirse con su propia divinidad; sin embargo, en el caso del ser humano, este parece ser el único ser sobre la Tierra que intenta llevar a cabo este proceso de modo autoconsciente y voluntario.

Según Vivekananda¹²⁰, “El Yoga [...] puede ser considerado como una forma de reducir nuestra propia evolución a una sola vida, o a sólo algunos años o incluso a meses de existencia corporal”; el Yoga supone un proceso de selección de formas más enérgicas para llegar a ese fin y constituye “la base de una racional síntesis de los métodos Yóguicos” (LSY I, p. 17). Entre estos métodos yóguicos se encuentra el *radya yoga* (también *Raja-Yoga*, *raya yoga*, etc.), el *hatha yoga* (*Hatha-Yoga*, *hathayoga*), el *Yoga de la Devoción*, el *Yoga del Conocimiento*, y otros, que se mencionan y explican con más detalle a lo largo de la obra.

SA observa que, sobre todo en la tradición india, el yogui o *sadhaka* que va tras la realización en pos de la divinidad lo hace a costa de su vida exterior y sus actividades humanas alejándose de su existencia colectiva: el anacoreta en su cueva retirado del mundanal ruido, idea común que ha arraigado tradicionalmente en otras muchas filosofías y religiones; sin embargo, SA puntualiza que “ninguna síntesis del Yoga es satisfactoria si su finalidad no reúne a Dios con la Naturaleza en una vida humana liberada y perfecta; o si sus métodos no sólo no permiten, sino que tampoco favorecen la armonía de nuestras actividades y experiencias interiores y exteriores, aportando a unas y a otras su plenitud divina” (LSY I, p. 19), y destaca a lo largo de su obra la importancia de integrar el yoga en la vida cotidiana y social, lo que le lleva a afirmar al final primer del capítulo que “Toda la vida es Yoga”.

¹²⁰ Swami Vivekananda fue un místico y pensador indio del s. XIX, discípulo de Ramakrishna, que introdujo la escuela del vedanta advaita en Occidente, concretamente en los Estados Unidos al final del s. XIX, donde participó como orador en el Parlamento Mundial de Religiones. Introdujo así el yoga, tanto en los Estados Unidos como en Inglaterra e impartió conferencias, seminarios y discursos sobre el vedanta advaita. Se le reconoce como el primer religioso hinduista que viajó a Occidente.

5.3. Evolución humana: cuerpo (*annakoṣa, prāṇakoṣa*), vital, mente y espíritu

En el cap. II, “Los tres pasos de la Naturaleza”, se describen las tres etapas en la evolución del ser humano. En su cometido de buscar una síntesis de las diferentes escuelas de yoga a lo largo de la tradición india, en concreto de objetivos y métodos, SA se propone explicar, en primer lugar, qué principio mueve a la división y la divergencia de ellas, ofreciendo una amplia visión general.

Aquí encontramos algunos términos capitales en la filosofía de SA: la Naturaleza “no es simplemente la operación engañosa de alguna Maya deformante, sino la energía y la actividad cósmicas de Dios Mismo en Su ser universal, inspirado por una vasta y, sin embargo, minuciosamente selectiva Sabiduría infinita, a la que ésta proporciona formas” (LSY I, p. 21); “El desarrollo progresivo de la Naturaleza en el hombre” es “lo que el lenguaje moderno denomina ‘evolución’” (LSY I, p. 22). Sin duda, el concepto de ‘evolución’ reviste importancia capital en la existencia del ser humano en el universo. La evolución depende, según SA, de tres elementos:

[...] de lo que, aún imperfecto, aún parcialmente fluido, sigue estando en estado de evolución consciente; y de lo que debe aparecer en la evolución y que ya puede mostrarse de tiempo en tiempo, si no constantemente, o repetirse con una cierta regularidad en formaciones primarias o en otras ya desarrolladas, y, quizá, incluso en algunas, aunque pocas, próximas a la más alta realización posible para nuestra humanidad actual (LSY I, p. 22).

5.3.1. Cuerpo físico: *Annakoṣa, prāṇakoṣa*

La Naturaleza avanza inexorable y no se halla sujeta a una regularidad mecánica; pero supone una ayuda para la evolución humana en dos aspectos inferiores: la Materia, el cuerpo material, base de toda actividad humana, y la Energía de la Vida, sin la cual la

vida, tal como la conocemos, no podría manifestarse; energía que sostiene no solo la existencia vital, sino que también posibilita la actividad mental y espiritual. En el lenguaje del Yoga, se denomina *annakoṣa* a este cuerpo denso compuesto de una envoltura corporal física o material, y *prāṇakoṣa* al sistema nervioso o vehículo vital (cf. LSY I, p. 23).

Puesto que el cuerpo físico representa el instrumento de manifestación del Divino y el posibilitador de la realización correcta de la naturaleza, para un YI no se puede renunciar al cuerpo en aras de la espiritualidad, sino que, “Al contrario, la perfección del cuerpo también debe ser el último triunfo del Espíritu; y hacer divina la vida corporal debe ser igualmente el sello final de Dios sobre Su obra en el universo” (LSY I, pp. 23-24). Aun en el supuesto de que lo físico pudiera deparar dificultades a las realizaciones espirituales, no debe ser objeto de rechazo, “porque [...], nuestras más grandes dificultades son también nuestras mejores ocasiones. Una dificultad suprema es la señal de que la Naturaleza pone ante nosotros la posibilidad de una conquista suprema, que debe ser lograda, y un problema final, que tiene que ser resuelto” (LSY I, p. 24).

5.3.2. Vida mental. Tres estados o cuerpos

Una vez asentada la vida corporal como base de la evolución del ser humano, el siguiente paso en la senda evolutiva ascendente la constituye la vida mental. SA establece una diferenciación en la mentalidad del ser humano, e incluso doble y triple, “un mental material y nervioso, un mental intelectual puro, que se libera de las ilusiones del cuerpo y de los sentidos, y un mental divino por encima del intelecto, que a su vez se libera de los términos imperfectos de la razón crítica, lógica e imaginativa” (LSY I, p. 25). Esta mente está involucionada en el reino vegetal, y siempre aprisionada en el reino animal. En el caso del ser humano, su mente está sujeta a la vida del cuerpo, pero ya en la antigüedad india, el ser humano en su esencia es “el pensador, *Manu*, el ser mental que

dirige la vida y el cuerpo, no el animal que es dirigido por ellos (*manomayah prāṇaśarīranetā, Mundaka Upanishad, II.2.7.*)” (LSY I, p. 25). De este modo, el ser humano adquiere su condición cuando se despegue de la primera mente nerviosa y animal, para pasar a la mente intelectual. Pero esta vida mental tiene que ser desarrollada, y no lo está por igual en todos los seres humanos; para SA, la vida mental aún no ha completado su evolución en la Naturaleza. Los diferentes niveles de desarrollo van desde la mente aún ligada a los instintos animales del cuerpo, hasta manifestarse en el genio, que a veces puede parecer locura o degeneración ante ojos humanos, pero en realidad supone una “tentativa de la Energía universal para acelerar e intensificar nuestros poderes intelectuales con el fin de que se preparen para ser facultades más vigorosas, más directas y más rápidas que han de constituir el funcionamiento de la mente supraintelectual o mente divina” (LSY I, p. 26).

Sin embargo, la mente, a diferencia de otros procesos evolutivos intrínsecos al ser humano, y su capacidad intelectual, no está sujeta a la ley temporal de una evolución lenta, puesto que los logros y capacidades intelectuales se pueden esparcir rápidamente e incorporarse de una generación a otra en vez de la lenta evolución (natural) de las especies, que según el estado de la ciencia actual puede durar miles y miles de años. Aunque el dominio intelectual esté mal repartido, dice SA en el contexto postcolonial del s. XIX, señala que la capacidad mental la posee todo ser humano, y señala que el negro del África central posee esa capacidad de asumir la cultura mental del dominador europeo sin mediar generaciones (cf. LSY I, p. 27). La tendencia del pensamiento y esfuerzo moderno se puede traducir en “un vasto esfuerzo consciente de la Naturaleza en el hombre para crear un nivel general de utillaje intelectual y de capacidades intelectuales [...] universalizando las facilidades que la civilización moderna ofrece a la vida mental” (LSY, I p. 28).

Dando un paso hacia adelante, tras conseguir el desarrollo mental de la especie humana ¿cuál será el paso siguiente de la evolución? El fundamento de la filosofía hindú afirma la existencia de una vida superior a la mental, y los métodos del Yoga tienen por objetivo su conquista y organización, y en caso de que exista esa vida superior, la mente se convierte en un instrumento para acceder a ella, al igual que el cuerpo físico, y su evolución no constituye en sí una finalidad necesariamente. Ahora bien, se plantea entonces la pregunta de qué constituye esta existencia superior suprema. Para responderla, SA da cuenta de que hay una serie de concepciones inusuales al respecto difíciles de representar con precisión en otro idioma que no sea el sánscrito antiguo sin caer en graves imprecisiones:

La terminología del Yoga reconoce además del estatus de nuestro ser físico y vital, denominado «cuerpo denso» y doblemente compuesto de la envoltura física corpórea [*annamaya-koṣa*] y del vehículo vital, además del estado de nuestro ser mental, denominado cuerpo sutil y compuesto simplemente de envoltura-mental o vehículo mental [*manaḥ-koṣa*], un tercer, supremo y divino: el ser Supramental o «cuerpo causal» consistente en un vehículo cuarto y un vehículo quinto [*vijñāna-koṣa* y *ānanda-koṣa*], descritos como «conocimiento» y «beatitud» respectivamente. Pero este conocimiento no es el producto de razonamientos ni de búsquedas mentales puestas en un sistema, [...] sino más bien una Verdad pura, autoexistente y autoluminosa. Y esta beatitud no es un placer supremo que venga del corazón y de las sensaciones, [...] sino un deleite que existe también en sí mismo, independiente de los objetos y experiencias particulares, una alegría espontánea que es la naturaleza misma y la substancia, por así decir, de una existencia trascendente e infinita (LSY I, p. 30).

Los Yogas aseguran la existencia de ambas concepciones psicológicas y las declaran como experiencia última y objetivo supremo, que regirían nuestro estado supremo de la consciencia –que señala a un estado muy similar al nirvana budista, por cierto. Estas facultades supremas funcionan en un plano superior al de la razón intuitiva, que corresponden a las facultades psicológicas de revelación, inspiración e intuición, acceden a la Verdad universal y trascendente directamente, en un estado divino y sobrehumano.

También remite a la trinidad de Existencia, Consciencia y Felicidad trascendentes: “-*Sat-chit-ananda*- es la descripción metafísica del *Atman* supremo” (LSY I, p. 31).

En resumen, esquemáticamente, existen tres estados o cuerpos y cinco envolturas o vehículos: 1) el estado físico-vital o cuerpo denso, que se corresponde con las envolturas física y vital; 2) el cuerpo sutil se corresponde con la envoltura mental; y 3) el cuerpo causal o supramental se corresponde con el vehículo del conocimiento y de la beatitud.

Alcanzar este estado de existencia suprema es el fin de la senda evolutiva del ser humano, la liberación final que muchos sistemas sapienciales, doctrinales y filosóficos comparten. Al final del capítulo, SA nos revela el objetivo del YI, que afirma que “El conocimiento último es el que percibe y acepta a Dios en el universo además de más allá de éste, y al Yoga Integral aquel que, habiendo encontrado al Trascendente, puede regresar al universo y poseerlo, conservar a voluntad el poder de descender, además del de ascender la gran escalera de la existencia” (LSY I, p. 33). Resume los tres pasos en la Naturaleza del ser humano: una vida corporal, base de la existencia humana en el mundo material, una vida mental por la que elevamos lo corporal a usos superiores y una existencia divina. El objetivo del Yoga, y en concreto del YI de SA, es alcanzar esta liberación y realización.

5.4. La triple vida: corporal, mental y espiritual

5.4.1. Cuerpo, mente y espíritu como soportes de la vida humana

En el cap. III, “La triple vida”, SA parte de tres pasos de ascenso de una automanifestación progresiva de una Existencia eterna y secreta: la vida corporal, la existencia mental y el ser espiritual velado. Cuerpo, mente y espíritu conforman los tres elementos que vehiculan la vida y de la interacción entre los tres depende la existencia humana. El cuerpo es el soporte y la sede que aloja a la mente para que esta pueda progresar mediante su actividad hacia su autoperfeccionamiento y autorrealización, para que la naturaleza manifieste el “espíritu iluminado y beatífico” (LSY I, p. 35). La vida corporal insiste en

la repetición en busca de la eternidad: la naturaleza busca perpetuar las formas y la inmortalidad de la vida: sin embargo, las formas están sometidas a la impermanencia, y la única inmortalidad material posible hasta ahora está mediada por la reproducción constante, sometiendo la materia a la necesidad de un ciclo fijo, por lo que “la conservación, la repetición y la multiplicación son, entonces, necesariamente, los instintos predominantes de toda existencia material” (LSY I, p. 35). Por el contrario, la energía de la Mente pura es la del cambio en busca de mayor elevación y organización, una mayor complejidad en pos de la perfección y una amplitud que le permita abarcar el universo hasta fundirse con él. El Espíritu se caracteriza por “la perfección en sí misma y la infinitud inmutable” (LSY I, p. 36), y como atributo en su esencia posee la inmortalidad que persigue la Vida, por una parte, y la perfección que persigue la Mente, por otra.

Una de las ideas que cabe destacar en este capítulo es que la Naturaleza actúa individualmente en las formas, pero también colectivamente, en la existencia grupal en forma de familia, clan o nación hasta llegar al “grupo supremo: nuestra humanidad colectiva” (LSY I, p. 36), para los que el individuo busca un bien que trasciende el propio beneficio individual. Así, el objetivo del alma no es “afirmar egoístamente su existencia separada [...], sino para realizar su unidad con el Divino y el mundo y para unirlos en el individuo” (LSY I, pp. 36-37), o en palabras de SA,

la relación verdadera del individuo con la colectividad no es para perseguir egoístamente su propio progreso material y mental o su salud espiritual sin preocuparse de sus semejantes, ni para sacrificar o mutilar su propio desarrollo en aras de la comunidad, sino para sintetizar en él mismo las mejores y más completas posibilidades y prodigarlas en su entorno por el pensamiento, la acción o cualquier otro medio con el fin de que toda la especie humana pueda aproximarse a las realizaciones de sus personalidades más elevadas (LSY I, p. 37).

En este punto se diferencia de otras sabidurías orientales que proclaman la disolución del individuo en el Todo Uno o realizar la vacuidad como aspiración personal. El ser

humano busca una vida llena de disfrute, pero esto puede pasar a un segundo plano subordinado por “otros instintos de la Naturaleza física, [...] su reproducción y el de conservación del tipo en la familia, en la clase o en la comunidad”; busca entonces asegurar la perdurabilidad de las estructuras y sociedades en sus diferentes variantes, pero la seguridad de conservar la especie humana y sus constructos materiales y mentales los condena a ser “limitados, irracionalmente conservadores y sometidos a la tierra. La rutina habitual, las instituciones consuetudinarias y las formas heredadas o habituales constituyen todo el aire que respiran” (LSY I, p. 37). Dentro de la tendencia conservadora del ser humano, también aplicable a su esfera espiritual, a menudo este deposita su confianza en un sacerdote o teólogo basados en religiones establecidas, o se convierte en un *sannyasin*, un asceta retirado del mundo, aunque SA ve en este retiro un modo en que la sociedad aleja a los individuos que optan por vivir “su peligrosa libertad”, su experiencia y vida espirituales; sin embargo, a lo largo de toda su obra, SA insistirá en que la espiritualidad, y la divinización de la vida ha de tener lugar en la vida cotidiana.

5.4.2. Mente, Materia y Espíritu en Occidente y Oriente

El ser humano material también muestra voluntad de progreso “moderada”, tal como la califica SA, ejemplificada en las sociedades progresistas de Europa, lo que SA percibe como “uno de los más grandes triunfos de la Mente sobre la Materia” (LSY I, p. 38); por otro lado, en Oriente, y en analogía al progreso moderado de las sociedades occidentales, el ser humano puede incluir una “espiritualidad moderada” en su vida, “uno de los triunfos máximos del Espíritu sobre la Materia” (LSY I, p. 39). En este punto se halla otra de las claves del talante sintetizador de SA:

En verdad, ni el esfuerzo mental, ni el impulso espiritual, divorciados el uno del otro, pueden bastar para superar la inmensa resistencia de la Naturaleza material. Se precisa,

en un esfuerzo completo, una alianza entre ambos antes de que ella consienta un cambio total en la humanidad. Pero, por lo general, estos dos grandes agentes apenas están dispuestos a hacerse mutuamente las concesiones necesarias (LSY I, p. 39).

La dualidad de la Mente frente a la Materia se manifiesta en la búsqueda de la Mente de los aspectos éticos, estéticos y las actividades intelectuales, “Pero no sabe cómo vencer la resistencia de la Materia” (LSY I, p. 39). SA traza un paralelismo con otras figuras seculares que han perseguido ese ideal de belleza y perfección, pero cuando trasladan a la humanidad el logro de esa realización, a menudo no son comprendidas y aceptadas por el mundo, y para salvar el abismo entre la vida real y el creador, ya sea un poeta, artista, filósofo o científico –en palabras de SA, “Sannyasines del intelecto”, estos sufren o experimentan, a veces voluntariamente, “una especie de retirada de la vida por parte de la Mente para poder actuar con mayor libertad en su propia esfera” (LSY I, p. 40)¹²¹. De hecho, un número considerable de poetas, artistas, filósofos y científicos, al hallar su fuente de inspiración, creían conectar con algo superior que atribuían a esferas divinas. No obstante, SA vuelve a bajar al plano de la vida cotidiana incluso esta esfera de acción:

La mente no encuentra plenamente su fuerza y su medida más que cuando se lanza a la vida y acepta por igual sus posibilidades y resistencias como medios de una autoperfección mayor. En la lucha contra las dificultades del mundo material, el desarrollo ético del individuo se modela firmemente y se elaboran las grandes escuelas de conducta; por el contacto con los hechos de la vida, el Arte adquiere vitalidad, el Pensamiento afirma sus abstracciones, y las generalizaciones del filósofo se afianzan sobre las bases estables de la ciencia y de la experiencia (LSY I, p. 40).

¹²¹ Esta idea es compartida por Oriente y Occidente, ya que se remonta a la Antigüedad clásica occidental: en Grecia, Platón y Aristóteles remitían al hecho de que los poetas entraban en contacto con el mundo de la verdad o comprensión divina, y en Roma, Virgilio y Cicerón consideraban la inspiración artística como un regalo de los dioses, por ejemplo.

5.4.3. Materia y Espíritu, individuo versus colectivo

Todo ello se puede realizar desde el individuo sin considerar el bien colectivo, por el contrario, intentar ser motor de elevación de la especie humana hacia el sueño ideal de Verdad, belleza, amor y deleite eternos. En analogía a lo anterior, también advierte de que la vida espiritual se puede llevar a cabo para la realización individual o como motor para el ascenso colectivo de la humanidad. SA rechaza frontalmente esta retirada del mundo en aras del encuentro de lo espiritual, y considera que la vida espiritual puede servirse de lo material y utilizarlo de medio para alcanzar una mayor plenitud. “La fórmula vedántica, «El Yo se encuentra en todas las cosas, todas las cosas se hallan en el Yo, y todas las cosas son los devenires del Yo», es la clave de este Yoga más rico y más totalmente inclusivo” (LSY I, p. 42).

En la cuna del yoga, la India, la vida espiritual y la vida material coexistieron, pero según la percepción de SA, con la exclusión de la mente de progreso, lo que explica aún la inmovilidad de la sociedad de la India en tiempos de SA (y aún hoy en día), fuertemente jerarquizada en castas. Las diferentes escuelas del yoga hindú tenían como objetivo la perfección o liberación individual, pero la sociedad permaneció fosilizada en cuanto a su estructura. “La vida material perdió allí el impulso divino que la empujaba al crecimiento; la espiritual preservaba su altura y su pureza debido al aislamiento, pero sacrificaba su pleno poder y perdía su utilidad para el mundo” (LSY I, p. 45); no obstante, SA nos recuerda de nuevo que el ser humano tiene una dimensión individual y otra colectiva; esto se puede constatar fácilmente mediante nuestra observación y conocimiento directo del mundo, ya que la pervivencia del ser humano como especie no sería posible como seres aislados, aunque el proceso de liberación individual cobra pleno sentido si somos capaces de ponerlo al servicio y universalizarlo para los demás. En este punto de su obra, SA concreta y formula una visión aún más detallada del yoga y su síntesis:

El Espíritu es la coronación de la existencia universal; la Materia, su base; la Mente, el eslabón que los une. El Espíritu es lo eterno; la Mente y la Materia, sus operaciones. El Espíritu es lo que está oculto y que debe ser revelado; la mente y el cuerpo son los medios por los que busca manifestarse. El Espíritu es la imagen del Señor del Yoga; la mente y el cuerpo son los instrumentos que Él ha suministrado para reproducir esa imagen en la existencia fenoménica. Toda la Naturaleza es un intento de una revelación progresiva de la Verdad oculta, una reproducción cada vez más exitosa de la imagen divina (LSY I, pp. 45-46).

Para que el desarrollo del proceso pueda tener lugar, la Naturaleza ofrece una evolución lenta para la materia y un desarrollo lento para el Espíritu, mientras que el Yoga ofrece un camino de evolución rápida en el individuo, que lleva a la perfección tanto mental como corporal. El yoga presenta ventajas sobre la Naturaleza, ya que el yoga también puede incluir la perfección de la mente y del cuerpo. Así como mediante el progreso de la ciencia pretende llevar a la humanidad al pleno desarrollo de la vida mental, “La generalización del Yoga en la humanidad será la victoria definitiva de la Naturaleza sobre sus propias retrasos y disfraces” (LSY I, p. 46).

5.5. *Los sistemas del Yoga: las escuelas de yoga en la India*

El cap. IV expone las escuelas de yoga surgidos en la India, el tipo de práctica que propugnan y sus objetivos. El objetivo supremo, el único verdadero y exclusivamente preferente de todos los yogas tradiciones indios es realizar al “Divino en Sí Mismo más allá del universo” (LSY I, p. 48), para alcanzar el “Yo incondicionado, libre y trascendente”. Tres partes intervienen en esta realización: “Dios, la Naturaleza y el alma humana o, en términos más abstractos, el Trascendente, el Universal y el Individual” (LSY I, p. 49). La meta debe ser algo trascendente para que sea posible la ascensión individual, es el “*Ishwara*, el Señor, el Alma suprema o Yo supremo, hacia quien es dirigido el esfuerzo y quien concede el toque iluminador y la fuerza para realizarlo” (LSY I, p. 49).

Una de las cuestiones fundamentales a la hora de analizar la visión de la cosmología vedántica subyacente a lo largo de toda la obra de SA gira en torno a si la esencia del Uno, del Omnipresente, se puede adscribir al monismo. Si bien desde una aproximación intelectual la respuesta aparente sería positiva, SA afirma que en el plano práctico existe una Trinidad omnipresente en todos los yogas; p. ej., en el Yoga del Conocimiento, esta Trinidad viene configurada por el humano buscador del conocimiento, el Sujeto supremo del conocimiento, y el uso divino de este por parte del individuo; también los denomina SA “Dios, la Naturaleza y el alma humana o, en un lenguaje más abstracto, el Trascendente, el Universal y el Individual” (LSY I, p. 49), que corresponde a tres tipos de consciencias imprescindibles para la autorrealización a través del camino del Yoga: la consciencia trascendente, la consciencia universal y la consciencia individual¹²².

En nuestro recorrido por el yoga en la tradición india para llegar al concepto de *Yoga Integral*, nos hemos ido encontrando con diversas definiciones según la perspectiva de la senda que confluye en el mismo centro; sin embargo, no solo resulta importante definir su esencia y naturaleza, que podría condensarse en una frase: el yoga es la evolución del ser humano para descubrir su verdadera naturaleza divina en el camino hacia la esencia de la unidad universal. Cabe recordar en este punto la naturaleza del lenguaje y sus fronteras: por su idiosincrasia, las definiciones mediante el lenguaje están mediadas y solo representan, limitan y delimitan; por esta razón, cualquier definición será siempre incompleta y adolece de algún aspecto relevante según quien la use. Pero, aun en el caso de encontrar la quintaesencia de la definición descriptiva completa, no daría cuenta del modo y la causa, puesto que el cómo y el porqué del proceso y el procedimiento también son importantes, y cuáles son las diferentes actantes o partes que intervienen necesariamente en el camino del yoga. En este sentido, a lo largo de LSY encontramos definiciones que

¹²² La consciencia individual corresponde al ‘alma’ o ‘ser psíquico’ en la terminología de SA.

pueden parecer recurrentes, pero que aportan siempre un matiz nuevo en su esencia. El párrafo de LSY citado a continuación condensa de nuevo la esencia de su Yoga y su concepción en la India y, como introducción y presentación de los diferentes tipos de yoga o escuelas de yoga tradicionales indias, expone diferentes vías para su realización:

En realidad, el contacto de la consciencia humana individual con la consciencia divina es la esencia misma del Yoga. El Yoga es la unión de lo que ha sido separado en el juego del universo con el yo verdadero, que es su origen y su universalidad. El contacto puede tener lugar en cualquier punto de esta compleja y complicada consciencia que denominamos ‘nuestra personalidad’. Puede efectuarse en el físico, a través el cuerpo; en el vital, por el juego de las funciones que determinan el estado y las experiencias de nuestro ser nervioso; en el mental, mediante las emociones del corazón, o por la voluntad activa, por el entendimiento o, más ampliamente, por una conversión general de la consciencia mental en todas sus actividades. Igualmente puede llevarse a cabo por un despertar directo a la Verdad y a la Felicidad universales o trascendentes una vez convertido el ego central de la mente. Y según sea el punto de contacto elegido, así será el tipo de Yoga que practiquemos (LSY I, p. 50).

Esto se traduce en los diferentes tipos de yoga reflejados en las escuelas tradicionales de la India si nos atenemos al criterio de progresión y ascenso de los diferentes aspectos o componentes del ser humano. Si se toma como punto de partida la parte más densa y básica de la materia, el cuerpo humano, y sus funciones, el Hathayoga¹²³ se centra en su dominio; si, por el contrario, el ser mental se erige en el objeto de atención central, estamos ante el Rajayoga. Otro yoga, menos conocido en Occidente, es el denominado “triple Sendero de las Obras, del Amor y del Conocimiento”, que se sirve tanto del ser mental, como de la voluntad, del corazón o del intelecto como centros para llegar a la Verdad, a la Beatitud y a la Infinitud, objetivos de la realización de la vida espiritual. SA ofrece a continuación una visión elemental y concentrada de cada uno de estos tipos de yoga, que serán desarrollados en profundidad en capítulos y bloques posteriores.

¹²³ Escribimos aquí *Hathayoga*, tal como aparece en la traducción de LSY I, aunque en otros lugares aparecen otras escrituras como *hatha yoga* o *hatha-yoga*; las diferentes posibilidades de escritura reflejan el hecho de que no es un término fijado todavía en español. De forma análoga, encontramos *Rajayoga*, término que aparece a lo largo del trabajo como *raya yoga*; la forma preferida aquí es *radya yoga*.

5.5.1. Hathayoga

En primer lugar, el nivel básico del cuerpo humano, el hatha yoga busca el equilibrio del cuerpo denso del ser humano; si bien el cuerpo puede resultar suficiente para la vida normal, para el practicante de hatha yoga no lo es, ya que busca la incorporación del *prana*, una “creciente fuerza vital” casi infinita en cantidad o intensidad. Para ello, el hatha yoga se basa en dos procesos principales: las *asanas* y el *pranayama*: las asanas son las posturas fijas, cuya finalidad es ayudar al cuerpo físico a liberarse de los hábitos impuestos por la Naturaleza física ordinaria para que pueda captar y fijar las fuerzas vitales del universo; a ello contribuye la purificación del cuerpo; el pranayama consiste en el control de la respiración o poder vital, ya que esta es la función física principal de las fuerzas vitales; los beneficios para la salud son obvios, contribuye mantener el cuerpo joven y fomenta la longevidad. Otra de las funciones es despertar la energía *Kundalini*, representada icónicamente como una serpiente enroscada, que permitirá adquirir experiencias, facultades que van más allá de la vida ordinaria. Esta gran aportación, sin embargo, se ve limitada porque su práctica requiere realizar procesos trabajosos con gran demanda de tiempo y energía que alejan de la vida ordinaria, según la opinión de SA, y tampoco resulta siempre fácil trasladar los resultados a la vida ordinaria.

5.5.2. Rajayoga

El radya yoga (escrito como *Rajayoga* en LSY) se entiende como el yoga de la mente, y se sirve de la meditación. Busca aquietar la mente y concentrar su poder para llevarnos al *samadhi*, término que designa el estado de la mente que va más allá o por encima de la percepción en el estado de consciencia habitual de vigilia para adentrarse en “planos superiores, supramentales, en los que el alma individual entra en su auténtica existencia espiritual” (LSY I, p. 55). Como se apuntaba previamente, el radya yoga se sirve de la

meditación; la contemplación es otra de las prácticas extendidas por Oriente, pero también conocida en Occidente por las corrientes místicas de las grandes religiones abrahámicas.

En cuanto a posibles objeciones, SA advierte que una de las debilidades del *radya yoga* como sistema reside “en su excesiva dependencia de los estados anormales de trance”, ya que “en este sistema, la vida espiritual está demasiado estrechamente conectada con el estado de *samādhi*” (LSY I, p. 55), y como se puede apreciar en el concepto de realización espiritual de SA a medida que desgranamos los entresijos de su vasta obra, “Nuestro objetivo es hacer que la vida espiritual y sus experiencias sean plenamente activas y utilizables en el estado de vigilia, e incluso en el uso normal de nuestras funciones” (LSY I, p. 55-56).

5.5.3. Triple vía de la Devoción, del Conocimiento y de las Obras

El *Sendero triple* (en sánscrito ‘*trimārga*’) o *Triple vía de la Devoción, del Conocimiento y de las Obras*¹²⁴ es otro (o quizás se debiera hablar de otros, pues se pueden practicar por separado) de los yogas que se encuentran en la tradición india, y consiste en hacer del centro del yoga ciertos principios, como el intelecto, el corazón o la voluntad, para dotar a sus actividades normales de una dimensión divina “apartándolos de sus preocupaciones y actividades ordinarias y exteriores para concentrarlos sobre lo divino”, pero los defectos que les atribuye SA desde la perspectiva de su YI se manifiesta en su indiferencia a “la perfección mental y corporal y apunta únicamente a la pureza, de la que hace la condición de la realización divina”, por una parte, y por otra, como se apuntaba al introducir los tres senderos, se suelen practicar por separado, en exclusiva y frente a los otros dos, “en lugar de efectuar una síntesis armoniosa del intelecto, del corazón y de la voluntad en una realización divina integral” (LSY I, p. 56).

¹²⁴ Sri Aurobindo utiliza en el texto original inglés la expresión “*The triple Path of devotion, knowledge and works*” (CWSA vol. 23, p. 37) y no la palabra ‘*trimārga*’ que procede del sánscrito.

5.5.3.1. *Jñānayoga* o Yoga del Conocimiento

Por lo que respecta a la vía del Conocimiento (*Jñānayoga*), este

apunta a la realización del Yo único y supremo. Procede por el método de la reflexión intelectual, *vicāra*, y llega a la discriminación correcta, *viveka*. Observa y distingue los diferentes elementos de nuestro ser aparente o fenoménico y, rechazando su identificación con ninguno de ellos, llega a excluirlos y separarlos bajo el término común de «constituyentes de la *Prakriti*», de la Naturaleza fenoménica, y de creaciones de *Maya*, la consciencia fenoménica. De este modo llega a su identificación justa con el Yo puro y único, inmutable e imperecedero, no determinable por ningún fenómeno o combinación alguna de fenómenos (LSY I, p. 56).

La realización del Yo supremo en todos los seres es el objetivo, de manera que toda forma de conocimiento deviene una actividad de la consciencia divina, y eleva así el intelecto y la percepción del ser humano al plano divino.

5.5.3.2. *Bhaktiyoga* o Yoga de la Devoción

La vía de la Devoción (*Bhaktiyoga*) “busca la alegría del Amor y de la Felicidad supremos, y generalmente concibe al Señor supremo bajo su aspecto personal como el Amante divino que tiene la alegría del universo. El mundo es percibido entonces como un juego del Señor” (LSY I, p. 57). El *bhakti* yoga se basa en el principio considerar todas las relaciones normales de la vida humana en su dimensión emocional como formas de manifestación de la relación divina. Curiosamente, esta concepción y universalización de todas las relaciones emocionales permite la consideración de la enemistad y oposición a Dios “como una forma de Amor –intensa, impaciente o perversa, o como un posible medio de realización y salvación” (LSY I, p. 58).

Sin embargo, esta vía también puede llevar a que el *bhakta*, el practicante, se aleje del mundo ordinario, y a “una absorción (diferente de la del monista) en el Trascendente y Supracósmico” (LSY I, p. 58); cabe destacar en este pasaje la negación del monismo en aras de una absorción no dual, en la línea del vedanta advaita de la que bebe SA, negando

la identificación del alma individual con Brahman o Ishwara como unidad, –como postularía el monismo, sino que no niega la existencia de uno y el otro, siendo su naturaleza la misma. El juego del amor divino no se limita, como en otras religiones, a la relación entre el Alma suprema y el individuo, sino que se puede realizar en todos los seres, no solo entre los humanos “sino también animales, e incluso en todas las formas, cualesquiera que sean” (LSY I, p. 58).

5.5.3.3. *Karmayoga* o Yoga de las Obras

El Sendero de las Obras (*Karmayoga*) lleva toda actividad humana a ser una expresión de la Voluntad suprema, caracterizada por la renuncia a todo objetivo egoísta de nuestras obras, purificando así mente y voluntad, al mismo tiempo que percibe la gran Energía universal, a la que el individuo cede cada vez más voluntaria y conscientemente sus actos como “autora verdadera de todos los actos [...], no siendo el individuo más que una máscara, un pretexto y un instrumento, o, más positivamente, un centro consciente de acción y relación fenoménicas” (LSY I, p. 58-59). El objetivo perseguido por el Karma yoga se concreta en “liberar al alma de su esclavitud a las apariencias y a las reacciones de las actividades fenoménicas” (LSY I, p. 59). Con su realización, cualquier voluntad y actividad humanas se espiritualiza para conseguir ser verdaderamente libre, conquistar más altas cotas de poder entendido como posibilidad de llevar a cabo acciones alcanzar la perfección del ser humano.

5.6. La síntesis de los sistemas de yoga

En el capítulo V que cierra este bloque, “La síntesis de los sistemas”, SA emprende la ardua labor de realizar, como anuncia el título del capítulo, una síntesis de todas las escuelas, métodos y disciplinas yóguicas que ha comentado previamente. La síntesis de

los métodos o sistemas de yoga no se deriva ni se obtiene de “una combinación masiva, ni mediante prácticas [yóguicas] sucesivas”, sino prescindiendo de los “aspectos externos de las disciplinas yóguicas y aferrarse más bien a algún principio central común a todas ellas” (LSY I, p. 61). Este principio central se recoge en los métodos de yoga védicos, y todas sus escuelas vedánticas, pues “su fuerza está en el conocimiento y su método es el conocimiento, aunque no siempre sea un discernimiento por el intelecto, sino, tal vez, un conocimiento del corazón expresándose mediante el amor y la fe; o un conocimiento de la voluntad expresándose a través de la acción” (LSY I, p. 62).

Uno de los aspectos fundamentales de este capítulo, por lo tanto, se halla en la detallada panorámica completa de otros sistemas de yoga en la India, y de los conceptos que se manejan, cuyo significado queda a veces velado o bien por su complejidad y el estilo alegórico propio de las culturas orientales o bien porque en Occidente se han interpretado con poca exactitud por desconocimiento de su origen y significado o por banalización.

5.6.1. Tantra

SA destaca el *Tantra* como un sistema yóguico aparte¹²⁵. Alguno de sus métodos han penetrado también en Occidente, y más en concreto sus dos ramas o senderos, *dakshina mārga* (sendero de la mano derecha) y *vāma mārga* (sendero de la mano izquierda), cuyo “señor del Yoga”, según SA, se encarna en “*Prakriti*, el Alma de la Naturaleza, la Energía, la Voluntad que tiene el Poder, o la ejecutora universal”, ya que el Tantra se basa en el uso de las propias energías y potencialidades en la Naturaleza del ser humano que busca la liberación mediante la aceptación de su propio poder, frente al *Purusha* “el Alma Consciente que conoce, observa, atrae, gobierna” (LSY I, p. 63), Señor del Yoga de las otras escuelas yóguicas y demás métodos examinados de naturaleza védica.

¹²⁵ Véase apdo. 4.2.4. sobre el tantra del presente trabajo.

El Tantra se centra en el culto a *Shakti*, la Energía “la sola fuerza efectiva para llevar a cabo toda realización”, mientras que en “el otro extremo, la concepción vedántica considera a la *Shakti* como poder de ilusión y va en busca del *Purusha* silencioso e inactivo como medio de liberarse de los engaños creados por la Energía activa” (LSY I, p. 63), que constituye el centro de los otros yogas. En la propuesta de concepción integral de SA, “el Alma Consciente es el Señor, y el Alma de la Naturaleza es su Energía ejecutiva. La naturaleza de *Purusha* es *Sat*, la existencia en sí misma, consciente, pura e infinita; la naturaleza de *Shakti* o *Prakriti* es *Chit*, el poder puro e infinito de la existencia consciente del *Purusha*” (LSY I, p. 63). La relación entre *Purusha* y *Prakriti* se puede situar en un continuum como los polos de reposo y acción.

En *La Vida Divina* ya aparece bien explicado el concepto de *Sachchidananda* (*Sat-Chit-Ananda*) como epíteto que contiene en sí la naturaleza de Brahman. Si el *Purusha* se atribuye a la naturaleza de *Sat*, y *Prakriti* a la naturaleza de *Chit*, falta *Ananda* para completar el Triuno, que en este caso es el *Ananda del devenir*, “el creador y el origen de todo devenir” mediante su método, *tapas*, que es “la fuerza de la consciencia del *Purusha* morando en su propia e infinita potencialidad en la existencia y derivando de él las verdades conceptivas o Ideas reales, *vijñāna*” (LSY I, p. 63); estas existen en sí de modo omnisciente y omnipotente y “tienen la seguridad de su propia realización y contienen en sí mismas la naturaleza y la ley de su propio devenir en los términos de mente, de vida y de materia” (LSY I, p. 64).

Nos ha parecido relevante introducir estos términos para facilitar el seguimiento de esta compleja concepción de SA sobre el mecanismo de funcionamiento de los yogas en relación con su finalidad y la dinámica de los actantes implicados en el proceso, en primer lugar, porque la relaciona con los elementos en la cosmología del vedanta y, en segundo lugar, porque constituye el motor que justifica la esencia del yoga:

La omnipotencia final del *Tapas* y la infalible realización de la Idea constituyen los fundamentos mismos de todo Yoga. En el hombre, estos términos (*tapas* y *vijñāna*) se traducen por Voluntad y Fe respectivamente —una voluntad que acaba por cumplirse necesariamente porque su substancia está hecha de Conocimiento; y una fe que, en la consciencia inferior, es el reflejo de una Verdad o Idea real, pero todavía no realizada en la manifestación. Es esta autocerteza de la Idea la que señala la *Gita* cuando dice, *yo yac-chraddhah sa eva sah*, «cualquiera que sea la fe de un hombre, o la Idea segura en él, eso es lo que llega a ser» (LSY I, p. 64).

5.6.2. El Yoga Integral de SA

Cabe recordar, además, la afirmación de SA de que “toda la vida es yoga”, pero aquí encontramos otras definiciones de yoga y su finalidad que aún van más allá cuando dice que “el Yoga no es otra cosa que una psicología práctica [...]. Es la autorrealización del *Purusha* a través de su Energía” (LSY I, p. 64); “La totalidad de la vida es el Yoga de la Naturaleza” (LSY I, p. 65); y en la misma línea, otro de los objetivos del Yoga consiste en un viaje de la Naturaleza inferior a la Naturaleza superior que vislumbramos como aspiración, la vida divina es, y observa dos vías para realizarlo: “mediante el rechazo de la inferior y la evasión a la superior —tal es el punto de vista ordinario, o por la transformación de la Naturaleza inferior y su elevación a la superior. Éste debe ser el objetivo de un yoga integral” (LSY I, p. 64-65).

Lo que diferencia al yogui del ser humano natural es “que el yogui trata de sustituir en él mismo la acción integral de la Naturaleza inferior, que trabaja en y para el ego y la división, por la acción integral de la Naturaleza superior, que trabaja en y para Dios y la unidad” (LSY I, p. 65). SA puntualiza que, si solo deseamos escapar del mundo hacia Dios, la síntesis que propugna sería innecesaria, pues entonces se trataría de hallar el atajo de entre los múltiples senderos existentes que llevara a Él más rápido, en vez de explorar sus posibilidades; se puede leer entre líneas el motivo por el que SA menciona a lo largo de su obra que las religiones del mundo tuvieron en un tiempo su sentido, pero habría

llegado ya el momento de buscar otro camino más efectivo. Por ello, cree necesaria la síntesis de todos estos caminos del yoga si el objetivo se trata de “una transformación integral de nuestro ser en los términos de una existencia divina” (LSY I, p. 65) y el método para llegar a esta meta consiste en “poner todo nuestro ser consciente en relación y contacto con el Divino y en recurrir a Él, que está en nuestro interior, con el fin de que transforme todo nuestro ser íntegro en el Suyo” (LSY I, p. 65), o dicho de otro modo, este método consiste en “una progresiva entrega del ego, de todo su dominio y con todos sus procedimientos operativos al Más Allá del ego” (LSY I, p. 66). De esta afirmación se deriva que la concepción del universo de SA no se puede subsumir bajo el concepto del monismo, puesto que en el ser humano está contenido la semilla del Divino y su objetivo es manifestarlo o desplegar esta su verdadera Naturaleza, pero el ser humano no es en sí un dios individual ni una parte de la sustancia divina.

Advierte, asimismo, que el YI no es un breve atajo, y por ello la ayuda de la Naturaleza superior mediante la acción de la Fuerza divina supone para el *sadhaka* o el yogui un apoyo imprescindible. SA habla de tres etapas del YI (cf. LSY I, p. 66):

- 1) el esfuerzo del ego para entrar en contacto con el Divino;
- 2) una vasta y ardua preparación de toda la Naturaleza inferior por completo mediante la acción divina con el fin de transformarse en Naturaleza superior;
- 3) la transformación en sí.

Asimismo, la intervención de la Naturaleza superior cuando está actuando sobre la inferior en su totalidad se caracteriza por los siguientes rasgos (cf. LSY I, p. 67-68):

- 1) a diferencia de los métodos especializados de Yoga que tienen un sistema fijo, “no sigue un sistema fijo ni tampoco una sucesión invariable”, sino que cada ser humano actúa libremente siguiendo su propio método de Yoga;

- 2) el proceso integral acepta nuestra naturaleza producto de nuestra pasada evolución y la impulsa a someterse al cambio divino en su totalidad;
- 3) el instrumento que usa este Yoga integral a través del Poder divino es la vida en su totalidad, de modo que toda experiencia, tanto interior como exterior –el contacto en el mundo a través del entorno– supone “un paso en el camino de la perfección”.

De este modo, al llegar al final de este bloque inicial de LSY quedan expuestos los diferentes yogas de la India, sus métodos y bases, en qué consiste el yoga como camino de ascenso para el ser humano en el camino evolutivo en la consecución de alcanzar y manifestar la esencia divina de cada ser. Se han destacado diversas definiciones de Yoga, en qué consiste el Yoga Integral y la síntesis del Yoga o de los diversos yogas o de sus escuelas, el foco y objeto de cada uno de los yogas. A modo de síntesis de los cinco capítulos de este primer bloque sirva como cierre las siguientes citas que recogen de nuevo la esencia del yoga: “La vida entera es un Yoga de la Naturaleza que intenta manifestar a Dios dentro de la vida misma. El Yoga marca el estadio en el que este esfuerzo llega a ser capaz de hacerse autoconsciente y, por lo tanto, a culminarse perfectamente en el individuo” (LSY I, p. 68).

En cuanto al carácter ‘integral’ de su yoga y su significado, SA afirma: “Un método integral aporta un resultado integral. Y sobre todo una realización integral del Ser Divino; no sólo una realización del Uno en su Unidad indiscernible, sino también del Uno bajo la multitud de sus aspectos. [...] Por lo tanto, también una liberación integral” (LSY I, p. 68).

La realización de la divinidad inmanente a cada ser nos remite al significado original de ‘yoga’ en sánscrito en su acepción de ‘unión’, ya que se trata de una vuelta al Uno tras liberarse del ego que crea la conciencia de separación. Esta ‘teoría de la liberación’ es

común a sistemas y doctrinas de carácter soteriológico, pero la propuesta de SA se diferencia de las religiones monoteístas occidentales en que huye de la escatología y propone su realización y divinización en esta vida, no en un más allá: “la liberación de nuestra consciencia del molde transitorio del ego y su unión con el Ser Único, universal tanto en el mundo como en el individuo, y trascendentalmente Uno, [...]. A través de esta realización y liberación integrales, llega la armonía perfecta de los efectos del Conocimiento, del Amor y de las Obras” (LSY I, p. 68-69). Y más que aquí abajo, así fuera como dentro, esta perfección ha de alcanzar el “reino de los cielos de dentro” (LSY I, p. 71), objetivo de las religiones del mundo bajo diferentes nombres, como señala SA.

La libertad solo es uno de los aspectos de la existencia divina; sus otros aspectos se manifiestan en cualidades como la pureza, la felicidad y la perfección: la condición de pureza ha de permitir “el reflejo perfecto del Ser Divino en nosotros, y por otra, la irradiación completa de su Verdad y de su Ley”; la felicidad integral tiene que ver con el *Ananda*, como elemento triuno; “la perfección integral de nuestra humanidad en un tipo divino y en las condiciones de la manifestación humana” (LSY I, p. 69), que incluye la perfección de la mente y la del cuerpo, con lo que se la síntesis propuesta incluye el *radya yoga* y el *hatha yoga*.

La síntesis también abarca los tres grados de la Naturaleza y los tres modos de existencia humana que aquella ha desarrollado mediante la evolución (cf. LSY I, p. 70).

Para concluir, SA destaca que la síntesis y la ‘integridad’ como aspiración humana no sería real ni posible si solo estuviera limitada al individuo, sino que se ha de extender a los demás hasta generalizarse a toda la humanidad como esfuerzo colectivo: “Una síntesis de la perfección, tan vasta como pueda concebirla el pensamiento, tal es el único esfuerzo enteramente digno de aquellos cuya consagrada visión percibe que Dios mora oculto en la humanidad” (LSY I, p. 71).

6. El Yoga de las Obras Divinas

El segundo bloque del tomo I de LSY, que consta de doce capítulos y un apéndice, está dedicado al Yoga de las Obras (en adelante, YdO) o *Karmayoga*, con el título general de *El Yoga de las Obras Divinas*¹²⁶.

6.1. Las Cuatro Ayudas del Yoga Integral

Los objetivos del Yoga Integral expuestos en el bloque anterior van encaminados a alcanzar la perfección (*siddhi*) mediante su práctica; para la consecución de este objetivo, SA habla de cuatro grandes instrumentos (Las Cuatro Ayudas), cuya acción combinada facilitará el proceso de realización en la senda del YI (LSY I, p. 74):

- 1) el conocimiento de las verdades, los principios, los poderes y los procesos que gobiernan la realización –*śāstra*;
- 2) un trabajo paciente y perseverante que sigue las líneas trazadas por este conocimiento; es el ímpetu del esfuerzo personal –*utsāha*;
- 3) la sugestión directa, el ejemplo y la influencia del Instructor –*Guru*, para elevar conocimiento y esfuerzo y llevarlos al dominio de la experiencia espiritual;
- 4) el concurso del Tiempo –*kāla*, un ciclo de acción y un período de movimiento divino.

¹²⁶ Por cuestiones de extensión y para no sobrepasar los límites temáticos y espaciales del trabajo, a partir de este punto se hará una exposición más concentrada y resumida de la obra y la esencia de cada yoga. Se prescinde de introducir el título de cada capítulo sistemáticamente.

6.1.1. *Śāstra* (shastra). La Palabra: *śruta* vs. *shastra*, lo oído vs. lo escrito

Por lo que respecta al primer instrumento, para comprender el concepto de la realización del YI cabe dibujar con trazos generales la alegoría oriental de la flor de loto, que también recoge SA: el loto representa el conocimiento y la perfección eternas que tenemos en nuestro interior como flor cerrada, y se va abriendo poco a poco, a través de diferentes realizaciones cuando orientamos nuestro ser hacia el Divino. “El *Shastra* supremo del Yoga integral es el Veda eterno, oculto en el corazón de todo ser viviente y pensante” (LSY I, p. 74).

Otro punto recurrente acerca del conocimiento en concepciones orientales y místicas versa sobre su adquisición por parte del ser. El conocimiento no se obtiene de fuera, aprehendido mediante la inteligencia, sino se halla contenido en el alma y se despliega, como los pétalos de la flor de loto. El conocimiento último consiste en desvelar nuestra naturaleza divina ampliando nuestra consciencia: “Conocemos al Divino y llegamos a ser el Divino porque nosotros somos ya Él en nuestra naturaleza íntima. Toda enseñanza es una revelación, y todo devenir, un desvelamiento. El autodescubrimiento es el secreto; el conocimiento de sí y una consciencia siempre más vasta constituyen el medio y el proceso” (LSY I, p. 75).

La Palabra se erige en el intermediario de la revelación. Como en otras tradiciones, se diferencia lo oído (*śruta*), la tradición oral, que distingue entre la palabra del alma, la palabra interior, procedente del alma profunda o “Instructor universal y secreto que habita en el corazón de todos los seres” (LSY I, p. 75), frente al *Shastra* escrito, procedente del pasado de antiguos yoguis, cuyo conocimiento se puede adquirir mediante la meditación sobre esas palabras. De este modo, el Yoga también se basa en textos antiguos hindúes como la *Gita*, los *Upanishads* o el *Veda*, y se puede poner en práctica con el esfuerzo personal individual o con la ayuda de un gurú.

SA habla de otro género de *shastra* que no es una Escritura como las mencionadas previamente, sino “una exposición de la ciencia y de los métodos, o de los principios de ejecución, y de las modalidades del camino, que el *sadhaka* elige seguir” (LSY I, p. 77). Este es uno de los puntos clave del YI que propugna SA: la flexibilidad en su realización. Esta libertad, que supone una gran ventaja para cada individuo que desea recorrer la senda del YI, resulta ser también, sin embargo, el origen del desconcierto cuando el *sadhaka* desea unas directrices claras en forma de pautas marcadas para recorrerlo. Desde su perspectiva, los antiguos sistemas védicos del yoga se alejan de la vida y quedan muy lejos de la vida actual, lo que imposibilita su aplicación. El YI busca el Infinito para que pueda revelarse en la vida humana, y por eso “el shastra [sic!] de nuestro Yoga debe conceder una libertad infinita al alma humana receptiva. La verdadera condición de una vida espiritual completa en el hombre es permitir al individuo que adapte libremente el modo y la forma con los que él acoge en sí mismo lo Universal y lo Trascendente” (LSY I, p. 79).

Si bien SA reconoce la necesidad de ofrecer ciertas pautas como ayuda para el *sadhaka* al recorrer la senda del YI, también insiste en que estas instrucciones tienen el carácter de verdades y principios generales, y no un sistema cerrado que tiene que ser seguido al pie de la letra. Deja un margen amplísimo de libertad para que cada *sadhaka* adapte su recorrido a su naturaleza, precisamente, –tal y como postulan muchas sabidurías orientales–, una vez libres de todas las trabas impuestas por la naturaleza del ser humano, la meta es la liberación, alcanzar la libertad absoluta: “la perfección del Yoga integral será alcanzada cuando cada hombre sea capaz de seguir su propio camino de Yoga y de continuar el desarrollo de su propia naturaleza en su impulso hacia lo que trasciende toda naturaleza. Porque la libertad es la ley final y la última realización” (LSY I, p. 79).

6.1.2. *Utsāha*, esfuerzo personal

En cuanto al segundo instrumento, *utsāha*, la realización del YI depende de varios factores que vienen marcados por el inicio del camino, pero también por la aspiración y el esfuerzo personal del yogui o *sadhaka*. ¿En qué consiste el proceso del YI? En un aumento de su estado de consciencia, atrapada por el ego y el mundo externo que nos rodea y sus apariencias, para dirigirla hacia estados superiores que permitan que el “Transcendente y el Universal puedan verterse en el molde individual y transformarlo”, y del mismo modo, lo que determina el éxito desde el principio, de la *siddhi*, “La potencia de la aspiración del corazón, la fuerza de la voluntad, la concentración del mental, la perseverancia y la determinación de la energía puesta en acción” (LSY I, p. 80). SA distingue tres etapas en el proceso del YI, pero puntualiza que no están claramente delimitadas, pero se suceden una a la otra:

En primer lugar, es preciso, como mínimo, un esfuerzo hacia una autotranscendencia inicial que permita el contacto con el Divino; a continuación, la recepción en nosotros mismos de Eso que nos trasciende, de Eso con quien hemos logrado la comunión, con el fin de transformar la totalidad de nuestro ser consciente; finalmente, la utilización de nuestra humanidad cambiada como un centro divino en el mundo (LSY I, p. 80).

Todas ellas resultan necesarias, hasta que el *sadhaka* aprende a ir eliminando los elementos de su naturaleza inferior, pero tampoco se puede caer en la creencia al principio de que somos un mero instrumento del Divino, pues “puede introducir una falsedad funesta, o producir una inercia incoherente, o, al exaltar los movimientos del ego bajo el Nombre divino, arruinar y distorsionar de forma desastrosa la marcha entera del Yoga” (LSY I, p. 83). La renuncia al ego siempre supone la piedra angular de todo avance en todo sistema sapiencial que se ocupa de la evolución espiritual del ser humano como individuo, una escala para proseguir el viaje en la senda del progreso espiritual.

Otro punto clave en el proceso del YI queda recogido en el concepto de ‘entrega’ (ing. surrender), en el que el *sadhaka* va cobrando consciencia de una fuerza superior a la que se rinde y “aprende progresivamente a someterse a ese Poder y a entregar la carga de su Yoga. Finalmente, su fuerza y su voluntad propias devienen una sola cosa con el Poder superior; él las funde en la Voluntad divina y en su Fuerza trascendente y universal”, y se van convirtiendo en un instrumento, “un medio para la acción directa del Poder supremo en un Yoga más vasto, el Yoga de la humanidad o suprahumanidad, el Yoga del progreso espiritual de la tierra (sic!), o de su transformación” (LSY I, p. 81).

6.1.3. *Guru*, el instructor. *Ishwara*

Referido al tercer instrumento, al igual que el *shastra* del YI reside en el Veda eterno como conocimiento, SA reconoce en el interior del *sadhaka* un guía interior, *jagad-guru*. El término *gurú* es conocido desde hace décadas en Occidente, probablemente desde la década de los 60 tras la revolución cultural, y se asocia al guía espiritual. La figura del gurú tiene una larga tradición en el hinduismo y probablemente ha llegado su forma anecdótica hasta que en Occidente se ha hecho habitual el poder viajar a un ashram. Lo más interesante en este punto es el reconocimiento de un Guía interior, “Maestro del Yoga [...] un Sabio, Poder, un Amor impersonales detrás de todas las cosas; como un Absoluto manifestándose en lo relativo [...]; como una Persona divina en nosotros, y en el mundo; [...] o como un ideal concebido por la mente” (LSY I, pp. 84-85).

Sin embargo, el YI lleva a descubrir, en la esencia de nuestro ser, la imagen y semejanza con aquella esencia a la que SA en la tradición de las filosofías yóguicas denomina *Ishwara*, “el Guía en el ser consciente (*caitya guru* o *antaryāmin*), el Absoluto del pensador, el Incognoscible del agnóstico, la Fuerza universal del materialista, el Alma suprema de la *Shakti* suprema, el Uno a quien las religiones dan formas y nombres diferentes, ese

mismo es el Maestro de nuestro Yoga” (LSY I, p. 86); esto supone un paralelismo, salvando las distancias, con el concepto teísta del Dios personal cristiano, cuando este dice: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra”¹²⁷. Este ser divino mora en nuestro interior; no obstante, a los seres humanos les cuesta creer en algo dentro de él invisible a los sentidos ordinarios y lo proyecta entonces fuera en forma de soporte extrínseco: Dios no nos crea a su imagen ni semejanza, sino que el ser humano proyecta su divinidad fuera dándole una imagen y atributos antropomórficos, como es bien conocido en las raíces grecolatinas del mundo occidental con un amplio panteón de dioses que encarnan aspectos o atributos parciales dentro del espectro humano. Para bajar este concepto a su nivel, el ser humano proyecta esta necesidad de externalización en una representación y aspecto físico humanos (encarnación, profeta o Gurú), que en la tradición espiritual hindú se concibe como *Ishta Dévatā* (la deidad elegida), Avatar y Gurú (cf. LSY I, p. 88); en diferentes religiones hallamos las figuras de Krishna, Cristo o Buda. Aquellos que no puedan concebir y aceptar una figura semejante, representan el Divino como profeta o instructor, figuras menos elevadas (cf. LSY I, p. 89). Todas estas figuras son ayudas para el *sadhaka* del YI, pero SA advierte del peligro para el ego si cae en el sectarismo o fanatismo y cree que su Deidad es la única y verdadera en oposición a todas las demás, y extiende el concepto de integral a reconocer la divinidad en todos los demás seres, lo cual supone un planteamiento inclusivo de todas las realizaciones:

el *sadhaka* del Yoga integral no quedará satisfecho mientras no haya incluido todos los demás nombres y formas de la Deidad en su propia concepción, no haya visto su propio *Ishta Devata* en todos los demás, no haya unificado todos los Avatares en la unidad de Eso que desciende al Avatar, no haya fundido la verdad de todas las enseñanzas en la armonía de la Sabiduría Eterna (LSY I, pp. 89-90).

¹²⁷ Pasaje citado en Génesis 1:26. *Biblia de Jerusalén*. 1996. Bilbao: Desclée De Brouwer, p. 14.

6.1.4. *Kāla*, el tiempo y las realizaciones del yoga

En cuanto al cuarto instrumento, el tiempo (*kāla*), el *sadhaka* requiere tener paciencia ilimitada para la consecución de su evolución espiritual, pero ha de centrar su energía en la acción que debe realizar en el ahora en su proceso de transformación. El tratamiento de este aspecto remite a las filosofías del aquí y ahora, tan en boga en nuestros días¹²⁸.

Cualquier yoga es “un nuevo nacimiento; una salida de la vida ordinaria -la vida material mentalizada del hombre-, un nacimiento a una consciencia espiritual superior y a un ser más elevado y más divino” (LSY I, p. 93). El impulso para comenzar en la senda del yoga responde a la búsqueda de ampliar los horizontes espirituales; hay una llamada inicial, y la mente y la voluntad del ser humano sigue esa llamada. Se puede recorrer a través de diferentes vías: una filosofía, religión, o cualquier sacudida de la vida exterior; SA da cuenta de un amplio espectro de posibilidades y casuística. Iniciado el camino, puede que el *sadhaka* se estanque o incluso que haya un retroceso, lo que en el lenguaje yóguico ordinario se denomina “caída del sendero” (LSY I, p. 95). Uno de los secretos del éxito está en darse totalmente al divino; el otro es considerar el YI no solo como un objetivo, sino como la totalidad de la vida.

Una vez más, la esencia del yoga radica en “apartarse de la vida ordinaria, material y animal”, o de una vida mental pero limitada para abrirse “a una vida espiritual más vasta, al sendero divino”. (LSY I, p. 96). El mismo SA revela el propósito del YI en otro pasaje: “Lo que nos proponemos en nuestro Yoga es nada menos que disolver toda la formación de nuestro pasado y de nuestro presente que constituye al hombre ordinario mental y material, y crear en nosotros mismos un nuevo centro de visión y un nuevo universo de actividades que constituyan una humanidad divina, o una naturaleza sobrehumana” (LSY I, p. 96-97). Se trata de dejar de estar centrados en lo mental y dirigir la fe y esta visión

¹²⁸ Aunque en diversas sabidurías orientales queda recogido, cabe recordar aquí títulos que lo tematizan como *El Poder del Ahora* de Eckhart Tolle; en Occidente ha dado origen al *mindfulness*.

más profundas al Divino, y poner todo nuestro ser a su disposición. Quizás la noción de fe remita a su noción religiosa; sin embargo, se entiende como la creencia en algo que no es perceptible a los sentidos en la extensión actual, y, sin embargo, se sabe de su existencia; en términos vedánticos, “Cada pensamiento, cada impulso debe ser recordado en la fe de que «el Brahman divino es Eso, y no lo que los hombres adoran aquí abajo», como lo declara el *Upanishad*” (LSY I, p. 97). También destaca la obviedad de que el cuerpo animal supone un obstáculo, porque los instintos y su satisfacción absorben la atención y gran parte de nuestra energía y tiempo, motivo que ha llevado a las religiones y escuelas de yoga a separar la vida mundanal de la vida interior del ser. La idea de convertir la vida ordinaria del individuo en una manifestación del Divino y de nuestra propia divinidad velada se presenta como una constante en la concepción de SA de la evolución del ser humano, y así queda reflejado, sobre todo, en su magna obra *La Vida Divina*.

6.2. Autoconsagración

6.2.1. Ego vs. ser psíquico. Concentración y entrega

Además de la satisfacción de los instintos y deseos de la naturaleza animal del ser humano aludida, el ego se erige como otra de las dificultades para la realización de su naturaleza divina; SA lo define como “la sombra proyectada sobre nuestra ignorancia de superficie por el yo central y centralizador”, este yo que aúna las diferentes partes del ser, ya sea intelecto, o voluntad, o mente sensorial, o el ser nervioso, o corazón o cuerpo; el ego no representa más que una parte más de nuestro ser, en el que también podemos distinguir claramente “el intelecto, la voluntad, la mente sensorial, el ser de deseo o ser nervioso, el corazón y el cuerpo” (LSY I, p. 101), y cada una de ellas muestra su propia complejidad con independencia de las otras.

Sin embargo, cuando se percibe el ego separado del resto del mundo nos hallamos ante una ilusión engañosa, como reza la concepción de la no dualidad en el vedanta. Precisamente, SA da cuenta de que el *sadhaka* puede conquistar para sí la batalla personal propia, pero “deberá ganar una y otra vez en una guerra que parece interminable, porque su existencia interior se ha ensanchado ya hasta tal punto que no sólo contiene su propio ser con sus experiencias y necesidades bien definidas, sino también la solidaridad con el ser de los demás, ya que él contiene en sí mismo al universo” (LSY I, p. 104).

En la conciliación de opuestos connatural a los postulados de los sistemas sapienciales de las sabidurías orientales, SA enumera los difíciles cometidos que tiene que afrontar el *sadhaka* en la senda del YI:

Tiene que armonizar el conocimiento reflexivo y la fe incuestionable; debe conciliar la dulzura del alma amorosa y la formidable necesidad del poder, unir la pasividad del alma que vive satisfecha en la calma trascendente y la actividad del colaborador divino y del guerrero de Dios. A él, como a todos los buscadores del espíritu, se presentan, para que los resuelva, las oposiciones de la razón, el aferramiento tenaz de los sentidos, las perturbaciones del corazón, las trampas del deseo, los obstáculos del cuerpo físico; (LSY I, p. 104).

La concentración de todo el ser en el Divino se servirá de otros resortes como guiar sus elecciones por su Naturaleza, no inferior, sino la más elevada; por ello, el ser humano se identifica como un ser mental y no solo un ser meramente vital; ese mental más luminoso, un mental superior, también cuenta con la ayuda del alma más profunda, lo que SA denomina como ‘ser psíquico’, para controlar el deseo y los instintos. Recordemos que el deseo constituye una de las fuentes principales del sufrimiento en el budismo. La concentración “en un pensamiento, en una voluntad y corazón iluminados” se erige en el punto de partida del YI. Sin embargo, SA da cuenta de la contradicción que supone la posibilidad de concentrarnos en el Divino, en una instancia aún desconocida, si para conocerlo hay que llegar a esta concentración de nuestro ser sobre Él, “concentración que culmina

en una realización viva y en la percepción constante de la presencia del Uno en nosotros mismos y en todo aquello de lo cual somos conscientes” (LSY I, p. 107). En esto consiste la búsqueda del conocimiento en el Yoga; sin embargo, no basta con la mera búsqueda intelectual del Divino mediante Escrituras o razonamiento filosóficos, porque aun sabiendo todo lo que se ha dicho y pensado, se podría no saber nada en absoluto de Él: “esta preparación intelectual puede ser la primera etapa de un Yoga poderoso, pero no es indispensable” (LSY I, p. 108); si así fuera, entonces solamente unos pocos con esa capacidad o formación podrían caminar por la senda del yoga.

6.2.2. Autoconsagración y autoentrega, aspiración vs. deseo

Aun cuando el comienzo se base en una realización imperfecta, si se produce la denominada ‘autoconsagración’, una llamada del alma, una ofrenda... todo se reconoce como válido si media una autoentrega, “porque el Divino se reconoce en el corazón que le busca y acepta el sacrificio” (LSY I, p. 109). Se ha apuntado previamente que una sincera aspiración se erige en condición *sine qua non* y punto de partida para el YI; pero ¿esta aspiración no constituye un tipo de deseo? Si así fuera, el secreto reside en descartar la ganancia espiritual personal en aras de la “realización del Divino en el mundo, por la Verdad que debe ser buscada, experimentada y entronizada para siempre” (LSY I, p. 111).

El objeto de la concentración habrá de poseer los tres instrumentos maestros, el pensamiento, el corazón y la voluntad, y centrarse en el Eterno¹²⁹ para encontrar su perfección en la mente, “cuando veamos en todo momento al Divino no sólo en Él mismo y en nosotros mismos, sino también en todas las cosas, en todos los seres y en todos los acontecimientos”; la perfección en el corazón “cuando todas las emociones estén reunidas en el amor por el Divino, [...] no solamente por el Divino en sí mismo y para Él mismo, sino

¹²⁹ Para concretar el sentido de la ‘concentración’ en el Divino según SA, véase el apdo. 7.4.1.

también en el amor del Divino en todos sus seres, [...], en todas sus formas en el universo”; y la perfección en la voluntad, “cuando sintamos y recibamos siempre el impulso divino y lo aceptemos como nuestra única fuerza motriz” (LSY I, p. 113).

En el proceso de autoconsagración o de entrega de sí hay dos períodos: el primero consiste en una preparación para recibir el Divino, y ello implica trabajar con “los instrumentos de la Naturaleza inferior” (LSY I, p. 114); ya en el segundo, “el movimiento superior reemplaza enteramente a la acción inferior del comienzo”; mientras que en el primero se ha de rechazar todo lo que no es “la verdadera Verdad del Divino” (LSY I, p. 115), proceso que SA denomina como una expurgación o ‘*katharsis*’, para que tenga lugar el segundo, la condición que lo precede es que se haya producido la compleción del proceso de entrega. Una vez que se alcanza el tercer período, SA insiste en la idea de que no hay ningún método o *sadhana* preestablecido. Además, el orden de estos períodos no es lineal y se pueden ver alterados.

6.3. Yoga, evolución y superhombre

6.3.1. El superhombre como paso evolutivo del ser humano

6.3.1.1. La evolución hacia el superhombre

Al comienzo del capítulo III de este bloque, podemos hacer un alto en el camino para recapitular las bases del YI antes de proseguir el recorrido teórico: en primer lugar, el campo del Yoga es la vida –y no el Más Allá postulado por las religiones; el propósito central es la transformación de nuestro ser en una vasta consciencia espiritual que integre la existencia interior y exterior para dar lugar a una forma de vida divina; el medio es la entrega de sí al Divino; los movimientos, una concentración absoluta de nuestra voluntad, nuestro corazón y pensamiento sobre el Divino y una consagración total de nuestro ser.

Todo ello lleva a SA a exponer otra de las finalidades del YI:

Todo lo demás es accesorio y subordinado, o accidental y superfluo; únicamente importa lo que sostiene y ayuda a la evolución de su naturaleza y al crecimiento o, más bien, al despliegue progresivo y al descubrimiento de su yo o espíritu. Nuestro Yoga se propone nada menos que acelerar ese supremo objetivo de nuestra existencia de aquí abajo (LSY I, p. 118).

¿Por qué considera SA necesario el YI, si la Naturaleza podría seguir su curso evolutivo? ¿No supone forzar el curso natural del proceso del ser humano? SA también utiliza el concepto de ‘superhombre’ (Superman)¹³⁰. Observa que la evolución de la Naturaleza es un proceso de crecimiento lento, confuso, incierto y velado, con muchos desaciertos, caídas y recaídas; el YI proporciona “una evolución rápida, consciente, dirigida, donde todo está planificado para llevarnos, en la medida de lo posible y en línea recta al objetivo puesto ante nosotros” (LSY I, p. 118). Al superar el límite individual, la transformación llevará a una humanidad divinizada, a una raza nueva supramental y, por lo tanto, suprahumana: el superhombre.

6.3.1.2. El ego y el deseo en el YI y el YdO

El ego supone un escollo en la senda del YI y, por lo tanto, intentará “desterrar este ego limitado cuya mirada se dirige hacia fuera, y entronizar a Dios en su lugar como el Habitante soberano de nuestra naturaleza” (LSY I, p. 119). Una de las claves para la superación del ego consiste en superar la satisfacción de los deseos como finalidad que mueve al ser humano. Las actividades del exterior ocupan tres cuartas partes de la vida del ser humano; según SA, solo los santos, videntes y en menor medida los pensadores, poetas y artistas, viven más orientados hacia su interior. De nuevo, habrá que conciliar ambas para armonizarlas; he aquí una clave del YdO:

¹³⁰ El término ‘superhombre’ fue acuñado previamente en su sentido filosófico por Nietzsche. Para profundizar en la relación entre el concepto de superhombre en Nietzsche y Sri Aurobindo, véase el apdo. 10.3.4.

Un Yoga de las Obras, una unión con el Divino en nuestra voluntad y en nuestros actos, y no sólo en nuestro conocimiento y sentimientos, es, entonces, un elemento indispensable e indescriptiblemente importante del Yoga integral. La conversión de nuestro pensamiento y de nuestros sentimientos sin la correspondiente del espíritu y del cuerpo de nuestras obras, sería una realización mutilada (LSY I, p. 120).

Para ello hay que consagrar las acciones y movimientos exteriores al Divino, entregar las capacidades de trabajo a un Poder superior, hasta el punto “que desaparezca nuestro sentimiento de ser autores y actores de nuestras acciones. [...] Esta consagración y esta entrega totales, con la transformación íntegra y la transmisión pura resultantes, constituyen los medios fundamentales y el fin último de un karmayoga integral” (LSY I, p. 121).

6.3.2. El karmayoga en la Baghavad Gita: Igualdad y Unidad. Libre albedrío

Más adelante, SA destaca que el sistema más perfecto de karmayoga se halla reflejado en el episodio del *Mahabharata* en la *Baghavad Gita*. “La *Gita* nos promete la liberación del espíritu, incluso en medio de las obras” (LSY I, p. 124).

Consagrar las obras en la vida, pues, supone una de las claves fundamentales para realizar el Divino en esta vida. Al mismo tiempo, SA advierte de la posibilidad de comenzar dirigiendo el conocimiento y las emociones hacia Dios, y relegar las obras al final de la senda del yoga, pero señala que el peligro de quedar encerrados en esta reclusión espiritual, con los numerosos ejemplos en la historia de la humanidad, y para SA se trata de aplicar a la vida ordinaria y en el plano material los beneficios de la Naturaleza superior (cf. LSY I, p. 122).

Según SA, el principio clave del karmayoga en la *Gita* reside en la unión de los dos estados más elevados de la consciencia: la igualdad y la unidad. La igualdad se consigue mediante la renuncia interior a todo deseo personal que conduce a la total entrega al Divino y nos libera del ego divisor para realizar la unidad, tanto en la paz estática como en la fuerza dinámica. “Todas las cosas de aquí abajo son el *Brahman* único, indivisible, eterno,

trascendente y cósmico, quien, en su apariencia, está dividido en cosas y en criaturas; sólo en apariencia, porque, en verdad, es siempre uno e igual en toda cosa y en toda criatura, y la división no es más que un fenómeno de superficie” (LSY I, p. 125).

El ego consiste en vivir en la apariencia ignorante, atados a las dualidades (el bien y el mal, pecado y virtud, dolor y placer, éxito y fracaso, etc.), girando arrastrados por la rueda de Maya. Entonces, ¿qué margen de libertad le queda al ser humano como individuo en sus actuaciones? ¿Existe el libre albedrío? Para SA, se trata de una pobre libertad relativa, que no deja de ser sino una ilusión fundamental, “es solo relativamente real [...]. La mente, [...], oscila entre varias posibilidades; se inclina hacia un lado o hacia otro, se detiene y tiene la impresión de elegir, pero no ve, ni siquiera es vagamente consciente de la Fuerza que está detrás y que ha determinado su elección” (LSY I, p. 126); son modos de la Naturaleza material¹³¹ que se expresan a través de nuestra voluntad personal. Propugna vivir en la realidad unificadora del Brahman, que trasciende el ego y nos sitúa por encima de la Naturaleza material; este constituye el yo verdadero, espíritu por encima de los impulsos de la Naturaleza, superior a sus modalidades.

6.3.3. Purusha vs. Prakriti

En este punto, SA capta la atención del lector para llevarlo a distinguir “entre la Naturaleza mecánica y el libre Señor de la Naturaleza, entre el *Ishwara* –la única y luminosa Voluntad divina– y las innumerables fuerzas y modalidades ejecutivas del universo”: tal como se nos presenta en nuestra experiencia, la Naturaleza es una “fuerza ejecutiva, mecánica en su marcha, y sin inteligencia consciente” (LSY I, p. 128). La Naturaleza en su carácter de *Prakriti* “es una Fuerza inertemente activa, porque ejecuta

¹³¹ En la *Bhagavad Gita* aparecen mencionados los tres modos o tres modalidades de la naturaleza material: la bondad (*sattva*), la pasión (*rajas*) y la ignorancia (*tamas*). Krishna instruye a Arjuna sobre cómo trascenderlas.

un movimiento que le es impuesto” y esta imposición le viene dada por “el conocimiento, el dominio y la felicidad del *Purusha*” (LSY I, p. 129). Cabe recordar aquí que *Purusha* es inmóvil e inactivo, mientras que *Prakriti* es activa y da expresión a sus procesos y formas¹³².

El alma individual o el ser consciente se puede identificar o bien con el *Purusha* o con la *Prakriti*: al identificarse con esta última, “no gobierna, posee y conoce, sino que refleja los modos y acciones de la *Prakriti*”; allí, el alma yace inconsciente o subconsciente, dormida, como se puede observar en “las formas de la *Prakriti*, como en la tierra y en el metal, o casi dormida, como en la vida vegetal”, bajo el *tamas*; en su camino hacia la consciencia, “el ser encarnado está sometido cada vez más a rajas, el principio o poder o modo cualitativo de la acción y pasión impelidas por el deseo y el instinto” (LSY I, p. 129), aún propia del animal; pero no es hasta que el ser humano aparece cuando se inicia la ascensión hacia el *Purusha*, pero este camino está lleno de obstáculos, puesto que es una conciencia limitada al ego cuando el alma todavía se regodea en la *Prakriti*. Sólo cuando es capaz de ir superando las limitaciones y las dualidades, puede permanecer indiferente e incólume ante las modalidades inferiores de la Naturaleza.

6.3.4. Claves para la realización y etapas del YI

A continuación, llegamos a un punto de gran trascendencia para la realización del YI, ya que SA enumera una serie de fórmulas que son las “condiciones de nuestros esfuerzos”, es decir, para llevar a cabo el karmayoga (cf. LSY I, pp. 131-132):

¹³² “Tal es la distinción establecida por el sankhya” (LSY I, p. 129). Cabe recordar aquí que el sankhya es una de las seis doctrinas clásicas del hinduismo.

- vivir en Dios y no en el ego;
- moverse sobre los vastos fundamentos de la consciencia del Alma total y del Trascendente, y no en la pequeña consciencia egoísta;
- mantenerse perfectamente ecuanímenes frente a todos los acontecimientos y a todos los seres;
- ver y sentir que todos ellos no son más que partes de una unidad con uno mismo y con el Divino;
- sentir todo en uno mismo y todo en Dios;
- sentir a Dios en todo y a uno mismo en todo;
- actuar en Dios y no en el ego;
- no elegir la acción en relación a las necesidades y puntos de vista personales, sino en obediencia a los preceptos de la Verdad suprema que nos trasciende;
- una vez que estamos suficientemente estabilizados en la consciencia espiritual, no actuar ya por nuestra propia voluntad separada, ni por un movimiento independiente, sino permitir cada vez más que se produzca la acción y se desarrolle bajo el impulso y la dirección de la Voluntad divina;
- finalmente, el resultado supremo, la identificación con la *Shakti* divina en el conocimiento, en la fuerza, en la consciencia, en los actos y en la alegría de la existencia.

La eliminación de toda actividad egoísta constituye la clave para consumir lo que aspiramos (cf. LSY I, p. 132): para poder llevar a cabo este tipo de acción, hay que liberarse del deseo y el sentido del ego; el deseo reside en las emociones, sensaciones e instintos, y el sentido del ego hunde sus raíces en la mente pensante y volitiva. Al actuar, el deseo busca el fruto de la actuación o las obras, lo que nos hunde en el fango del egoísmo. “En consecuencia, la primera regla de acción establecida por la *Gita*, es ejecutar la obra que debe realizarse sin apetecer en absoluto su fruto, *niskāma karma*” (LSY I, p. 133). La liberación absoluta que se propone en la *Gita* es librarse de toda reacción, “liberados de nuestras emociones, respuestas nerviosas y visiones mentales” (LSY I, p. 134). SA advierte que no cabe confundirlo con la resignación originada en la decepción, el orgullo, la rigidez o la indiferencia, que nada tienen que ver con la quietud verdadera; describe un estado intermedio en un nivel superior, la igualdad del estoico o la resignación religiosa, surgida del desapego y del retiro del mundo, pero tampoco estamos al final del proceso en esta fase. Las etapas que propone SA para llegar a ello se pueden sintetizar como sigue (LSY I, p. 135):

- 1) aprender a soportar los choques del mundo manteniendo silenciosa y no afectada la parte central de nuestro ser, aun cuando el mental, el corazón y la vida de superficie se hallen violentamente agitados;
- 2) A continuación, al extender a los instrumentos la calma y la estabilidad del alma desapegada, [...] hacer irradiar la paz del centro luminoso hasta la periferia más oscura;
- 3) llegar [...] a una paz interior perfecta y autoexistente, o incluso, si podemos, a una felicidad teniendo su fuente en sí misma, total, inexpugnable y espontánea en todas las partes de nuestro ser.

Al final del capítulo, se hallan recogidas tres primeras etapas o pasos iniciales en el camino propuesto por SA en la realización del YI: “La igualdad, la renuncia a todo deseo del fruto de nuestras obras y la actividad ejecutada como un sacrificio al Señor supremo de nuestra naturaleza y de toda naturaleza, tales son los tres primeros pasos hacia el Divino por la vía del karmayoga trazada por la *Gita*” (LSY I, p. 136).

6.4. El sacrificio, el sendero triuno y el Señor del sacrificio

6.4.1. Sacrificio

Otro concepto que se diferencia de su significado en las religiones occidentales es el término ‘sacrificio’, que SA define como “la acción divina común, proyectada sobre todo el mundo -en sus comienzos- como un símbolo de la solidaridad del universo”, y se refiere al sacrificio del *Purusha*, del Alma divina que desciende al mundo para “limitar, corregir y eliminar gradualmente los errores de una creación egoísta y autodividida” (LSY I, p. 137), con el fin de iluminar la materia y la experiencia fragmentada mediada por el ego,

que se cree separado e independiente, aunque el ser humano intuye que no podría sobrevivir por sí solo como entidad discreta individual, por lo cual su interdependencia de los demás podría ser otro argumento en favor de la existencia de ese Todo, Uno o Unidad secreta. Sin embargo, esta unidad no se entiende solo como una asociación, que crea “una unidad física y vital [...]”. Pero la unidad verdadera es espiritual” (LSY I, pp. 139-140).

El principal sacrificio, pues, no lo lleva a cabo el *sadhaka*, ni tampoco una materialización de la divinidad crística; el sacrificio, entendido como un “gran rito cósmico”, puede venir de ambas partes y constituye “un medio gozosamente aceptado para avanzar hacia nuestra última perfección” (LSY I, p. 138); “porque el yo de dentro es realmente la Divinidad en evolución, Krishna, el Divino”. La *Gita* se expresa en contra de la concepción vulgar del sacrificio como “un acto de penosa inmolación, severa mortificación y porfiada autodestrucción” (LSY I, p. 140), y profundiza en sus atributos:

la verdadera esencia del sacrificio no es la autoinmolación, sino el don de sí; su objeto no es la destrucción, sino la autorrealización; su método no es la mortificación, sino una vida más grande; no es una mutilación voluntaria, sino una transformación de nuestros elementos humanos naturales en elementos divinos; no es una autotortura, sino el paso de una satisfacción menor a un *Ananda* más grande (LSY I, p. 140).

En la Naturaleza, la ley del sacrificio “despierta a la consciencia de un yo común único en quien da y en quien es el objeto del sacrificio”, cuyo punto más alto representa “la cima misma del amor y devoción humanos cuando intentan devenir divinos” (LSY I, p. 140). Al principio del proceso de sacrificio puede haber una parte penosa, que exige una recia disciplina para trabajar el ego. En cuanto a quién se ofrece el sacrificio, se puede ofrecer a otros o a los Poderes divinos; el cómo, puede ser en forma de ofrenda de flores, tan típicas y coloridas en la India, a un ofrecimiento de comida, “hasta la consagración de todo lo que poseemos y la entrega de todo lo que somos” (LSY I, p. 142). No obstante, esto son solo sacrificios parciales, y el único sacrificio íntegramente aceptable es

el don de sí final, supremo y absoluto, es esta entrega hecha cara a cara, con devoción y conocimiento, libremente y sin reservas al Uno que es a la vez nuestro Yo inmanente y el entorno que constituye el Todo, la Realidad suprema más allá de ésta o de cualquier otra manifestación o, secretamente, de todas esas cosas juntas, escondidas tras cualquier parte, y es la Trascendencia inmanente (LSY I, p. 142).

6.4.2. El Sendero Triuno

La práctica del Yoga del sacrificio conlleva tres consecuencias capitales de cara al ideal espiritual:

- 1) “aun cuando uno comience sin devoción esta disciplina, ella misma le conduce directa e inevitablemente a la *bhakti* más elevada posible, porque debe, naturalmente, ahondar en la más completa adoración imaginable y en el más profundo amor a Dios” (LSY I, p. 144);
- 2) “la práctica de este Yoga exige un constante recuerdo interior del solo conocimiento central liberador; y cuando este recuerdo se exterioriza activa y constantemente en las obras, se encuentra intensificado en ellas. En todo está el Yo único, el Divino único es todo, todas las cosas se hallan en el Divino, todas son el Divino, y no hay nada más en el universo” (LSY I, p. 145);
- 3) “la práctica del Yoga del sacrificio nos compele a renunciar a todos los apoyos interiores del egoísmo, a arrojarlos fuera de nuestra mente, voluntad y actos, y a eliminar su semilla, su presencia y su influencia de nuestra naturaleza. Todo debe hacerse para el Divino; todo ha de ser dirigido hacia Él. Nada debe emprenderse para nosotros mismos en tanto que existencia separada; nada debe hacerse para los demás” (LSY I, p. 146);

La vía de las Obras, el camino del Amor y el sendero del Conocimiento constituyen el Sendero Triuno.

6.4.3. El Señor del sacrificio: *Brahman*; *Māyā*

Puesto que el Divino o el Eterno es el Señor del sacrificio de las obras, la unión con Él es el objeto del sacrificio, este se medirá por el crecimiento de la naturaleza humana que se aproxima a la divina, pero también por una experiencia del Divino, su Presencia entendida como su manifestación en el ser humano. Pero el Divino es infinito tanto en esencia como en multiplicidad, y para alcanzar la perfección integral, se ha de recorrer más de un sendero (LSY I, p. 147). Tras este Ser eterno “existe la envoltura y la penetración de una Manifestación en el tiempo por el Eterno no manifiesto e intemporal”, pero para que este conocimiento sea útil para el Yoga se ha de trascender su noción puramente intelectual y metafísica, puesto que el yoga no busca “la sola verdad del pensamiento exclusivamente, ni la sola verdad de la mente, sino la verdad dinámica de una experiencia espiritual vívida y reveladora” (LSY I, p. 148).

El Yo de las cosas es una Realidad omnipresente, infinito y eterno, que se puede encontrar, ver o sentir en su integridad en cada alma y forma del universo:

El Infinito puede sentirse en un átomo infinitesimal o en un segundo de tiempo de forma tan convincente como en la extensión de las eras, o en la prodigiosa enormidad de los espacios interestelares. El conocimiento o experiencia del Infinito, puede iniciarse en cualquier parte, y expresarse a través de cualquier cosa, ya que el Divino está en todo, y todo es el Divino” (LSY I, p. 149).

Pero cabe recordar aquí que la visión de SA sobre este Brahman no se entiende como un panteísmo estricto, lo cual expresa explícitamente en el siguiente fragmento: “El mundo y el Divino no son una sola y misma cosa como a cierta clase de panteísmo le gustaría creer. El mundo es una emanación, depende de «algo» que se manifiesta en él, pero no limitado a él; el Divino no sólo se encuentra aquí, sino que hay un Más Allá, una Trascendencia eterna” (LSY I, p. 323).

6.4.4. Las tres realizaciones fundamentales del Divino

SA diferencia entre tres realizaciones fundamentales del Divino: la realización del Divino en mí, la del Divino en los demás y en el mundo, y la del Divino en la Trascendencia (LSY I, p. 152).

Cuando se despierta a un “elevado inefable trascendente Incognoscible”, uno de los momentos clave en la senda del yoga, se tiene la experiencia de que las cosas de aquí abajo son una ilusión, un sueño, como irreales, como si uno en esta etapa de consciencia solo se dirigiera a “la disolución del yo y del mundo en el Incognoscible -*Moksha*, Nirvana” (LSY I, p. 151). Pero SA advierte que para el buscador bastarían las tres realizaciones anteriores si su finalidad fuese huir del mundo y de sus actividades, pero precisamente en su YI deben ser tenidos en cuenta, ya que la Verdad divina está oculta en ellos, y, por lo tanto, debe “reconciliar la aparente oposición entre la Verdad divina y la creación manifestada”, lo que se presenta ante el buscador como una dualidad constante, y descubrir que no son más que “los dos polos de un Ser único” (LSY I, p. 153).

6.4.5. Las dualidades del *sadhaka* y *Māyā*

Al buscador o *sadhaka* se le presentan ante sí una serie de dualidades cuya solución se vislumbra a medida que inicia el ascenso en su camino.

En primer lugar, el buscador tiene que conciliar la manifestación de esta dualidad en una mitad superior y otra inferior de existencia, ya que el universo finito y temporal parece estar bajo el yugo de la inconsciencia, la ignorancia, la desarmonía y el sufrimiento; pero la superación de la esta oscura ilusión, de esta falsa experiencia, *māyā*, que se opone a “la luminosa verdad del *Brahman*”, le reportará un gran poder liberador, pues “es el *Brahman* quien está aquí abajo con el rostro de *Māyā*” (LSY I, p. 154).

Una segunda dualidad es la de Alma-Naturaleza, o *Purusha-Prakriti*, o la Consciencia-Testigo frente a la Fuerza creadora o Energía de Proceso de todas las actividades concebibles. Pero ambas se hallan presentes en todo lugar: “Incluso en su inactividad, *Purusha* contiene en sí mismo toda la fuerza y todas las energías de *Prakriti*, listas para ser proyectadas; y también, en la impetuosidad de su acción, *Prakriti* lleva consigo toda la consciencia observadora y ordenadora de *Purusha*” (LSY I, p. 158), lo que se denomina *biuno*.

Una tercera dualidad se presenta en la dualidad dinámica *Ishwara-shakti*, la Transcendencia divina y su manifestación. El Divino es en su ser “infinito y existente en sí, [...], pero al mismo tiempo una Persona sin límites, representada aquí abajo por innumerables personalidades” (LSY I, p. 159), tal es su multiplicidad: “el Portador de la Luz, el Guía y el Ser omnisciente, el Dueño de la Fuerza y el Dispensador de Felicidad, el Amigo, el Auxiliador, el Padre, la Madre, el Compañero en el juego cósmico, el Amo absoluto de su ser, el Amante y el Amado de su alma” (LSY I, p. 162). Pero el *sadhaka* del YI no puede tomar ninguno de estos aspectos como el único verdadero del Divino, y así lo hace cuando trasciende lo que puede haber de verdad tras sistemas y religiones politeístas y monoteístas, y de las contradicciones de sistemas filosóficos (cf. LSY I, p. 166). La *Ishwara-shakti*, Fuerza-Consciencia divina, o Madre universal, es el puente entre el Uno y la multiplicidad manifiesta, lo que explica el misterio de la presencia de una personalidad en un universo aparentemente impersonal, la consciencia a partir de la inconsciencia, la vida a partir de lo inanimado, el alma a partir de la materia bruta (cf. LSY I, p. 162).

El primer objetivo y la condición de realización del Sacrificio es la revelación de “una Verdad suprema, o de un Ser supremo, de una Consciencia, de un Poder, de una Felicidad y de un Amor supremos, impersonales y personales al mismo tiempo, abarcando de esta forma los dos aspectos de nuestro ser”. Recordemos que yoga significa en su base ‘unión’, que SA recoge en tres tipos (LSY I, p. 168):

- 1) una unión en la esencia espiritual, que “conduce a la liberación de la Ignorancia y a la identificación con lo Real y Eterno, *mokṣa, sāyujya*” (Yoga del Conocimiento);
- 2) una unión por la instalación de nuestra alma en el Ser supremo, “el alma mora en el Divino, o con Él, *sāmīpya, sālōkya*” (Yoga del amor y de la felicidad);
- 3) unión dinámica, por semejanza o por unidad de naturaleza, entre Eso y nuestro ser instrumental aquí abajo, “la identidad de naturaleza, la semejanza con el Divino, *sādharmaya* -ser perfecto como Eso es perfecto-” (Yoga del poder y de la perfección, Yoga de las obras y del servicio divino).

En palabras de SA, el resultado completo del YI es la combinación perfecta de estos tres yogas, que configuran la triple vía del YI. También advierte SA de la necesidad de un largo período de preparación, no exento de penalidades, para preparar a nuestro ser para abrirse a una Verdad y Luz más grandes bajo el amparo, influencia y presencia divinas. Se deben dar, por otra parte, dos cambios en el *sadhaka* que ayuden a hacer posible el proceso: primero, “la emergencia del alma secreta e interiormente profunda, [...] velada por la actividad febril de la mente, por la turbulencia de los impulsos vitales y por la obscuridad de la consciencia física; son estos tres poderes los que en su confusa combinación forman lo que actualmente denominamos nuestro yo”; en segundo lugar, “un crecimiento menos obstruido de la Presencia divina en el centro con su Luz liberadora y su Fuerza realizadora, y una irradiación suya en todas las zonas conscientes y subconscientes de nuestra naturaleza” (LSY I, p. 171).

6.5. El ascenso del Sacrificio

A modo de resumen de lo expuesto previamente sobre el sacrificio, SA dedica un par de capítulos dedicados a la función del sacrificio en el Yoga de las obras. Tres son las

formas del sacrificio: el de las obras, el del amor y de la adoración, y el del conocimiento. El sacrificio de las obras no solo consiste en la ofrenda de los actos externos, sino también de lo activo y dinámico en nuestro interior. Todo trabajo hecho como sacrificio es un ejercicio de autodisciplina y autoperfección para incrementar el nivel de consciencia de la Luz de lo alto hasta llegar, como propugna el antiguo vedanta, a unirse con Él tanto en el ser profundo como en la substancia espiritual (cf. LSY I, p. 172), pero el sacrificio contribuye a facilitar esta unión por semejanza a su naturaleza.

Desde el YI, que ha de ser un medio para acelerar la evolución del ser mental al ser espiritual, se plantea la cuestión de cómo nos posicionaremos ante la vida, las obras y las actividades propias de la naturaleza humana. El YI, cuyo leitmotiv central es divinizar la vida humana, en consonancia con el mandato universal de la Gita, “desea que incluso el alma liberada, viviendo en la Verdad, continúe efectuando todas las obras de la vida de tal manera que el plan de la evolución cósmica, bajo la guía secreta del Divino, no languidezca, ni se exponga al sufrimiento” (LSY I, pp. 174-175). El inmovilismo en las obras parece descartado de antemano, así como la actuación bajo los auspicios de la ética y la moral puramente, ya que estas no suponen más que “poner una brida en la boca de los caballos salvajes de la Naturaleza, no ejerciendo sobre ellos más que un difícil y parcial dominio; no tienen el poder de transformar la Naturaleza [...]” (LSY I, p. 175). La ética pone límites al mal, puede servir temporalmente, como la religión, que promueve la espiritualidad interior, y la moralidad en la vida exterior, pero el YI persigue “la espiritualización del ser interior y, al mismo tiempo, de la vida exterior, y no algún compromiso entre la vida y el espíritu”; tampoco admite la confusión entre lo espiritual y lo moral, “porque la moral es un control mental, o el mental limitado y falible” (LSY I, p. 176) que se contrapone a un Espíritu libre.

El motor de las acciones humanas ha de ser la Fuerza Divina y la luz del ser psíquico para atraer al ser humano a obedecer conscientemente los impulsos más elevados que se van convirtiendo en una ley interior para la acción. En este período de transición, SA observa las siguientes posibilidades (LSY I, p. 178):

- 1) ofrecer al Divino todas las acciones para su purificación y transformación;
- 2) construir una “muralla espiritual” alrededor y abrir las puertas exclusivamente a las actividades “que consientan someterse a la ley de la transformación espiritual”;
- 3) actuar libre e integralmente “con formas adaptadas a la verdad absoluta del Espíritu.”

Las obras quedan, así, divididas entre las del Conocimiento, las del Amor y las de la Voluntad en la Vida.

6.5.1. Las obras del conocimiento y actividad mental: filosofía, religión, ciencia y artes

Según el YI, las actividades de la mente humana en su busca del conocimiento se clasifican en dos tipos: el conocimiento supraintelectual supremo que se sirve de la intuición, la contemplación y el contacto interior directo para descubrir la verdad última tras las experiencias; y la ciencia inferior que se ocupa del conocimiento exterior de los fenómenos “y estudia los disfraces del Uno e Infinito, tal como se nos presentan en y a través de las formas más externas de la manifestación cósmica” (LSY I, p. 179).

SA no se consideraba a sí mismo un filósofo en el sentido clásico occidental, pero concibe su relación con el mundo como disciplina que busca la verdad:

La filosofía, unas veces espiritual o, al menos, intuitiva; otras, abstracta e intelectual, y otras, intelectualizando la experiencia espiritual, o sosteniendo los descubrimientos del espíritu sirviéndose del aparato lógico, ha reivindicado siempre que su competencia era fijar la Verdad última. Pero, la filosofía intelectual, aun cuando no esté aislada en

las enrarecidas cimas de la metafísica, ni separada del conocimiento aplicado al mundo práctico y a la búsqueda de objetos efímeros, raramente ha tenido, por su hábito de abstraerse, un poder de acción para la vida. Unas veces, ha sido poderosa en sus elevadas especulaciones y en su búsqueda de la verdad mental por sí misma sin otro objeto ni utilidad prácticas; otras, se ha distinguido por una sutil gimnasia mental en un mundo brumosamente brillante de palabras e ideas, pero se ha movido, o hecho sus acrobacias, muy alejada de las realidades más tangibles de la existencia. La antigua filosofía europea era más dinámica, pero sólo en unos pocos; en la India, bajo formas más espiritualizadas, ha influido fuertemente en la vida del pueblo, pero sin transformarlo (LSY I, p. 179).

Me ha parecido interesante introducir esta cita más extensa, ya que concentra su visión de la filosofía occidental, y al final de la cita, se puede observar la comparación con la filosofía oriental representada por India, y la crítica que hace de ambas. En el caso de la oriental, y más concretamente en India, no ha servido para romper con el orden social fijo impuesto por el sistema de castas, aun cuando India se erige como una de las potencias espirituales del mundo contemporáneo; de ello da cuenta SA a lo largo de su obra.

Por el contrario, SA considera que la religión ha intentado regular las actividades de la vida para orientarlas a instancias superiores como un dios y servir así de puente entre la Verdad espiritual y la existencia material, subordinar lo inferior a lo superior; pero observa que este esfuerzo necesario ha conseguido lo opuesto frecuentemente, “pues el pensamiento religioso ha servido continuamente de pretexto para adorar y servir al ego humano” (LSY I, p. 180).

Al alejarse de su núcleo espiritual, la religión ha oprimido la mente pensante y la ha encadenado a sus dogmas teológicos; al querer conquistar el corazón humano, ha caído “en un sentimentalismo y en una sensualidad pietistas”; al intentar dominar la naturaleza vital del hombre, ha legitimado los fanatismos y sus brutales inclinaciones a la opresión, “a las bullentes falsedades y a los obstinados apegos a la ignorancia, a los que esta naturaleza vital es proclive”; al querer atraer la vida física del hombre a Dios, “le ha traicionado y encadenado al mecanismo eclesiástico, a las ceremonias huecas y a un ritual sin

vida”. Lo espiritual y material, religioso y mundano, sagrado y profano forman un sistema de opuestos como producto de la dualidad de la religión, “empujada a cortar en dos la existencia y a dividir el conocimiento, las obras, el arte y la vida misma” (LSY I, p. 180).

La ciencia, el arte y el conocimiento de la vida, si en un principio se pusieron a servicio de la religión, se han ido independizando e incluso oponiendo a ella. Las obras artísticas son una mezcla de actividad y conocimiento, “un acto de conocimiento creador, un descubrimiento vivo de la consciencia, una imagen de la Verdad, una forma dinámica que expresa mental y vitalmente al individuo o al mundo-, es decir, todo lo que busca, todo lo que descubre, todo lo que se reviste de una forma o de una voz, es la realización de alguna faceta del juego del Infinito” (LSY I, p. 180), lo que explica la búsqueda de belleza y la magia de la capacidad estética en el ser humano, también tematizada por la filosofía de la Antigua Grecia.

La siguiente afirmación de SA sigue teniendo vigencia a pesar de haber sido formulada ya hace casi un siglo, a tenor del momento histórico que estamos viviendo con la amenaza del cambio climático y la crisis del coronavirus, en las que nos jugamos la supervivencia del ser humano como especie, cuando dice que se hace necesario un conocimiento superior constante porque en ausencia de este,

las ciencias y las investigaciones inferiores, por fructíferas que ellas sean; por rica, libre y milagrosa que sea la abundancia de sus resultados, se transforman fácilmente en un sacrificio ofrecido sin el debido orden y a dioses falsos, acaban por corromper y endurecer el corazón humano, limitar los horizontes de su mente, encerrándolo en una fortaleza material, o conduciéndolo finalmente a una incertidumbre desconcertante y a la desilusión (LSY I, p. 181).

Toda actividad, todo trabajo se ha de realizar como un sacrificio, “todas las actividades han de tener como objetivo el Uno divino y el núcleo de lo que ellas significan” (LSY I, p. 182). El *sadhaka*, el yogui, las realiza con una consciencia espiritual superior y más

amplia. Algunos pintores y compositores hablan de una fuente de inspiración que viene de planos superiores de conciencia y no de la mente, y se percibe la transcendencia encerrada en sus obras (cf. LSY I, p. 187). Las actividades del yogui no suponen un deber, ni una diversión elevada, las lleva a cabo sin apegos a ellas, aunque haya un gozo espiritual; no persigue honores ni reconocimientos, fama o satisfacción personal en las obras, y para realizar las acciones no se retira de la acción en el mundo:

La *Gita* enseña que el hombre que tiene el conocimiento proporcionará, por su manera de vivir, a quienes no tengan todavía la consciencia espiritual, el amor y el hábito a todos los trabajos y no sólo a las actividades a las que se les reconoce un carácter piadoso, religioso o ascético; no deberá, con su ejemplo, alejar a los hombres de su actividad en el mundo; porque el mundo debe, en su gran aspiración, avanzar hacia las alturas; (LSY I, p. 185).

A pesar de que el YI no presenta un camino marcado por igual para todo el mundo, y este se va configurando según la naturaleza individual de cada *sadhaka*, SA plantea la existencia de unas etapas en su progreso con cierto orden (LSY I, pp. 186-187):

- 1) Se produce al principio un gran cambio mediante el cual se asumen todas las actividades mentales específicas de la naturaleza individual, [...] dedicadas al servicio divino por el alma en nosotros -el ser psíquico-, el sacerdote del sacrificio;
- 2) a continuación, hay un esfuerzo de ascenso del ser y una llamada para hacer descender a todas las actividades del conocimiento la Luz y el Poder propios del nuevo estado de consciencia más elevado alcanzado por este esfuerzo de ascensión.

Esta ascensión, a la par que la mente del *sadhaka* se transforma, viene acompañada por un cambio central de la consciencia, y una experiencia, una visión y un sentimiento directos y crecientes del Supremo y de la existencia cósmica; se convierte en un “instrumento divino en la creación y en el desarrollo de su manifestación en este universo temporal”

(LSY I, p. 189). La mente espiritualizada todavía tiene que alcanzar cotas más altas; hay una etapa intermedia que SA denomina ‘Sobremente’ (ing. Overmind), y la última etapa del ascenso consiste en una vuelta a su origen, “su conversión en luz supramental de la Gnosis Divina. [...] sede de la Consciencia-Verdad divina, [...]. Llegar allí, y volver con un dinamismo supramental que tenga el poder de transformar la Ignorancia, tal es el objetivo supremo -lejano pero imperativo- del Yoga integral” (LSY I, p. 190).

6.5.2. Las obras del Amor: Intuición, emociones, altruismo. El ser psíquico o alma

SA atribuye al conocimiento el poder más vasto de la conciencia con la función de liberar e iluminar; pero el amor es, según él, el más profundo e intenso, y es la clave para acceder “a los lugares más recónditos y secretos del Misterio Divino”. SA señala, con acierto y validez actual, que el ser humano, como ser mental, otorga la máxima importancia a la mente pensante y a su razón, y relega al corazón y a sus emociones a un plano secundario si no más bajo, a la categoría de “poder obscuro, incierto, a menudo peligroso y engañoso, y que es preciso mantenerlo bajo el control de la razón, de la voluntad mental y de la inteligencia” (LSY I, p. 191).

Asistimos en tiempos recientes a la revalorización de la ‘Intuición’, entendida como “una luz mística más profunda [...] –porque ésta desciende a través del mental, aunque no proceda de él–, pero está en contacto directo con la Verdad y más cerca del Divino que el intelecto humano en el orgullo de su conocimiento”¹³³. Sin embargo, SA reconoce, en su ya habitual método sintético con el que nos vamos familiarizando, ambas facetas del corazón: la primera, su capacidad irracional de confusión y sus emociones porque muestran un “doble carácter”: el de las emociones vitales, el animal, “gobernadas por pasiones egoístas, por afectos ciegos e instintivos, y por todo el juego de los impulsos

¹³³ En la *Upanishad*, la “caverna secreta del corazón” (*hrdaye guhāyām*), es donde reside el corazón místico, el *Purusha* oculto (cf. LSY I, p. 191).

vitales, con sus imperfecciones, perversiones y, con frecuencia, degradaciones sórdidas” (LSY I, p. 191); esta ‘alma de deseo’ es producto de la mezcla del corazón emocional con el vital, pero para SA, el alma verdadera del ser humano no reside ahí, sino en el segundo carácter o la segunda faceta del corazón “verdadero, invisible, escondido en alguna caverna luminosa de nuestra naturaleza” (LSY I, p. 192).

Uno de los momentos clave en la senda del YI tiene lugar cuando esta alma verdadera, el ser psíquico, se libera y surge de las profundidades para gobernar la mente, vida y cuerpo del ser humano. Como consecuencia de esta distinción, hay dos categorías de movimientos del corazón, como en el caso del conocimiento: los “movidos por el alma verdadera”, por una parte, “y aquellos que se orientan a la satisfacción de la naturaleza vital no purificada” (LSY I, p. 193). Sin embargo, SA da cuenta de que esta distinción es poco práctica para la finalidad más profunda o espiritual del Yoga.

6.5.3. Religión vs. ética. La ley de las obras

A efectos prácticos, los dos movimientos del corazón quedan divididos en emociones religiosas y sentimientos mundanos, pero la emoción religiosa llevaría a la vida religiosa propia del santo con la rigidez y estrechez impuesta por los preceptos religiosos, “una forma intensa de santidad sujeta a principios hieráticos rígidos, es muy diferente del vasto ideal de un Yoga integral”; además, la práctica nos muestra que vienen a menudo acompañados de pasiones profanas, “invadida por la confusión y la obscuridad de los movimientos vitales” (LSY I, p. 193). Desde un punto de vista secular, asentado sobre la ética, el ser humano diferencia entre las emociones regidas por este sentido moral y las mundanas, de carácter egoísta e interesadas. La ley de la buena voluntad universal se deriva de un sentimiento que puede ser ético-secular o religioso o de ambos a la vez, de compasión, amor y servicio al prójimo, común al ideal tanto laico como de sistemas religiosos.

En primer lugar, SA señala que los puntos críticos de las obras llevadas a cabo como precepto religioso, no corresponden a la finalidad última del YI: “la ley de las obras es únicamente un medio y deja de tener sentido cuando el objetivo ha sido alcanzado; no es más que un elemento adicional, una parte del culto que ayuda a adorar y a buscar a la Divinidad, o el último paso antes de la destrucción del yo y la entrada en el Nirvana” (LSY I, p. 194-195). En segundo lugar, desde una perspectiva puramente laica, la ley de las obras se ha elevado a “la perfección moral del ser humano, condición de un estado de mayor felicidad del hombre sobre la tierra, de una sociedad mejor” (LSY I, p. 195). No, obstante, SA advierte que el altruismo, la filantropía, el humanitarismo o el servicio nos lleva al peligro de ensanchar el ego, o en su expresión más purificada, tampoco sirven para cambiar la vida y la naturaleza vital del ser humano. En tercer lugar, el ideal ético-religioso tampoco cumple con el objetivo del YI, puesto que acaba siendo

un compromiso de concesiones recíprocas, un pacto de asistencia mutua entre el impulso religioso, [...] anexionando a él mismo las tendencias nobles de la naturaleza humana ordinaria, y el impulso ético que espera elevarse por encima de su propia dureza y aridez mentales utilizando algún contacto de fervor religioso. Al materializar este pacto, la religión desciende al nivel mental, y hereda las imperfecciones inherentes al intelecto y su incapacidad de convertir y transformar la vida (LSY I, p. 195).

Si el YI rechaza estas motivaciones para sus obras ¿cuál es la ley de las obras según el YI? Esta se basa en tres procesos dinámicos centrales (cf. LSY I, p. 196):

- 1) sobre el desarrollo del alma verdadera o ser psíquico, (en lugar de la falsa alma-deseo);
- 2) sobre la sublimación del amor humano en amor divino;
- 3) sobre la elevación de la consciencia, que ha de pasar del plano mental ordinario al espiritual y supramental.

El ser psíquico desempeña un papel fundamental en este proceso, se orienta hacia la Verdad divina y el Divino, lo busca “por medio de un amor sagrado, del gozo y de la unidad”. En su búsqueda del Amor divino a través de la *sadhana*, distingue las siguientes etapas (cf. LSY I, p. 199-200):

- 1) La larga y primera etapa de su crecimiento está apoyada en el amor, afecto, ternura, buena voluntad, compasión y bondad terrenales; en todo lo bello, dulce, delicado, luminoso, fuerte y valiente; en todo lo que puede ayudar a refinar y purificar la grosería y vulgaridad de la naturaleza humana; pero estos movimientos humanos son aún impuros, con la marca del ego, saturados de una engañosa falsedad sentimental.
- 2) La segunda, cuando el alma emerge, rompe con todas las viejas ataduras y las actividades emotivas imperfectas, para reemplazarlas por una Verdad espiritual más grande, hecha de amor y unidad. Puede, no obstante, admitir todavía las formas y movimientos humanos, pero a condición de que su solo objetivo sea el Uno. Las únicas ataduras que acepta son ayudas en el camino: la veneración del corazón y de la mente con respecto al Gurú; la unión entre los buscadores de Dios; la compasión espiritual hacia todas las criaturas; la alegría, el bienestar y la satisfacción de la belleza que proceden de la percepción del Divino. Va al encuentro del Divino, inmanente en el centro secreto del corazón; ningún reproche de egoísmo, ninguna obligación altruista puramente exterior, ninguna apelación al deber, ninguna filantropía, ningún servicio, podrán engañarle, ni desviarle de su aspiración sagrada.
- 3) El psíquico eleva al ser hacia un Éxtasis trascendente, el Uno Supremo, se despoja de todo lo que le arrastra hacia abajo, hacia el mundo; pero también invoca para que descendan esta Felicidad y este Amor trascendentes con el fin de transformar y liberar a este mundo de odio, conflicto, división, obscuridad e ignorancia discordante. Nos abre a un Amor divino universal, a una vasta compasión, a una intensa e inmensa voluntad de bien para todos para que la Madre universal pueda estrechar contra sí misma a todos sus hijos, envolverlos y atraerlos hacia ella, porque es la Pasión divina la que se ha sumergido en la noche para redimir al mundo de la Ignorancia universal.

6.6. El ascenso del Sacrificio - 2

6.6.1. Las obras del Amor: Ananda, el sentido del culto, la aspiración

Cuando se habla de este tipo de Amor trascendente, de un Amor divino, surgen ciertas cuestiones: ¿Cuál es el objeto amado? ¿Sólo es amor verdadero el que tiene por objeto el Divino? ¿Qué lugar ocupa el amor individual, carnal, del ser humano?

El sacrificio del amor “alcanza su perfección absoluta cuando, ofrecido al Todo divino, deviene integral, universal, sin límites; y cuando, elevado al Supremo, deja de ser ese débil movimiento superficial y fugitivo que los hombres denominan ‘amor’, y se transforma en un Ananda puro, vasto, profundo y unitivo” (LSY I, p. 195); pero el amor no se dirige solo al Divino, también se incluyen las formas de amor individual, aunque el amor también ha de sufrir ese cambio psíquico, librarse de las ataduras de la ignorancia, de los movimientos egoístas mentales, vitales y físicos de la consciencia inferior, no puede depender de atracciones físicas y pasiones vitales. Su proceso de espiritualización lleva al “reconocimiento de un alma a otra”.

Por otra parte, “todo amor que es adoración tiene una fuerza espiritual detrás de sí”; este es el motivo por el que “el culto a los dioses, la adoración a los ídolos, el magnetismo o ideal humanos que sentimos hacia el hombre poderoso no deben ser menospreciados, porque son escalones que permiten a la especie humana elevarse a esta pasión beatífica, a este éxtasis del Infinito”, lo cual no deja de ser sorprendente, pero ilustra muy bien la consideración del YI de los diferentes estadios escalonados del progreso espiritual, llenos de imperfecciones, que ha de recorrer el *sadhaka* antes de alcanzar el objetivo último de su yoga, la perfección. “Ciertas idolatrías son indispensables para el desarrollo de nuestro ser emocional”, sostiene SA; no obstante, también ve la ignorancia del ser humano que adora ídolos, ya que “todo culto parcial, toda religión que erige un ídolo, mental o físico,

está tentado de velar y proteger la verdad que hay en él con un cierto manto de ignorancia, y muy a menudo deja que la verdad se pierda envuelta en la imagen” (LSY I, p. 204).

El concepto de *Ananda*, término sánscrito que se puede traducir como ‘deleite’, ‘gozo’, ‘éxtasis’, nos acerca a la idea india del dios amante, fundido en un abrazo eterno con el Uno, a diferencia del dios como juez severo en la tradición judeo-cristiana:

La adoración realizada en el amor, el amor realizado en el Ananda —el amor incomparable, el éxtasis que conlleva el deleite trascendente en el Trascendente que nos espera al final del sendero de la Devoción— tiene, como su más vasto resultado, un amor universal hacia todos los seres, el Ananda de todo lo que es, la percepción del Divino detrás de todos los velos, el abrazo espiritual en todas las formas al Perfectamente Bello (LSY I, p. 205).

Tal y como podía ocurrir en la vía del Conocimiento, el *sadhaka* corre el peligro de centrar su amor por el Divino y alejarse de la vida, como el santo y el devoto; o en actos de servicio, filantrópicos o caritativos hacia la humanidad, pero para la vastedad que busca el YI, la norma moral de filantropía y beneficencia resulta demasiado estrecha y pequeña. La solución del YI al respecto pasa por dejar de lado “medios exteriores y mentales” y recurrir a los “interiores y espirituales”, e infundir a cualquier actividad “un espíritu de amor divino, [...] de adoración y culto, [...] de felicidad en el Divino” (LSY I, p. 207). Así pues, el espíritu presente en el acto se erige en el factor esencial”. De este modo cobra sentido el culto y la ofrenda como devoción. Un acto completo de amor y adoración divinos está formado por tres partes (LSY I, p. 208): 1) un culto práctico al Divino en el acto; 2) un culto simbólico en la forma del acto, manifestando alguna visión y alguna búsqueda del Divino, o alguna relación con Él; 3) una adoración interior, una necesidad de unidad, o un sentimiento de unidad en el corazón, en el alma y en el espíritu.

La aspiración espiritual ha de acompañar al culto para que este cobre sentido, pero la aspiración necesita también el acto y la forma para convertirse en un poder eficaz. Todas

las formas de la vida humana “cristalizan deviniendo puramente formales y, como consecuencia, se vuelven estériles; [...] debido a que esta cristalización mata al alma de la religión, tanto el culto como la forma tienen que, finalmente, ser alterados o completamente rechazados” (LSY I, p. 208). El símbolo sirve de soporte al culto, y a menudo aporta belleza y alegría con un contenido estético y emotivo a la consciencia espiritual.

La adoración encarna en sí un sacrificio completo. La devoción aporta un elemento de amor y alegría en el sendero de las obras del mundo, que SA califica de duro, “cuando la austera voluntad espiritual prosigue sola el ascenso escarpado” (LSY I, p. 211). El espíritu del amor divino contribuye a allanar el camino quitando tensión y aridez, aportando dulzura y alegría en las dificultades y conflictos.

Sin embargo, la naturaleza humana aún no ha sido capaz de mantener el Ananda, el Amor divino en su pureza; más bien el ser humano lo ha corrompido convirtiéndolo “en un entusiasmo vital piadoso, o en un sentimentalismo religioso o moral incapaz de defenderse, o en un misticismo voluptuoso e incluso erótico y sensual salido de una mente de color rosa” (LSY I, p. 214). Sólo el ser psíquico puede conducir el sacrificio a buen puerto para alcanzar el Amor supramental.

6.6.2. El Yoga de las obras: las actividades visibles de la vida

Esta tercera categoría de las obras del sacrificio incluye las actividades de la vida, “la innumerable variedad de energías de la Voluntad-de-Vida que se proyectan al exterior para sacar todo el partido posible de la existencia material” (LSY I, p. 216). Su importancia radica en que en estas actividades se erigen en el centro de conquista espiritual del YI, la existencia terrestre se erige en el “campo de prueba provisional o como un juego equívoco, superficial y momentáneo del espíritu oculto” (LSY I, p. 216), donde el buscador ha de desplegar su acción en pos del Divino. “Descubrir en uno mismo a la Divinidad

es el primer objetivo del buscador integral; pero también descubrirla totalmente en el mundo” (LSY I, p. 217), camino plagado de obstáculos, recuerda una vez más SA. El buscador del YI debe aceptar este principio. Las obras de la vida en la Tierra, la acción, es lo que ha llevado a la religión a rechazar lo mundano considerando la existencia terrenal como “la enfermedad del nacimiento en un cuerpo mortal, lanzándose a un Paraíso distante, o a la silenciosa paz del Nirvana”, a la filosofía su “aislamiento altivo” (LSY I, p. 217).

Frente al objeto puro del Conocimiento y el Amor, la Voluntad de Vida tiene la apariencia de algo impuro:

En la base de la Vida se encuentra un principio de oscura y pesada inercia; todo en ella se halla encadenado al cuerpo, a sus necesidades y deseos, a una mente trivial, a emociones y esperanzas mezquinas, a una repetición insignificante de pequeñas funciones sin valor -pequeñas necesidades, pequeños problemas, pequeñas ocupaciones, pequeños dolores y pequeños placeres- que no conducen a nada más allá de ellos mismos, y que muestran el sello de una Ignorancia que desconoce su propia razón de ser y su destino (LSY I, p. 218).

A veces, la naturaleza vital del ser humano se deja influir por el mental, pero la naturaleza humana, “[...] acabará siempre recuperando la tortuosa curva de la naturaleza” (LSY I, p. 219). De nada sirve dejar para más tarde las obras de la Vida dando prioridad al desarrollo del Amor y el Conocimiento para proceder con seguridad a su abordaje, porque para alcanzar tan altas cotas de un poder espiritual supramental se requiere un largo proceso. La Consciencia Supramental abarca el Conocimiento, el Amor, la Felicidad y la Unidad íntimos, pero “es también una Voluntad, un principio de Poder y Fuerza, y no puede descender mientras el elemento correspondiente de la Voluntad, del Poder y de la Fuerza de esta Naturaleza manifiesta no esté suficientemente sublimado y desarrollado para recibirla y soportar su intensidad” (LSY I, p. 222). La mente busca a tientas el Conocimiento, el corazón avanza a ciegas hacia el Amor, y la fuerza vital va en busca del

Poder; Amor, Sabiduría y Poder son tres aspectos del Divino. En contra de la creencia tan extendida de que el poder corrompe, como observamos tan a menudo cuando se halla en manos de los seres humanos, SA afirma que

Es un error de la mente ética o religiosa condenar al Poder como algo que en sí mismo no debe aceptarse ni buscarse con la excusa de que, por su propia naturaleza, corrompe y envilece; a pesar de su aparente justificación por una gran cantidad de casos, tal opinión es fundamentalmente un prejuicio ciego e irracional. Por más corrompido y mal utilizado que se nos muestre, como por otra parte lo son igualmente el Amor y el Conocimiento, el Poder es algo divino y ha sido puesto aquí abajo para un uso divino. La *Shakti* -Voluntad y Poder- es el motor de los mundos, y ya sea la Fuerza de Conocimiento, la Fuerza de Amor, la Fuerza de Vida, la Fuerza de Acción o la Fuerza del Cuerpo, su origen es siempre espiritual y su carácter, divino (LSY I, pp. 222-223).

El YI interiorizado pretende actuar en el exterior para propiciar cambios, y lo ha de hacer con esta ‘Fuerza de Vida’ o ‘Energía yóguica’ como instrumento, para disolver la falsa alma de deseo y el ego, tras los que se esconde un ser vital interior verdadero que ha de ser “liberado y colocado en el primer rango para que ejecute sus operaciones como un poder de la Naturaleza Divina. La prominencia de este ser vital verdadero bajo la dirección del alma profunda existente en nosotros es la condición para la realización divina de los objetivos de la Fuerza de Vida”; el objeto del YI “no es una racionalización sino una supramentalización, no una moralización sino una espiritualización de la vida. Su propósito principal [...] [es] volver a fundamentar la vida y su acción sobre el elemento divino oculto” (LSY I, p. 224). Tres son las condiciones para la transformación del principio mismo de la vida (cf. LSY I, p. 226 ss.):

- 1) la transformación del deseo. La doctrina de la Gita propugna “una renuncia completa al deseo de los frutos como consecuencia de la acción, una completa anulación del deseo mismo, y una completa realización de la igualdad del alma”; aun siendo una condición insuficiente, se ha de contar con la ayuda del ser psíquico liberado para progresar adecuadamente en la senda del YI;

- 2) la presencia del ser psíquico liberado, una ayuda imprescindible para guiar los pasos en el sendero espiritual que instauro la ley del sacrificio en la vida, y convierte todas sus obras en una ofrenda. SA postula la existencia de una “vasta consciencia subliminal, con tres extensiones, un mental interior, un vital interior y un físico sutil interior “sostenidas por una existencia psíquica profunda que es el enlace de un alma que conecta con todo lo demás” (LSY I, p. 232);
- 3) el descenso del Divino en forma de Supramental y la integración de la Shakti Divina, el Poder del Infinito y del Eterno para nuestra liberación, perfección y dominio (cf. LSY I, p. 233).

El camino del YI es una senda ascendente que pasa por una realización transitoria hacia la completa transformación del ser; esta sólo puede alcanzarse “por el ascenso del sacrificio a las cimas más elevadas, cuando actúa sobre la vida con el poder, la luz y la felicidad de la Gnosis divina supramental” (LSY I, p. 235), cuando las fuerzas divididas imperfectas vuelven a su unidad original, a su significación integral. Pero se trata de un doble movimiento de ascenso y también de descenso “del dinamismo completo de estas regiones supremas a la consciencia terrestre” (LSY I, p. 236). Para el camino del ascenso, SA ofrece dos reglas para aligerar el camino del ascenso: primero “rechazar todo lo que proceda del ego, del deseo vital, del puro y simple mental y de su presuntuosa incompetencia razonadora”, ya que todo ello son el soporte de la ignorancia; y luego, “aprender a escuchar y seguir la voz del alma profunda, la guía del Gurú, el mandato del Maestro, la acción de la Madre Divina” (LSY I, p. 238).

El siguiente fragmento recoge muy elocuentemente la visión de las obras en el YI:

Dividir las actividades de la existencia humana según prescripciones religiosas, o morales, o según las dos a la vez, restringirse a los solos actos de adoración, o a las

solas obras de filantropía y beneficencia, sería contrario al espíritu del Yoga integral. Toda regla puramente intelectual, toda aceptación o repudio puramente mental, es extraño al propósito y al método de la disciplina integral. Todo debe ser elevado a una altura espiritual, y colocado sobre una base espiritual; un cambio espiritual interior y una transformación exterior deben ser impuestos sobre la totalidad de la vida y no sólo sobre una parte de ella; todo lo que sea útil para este cambio, o lo admita, debe ser aceptado; todo lo que sea incapaz o no apto, o que rehúse someterse al movimiento transformador, tiene que ser rechazado (LSY I, p. 236).

6.7. Reglas de conducta y libertad espiritual

A medida que el *sadhaka* avanza en su camino percibe cada vez más concreta y claramente la unidad en todo y todos, “en la creciente consciencia de que toda la existencia es un todo indivisible”, y del mismo modo, “todo trabajo forma parte de este todo divino indivisible” (LSY I, p. 240); lo cual implica que las acciones personales y sus resultados tampoco están aisladas del resto y que vengan motivadas por “el «libre» arbitrio egoísta de un individuo”, sino por una “universalidad de la que no somos conscientes” (LSY I, p. 240-241). SA da cuenta de que aun cuando podamos llegar a captar esta idea, la costumbre nos sigue haciendo concebir que realizamos las obras según nuestro ego, personalidad, voluntad propia y lucha y esfuerzo personales, pero “nuestro ego y su voluntad son creaciones y marionetas de fuerzas cósmicas”; identificar el ego y salirse de él constituye una de las claves en la senda espiritual “para entrar en la consciencia de la divina Voluntad-Conocimiento del Eterno” (LSY I, p. 241).

6.7.1. Individuo vs. colectivo

No obstante, la individualidad es la otra cara necesaria de la dualidad en la que se manifiestan las formas en el universo, e incluso “la actitud correcta para el hombre en la medida que aprecia su individualidad y no la ha desarrollado todavía” (LSY I, p. 242). La

siguiente cita constituye una clara explicación de la necesidad de la manifestación del individuo frente al grupo o a un colectivo en el juego del universo:

También el individualismo es necesario para la perfección última, como poder que se halla detrás del espíritu de grupo; la asfixia del individuo podría ser muy bien igualmente la asfixia del dios en el hombre. [...] hay poco peligro real de que un individualismo exagerado llegue a romper el conjunto social; que la excesiva presión de la masa social, bajo su pesada carga mecánica e ignorante, reprima o desaliente más allá de toda medida el libre desarrollo del espíritu individual. En efecto, considerado individualmente, el hombre es más fácil de ser iluminado [...] (LSY I, pp. 250-251).

Entre estos dos aspectos del ser, el individual y el unitario, SA se pregunta cuál debe ser la posición espiritual del trabajador como individuo, que no es más que “un centro de diferenciación de la consciencia personal única, un centro de determinación del movimiento total único; su personalidad es una persistente ola de individualidad que refleja a la Persona universal única, al Trascendente, al Eterno” (LSY I, pp. 242-243). Si es un reflejo de Brahman, ¿por qué es imperfecto? En su involución y manifestación en el mundo de la ignorancia, este reflejo es producto de una distorsión, así como las normas con las que el ser humano pretende gobernar su conducta, que “no son más que tentativas imperfectas, temporales y evolutivas para representarnos a nosotros mismos nuestro titubeante progreso mental en el seno de la autorrealización universal, hacia la cual se encamina la Naturaleza” (LSY I, p. 245).

6.7.2. Las cuatro reglas para la conducta humana

A pesar de ello, SA observa las siguientes reglas para la conducta humana: “La primera es la necesidad personal y la preferencia, el deseo del individuo; la segunda, la ley y el bien de la colectividad; la tercera, la idea moral; la cuarta, la ley divina más elevada de nuestra naturaleza” (LSY I, p. 246). La primera viene dada por la naturaleza misma del ser humano, la del animal-hombre, con sus necesidades materiales, traducidas en deseos,

que a la vez lo llevan más allá, en forma de “anhelos emocionales o mentales” (LSY I, p. 246); pero, como el ser humano no puede vivir aislado, la “ley del gregarismo o del rebaño” (LSY I, p. 247) contrarresta esa pulsión natural interior: los deseos de su familia, tribu, comunidad, clan o grupo. Estos se convierten en una ley social exterior; la relación entre la primera y segunda regla se resume en la oposición entre la conducta personal y social. La norma social, sobre todo en las sociedades primitivas, se podía convertir en “costumbres y normas comunitarias de carácter rígido e inmutable; [...] que siempre intenta hacerse pasar por el eterno decreto de lo Imperecedero, esa *dharmah sanātanah*” (LSY I, p. 250). SA considera que la masa puede suprimir e inmovilizar al individuo, pero la Naturaleza en él puede ocasionar una resistencia contra ello que se materializa, en el caso de un criminal, en una rebeldía instintiva y brutal, o en el caso del asceta, en una negación completa.

Por encima de la ley individual natural y la ley natural colectiva de la comunidad surge, en tercer lugar, la moral con sus leyes, que apunta a un orden ideal mental que se sitúa por encima de los instintos animales, tanto físicos o del vital; se trata, pues, de una “búsqueda mental de la luz y del conocimiento, de la norma justa, del movimiento justo y del orden verdadero” (LSY I, p. 251). En esto consiste el paso del primer al segundo grado del triple ascenso de la Naturaleza; el mental hace que se prioricen los deseos estéticos, intelectuales y emocionales que elevan la existencia del ser humano. SA percibe la sociedad de su tiempo aún como un “organismo económico material y mecánico, más atenta al orden establecido y a su preservación que al crecimiento y autoperfección” (LSY I, p. 253), y me atrevería a afirmar que aún es así hoy en día en muchas sociedades, puesto que como sociedades organizadas no hemos descartado la guerra y los métodos coercitivos; en el ámbito personal, aunque el individuo adopte la ley moral, esta se halla en profundo desacuerdo con sus deseos y necesidades propias. SA propone para el individuo

la solución absoluta de “no abrigar deseos ni demandas que no sean coherentes con el amor, la verdad y la justicia”. Pero las leyes morales siguen siendo construcciones mentales imperfectas; su aplicación rígida se puede convertir rápidamente en intransigencia; el amor absoluto, la justicia absoluta, la razón justa absoluta en manos de una humanidad imperfecta se vuelven a menudo contradictorios:

Y, realmente en la práctica, la justicia absoluta del hombre resulta ser fácilmente una soberana injusticia; porque su mente, excluyente y rígida en sus construcciones, propone una imagen, o un plan unilateral, parcial y riguroso que pretende para él la totalidad y el absoluto, pero cuya aplicación no tiene en cuenta para nada la verdad sutil de las cosas, ni el carácter plástico de la vida. Todas nuestras normas, cuando quieren traducirse en actos, vacilan en una avalancha de compromisos, o caen en el error debido a su parcialidad e inflexible estructura” (LSY I, p. 255).

La cuarta regla se basa en trascender el ser mental y moral en nosotros, para alcanzar el “ser divino más grande que es espiritual y Supramental; [...] puesto que la divinidad en nosotros no es otra cosa que nuestro espíritu en marcha hacia su propia perfección oculta, esta norma divina debe ser la verdad de nuestra naturaleza y su suprema ley espiritual” (LSY I, p. 256-257), que es el objetivo de su YI.

6.7.3. Religión como sistema moral. Ley divina

Frente al pensamiento moral, que SA califica de “árido”, las religiones constituyen sistemas más “dinámicos y poderosos” que “generalmente no son nada más que la glorificación idealista de un principio moral santificado por la emoción religiosa y por la etiqueta de un origen sobrehumano” (LSY I, p. 258).

En la obra de SA aparecen numerosas referencias a las diferentes religiones del mundo occidental y oriental. Concebida como la salvaguarda de los valores morales, bajo su mirada crítica, se podría entender que la religión pierde su sentido cuando la esencia espiritual en ella se diluye. La moral cristiana extrema es rechazada “[...] por la Naturaleza

porque insiste quiméricamente sobre una regla absoluta impracticable”, aunque no explica aquí cuál es esta regla; de otros sistemas religiosos afirma que constituyen “compromisos evolutivos, que llegan a ser caducos con la marcha del tiempo” (LSY I, p. 258). Da cuenta de otras religiones más antiguas que las occidentales, que surgen a partir de “reglas del Sabio, de las sentencias de Manu o de Confucio, un Shastra complejo en el que se intentaba combinar, en una especie de amalgama unificadora, la ley social y la norma moral con la declaración de ciertos principios eternos de nuestra naturaleza más elevada” (LSY I, p. 259); todas ellas se elevan a la categoría de *sanātana dharma* o verdades impercederas. Sin embargo, SA observa acertadamente que la ley social y la norma moral están sujetas a evolución y su validez es de carácter temporal. El *Shastra*, como norma de conducta exterior y colectiva que ignora la naturaleza interior del individuo, acaba con la libertad de su alma y puede hasta provocar su muerte interior; lo supremo que busca el ser humano no puede consistir en esto, sino en “la libre experiencia de su espíritu más elevado” (LSY I, p. 259).

La Ley divina verdadera “no puede ser un sistema de determinaciones éticas rígidas que comprima en sus moldes de hierro todos los movimientos de nuestra existencia. [...sino] una verdad de la vida y una verdad del espíritu, y debe abarcar en una plasticidad libre y viva cada paso de nuestras acciones y toda la complejidad de los problemas de nuestra vida” (LSY I, p. 258). Si bien la ley moral superior la descubre el individuo en su mente, y voluntad, la ley suprema la descubre en su espíritu; “la vida espiritual y supramental [...] no puede ser reducida a un ideal mental, ni a una norma externa” (LSY I, p. 260); para entrar en contacto constante con la Consciencia divina y su Verdad absoluta, tiene que haberse producido lo que SA llama ‘entrega a la Voluntad Divina’: “Una vasta universalidad del alma, y una intensa unidad con todas las cosas constituyen la base y la condición invariable de la consciencia supramental y de la vida espiritual” (LSY I, p. 260).

En resumen, todas las formas de conducta y todas las acciones humanas tiene su origen en el movimiento de un Poder o una Fuerza infinita y divina que, en su trayecto a través de la ignorancia en la obscuridad de la naturaleza, ya sea individual o colectiva, viaja hacia la Luz. Podríamos sintetizar las fases como sigue: 1) lleva al ser humano mediante sus necesidades y deseos; 2) lo guía a través de estos deseos y necesidades, pero bajo el auspicio de un ideal mental y moral; 3) lo conduce a la realización espiritual, en la que las necesidades y deseos se transforman en una Voluntad y en un *Ananda* divinos (LSY I, p. 261). Cuando se llegue a la “acción supramental perfecta”, no se regirá por un principio o una regla limitada, ni surgirá de un razonamiento intelectual o de la voluntad moral, sino “de una voluntad y de un conocimiento iluminados y sublimes”.

A la luz de los acontecimientos, hay una corriente de pensamiento que sitúa a la humanidad ante un salto evolutivo, en analogía a los últimos avances científicos de la mecánica y física cuánticas; sin embargo, SA observa en su tiempo, y aún me parece que sigue vigente casi un siglo después, que el individuo que recorra la senda para subir a estas alturas lo haría como pionero y precursor. Me parece interesante la siguiente cita en la que se describe la consciencia y la conducta humana divinizada, “libres de toda esclavitud a las impurezas vitales y a los deseos e impulsos falsos que denominamos ‘pecado’, libres de las normas y fórmulas morales prescritas que llamamos ‘virtud’, espontáneamente seguros, puros y perfectos en una consciencia más grande que la mental” (LSY I, p. 261).

6.8. La Voluntad Suprema

SA comienza este capítulo con una cita de la *Gita* dirigido al karmayogui a al sadhaka de las obras: “Abandona todos los dharmas, todos los principios, leyes y reglas de conducta, y toma refugio en Mí solamente” (LSY I, p. 265). De este modo, todas las

normas, reglas y prescripciones tienen un carácter temporal que acompañan al ego en su camino de ascenso desde la Materia al Espíritu; pero una vez alcanzada la Libertad, ya no es necesaria la Ley.

6.8.1. Las tres etapas del ascenso, el objetivo del Karmayoga

Tres son las etapas del ascenso que explicita SA (cf. LSY I, p. 265): 1) la vida corporal, sometida a las necesidades y del deseo; 2) el reino de la mente, de las emociones superiores y del psíquico, en busca aspiraciones, experiencias e ideas más elevadas; 3) la cima, subdividida en dos estadios: primero se accede a un estado psíquico y espiritual más profundos, y posteriormente, a una consciencia supramental eterna.

Cuando se ha tomado la decisión de entrar en el sendero de las obras con sinceridad, uno de los primeros pasos es dejar atrás el estadio de la necesidad y el deseo. El cuerpo físico necesita, no obstante, un intercambio de sustancias con el entorno para sustentarse; pero parece también obvio que la mera satisfacción de estas necesidades no caracteriza la esencia de una vida humana, sino más bien de una vida animal mecánica; y aun así, los avances científicos sobre el comportamiento animal muestran que muchos de los animales irracionales actúan movidos por leyes de compasión y solidaridad producto de una serie de valores éticos y no de un mero instinto de supervivencia de especie.

SA habla de una realización aún más elevada por encima de esa fase, en la que el alma alcanza la libertad absoluta en sus acciones, “la cima del sendero de las obras, [...] En realidad, ella [el alma] ya no ejecuta acciones ahí, porque todas sus actividades son el ritmo del Supremo y fluyen soberanamente sólo de Él como una música espontánea procedente del Infinito” (LSY I, p. 271). Esta es la meta última del sendero de las obras, y una vez más, SA recoge los objetivos del Karmayoga como sigue: “la entrega total de todas nuestras acciones a una Voluntad suprema y universal, una ofrenda incondicional y

libre de todas nuestras obras al gobierno de lo Eterno que hay en nosotros destinado a reemplazar el funcionamiento ordinario del ego natural, tal es el camino y el objetivo del Karmayoga” (LSY I, p. 271).

6.8.2. El verdadero yo, el ego, consciencia, alma, espíritu y Naturaleza

Puesto que en la cita previa aparece el concepto de ‘ego natural’ –el ego aparece a lo largo de toda la obra de SA y es un concepto clave en las sabidurías orientales, se recoge una nota aclaratoria sobre la verdadera naturaleza del ‘yo’.

En numerosas sabidurías orientales, y en el caso particular del vedanta advaita, se insiste en el engañoso autoconcepto del ‘yo’ como entidad discreta y separada en el universo. Esta conciencia de separación del ‘yo’ se considera fuente de error, y para salir de este error se aconseja trascender la verdad ilusoria de las cosas para descubrir la verdad oculta en ellas. De este modo,

Este ego o «yo» no es una verdad duradera, y todavía menos, la parte esencial de nuestro ser; sólo es una formación de la Naturaleza, una forma mental que centraliza el pensamiento en la parte perceptiva y discernidora de la mente; una forma vital que centraliza los sentimientos y las sensaciones en las partes vitales de nuestro ser, y una forma física de receptividad consciente que centraliza la substancia y las funciones de ésta en nuestro cuerpo. Todo lo que somos interiormente no es el ego sino la consciencia, el alma o el espíritu. Todo lo que somos y hacemos externa y superficialmente no es el ego, sino la Naturaleza (LSY I, pp. 272-273).

Existe una “fuerza cósmica ejecutiva” que nos modela, no somos los individuos los que pensamos, sino que esa fuerza hace servir “la forma individualizada de energías cósmicas” para manifestar el “pensamiento, la voluntad, el impulso y la acción”; “Nuestro cuerpo, nuestra mente, nuestro ego, no son más que una ola de este océano de fuerza en acción” (LSY I, p. 273).

6.8.3. *Purusha* vs *Prakriti* en la acción; *Shakti*

Purusha y *Prakriti* son dos conceptos fundamentales en los sistemas filosóficos orientales que aparecen a menudo en los escritos de SA, por lo que parece adecuado determinar su significado y su valor en ellos una vez más.

Como consecuencia de lo expuesto en el subapartado anterior, si el ser humano individualizado no es el dueño y señor de sus acciones, y vienen modeladas por una Fuerza -*Prakriti*, SA se hace la siguiente pregunta: “¿qué es lo que está en el origen de los movimientos de la Fuerza, y quién la gobierna? Hay detrás una Consciencia –o un Consciente, [...] esta consciencia es el Alma o *Purusha*” (LSY I, p. 273). El *Purusha* es “un Yo silencioso, la fuente del Poder, el origen y el receptor del Conocimiento que está detrás del ego. Frente al *Purusha*, la *Prakriti* es “la Fuerza de la Naturaleza”, y junto con la *Shakti*, “la Fuerza Consciente, la Fuerza del Alma”; ambas “son los dos rostros, exterior e interior, de la Madre universal- son responsables de todo lo que ocurre en el universo. La Madre Universal, *Prakriti-Shakti*, es la única y sola trabajadora” (LSY I, p. 274).

La siguiente tabla recoge el rol de *Purusha* y *Prakriti* con respecto a la acción:

Prakriti	Purusha
modela la acción en nosotros	testigo que consiente, mantiene y sostiene la acción
da forma al pensamiento en nuestras mentes	conoce el pensamiento y la verdad en el pensamiento
determina el resultado de la acción	disfruta o sufre las consecuencias (de la acción)
forma la mente y el cuerpo, los trabaja y desarrolla	sostiene esta formación y esta evolución
aplica la Fuerza-de-Voluntad que opera en las cosas y en los hombres	pone en movimiento esa Fuerza-de-Voluntad según su visión de lo que debe hacerse

(cf. LSY I, p. 273-274).

Purusha-Prakriti parece ser de nuevo una dualidad, pero al respecto, SA puntualiza que *Purusha-Prakriti*, ambos términos escritos de este modo, separados por un guion, la

Consciencia-Fuerza, “incluso en su separación, son uno e inseparables” (LSY I, p. 274). En el individuo también hay una parte que no es el ego, sino “un reflejo puro o una partícula del *Purusha* único: es el Alma, la Persona o ser encarnado, el yo individual, el *jivātman*” (LSY I, p. 274). Sin embargo, SA advierte que este *jivātman* o Jiva-Purusha tampoco es el autor de las obras, el autor es la *Shakti* trascendente y universal: “Pero detrás de la *Shakti* se halla el Supremo Uno, quien se manifiesta a través de ella bajo la forma de Poder dual: *Purusha-Prakriti, Ishwara-shakti*. El Supremo deviene dinámico en tanto que *Shakti* y, mediante ésta, es el único originador y el único Maestro de las obras en el universo” (LSY I, p. 274).

De este modo, el *sadhaka* debe liberarse del sentimiento que es él el que actúa, de la ilusión de ese “yo” detrás de todas las obras que lleva a cabo. El impulso a la acción viene dado como inspiración o intuición, que llega al corazón y al cuerpo más bien que a la mente (cf. LSY I, p. 278); cabe destacar el papel que tiene la mente en oriente como creadora de una representación o mapa de la realidad, responsable de *lila*, creando un velo de ofuscación, puesto que su creación no es la realidad en sí misma. También puede darse el caso de que el *sadhaka* reciba la Voluntad divina que descende en forma “de un simple mandato luminoso, o de una percepción total, o de una corriente continua de percepciones indicando lo que debe hacerse”; (LSY I, p. 278).

6.8.4. Etapas en el Yoga de las Obras perfecto

SA distingue tres etapas en el progreso continuo de un Yoga perfecto (LSY I, p. 278):

- 1) la voluntad personal no es iluminada más que ocasional o frecuentemente, o movida por la Voluntad suprema o Fuerza consciente, que está más allá de ella;
- 2) la voluntad es reemplazada constantemente por el Poder de la acción divina;
- 3) se identifica con este Poder y se funde en él.

En la primera etapa todavía son el intelecto, el corazón y los sentidos los que gobiernan al ser; no siempre les llega la inspiración y guía divinas. En la segunda, la inteligencia humana se ve reemplazada progresivamente por un mental superior espiritualizado, iluminado o intuitivo; en la tercera, el *sadhaka* trasciende incluso la mente espiritualizada para acceder a las regiones supramentales. El Señor involucionado se oculta en la Naturaleza-Fuerza ignorante, que escondida tras la máscara del ego lleva al ser individual: en la acción inferior de la Naturaleza, el ser humano comete errores, en el camino espiritual de vuelta al Uno “es un temible pasaje lleno de pruebas, sufrimientos, dolores, obscuridades, pasos falsos, errores y trampas”. Para superar esta etapa, SA destaca la necesidad de herramientas como “fe, una ofrenda creciente de la mente al conocimiento que se impone desde dentro, y por encima de todo, una aspiración verdadera y una práctica sincera, correcta y sin desfallecimiento” (LSY I, p. 279).

6.9. La igualdad y la aniquilación del ego

SA propone una serie de etapas para realizar el trabajo personal de “entrega de todo nuestro ser y de toda nuestra naturaleza a la Voluntad Divina” (LSY I, p. 281): 1) un espíritu de entera consagración en nuestras obras, que al principio ha de ser un acto de volición en el individuo, hasta que se convierta en un hábito automático; 2) una igualdad absoluta en la mente y en el alma; 3) una implacable eliminación del ego; 4) una liberación transformadora de nuestra naturaleza de sus modos de acción ignorantes.

Primero, propone hacer de todos nuestros actos un sacrificio y una ofrenda al Supremo en el altar de la vida, pero recordemos de nuevo que el Supremo no es una entidad divina externa, sino el “Poder velado presente en nosotros, en todos los seres y en todas las operaciones del universo” (LSY I, p. 281). Es esencial abandonar el deseo y el apego al fruto de

las actividades, porque si no, el sacrificio no se ofrece al Divino, sino a nuestro ego; asimismo, debemos estar dispuestos a cambiar de trabajo o a abandonarlo, de otro modo, estamos actuando por la satisfacción y el placer que se obtiene del acto de trabajar o por la necesidad de actuar de nuestra propia naturaleza dinámica; y en último lugar, renunciar al apego tenaz a la idea o sentimiento de que somos los autores de nuestras obras y ser conscientes de que la *Shakti* Divina es la “trabajadora real” (cf. LSY I, p. 283).

En segundo lugar, la igualdad en la mente consiste en el reconocimiento y la aceptación del Maestro de las obras en nosotros mismos y en todas las cosas y circunstancias, y en todos los seres. Según SA, el odio y la antipatía, el menosprecio y la repulsa, la avidez, el apego y la preferencia son necesarios e inevitables en cierto estadio, pero el *Karmayogui* se irá desprendiendo de ellas a medida que avanza: “Incluso lo que es preciso destruir no debemos aborrecerlo” (LSY I, p. 284). La igualdad de alma y pensamiento se hace extensible a los hechos que nos acontecen, “ya sean penosas o agradables, derrotas o éxitos, en el honor o en el descrédito, en la buena y en la mala reputación, en la buena suerte y en la desgracia” (LSY I, p. 286), ya que, de acuerdo con la presencia del Uno en todas partes, en cualquier acontecimiento se halla la voluntad del Señor de todas las obras y sus efectos. Según SA, se necesita una paciente autodisciplina para llegar a este estado de igualdad, y lo compara con el estoicismo, “un estoicismo sabio, ferviente, e incluso el tierno estoicismo del amante de Dios -y esto es mejor que una resistencia puramente pagana [...]” (LSY I, p. 288). El siguiente estadio lo describe como un período de elevada imparcialidad e indiferencia, al que denomina “período filosófico de la preparación de la igualdad”, en el que el alma se halla en un equilibrio y una paz lejos tanto de las alegrías exultantes como del dolor y el sufrimiento. Superadas estas dos etapas, el *sadhaka* alcanza una igualdad divina superior, “una igualdad extática omnicomprehensiva y omnipositiva”, que constituye “la base para la posesión del movimiento divino” (LSY I, p. 289).

En tercer lugar, la renuncia al egoísmo en la acción y al sentido del ego se erige en condición indispensable para seguir el ascenso en el YI, al sentimiento de que somos nosotros mismos los autores del acto: “Abolir totalmente este sentido del ego separador es un objetivo esencial de nuestro Yoga” (LSY I, p. 290). Si una forma de ego tiene que permanecer durante algún tiempo, debe ser consciencia de que no es más que una forma, y evitar asimismo el peligro de confundir el ego, “disfrazado y sublimado”, con el Señor.

Supone un avance más cuando el *sadhaka* se relega al papel de Testigo para observar la Naturaleza-Fuerza que trabaja en él y entender su acción. En la *Gita* se menciona el trabajo de la Naturaleza en nosotros mediante la triple cualidad de la *Prakriti*: la de la luz y del bien, la de la pasión y del deseo, y la de la obscuridad y de la inercia, y su transformación “en sus equivalentes divinas: la inercia, en reposo y calma supremos; la luz y el bien, en iluminación y felicidad divinas, y la pasión, en energía divina y eterna, tapas” (LSY I, p. 292-93). Se completará el proceso cuando el ser psíquico profundo reemplace al ser mental; la mente humana intelectual e imperfecta se sustituirá paulatinamente por una mente espiritual e iluminada que pueda entrar en la Luz de la Verdad supramental.

6.10. Los tres modos de la Naturaleza o *gunas* (cualidades): *sattva*, *rajas* y *tamas*

El alma, en su ascenso, ha de trascender la acción natural de la *Prakriti* o Naturaleza inferior. En la antigua tradición de la India se distingue tres modos esenciales de la Naturaleza producto de una larga experimentación psicológica y de una profunda experiencia interna (LSY I, p. 295). En los textos hindúes se conocen estos modos como ‘cualidades’ (‘*gunas*’ en sánscrito), y son tres: *sattva*, *rajas* y *tamas*. A continuación, se exponen su definición y traducciones expresadas en cualidades (cf. LSY I, p. 296):

- *Sattva* es la fuerza equilibradora (bien, armonía, felicidad y luz);
- *Rajas* es la fuerza cinética (lucha, esfuerzo, pasión y acción);
- *Tamas* es la fuerza de la inconsciencia y de la inercia (obscuridad, incapacidad e inacción).

Estas distinciones se aplican tanto para el análisis psicológico como para la Naturaleza física. “Cada cosa y cada existencia de la *Prakriti* inferior, las contiene, y el funcionamiento de la Naturaleza, su forma dinámica, son el resultado de la interacción de estos tres poderes cualitativos” (LSY I, p. 296). La combinación de estas cualidades sostiene el equilibrio de todas las cosas animadas e inanimadas, así como nuestra naturaleza mental, vital y física.

Cuando predomina o hay un exceso de *tamas*, de inercia, puede conllevar “ceguera y la inconsciencia, la incapacidad, la ausencia de inteligencia, la pereza y la indolencia, la inactividad y la rutina mecánica, el aletargamiento mental, el entumecimiento vital, y el embotamiento del alma” (LSY I, p. 296), los que puede acabar en la desintegración de la forma si no es capaz de crear algo nuevo, establecer un nuevo equilibrio o generar ninguna fuerza de movimiento progresivo; en el corazón, *tamas* puede ocultar el principio de la ignorancia (cf. LSY I, p. 297). Los dones de *rajas* son “la fuerza dinámica, la energía, la actividad, el poder que crea, actúa y puede vencer”; pero también se trata de un conocimiento imperfecto o falso que puede conllevar

el error, el esfuerzo ignorante, la falta de adaptación constante, el dolor del apego, el deseo frustrado, el sufrimiento por la pérdida o por el fracaso. [...] La arrogante ignorancia de la mente humana, [...] el orgullo, la vanidad y la ambición, la crueldad y la tiranía, el furor y la violencia bestiales, el egoísmo, la bajeza, la hipocresía, la perfidia, la mezquindad abyecta, la concupiscencia, la codicia y la rapacidad, los celos, la envidia y la ingratitud sin fondo [...] son los hijos naturales de ese modo de la Naturaleza, indispensable pero potente y peligroso (LSY I, p. 297).

Sattva es “la forma luminosa y ponderada de la Naturaleza, una manera dirigida hacia el bien, el conocimiento, la felicidad y la belleza; hacia la prosperidad, la comprensión justa, el equilibrio justo, el orden justo; [...] La finura y la luminosidad, la energía dirigida, la armonía lograda y el equilibrio de todo el ser” (LSY I, p. 298).

Todo ser humano tiene en su carácter o mente rasgos de los tres *gunas*. A veces predomina uno, también en la forma de actuar; raramente muestra solo características de un solo tipo. Hay que escapar de los dos *gunas* inferiores, pues el *tamas* oscurece, impide que nos llegue el conocimiento divino, bloquea la capacidad de respuesta al impulso divino, paraliza la energía del cambio y de la voluntad de progreso; el *rajas* “pervierte el conocimiento”, convierte la razón en un instrumento de la mentira, “trastorna el equilibrio y la salud del cuerpo”; actuar en el modo de *sattva* sería la única solución, pero parece imposible que prevalezca sobre las otras dos (cf. LSY I, p. 302). El ser humano necesita un movimiento que lo eleve por encima de los *gunas*, ha de trascender los tres modos. La *Gita* propone un nuevo método de autodisciplina que consiste en mantenerse detrás de los modos y observar el flujo como un “Testigo imparcial e indiferente [...] capaz de ver íntegramente, sin la menor ceguera de egoísmo”, y se libera así del ego, del “egoísmo sátvico del altruista, del santo y del pensador; se sacude el egoísmo rajásico de aquel que no piensa más que en sí mismo [...]; con la luz del conocimiento, aniquila el egoísmo tamásico del hombre ignorante o pasivo, embotado, sin inteligencia” (LSY I, p. 303).

En el ascenso progresivo también distingue SA etapas (cf. LSY I, p. 304 ss.): 1) un estado de “cierta superioridad desaparegada con respecto a los tres modos de la Naturaleza; el alma se separa y se libera de la *Prakriti* inferior; 2) un triple modo superior de una Naturaleza divina: el *tamas* da paso a una paz divina y a un reposo tranquilo y eterno; el *rajas* da lugar a un poder y una fuerza sin límites y dueñas de sí mismas que no alteran el equilibrio del alma; *sattva* cede a la iluminación y felicidad espirituales.

No obstante, para que tenga lugar la culminación del cambio se necesita una “transmutación, o transferencia a un estado espiritual superior, *triguṇātīta*, en el que participemos de una revitalización espiritual mayor; es entonces cuando los tres modos desiguales de la Naturaleza pasan a ser un modo triuno, ecuánime, de calma, fuerza y luz eternas” (LSY I, p. 308). Para cerrar el capítulo, SA recuerda la necesidad de trascender los tres modos de la Naturaleza como primera condición del cambio en la Vía de las Obras.

6.11. El Maestro de las Obras

En los siguientes capítulos, SA expone la naturaleza y atributos de la meta última en el Yoga de las Obras; afirma que el objetivo de todo Yoga es “tomar consciencia de esta verdad de nuestro ser, realizarla y hacerla efectiva aquí, o en cualquier otra parte” (LSY I, p. 309), y esta verdad última es Brahman, al que se conoce por una serie de nombres:

el Uno, el Universal y Supremo, el Eterno e Infinito. Él es el Desconocido trascendente o el Absoluto incognoscible, el Inefable por encima de nosotros, inexpresado y no manifiesto; pero también es el Yo de todos los seres, el Señor de los mundos y Quien los trasciende, la Luz y el Guía, el Todo Belleza, el Todo Felicidad, el Amado y el Amante. Él es el Espíritu cósmico y la Energía creadora de todo lo que nos rodea; Él es el inmanente dentro de nosotros (LSY I, p. 309).

A lo largo de su obra, y en concreto de LSY, SA advierte sobre la dificultad del YI, que requiere una fe integral y una paciencia inagotable, y que la impaciencia del corazón, de la mente y de la voluntad de la naturaleza rajásica supone uno de los principales escollos. Como consecuencia de la fe y la paciencia, la perseverancia librará al *sadhaka* de todo desfallecimiento y desánimo. El fin es transformar la naturaleza del ser humano en divina, pero la naturaleza divina “no es un estado mental ni moral, sino espiritual” (LSY I, p. 313).

6.11.1. Ego y proyección del ser humano como obstáculo en el YI

Además del peligro de la glorificación del ego, SA avisa de uno aún más sutil: cuando el ser humano ha admitido que es un simple instrumento, proyecta y habla de un Dios que

no es otra cosa que una proyección colosal de su propio yo o de su propia naturaleza, una Esencia deificada nutriente de su propio tipo de voluntad, pensamiento, cualidad y fuerza. Esta imagen desmesurada de su propio ego es el Señor al que ellos sirven. Es a esto a lo que llegan muy a menudo en el Yoga aquellos que poseen una naturaleza vital poderosa, pero brutal, o una mentalidad que se exalta muy fácilmente, y que permite que la ambición, el orgullo o el deseo de grandeza se mezclen en su búsqueda espiritual y vicien la pureza de su motivo; un ego desmesurado que se interpone entre ellos y su ser verdadero [...] (LSY I, p. 316).

No basta, pues, percibir o sentir una Fuerza superior a la nuestra, y saber que es ella la que nos mueve, para librarse del ego; este ego exaltado, “*rajásico* o *sáttvico*, se interpone entre ellos y la Verdad integral” (LSY I, p. 317). Eliminar este ego lleva a la acción instrumental verdadera, la esencia misma de un karmayoga perfecto, y SA insiste en que no basta solamente con someterlo, sino que se ha de eliminar. Tras lograrlo, otro paso consiste en “eliminar el velo de la Naturaleza y el de sus modos inferiores que gobiernan nuestra mente, nuestra vida y nuestro cuerpo” (LSY I, p. 321). Una vez conseguido, queda abrirse a la *Shakti* divina que trasciende la *Prakriti* inferior. Hay una acción “iluminada”, y otra, “transformada y elevada a una supranaturaleza superior” (LSY I, p. 321). SA advierte que muchos yoguis, incluso los más avanzados, no han ido más allá de la mente espiritualizada, pero aún existe una posibilidad supramental más grande por realizar.

Cabe recordar aquí de nuevo la cita en la que SA niega que su cosmovisión, y por ende la del vedanta advaita, se puede considerar panteísta: “El mundo y el Divino no son una sola y misma cosa como a cierta clase de panteísmo le gustaría creer. El mundo es una emanación, depende de «algo» que se manifiesta en él, pero no limitado a él; el Divino no sólo se encuentra aquí, sino que hay un Más Allá, una Trascendencia eterna” (LSY I, p. 323).

6.11.2. Tres aspectos del Divino: Individual o Inmanente, Cósmico y Trascendente

Los problemas comunes a la hora de referirse a una entidad superior al ser humano, considerado por las religiones dios, también denominado Trascendente por otros sistemas teístas o filosóficos, es, en primer lugar, describir una realidad (o no) infinita, inefable, con medios finitos y limitados, como el lenguaje, que además no supone más que una representación, y, por lo tanto, un mapa de la realidad, pero no la realidad en sí, y en segundo lugar, la falta de experiencia directa de esa entidad, o si se tiene, percibida con nuestros sentidos limitados, o filtrada de nuevo con las categorías de nuestra mente limitada. De este modo, me ceñiré al texto de SA.

El Trascendente que nombra SA, aunque utilice expresiones como “Fuente de nuestro ser, la Fuente de nuestras obras y su Señor”, no tiene nada que ver con el concepto de ‘Dios’ en las religiones monoteístas occidentales, aunque presenta algunas similitudes con sus respectivas corrientes místicas: “de estas alturas emana una especie de dorado nimbo de Luz, Poder, Felicidad y Verdad –una Consciencia-de-Verdad divina, como la calificaban los antiguos místicos” (LSY I, p. 323). Una de las diferencias es que el Divino trascendente no se halla en un Más allá, sino “aquí abajo –el *Purushottama* en el corazón secreto de nuestro misterio, se halla oculto por numerosas envolturas y los infinitos disfraces de su mágico Yoga-Maya, que se extiende por todo el mundo”; de aquí que el camino espiritual del ser humano para revelar su divinidad sea un camino de doble dirección, aquí está el del descenso, pero “sólo mediante el ascenso y la victoria del Alma aquí abajo, en el cuerpo, es como pueden despojarse los disfraces, ser desplazada, por el dinamismo de la Verdad suprema” (LSY I, p. 324). En el mundo, y aunque se encuentre velado tras la existencia “no es la Gnosis la que actúa, [...] sobremental, imprevisible y, sin embargo, aparentemente mecánica” (LSY I, p. 324). Otra diferencia con respecto al Dios monoteísta radica en que este Divino aparece como un “Testigo inactivo e impersonal”, un *Purusha*

inmóvil y tolerante, indiferente ante todas las cosas, sin limitaciones de tiempo y espacio ni en sus cualidades: “Este Espíritu-Testigo, este Yo inmóvil en las cosas, no parece desear nada, ni determinar nada y, sin embargo, [...] obliga a todas las cosas a viajar, a pesar de su ignorancia, hacia un objetivo divino, y a atraerlas a través de la división a una unidad todavía irrealizada” (LSY I, pp. 324-325).

Ya nos hemos referido a *Prakriti* como la Energía que insufla movimiento al universo a la acción, que encarna otra de las facetas del Divino, cuya manifestación se percibe más fácilmente que el *Purusha* en el que “no parece haber allí ninguna Voluntad divina suprema e infalible, sino sólo un Energía Cósmica desplegada por todas partes, o algún proceso que ejecuta mecánicamente: *Prakriti*. Pero éste no es más que un aspecto del Yo cósmico” (LSY I, p. 325). Este es, pues, el aspecto cósmico del Divino.

Un tercer aspecto del Señor de las obras consiste en el hecho de que el Divino también “despliega un poder divino individual” como mediador y puente entre el Trascendente y el *sadhaka*,

se adapta a nuestra personalidad individualizada y acepta una relación personal con nosotros; se identifica con nosotros deviniendo nuestro Yo supremo y, al mismo tiempo, se hace diferente aunque próximo, llegando a ser nuestro Señor, nuestro Amigo, nuestro Amado, nuestro Instructor, nuestro Padre y nuestra Madre, nuestro Compañero de juego en el gran juego del mundo, porque es Él quien durante todo el tiempo se había disfrazado detrás del amigo, y del enemigo, del auxiliador y del oponente; (LSY I, p. 325).

Este reencuentro con el Uno tiene lugar en “el éxtasis de un Amor divino y de una Beatitud divina”, a diferencia del Dios justiciero y castigador de las religiones mono-teístas occidentales, lo que SA destaca como el “Dios amante”, propio del hinduismo. Aquí se personifica la relación individual y personal, “su preocupación es nuestra evolución personal” (LSY I, p. 327), y marca nuestra transición de lo individual a la universalización.

Estos tres poderes, el Trascendente, el Universal y el Individual “engloban, subyacen y penetran la totalidad de la manifestación”, lo que SA denomina como la primera de las Trinidades. Cuando el ser humano sale de lo individual, despierta a una consciencia cósmica más vasta y libre, pero al salir de lo universal, “con su complejidad de formas y poderes, debemos emerger, por una autosuperación todavía mayor, a una consciencia sin límites que tiene su fundamento en el Absoluto” (LSY I, p. 330). En este proceso, la mente ha de superarse a sí misma y “dejarse transformar en la luz, en el poder y en la substancia gnósticos y supramentales. [...] Porque la mente es *Maya, sat-asat*, Hay [sic!] un dominio en el que se abrazan lo verdadero y lo falso, lo existente y lo no-existente, y es en este dominio ambiguo donde parece reinar la Mente” (LSY I, p. 331); esto justifica la insistencia de muchos sistemas orientales con respecto a la mente humana y la razón: reconocer sus límites y trascenderlos, incluso referido al conocimiento¹³⁴. Pero el Señor de las Obras no espera al final del largo viaje, puede que ya estuviera disfrazado, concebido como

un Ideal, o mentalizado como un poder abstracto –Poder de Amor, de Bien, de Belleza y de Conocimiento; o, conforme dirigimos nuestros pasos hacia el Camino, puede llegar a nosotros, velado como la llamada de la Humanidad, o como una Voluntad en las cosas que empuja a la liberación del mundo de las garras de la Oscuridad y de la Mentira, de la Muerte y del Sufrimiento, ese gran cuaternario de la Ignorancia (LSY I, p. 332).

La esencia en el Sendero de las Obras divinas en el YI reside en reconocer y hacer que nuestra Alma, procedente del Supremo, en la que la Fuerza de la Madre Divina está actuando, lleve a cabo su cometido de “preparar en el Tiempo y en la Materia la encarnación victoriosa del Divino intemporal y sin forma” (LSY I, p. 335), lo cual da sentido a la creación del mundo y a nuestra acción en el mundo.

¹³⁴ Frente al conocimiento racional de la mente, existe el conocimiento por identidad, de carácter superracional, para realizar el Ser, que ya recogía el vedanta referido a la meditación, *nididyāsana* (cf. Ramakrishna Rao, K./ Paranjpe, A. C., 2016: 296).

6.12. Las Obras Divinas, la Shakti divina

Una vez que el alma ha obtenido su liberación tanto de la maldición de la Ignorancia como de las obras, ¿queda algún trabajo por realizar, y con qué propósito? La actividad en el mundo ha sido concedida como un medio para el desarrollo y realización personales, según SA, pero tras alcanzar el punto culminante en el yoga, el alma liberada “actúa como lo hace la Existencia divina misma, sin estar sometido a ninguna necesidad, ni constreñido por ningún tipo de ignorancia. Incluso mientras ejecuta las obras, él no trabaja en absoluto; ni toma ninguna decisión personal. Es la *Shakti* divina la que ejecuta la acción en él a través de su naturaleza” (LSY I, p. 338), liberado del deseo. Suponer que sin deseo es imposible la acción es un error común; el ser humano ordinario actúa a menudo movido por una intuición o instinto, no por una volición vital consciente o un deseo emocional; incluso actúa a menudo en contra de lo dictado por sus intenciones o deseos; estos son útiles en un momento dado porque se nos colocan delante como señuelo y ayuda para salir de la inercia de las fuerzas tamásicas (LSY I, p. 339); cuando el deseo y el apego desaparecen, lo que dirige al *sadhaka* a la acción es “la Voluntad que se mueve en la paz divina, el conocimiento que emana de la Luz trascendente, el Impulso alegre que es una fuerza procedente del *Ananda* supremo” (LSY I, pp. 339-340).

Al igual que las religiones monoteístas prometen el cese del sufrimiento de la existencia terrenal en un paraíso situado en el más allá, el hinduismo asegura al alma individual liberarse de la rueda del karma con sus renacimientos, y aunque SA afirma que estar liberado de las limitaciones de la mente y del cuerpo y entrar en la paz eterna del Espíritu pueda ser más noble, lo tilda de “cebo divino”, porque el deseo de salvación personal sigue siendo un producto del ego, y pretendemos librarnos de él. “Si buscamos al Divino, debe ser por amor a Él y por nada más, y porque tal es la llamada suprema de nuestro ser, la

verdad profunda del espíritu” (LSY I, p. 343). A continuación, introduzco las siguientes citas que SA expone puesto que “contienen toda la substancia del problema”: 1) de la gran leyenda de *Buddha Amitâbha*, de quien se dice que “se daba la vuelta siempre que su espíritu estaba a punto de cruzar la frontera del Nirvana, e hizo el voto de no franquearla jamás mientras permaneciese un solo ser en el dolor y en la Ignorancia”; 2) en el *Bhagavata Purana*: “Yo no deseo el estado supremo, ni sus ocho *siddhis*, ni el cese de los renacimientos; sea yo capaz de asumir el dolor de todas las criaturas que sufren, y entrar en ellas para que puedan ser liberadas del dolor”; y 3) en una carta de Swami Vivekananda:

«He perdido todo deseo de salvarme»; escribe el gran vedantín, «ojalá nazca una y otra vez y sufra miles de miserias para poder adorar al único Dios que existe, al único Dios en el que creo: la suma total de todas las almas; y, por encima de todo, a mi Dios, el malvado, a mi Dios, el miserable, a mi Dios el pobre de todas las razas, de todas las especies, porque tal es el objeto especial de mi adoración. Él, que es alto y es bajo, santo y pecador, dios y gusano, a Él adoro, Él, el visible, el cognoscible, el real, el omnipresente; -romped todos los demás ídolos. Aquel en quien no existe vida pasada ni nacimiento futuro, ni muerte, ni va, ni viene; Aquel en quien hemos sido siempre y seremos siempre uno, a Él adoro, Él; –romped todos los demás ídolos» (LSY I, pp. 339-340).

Me parece de gran calado esta última cita, que nos permite apreciar cómo SA se desmarca de las religiones, aunque su cosmovisión se inserta claramente en la tradición del vedanta advaita; de este modo, cuando el *sadhaka* del YI ha coronado su objetivo último, volver a la fuente, al Uno, manifestar y existir en la esencia de su divinidad, “sigue siendo todavía uno en Dios con todos los seres y cosas; todavía queda en el universo una obra divina para él” (LSY I, p. 344).

Además, la verdadera liberación no es romper con la rueda del *samsâra* de la cadena sucesivas de renacimientos, ya que la existencia del Alma es eterna más allá de los nacimientos y la reencarnación. El Espíritu no nace ni muere. “Quien es libre interiormente, aunque actúe, no efectúa nada en absoluto, dice la *Gita*” (LSY I, p. 344).

No hay ninguna norma general ni concreta de actuación para el karmayogui; la obra es un asunto “entre el Yo supremo y el yo individual o instrumento de la obra” (LSY I, p. 347). Cuando el buscador no tenga luz interior que le sirva de guía, se servirá de la mejor luz disponible; el deber, los principios, las causas nobles son guías temporales, pero siguen siendo exteriores a la sustancia del alma y no son un criterio definitivo que por el que la acción pueda regirse. Por otra parte, “amar, tener compasión, obedecer a la verdad más alta de su ser, seguir los mandatos del Divino, no son deberes”, pues forman parte de la “ley de nuestra naturaleza que se manifiesta cuando se eleva hacia el Divino” (LSY I, pp. 347-348). La *Gita* dice al yogui que “debe abandonar todas las fórmulas convencionales con respecto a creencias y acciones, todas las reglas exteriores e invariables de conducta y todas las construcciones de la Naturaleza exterior o superficial, los *dharmas*¹³⁵, y tomar refugio en el Divino únicamente” (LSY I, p. 347).

Se ha de buscar la liberación, no para ser liberados del sufrimiento del mundo, sino “para ser uno con el Divino”; buscar la perfección y la pureza, conocimiento, fuerza, amor, y capacidad, no para ser dioses, “sino porque esta liberación y perfección son voluntad del Divino en nosotros [...]: la manifestación progresiva del Divino en el universo. La Naturaleza divina, [...] debe mostrarse primero en el individuo para que pueda manifestarse después en el mundo” (LSY I, p. 350).

El YI aúna el Sendero del Conocimiento, el Sendero de la Devoción y el de las Obras; el primero lleva a escapar de todo pensamiento y a “zambullirnos en la Trascendencia”; el segundo, a unirnos con el Amado supremo “en el éxtasis de su presencia”; el tercero a “alcanzar la liberación y la perfección llegando a ser una sola cosa con el Eterno [...]; entonces nos identificamos con Él no sólo en nuestro estado espiritual sino también en

¹³⁵ El término sánscrito ‘dharma’ tiene múltiples significados, pero aquí se entiende como “ley(es) y estructura del universo” (Román/Vélez, 1998, p. 415). Para profundizar en los significados y diferencias del término, cf. Román M. T./Vélez, A. (1998). “La teoría budhista de los Dharmas”. *Éndoxa, Series Filosóficas*, 10, UNED, Madrid, pp. 411-432.

nuestra voluntad y en nuestro yo dinámico; una manera divina de actuar es el resultado natural de esta unión” (LSY I, p. 350).

6.13. El Supramental¹³⁶

De acuerdo con los tres Senderos, el punto de partida para algunos *sadhakas* será “la concentración del pensamiento, o la contemplación, o una búsqueda exclusiva del mental”; para otros, “retirarse al corazón para encontrar allí al Divino”, pero para otros “especialmente dinámicos y activos [...], centrarse en la voluntad y ensanchar su ser mediante las obras” (LSY I, p. 352). En la consciencia supramental aparecen integrados todos ellos. ¿Pero en qué consiste este Supramental? Se trata de “una Consciencia-Verdad en la que la Realidad divina, plenamente manifestada, no opera ya con los instrumentos de la Ignorancia; la verdad estática absoluta del ser deviene dinámica en una verdad de energía y de actividad del ser” La búsqueda del Supramental no debe llevarse a cabo por alcanzar su grandeza, sino por el objeto esencial del Yoga que consiste en unirse a la “Realidad divina de nuestro ser y de todo ser” (LSY I, p. 353). SA advierte del peligro de caer en el error de creer que el Yoga supramental tenga por objetivo “llegar a la grandiosa magnificencia de una superhumanidad” y de que se lancen, por tanto, a la persecución del poder. El Yoga llevará a la autorrealización, pero no persigue la exaltación del individuo.

¹³⁶ El contenido de este apartado pertenece a un capítulo incompleto que no se incluyó en la edición de la primera parte de *The Synthesis of Yoga* en vida de Sri Aurobindo.

Capítulo 7. El Yoga del Conocimiento Integral

7.1. El Objeto del Conocimiento

Al comienzo de este bloque y capítulo dedicados al Yoga del Conocimiento (en adelante, YdC), *jñana yoga*, SA señala que el ser humano, en su senda espiritual, se encamina hacia algo o alguien no con el ojo de la mente, aunque la mente humana, como instrumento ordinario de conocimiento, constituya el punto de partida, sino con “métodos y facultades suprasensoriales y supramentales”, puesto que el objeto de búsqueda suele constituir algo “Eterno, Infinito, Absoluto, que no son las realidades, ni las fuerzas temporales a las que somos sensibles, aunque Ese alguien o Ese algo pueda estar en ellas, o detrás de ellas, ser su fuente o creador”; mediante el conocimiento se pretende alcanzar un estado de consciencia o un estado de conocimiento para llegar a este Eterno, Infinito y Absoluto, “entrar en Él o conocerlo por identidad; aspira a una consciencia distinta de nuestra consciencia ordinaria de las ideas, formas y cosas, a un conocimiento que no es lo que nosotros denominamos ‘conocimiento’ sino algo autoexistente, que es perpetuo, e infinito” (LSY II, p. 17).

Más adelante, SA aclara que el YdC no solo aspira al conocimiento del Divino en sí, o del Divino en relación con el alma individual humana, sino también a conocer el Divino “en sus relaciones con nosotros mismos y con el mundo en los diferentes planos de nuestra existencia” (LSY II, p. 229)¹³⁷.

¹³⁷ Véase también la cita en el apartado 7.18. sobre la finalidad del YdC.

7.1.1. Lo trascendente vs. lo cósmico: la inacción y la inmovilidad suprema

Según los sistemas tradicionales, el Eterno y Absoluto solo puede estar o habitar en un puro estado trascendente, que es un estado de existencia no cósmica, ya que la existencia cósmica es un estado de ignorancia, “incluso la perfección individual más elevada, incluso el estado cósmico más beatífico apenas es mejor que una ignorancia suprema” (LSY II, p. 18); para lograr su propósito, por lo tanto, el buscador de la Verdad absoluta ha de abandonar todo lo individual y lo cósmico. El objetivo final de este consiste en alcanzar el *supremo Yo inmóvil* (ing. ‘supreme quiescent Self’), un estado de conocimiento de una consciencia no temporal, un Nirvana en el que se extingue el ego, la individualidad, donde toda actividad, ya sea mental, vital o física ha de cesar: así lo prescribe el *jñanayoga* o YdC. La acción se permite al principio con la finalidad de que el buscador pueda purificarse y devenir “un vaso puro del conocimiento”, pero una vez cumplida esta función, debe ser abandonada: “La acción puede preparar para la salvación, pero no puede darla”, y si se persiste en ella, incluso se puede convertir en un “obstáculo insuperable en la realización del fin espiritual” (LSY II, p. 18). Este concepto de acción, o más bien la inacción, constituye probablemente uno de los motivos que ha llevado al inmovilismo en la sociedad india que aún perdura en el presente de la India en su sistema de castas.

7.1.2. Pensamiento vs. Voluntad

El Yoga del Conocimiento o *jñanayoga* puro llega a nosotros por el intelecto, pero este también habrá de ser transcendido. Pensar es una acción probablemente más noble, porque el pensamiento se sitúa más cerca de ese Yo-Testigo, “superior a todas nuestras actividades”; a pesar de que el pensamiento es un poder activo, puede llegar a la inmovilidad “por su propia voluntad y elección conscientes”.

Puesto que el ser humano es un ser mental, el pensamiento, aunque no es su mejor medio, se erige como el más constante, normal y práctico para salir de la ignorancia: “puede guiar, pero no dar órdenes, ni realizar. El conductor del viaje, el capitán de la marcha, el primero y el más antiguo sacerdote de nuestro sacrificio, es la Voluntad”, pero no la voluntad como la entendemos los seres humanos en términos de preferencias o deseos personales, sino como “esta fuerza consciente de nuestro ser, y de todo ser, profunda, dominante y, a menudo, velada, *tapas*, *Shakti*, *shraddha*, la que determina soberanamente nuestra orientación y de la que el intelecto, o el corazón, son servidores o instrumentos más o menos ciegos” (LSY II, p. 20), la “Voluntad consciente” o la “*Shakti* del Espíritu” (LSY II, p. 21); esta voluntad en nosotros se puede seguir conscientemente, pues conduce al fin divino para el buscador en el Yoga tanto del Conocimiento como el de las Obras.

Para la concepción oriental, el pensamiento no es “la parte más elevada ni la más sólida de la Naturaleza, ni siquiera el único ni el más profundo criterio de la Verdad” (LSY II, p. 21), por lo que difícilmente se puede alcanzar el Conocimiento supremo a través de él. La capacidad de abstracción del pensamiento tiende hacia una abstracción absoluta; del mismo modo, los viejos sistemas se sirvieron de “una lógica abstracta [que] ha de conducir necesariamente a una Negación infinita y vacía, o a una Afirmación infinita, igualmente vacía”; esta no puede erigirse, por tanto, en la clave de un conocimiento divino suprahumano, “sino una sabiduría concreta que va profundizándose sin fin y nutriéndose de las riquezas siempre y cada vez mayores de una experiencia infinita” (LSY II, p. 22).

7.1.3. La Vía del Conocimiento integral. Eliminación de falsedades

La Vía del Conocimiento rechaza la falsedad del cuerpo, de la vida, los sentidos, del corazón y del pensamiento “para fundirse en el Yo inmóvil, o en la Nada suprema o Absoluto indefinido”. Concretamente, la Vía del Conocimiento Integral propone la

eliminación de “nuestra propia inconsciencia, la Ignorancia y las consecuencias de la Ignorancia” (LSY II, p. 23); hay toda una lista de falsedades que eliminar:

la falsedad de la vida, oculta bajo los apetitos meramente vitales [...] la falsedad de los sentidos y su sometimiento a los simulacros materiales y a la dualidad de las sensaciones [...] la falsedad del corazón, sus turbias pasiones y deseos y la dualidad de sus emociones [...] la falsedad del pensamiento y sus construcciones mentales imperfectas, sus arrogantes afirmaciones y negaciones, sus limitadas y exclusivas concentraciones [...] (LSY II, p. 23).

Tras este proceso intelectual de eliminación de nuestra personalidad se halla “una experiencia espiritual omniabsorbente [...] la gran experiencia de la liberación”, que se concreta en “la presencia de un *Purusha*-Testigo eterno y omnipresente, la percepción de una Infinitud o de una Eternidad [...] no es más que la abrumadora experiencia de la Mente, cuando ella observa lo que está más allá de ella misma y de todo lo que pueda concebir”. La Nada suprema o el Absoluto indefinido mencionados previamente no se pueden entender desde el nihilismo, pues esta “Consciencia infinita, de un Conocimiento sin límites” es “una Presencia afirmativa y absoluta” (LSY II, p. 24).

7.1.4. El Supremo y su relación con el ser individual y el Universo. *Maya*

El Supremo, también denominado ‘Divino’, ‘Infinito’ y ‘Absoluto’, se erige en objeto del conocimiento espiritual, y se relaciona con nuestro ser individual y con el Universo. Sin embargo, la idea de ambos que nos proporcionan nuestros sentidos y nuestra mente es “una información falsa, una construcción imperfecta, una imagen incompleta y errónea”; para llegar a la verdad, se ha de llevar a cabo una corrección de los valores aportados por la mente y los sentidos, con la ayuda de una inteligencia superior “que ilumina y rectifica, en la medida que puede hacerlo, las conclusiones de la mente sensorial e ignorante y las de la limitada inteligencia física; tal es el método de todo conocimiento y

ciencia humanos”. Más allá se sitúa un “Conocimiento, una Consciencia-Verdad”, donde “desaparecen los términos abstractos de la razón pura y las construcciones de la mente, o son convertidos en una visión concreta del alma y en la formidable realidad tangible de la experiencia espiritual” (LSY II, p. 25). Lo que queda abajo es la famosa ilusión, *maya*. Pero ¿qué significado puede tener esto? Se trata, pues, de “un significado supremo en el Supremo, un Poder absoluto en el Absoluto y es esto lo que les asigna y lo que remite sus actuales valores relativos a esa Verdad” (LSY II, p. 26).

El Supremo es el yo verdadero más elevado, es nuestra esencia, el yo es una naturaleza manifiesta. El conocimiento espiritual busca rechazar todas las apariencias engañosas, p. ej., despojarse de la identificación del yo con nuestro cuerpo. Veamos todo lo que no somos y creemos ser por la identificación del ego: primero, no somos nuestro cuerpo: “La experiencia de la Materia, como el exclusivo fundamento del mundo [...] es un engaño; es una percepción defectuosa que toma la parte por el todo”. Y, sin embargo, no concebimos nuestra existencia en el mundo sin ella, pero su rol constituye, junto con nuestro cerebro físico, sistema nervioso y cuerpo, “el campo y la base para una acción de una fuerza vital que sirve para conectar el Yo con la forma de sus obras”. Tampoco somos la Vida ni la energía en el cerebro, los nervios y el cuerpo: “La teoría vitalista confunde algo que es exterior, aunque, evidentemente, poderoso, con la esencia. La fuerza de la vida es la dinamización de una consciencia que la excede. Esta consciencia actúa y se la puede sentir”. Tampoco nuestra mente es nuestro yo: “Pretender que la mente es la creadora de formas y cosas, y que estas formas y cosas existen sólo en la Mente, –la débil teoría sutil del idealismo–, es también una ilusión; es tomar una parte por el todo” (LSY II, p. 27).

7.1.5. *Atman* y *Brahman*, Conocimiento supramental, el Absoluto

7.1.5.1. *Atman* y *Brahman*

Una vez descartado lo que no somos, volvemos a la pregunta sobre nuestra esencia: ¿Qué somos, en realidad? *Atman*, “el Yo, la naturaleza original y esencial de nuestra existencia”, pero para lograr el autoconocimiento integral se necesita ir más allá de la mente, y una vez que se entra en la Consciencia-Verdad, descubrimos allí que no se trata de un *Atman* “estático, tenue y vacío, sino [de] un vasto Espíritu dinámico a la vez que individual, universal y trascendente. Este Yo, este Espíritu, no puede ser expresado mediante las abstractas generalizaciones de la mente”.

El Supremo en relación con el Universo es *Brahman*, “la Realidad única, que no solamente es la substancia espiritual, material y consciente de todas las ideas, fuerzas y formas del universo, sino también su origen, mantenedor y poseedor; el Espíritu cósmico y supracósmico” (LSY II, p. 28). El Yo supremo y el Universo cuando llega a ser Existencia suprema constituyen un Espíritu único, un Yo único y una Existencia única. La Naturaleza del individuo es, por lo tanto, una expresión del Ser universal, y el espíritu en él, “una emanación del Trascendente”. El yo verdadero es un ser universal en sus relaciones con los demás y la Naturaleza, “y, en su condición superior, una porción o el rostro vivo de un Espíritu supremo trascendental” (LSY II, p. 29).

7.1.5.2. Conocimiento supramental y el Absoluto

Un conocimiento espiritual puede llegar a concebir algo totalmente Trascendente, un Absoluto puro, indefinible, sin rasgos, *neti neti* (ni esto, ni eso)¹³⁸, pero se le reconoce como el Uno, el Infinito. Aunque resulte incognoscible para la mente, podemos como seres individuales acercarnos a la realización de *Brahman*, “y por la realización de este

¹³⁸ El sistema de negación supone un paso absolutamente necesario para “despojarse de sus propias definiciones y de su experiencia limitada”, referido al Absoluto trascendente y no condicionado: “para entrar en el Infinito está obligado a escapar a través de un vago Indefinido” (LSY II, p. 30).

Yo llegamos también a una cierta realización de este Absoluto del que nuestro Yo verdadero es la forma esencial en nuestra consciencia (*svarūpa*)” (LSY II, p. 29). Al entrar en el plano del Conocimiento supramental, se tiene una experiencia positiva, directa y viva del Infinito supremo. El Absoluto, a pesar de estar más allá de lo personal o impersonal, de la unidad y la multiplicidad, de toda limitación cualitativa, es al mismo tiempo

el Impersonal, la Persona suprema y todas las personas” [...] es el Uno y la Multiplicidad innumerable de todos los universos [...] no está limitado por un vacío sin cualidades, ya que también es toda la infinitud de cualidades. Es el alma individual, todas las almas y ninguna de ellas; es el *Brahman* sin forma y, a su vez, el universo. Es el espíritu cósmico y supracósmico, el Señor supremo, el Yo supremo, el *Purusha* supremo y la *Shakti* suprema, el No-Nacido jamás y, sin embargo, nace sin cesar, el Infinito que es innumerablemente finito, el Uno multitudinario, el Simple que es complejo, el Uno que es múltiple, la Palabra del Silencio Inefable, la Persona omnipresente e impersonal [...] (LSY II, p. 30).

Estas aparentes contradicciones resultan fácilmente comprensibles y aceptables si se considera que, en la lógica oriental no dual, p y $\neg p$ son perfectamente compatibles. Dicho de otro modo, el todo omniabarcante contiene todas las cosas y también sus opuestos.

7.1.5.3. Realización estática y dinámica del yo

Al final del camino, el conocimiento último y eterno, o el objeto de un YdC espiritual, es “la consciencia del Absoluto trascendente, [...] esta Realidad eterna, este Yo, este *Brahman*, este Trascendente que mora sobre todo y en todo, en el individuo [...], en el universo, aunque todavía disfrazado”; sin embargo, al culminar la Vía del Conocimiento, el final no implica que el ser humano deje de existir en el mundo y que no tenga nada que hacer, ya que la consciencia completa y última sigue manteniendo su juego en el mundo.

SA habla de dos tipos de realizaciones al alcanzar este estadio: por una parte, hay una realización estática, “la eterna realización individual del yo en la esencia de nuestro ser consciente” (LSY II, p. 31), por otra parte, una realización dinámica, “la autorrealización infinitamente progresiva del *Brahman*, su divina manifestación dinámica en el individuo

y, por la presencia, el ejemplo y la acción de este sobre los demás y sobre el universo en general, la obra que a los Grandes Seres les queda por hacer”; para poder llevar a cabo la autorrealización dinámica de nuestro ser hay que purificarse mediante la eliminación de la consciencia egoísta, de la ignorancia y del error procedentes del ego. La divina autorrealización del *Brahman* en la manifestación solo puede llevarse a cabo “sobre la base de la consciencia del *Brahman* y, por lo tanto, a través de la aceptación de la vida junto al alma liberada, el *Jivanmukta*” (LSY II, p. 32). En esto consiste el conocimiento integral: para el ojo que ve todo es Uno, solo la mente separa y traza líneas rígidas.

7.2. El estatus del conocimiento

7.2.1. El Conocimiento según el YdC. Objeto de estudio y procesos

7.2.1.1. Conocimiento: su estatus e instrumentos según el Yoga

El estatus del conocimiento que busca el Yoga es diferente a lo que el ser humano entiende normalmente por este concepto; según SA, lo entendemos habitualmente como “una apreciación intelectual de los hechos de la vida, de la mente, de la materia y de las leyes que los gobiernan. [...] basado en nuestra percepción sensorial y en el razonamiento deducido de las percepciones de los sentidos”, y las motivaciones que llevan a su búsqueda radica, por una parte, en “la pura satisfacción del intelecto”, y por otra, en “la eficacia práctica y el poder añadido que este mismo intelecto aporta en el manejo de nuestras vidas y en el de las de los demás, en la utilización de las fuerzas, abiertas o secretas, de la Naturaleza con fines humanos” (LSY II, p. 33).

El Yoga tiene por único objeto verdadero una existencia superior con plena consciencia, ya que la humanidad todavía se encuentra en una fase de semiconsciencia. La superioridad de esta consciencia “no es de grado, sino de especie y esencia”. A diferencia

de lo que el ser humano entiende por conocimiento, el conocimiento yóguico “busca entrar en una consciencia secreta, situada más allá de la mente, sólo oculta aquí abajo, escondida en el fondo de toda existencia”. Los sentidos y el razonamiento intelectual no pueden proporcionar un conocimiento verdadero, sino que son los instrumentos de “la ciencia de las apariencias”; e incluso estas no son susceptibles de ser conocidas “salvo que conozcamos primero la Realidad de la cual ellas son la imagen” (LSY II, p. 34).

7.2.1.2. Objeto de estudio y procesos del YdC. El conocimiento del Yo

En cuanto al objeto de estudio, el conocimiento del Yo o de lo que denominamos ‘Dios’ no se puede alcanzar mediante el análisis de lo físico y lo sensible. Si nos limitamos al conocimiento por los sentidos, renunciando a otras realidades y a otros medios de conocimiento, solo percibiríamos lo físico como real, sin posibilidad de admitir la existencia de un Yo ni un Dios en nosotros ni en el universo. Y si admitimos la existencia de un Yo, el intelecto no es el instrumento adecuado para conocerlo, ya que, si bien el análisis intelectual en sí mismo puede generar un orden de concepciones claras y verdaderas, este no es el conocimiento al que apunta el Yoga, puesto que se puede alcanzar una perfección intelectual sin que tenga lugar en absoluto la transformación del ser, objetivo del Yoga, aunque SA puntualiza que la deliberación intelectual y la discriminación correcta forman parte del proceso del YdC, pero como método, no tanto para alcanzar su objetivo, sino para descartar las dificultades del camino (cf. LSY II, pp. 35-36).

De este modo, hay una serie de procesos indispensables para el YdC que suponen una gran ayuda. Para comenzar, el pensamiento justo resulta necesario en la fase preliminar y eficaz para librarse de los errores de los sentidos y deseos con su carga subjetiva, y de las asociaciones y prejuicios intelectuales. Así, cuando el entendimiento se ha purificado, le suceden la visión, la experiencia y la realización. El autoanálisis y la autoobservación psicológicos también resultan indispensables, así como la discriminación intelectual

mediante el pensamiento meditativo. “El autoconocimiento de todas las clases se halla en el correcto camino que conduce al conocimiento del Yo real”, cuando el ser dirige la mirada hacia adentro del Yo. Una mente purificada y calmada “puede captar un reflejo de Dios en el mundo y ver al Yo en la Naturaleza”, pero esto se da raramente. SA remite a la filosofía griega y su famoso aforismo ‘conócete a ti mismo’, ya que “permanecerá siempre como la primera palabra que nos dirige al conocimiento” (LSY II, p. 37).

El estatus del conocimiento previsto por el Yoga, sin embargo, dista de ser una mera concepción intelectual, un puro discernimiento claro de la verdad o una experiencia psicológica iluminada de los modos de nuestro ser. “Es una «realización» en el pleno sentido de la palabra; es hacer realidad para nosotros mismos y en nosotros mismos al Yo, al Divino trascendente y universal” (LSY II, p. 38).

7.2.2. Los tres movimientos sucesivos de la realización

- 1) Visión interior: convierte un ser humano en *drsti*, un *rishi* [vidente] o un *kavi* [poeta-vidente], una luz que permite ver las cosas invisibles desde el intelecto y el alma. Las dos formas de conocimiento en el mundo físico son *pratyakṣa*, el conocimiento de lo que está presente a los ojos, y *parokṣa*, el conocimiento de lo que está alejado y fuera de nuestra vista. En este último solo se puede aprehender una representación conceptual de esa realidad mediante inferencia, imaginación o analogía. Sin embargo, el sentido de la vista tiene un valor añadido sobre los demás sentidos: “Pero una vez que lo hemos visto con los ojos –porque no es adecuado ningún otro sentido- lo poseemos, lo realizamos; está ahí, [...] forma parte de nosotros mismos en el conocimiento. Y precisamente esta misma regla es tan válida para las cosas psíquicas como para el Yo” (LSY II, p. 38); una vez poseída esta revelación, jamás se perderá.

- 2) Experiencia interior: para llegar al conocimiento que contenga completamente a su objeto, se ha de “recurrir a la ayuda de la experiencia del contacto y de otros órganos sensoriales”. Cada principio de nuestro ser, como manifestación esencial del Yo, “pueden retrotraerse a su realidad de donde proceden y recibir la experiencia de ella”. La experiencia mental del Yo permite captar la consciencia, la fuerza, la beatitud; la experiencia emocional del Yo, el amor y la beatitud del Yo en nosotros, en el universo y en todos aquellos con quienes nos relacionamos; la experiencia estética del Yo en la belleza, la totalidad de la belleza en todas las cosas; la experiencia vital o nerviosa del Yo en cada vida, formación, y sus operaciones (cf. LSY II, p. 39-40).
- 3) Identidad: lo que vemos y experimentamos es nuestro yo, por lo que visión y experiencia serán incompletas si no culminan en identidad y “seamos capaces de vivir en todo nuestro ser el supremo conocimiento vedántico, yo soy Él. No sólo debemos ver y abarcar a Dios, sino también llegar a ser esa Realidad” (LSY II, p. 40).

SA señala que para la mente moderna es difícil comprender que seamos capaces de ir más allá de la concepción intelectual del Yo o de Dios; no obstante, el estatus final de este sendero es entrar en lo supraconsciente y fundirse en una “unidad celestial con el Inefable” (LSY II, p. 41).

7.3. El entendimiento purificado

7.3.1. Entendimiento: *buddhi* inferior y superior

El estatus del conocimiento al que aspira el ser humano se puede definir como una realización supramental, y se distingue dos estadios en su consecución: 1) preparación del alma y sus instrumentos, 2) iluminación y realización concretas. El alma, al irse

preparando para el proceso, va creciendo en iluminación y llega a realizaciones más completas. En la fase de preparación hay que purificar todas las partes de nuestro ser, y en el sendero del conocimiento, purificar el entendimiento, “porque es la llave destinada a abrir la puerta de la Verdad” (LSY II, p. 44).

¿En qué consiste esta purificación del entendimiento? La palabra ‘entendimiento’ corresponde al término filosófico sánscrito *buddhi*, que excluye, en primer lugar, “todas las acciones de la mente sensorial que consisten meramente en el registro de percepciones de todas las clases sin distinción, ya sean correctas o equivocadas, verdaderas [...]”; en segundo lugar, “esa masa de concepciones confusas que son meramente una traducción de estas percepciones y que están igualmente vacías de un principio superior de juicio y de discriminación”; en tercer lugar, se excluye “esa constante corriente saltarina de pensamientos habituales que toman el lugar del entendimiento en la mente del hombre medio irreflexivo, [...] repetición sin fin de asociaciones habituales, de deseos, ideas preconcebidas, prejuicios, preferencias inculcadas o heredadas” (LSY II, p. 45).

Hay un *buddhi* inferior, el entendimiento intelectual, y otro *buddhi* superior “que no es inteligencia, sino visión, [...] que no tiene necesidad de «buscar» el conocimiento, ni de someterse, para encontrarlo, a los datos que este observa, porque ya posee la verdad y la exterioriza en formas de pensamiento revelador e intuitivo” (LSY II, p. 47). SA denomina a este entendimiento ‘facultad superior’ o ‘facultad ideal’, y postula la existencia de una ‘mente intuitiva’ que recibe y canaliza corrientes del supramental, aun cuando la intuición y la inspiración es de naturaleza imperfecta e intermitente.

7.3.2. Impureza en el entendimiento. Causas. Mente intuitiva vs. intelecto

Se entiende por impureza “una confusión del funcionamiento, una desviación del *dharma*, de la acción justa e inherentemente correcta de las cosas que en esa acción justa

son puras y ayudan a nuestra perfección” (LSY II, p. 48-49). Las impurezas en el entendimiento se originan por diversas causas:

- 1) la intrusión del deseo en las funciones del pensamiento; “el deseo mismo es una impureza de la Voluntad que queda atrapada en las partes vitales y emocionales de nuestro ser; [...]” (LSY II, p. 50);
- 2) la ilusión de los sentidos y la intrusión de la mente sensorial en las funciones del pensamiento. Ningún conocimiento sometido a los sentidos puede ser verdadero. La ciencia nació con el objeto de examinar las verdades de la fuerza cósmica que subyacen a sus aparentes acciones, la filosofía pretende analizar los principios de las cosas que nuestros sentidos nos traducen de forma errónea; el conocimiento espiritual vino motivado por el rechazo a aceptar las limitaciones de la vida sensorial o a tomar lo visible como algo más que un fenómeno de la Realidad;
- 3) un movimiento inadecuado en la voluntad de conocer; el intelecto se aferra obstinadamente a ciertas ideas y opiniones de modo parcial e ignora la verdad de otras ideas y opiniones; “se aferra a ciertos fragmentos de una verdad [...] y a ciertas predilecciones de conocimiento” (LSY II, p. 51), pero rechaza otros necesarios.

La solución esgrimida reside en “una igualdad perfecta de la mente, en el cultivo de una rectitud intelectual íntegra y en la perfección de un desinterés mental” (LSY II, p. 51). El entendimiento purificado no debe sentir predilección o aversión contra cualquier idea o verdad en concreto. Sin embargo, el conocimiento real supraintelectual demanda algo más para que el entendimiento no interfiera: el poder de la pasividad intelectual en dos aspectos. Primero, cabe priorizar la mente intuitiva puesto que el pensamiento intelectual no es el pensar más elevado. El pensar más elevado es el que procede de la facultad supramental a través de la mente intuitiva. SA propone discernir entre los elementos

intuitivos e intelectuales de nuestro pensamiento. El intelecto ha de estar entrenado para reconocer las intuiciones verdaderas y poder distinguirlas de las falsas; luego, acostumbrarse a no atribuir ningún valor final a las percepciones o conclusiones intelectuales.

Conocer el Yo es difícil, sobre todo para Occidente, que considera que el pensamiento es lo supremo, y para ello se requiere un “poder de pasividad intelectual completa, el poder de desechar todo pensamiento, el poder de la mente para no pensar”. En Occidente se suele confundir aún vaciar la mente de pensamientos, es decir, silenciarla completamente, con la incapacidad de pensar. “Pero este poder del silencio es una capacidad y no una incapacidad, una fuerza y no una debilidad” (LSY II, p. 53). Para que el alma pueda trascender el pensamiento, la mente debe estar totalmente quieta y el Yo, que supera y origina todas las actividades y devenires: es la hora del Silencio y del Absoluto para que puedan manifestarse en la esencia pura de nuestro ser. “Únicamente en el silencio completo se oye el Silencio; sólo en una paz pura se revela su Ser. Por esto es por lo que para nosotros el nombre de Eso es ‘Silencio’ y ‘Paz’” (LSY II, p. 53).

7.4. La Concentración

7.4.1. Concentración y pureza. Los poderes de la concentración

La concentración va pareja con la pureza como dos aspectos de un mismo estado de ser, el polo femenino y masculino, pasivo y activo; el contrario de la pureza, la impureza, se define como “una confusión de *dharmas*, una acción laxa, mezclada y mutuamente enmarañada de las diferentes partes del ser”, y la causa reside en que “el Alma encarnada no concentra correctamente su conocimiento sobre sus energías” (LSY II, p. 54). Dos defectos de la naturaleza del ser humano están en la base: primero, la fijación inerte a los impactos del mundo exterior; segundo, una concentración imperfecta irregular, que

proviene de la mente inferior, agitada, que se distrae y cansa fácilmente, principal enemigo de nuestro progreso.

En la senda del conocimiento en la India, la palabra ‘concentración’ adquiere un significado especial: “el pensamiento se retira de todas las actividades mentales que distraen, y que se concentra en la idea del Uno, mediante lo cual el alma se eleva por encima del mundo fenoménico y entra en la Realidad única” (LSY II, p. 55).

Para concentrarnos en lo real hay que recoger el pensamiento en sí mismo. A este fin, la concentración muestra tres poderes (cf. LSY II, p. 55):

- 1) el poder de la concentración sobre cualquier cosa que sea para conocerla y llevarla a revelar sus secretos ocultos; podemos, por lo tanto, usar este poder para conocer la única Cosa en sí misma;
- 2) a través de la concentración se puede reunir la voluntad para la obtención de lo que está todavía disgregado, o más allá de nosotros. De este modo, se puede utilizar para lograr cualquier objeto; pero debemos servirnos de él “para hacernos espiritualmente con ese objeto único que vale la pena ser perseguido, que es también el único objeto digno de ser conocido”;
- 3) “mediante la concentración de todo nuestro ser sobre cualquiera de sus estados, somos capaces de llegar a ser cualquier cosa que elijamos”; naturalmente, este poder ha de servir para devenir lo que está por encima de todas las cosas, libre de toda acción y atributos: el Ser puro y absoluto.

7.4.2. Concentración, *samadhi* en el rajayoga y el YI

Además de la purificación, este uso de la concentración implica también “una renuncia, un cese y, finalmente, un ascenso al estado de *Samadhi* absoluto y trascendente” (LSY II, p. 56), es decir, al estado en el que el yogui busca su liberación de este mundo.

Este es uno de los puntos principales en el programario del radya yoga. En primer lugar, el radyayogui debe alcanzar cierta pureza moral y espiritual mediante el abandono de actividades inferiores; luego viene el cese de todos sus movimientos mentales y la concentración en la única Idea que lleva al estado de quietud. La concentración radyayóguica comprende varios estadios hasta llegar al *Samadhi*. Pero en el *Samadhi* radyayóguico hay también diferentes grados de estados (LSY II, p. 57):

- 1) aquél en el que la mente, a pesar de que haya dejado de tener contacto con los objetos externos, sin embargo, medita, piensa y tiene percepciones en el mundo del pensamiento;
- 2) aquél en el que la mente es todavía capaz de formaciones de pensamiento primarias;
- 3) aquél en el que, habiendo cesado toda proyección de la mente, incluso dentro de ella misma, el alma asciende más allá del pensamiento, al silencio de lo Incomunicable e Inefable.

No solo en el radya yoga, sino en todo Yoga se encuentran muchos elementos preparatorios de concentración del pensamiento (formas, fórmulas verbales de pensamiento, nombres significantes) como ayudas para la mente; en los *Upanishads* aparece uno de los más elevados es “la sílaba mística AUM, cuyas tres letras representan al *Brahman* o Yo Supremo en sus tres grados de estado: el Alma Despierta, el Alma del Sueño y el Alma Dormida” (LSY II, p. 57).

SA puntualiza que el YI tiene por meta algo más complejo: aunque comparta la búsqueda del Trascendente, no busca excluir a todo lo que se trasciende, “sino realizar a Dios, la Verdad, el Yo en el universo, además de trascenderlo” (LSY II, p. 57); la búsqueda incluye también su manifestación suprema triuna en ser, consciencia y beatitud infinitos, no solo en su esencia, sino también en su manifestación.

En el YI y el YdC, los términos ‘concentración’ y ‘*samadhi*’ adquieren un significado diferente al del lenguaje ordinario, como recoge el siguiente fragmento:

Todas nuestras concentraciones son, de hecho, una imagen del *Tapas* divino por el que el Yo mora recogido en sí mismo, por el que se manifiesta dentro de sí mismo, por el que sostiene y posee su manifestación y por el que se retira de toda manifestación a su unidad suprema. El Ser, morando en la consciencia de sí mismo y para su beatitud, tal es el *Tapas* divino; y una Voluntad-Conocimiento morando en la fuerza de la consciencia sobre sí misma y sus manifestaciones, tal es la esencia de la concentración divina, tal es el Yoga del Señor del Yoga. Entonces, dada la autodiferenciación del Divino en la que nos fijamos, la concentración es el medio por el cual el alma individual se identifica con el Yo y entra en tal forma, en tal estado o en tal automanifestación psicológica (*bhāva*) Suya. La utilización de estos medios de unificación con el Divino es la condición para el alcanzar Su conocimiento, y el principio de todo Yoga del conocimiento (LSY II, p. 58-59).

La Idea es el medio del que se sirve la concentración para abrir los planos supraconscientes, un “estado de autorrecogimiento de nuestra existencia total, elevado a esa verdad, unidad e infinitud supraconscientes de una existencia consciente en sí misma y feliz en sí misma, es el objetivo y la culminación, y este es el significado que daremos al término ‘*samadhi*’”. A diferencia de la concepción del *samadhi* en otros sistemas, que es un estado de conciencia alejado del mundo exterior, en el YI de SA se trata de “una existencia estabilizada en el Uno y en el Infinito, unida a Él e identificada con Él” (LSY II, p. 59). Una vez alcanzado e instalado en el estado de *samadhi*, todo nuestro ser y conciencia están concentrados, por lo que ya no resulta necesaria la concentración en la Idea.

7.4.3. Los procesos de la Concentración. Calma en el ser

Para alcanzar este estado divino de forma estable a través de la concentración. A continuación, se describen los diferentes procesos y sus pasos.

El primer proceso se denomina “meditación concentrada” (LSY II, p. 62): se trata de obligar a la mente discursiva a seguir un solo curso de pensamiento sin caer en

distracciones. Cuando hemos de hacerlo interiormente sobreviene una dificultad añadida, ya que no hay un asidero como un objeto o acción exterior. SA pone un ejemplo de concentración en el Amor divino: “la mente deberá concentrarse sobre la esencia de la idea de Dios como Amor, de tal suerte que la manifestación variada del Amor divino brote luminosamente no sólo en el pensamiento, sino también en el corazón, en el ser y en la visión del *sadhaka*” (LSY II, p. 61), no importa si surge primero el pensamiento y luego la experiencia de él, o viceversa.

El segundo proceso consiste en “fijar la totalidad de la mente en la concentración sobre la sola esencia de la idea”, sin buscar el conocimiento intelectual ni la experiencia psicológica del sujeto, sino la esencia misma de la cosa tras la idea. La clave de este proceso radica en detener el pensamiento y entrar en la contemplación del objeto, absorta o estática, o a la fusión con él en un *Samadhi* interior (cf. LSY II, p. 62). Cabe recordar que la contemplación como método de acercamiento o unión con la Divinidad también se hallan en algunas vías místicas en Occidente.

Un tercer proceso consiste en apaciguar la mente por completo, o bien posicionándose detrás de la actividad mental, sin participar en ella y solo observando, o bien rechazando las sugerencias del pensamiento, expulsarlas de la mente y manteniendo la paz de la mente: cuando esta se desvela, “se establece una vasta calma en el ser y, generalmente, llega con ella la percepción y la experiencia del *Brahman* silencioso” (LSY II, p. 62).

Al alcanzar este estado, ya no es necesaria una concentración permanente, que será sustituida por una “concentración espontánea de la voluntad” hasta que obedezcamos plenamente su ley y “finalmente, el conocimiento del Divino tome posesión de nuestra consciencia en todos sus planos, y Su imagen tome forma en nuestra existencia humana, tal como lo habían realizado en otros tiempos los antiguos *sadhakas* védicos (LSY II, p. 63); esta última supone la disciplina más directa y más poderosa, según el YI.

7.5. La Renuncia

Si la disciplina o la práctica positiva ayuda a confirmar en nosotros la verdad, la renuncia, otro instrumento imprescindible, nos sirve para descubrir nuestras falsedades y apartarlas de nuestro camino espiritual. La renuncia cuenta con una larga tradición en muchas enseñanzas religiosas y espirituales, que se deriva de la oposición entre la vida mundanal, de naturaleza imperfecta, y la naturaleza de la vivencia espiritual. Otra causa radica en la necesidad del alma de hallar salvación, y la busca en “alturas lejanas o supremas donde la beatitud y la paz son puras” (LSY II, p. 65). Hallamos otra en la gran dificultad de combinar una vida de obras y acción con la vida de realización espiritual. Otras causas son de naturaleza más baja, motivadas por la debilidad que huye de la lucha del alma y el egoísmo que abandona a los que quedan por detrás de nosotros.

Frente a esto, para el *sadhaka* del YI ninguna de estas causas puede resultar válida. Si bien armonizar la vida divina con la humana, la espiritual con la mundanal, presenta dificultades, su cometido consiste en transformar esta oposición en armonía. De este modo, “la renuncia debe ser exclusivamente un instrumento y no un objetivo en sí mismo”; el objetivo del Yoga sigue siendo la realización del Divino en el ser humano, una meta positiva que no puede ser alcanzada por medios negativos. Los medios negativos sirven para eliminar obstáculos en el camino y dar, de este modo, paso a una realización positiva.

¿Cómo se lleva a cabo, por lo tanto, esta renuncia? “Debe ser [...] una renuncia completa a todo lo que es distinto y opuesto a la autorrealización divina, y una renuncia progresiva a todo lo que es un logro menor o sólo parcial”, renunciar al apego a nuestra vida en el mundo, pero también al apego a huir del mundo. La renuncia debe ser interior, “y, por encima de todo, una renuncia al apego y a los apetitos del deseo en los sentidos y en el corazón, a la obstinación en el pensamiento y acción y al egoísmo en el centro de la

consciencia. Porque estas cosas son los tres nudos que nos atan a nuestra naturaleza inferior” (LSY II, p. 68). Libres de todo apego y deseo, abandonar la obstinación en el pensamiento y en la acción “si queremos ser perfectos en el camino de las obras divinas”, y lo mismo se aplica para el conocimiento divino. Abandonar la actitud ordinaria ante la vida y el mundo, pero sin “someternos a ninguna construcción mental propia, a ningún sistema de pensamiento intelectual, a ningún dogma religioso, a ninguna conclusión lógica; no sólo tenemos que destruir las trampas de la mente y de los sentidos sino, además, huir de la celada del pensador, de la del teólogo [...], de las redes de la Palabra y de la esclavitud de la Idea” (LSY II, p. 69).

En cuanto al egoísmo, hay que desterrarlo y sacarlo en todo momento en sus múltiples disfraces, incluso en sus sutilezas: “A menudo, el altruismo y la indiferencia son sus disfraces más eficaces” (LSY II, p. 70). Del mismo modo, no solo se ha de estar libre del deseo y del apego, “pero libre del apego a la inacción tanto como del impulso egoísta a la acción; libre del apego a las formas de la virtud tanto como de la atracción al pecado”.

Al igual que ocurre con la concentración, el sentido de renuncia se aleja de su significado ordinario. “La autonegación es una disciplina necesaria para el alma del hombre, porque su corazón está apegado a la ignorancia; [...]. Si la mente del hombre no fuese tan ignorante, tan apegada, tan sometida [...], ni engañada por las formas de las cosas, la renuncia no sería necesaria” (LSY II, p. 72).

La renuncia tiene su tiempo y, en el momento adecuado, ha de llegar a su fin. “Es entonces cuando nos desembarazamos de la Ley y nos liberamos en la libertad del Espíritu. Debemos estar preparados para dejar detrás, sobre el sendero, no sólo lo que estigmatizamos como malo, sino también lo que nos parece que es bueno” (LSY II, p. 73).

7.6. La Síntesis de las disciplinas del conocimiento

El sendero del Conocimiento consiste en recorrer el camino de vuelta, el camino de ascenso del alma hacia la unidad con el Divino. Este doble movimiento aparece ya descrito en *La Vida Divina*; su finalidad es recuperar el Yo, la autoexistencia verdadera, lo cual presupone que el modo de ser actual o habitual no es la real. El estado de la existencia del ser humano aquí abajo corresponde al de la ignorancia. SA describe del siguiente modo la existencia mundanal del ser humano:

Nos concebimos a nosotros mismos falsamente; nos vemos como lo que no somos; vivimos en una falsa relación con nuestro entorno, porque no sabemos para qué es el universo ni qué destino tenemos nosotros realmente, sino que poseemos una visión imperfecta basada en una ficción temporal dispuesta por Alma y la Naturaleza para facilitar el proceso del ego evolutivo. Y esta falsedad es la raíz de una perversión, confusión y sufrimiento generales que acosan a cada paso tanto a nuestra vida interior como a las relaciones tenidas con nuestro entorno (LSY II, p. 76).

El error básico consiste en la falsa identificación del Yo con la materia (el cuerpo), la vida o la mente. A pesar de que la mente, la vida y la materia y su individualización existen como hechos de la Naturaleza, la identificación del alma con ellas sigue siendo falsa: “la Mente, la Vida y la Materia son principios de ser que el Yo verdadero ha desarrollado mediante el encuentro y la interacción del Alma y la Naturaleza para expresar una forma particular de su existencia única bajo su aspecto cósmico” (LSY II, p. 79). Por otra parte, la mente, la vida y el cuerpo individuales también tienen una existencia verdadera, pero se configuran como un juego especial “nacido en las relaciones entre el Alma y la Naturaleza como un medio para expresar esa multiplicidad de sí misma [...] son formas de nosotros mismos en la medida en que somos centros de la multiplicidad del Uno; la Mente, la Vida y el Cuerpo universales son también formas de nuestro yo, porque en nuestro ser somos ese Uno” (LSY II, p. 79); entonces, si la existencia de la

Mente, la Vida y la Materia, tanto en su aspecto individual como universal es real, ¿en qué consiste la falsedad de la identificación del Yo con ellas? SA afirma que

el yo es más que la mente, la vida y el cuerpo universales, o que los individuales, y cuando nos limitamos a nuestra identificación con ellos, fundamentamos nuestro conocimiento sobre una falsedad, falsificamos no sólo nuestra visión determinante y la experiencia práctica de nuestro ser esencial, sino también la de nuestra existencia cósmica y actividades individuales (LSY II, p. 79).

El punto de partida queda recogido en la forma axiomática “El Yo es un Ser eterno completo y una existencia pura” para el YdC, que ha desarrollado dos métodos de disciplina, uno negativo y otro positivo. El método negativo consiste en eliminar las ideas falsas de identificación del Yo mediante la repetición de fórmulas como “Yo no soy el cuerpo”, “Yo no soy la vida”, “Yo no soy la mente, ni los movimientos, ni los sentidos, ni el pensamiento”; cuando caen los velos y el verdadero Yo empieza a asomar, se repite “Yo soy Eso, el puro, el eterno, el dichoso en sí mismo”, y se concentra el pensamiento y nuestro en ser en Eso hasta que deviene Eso “hasta el día en que finalmente seamos capaces de renunciar a la existencia individual y al Cosmos” (LSY II, p. 80).

El método positivo, adscrito al raja yoga, “consiste en concentrarse uno en el pensamiento del *Brahman* cerrándose a todas las demás ideas”, con el objetivo de que cese el mental, el vital y el físico para que entren en “el reposo de un *Samadhi* eterno, o en algún trance más profundo e inexpresable del ser, desde el que debemos pasar a la Existencia absoluta” (LSY II, p. 80), para descubrir que “el Yo no es otra cosa que el Alma Suprema, y que esta Alma Suprema es Señor de la Naturaleza, el sustentador de la existencia cósmica”; una vez realizado esto, se requiere una última concentración para descubrir el Yo “la Existencia única, que es a la vez el Alma de todo y la Naturaleza de todo -a la vez el *Purusha* y la *Prakriti*- y entonces capaz de expresarse tanto a través de todas esas formas de cosas como de ser todas esas formas” (LSY II, p. 82).

Como colofón de su síntesis, SA remite al antiguo Sendero ascético del Conocimiento del Vedanta (recordemos que significa ‘fin del conocimiento’ en el sentido de ‘Conocimiento último’): “Debemos conocer a ese Yo, Señor, *Brahman*, para poder realizar nuestra unidad con Él y todo lo que manifiesta, y vivir en esa unidad” (LSY II, p. 83) hasta llegar a realizar en nosotros mismos el “Yo soy Él” del Vedanta (cf. LSY II, p. 84), y formula de este modo explícitamente la finalidad de su YI que busca armonizar y fusionar las disciplinas y concentraciones:

El buscador del conocimiento integral no realizará al Señor y al Todo sólo para rechazarlos a favor de un Yo silencioso, o de un Absoluto incognoscible, como lo haría un Yoga exclusivamente trascendental; ni vivirá tampoco para el solo Señor, ni solamente en el Todo, como lo haría un Yoga exclusivamente teísta, o exclusivamente panteísta; ni permitirá que un credo religioso, o un dogma filosófico, limite su pensamiento, su práctica, o su realización. Buscará la Verdad de la existencia en su totalidad. No rechazará las antiguas disciplinas ya que descansan sobre verdades eternas, sino que les dará una orientación de conformidad con su objetivo (LSY II, p. 83).

7.7. La liberación. *Prakriti* y *Purusha* en el YdC

A continuación, encontramos un bloque temático de tres capítulos que trata de lo que nos tenemos que despojar y liberar al ascender en la senda del Conocimiento, el camino de vuelta hacia el Uno inefable.

Tras establecer que el yo (self) no es el cuerpo, ni la vida, ni la mente, sino formas del yo, el primer paso en el sendero del conocimiento tratará de ajustar la relación práctica de nuestro mental con la vida y el cuerpo a fin de que el mental mantenga una relación correcta con el Yo. Para ello recurre al procedimiento analítico ya aplicado en el Yoga de las Obras para establecer la diferencia entre *Prakriti* y *Purusha*.

7.7.1. *Prakriti* y *Purusha* en el YdC

De nuevo aparece la dualidad *prakriti* vs. *purusha*, esta vez en el YdC. El *Purusha* -“el alma que conoce y ordena”, puesto que se halla presente en las operaciones de su fuerza ejecutiva consciente, se confunde con la operación física de su fuerza denominada ‘cuerpo’ y “se olvida de su propia naturaleza como alma que conoce y ordena; cree que su mente y su alma están sometidas a la ley y funciones del cuerpo; se olvida [...] de que es más grande que la forma física; se olvida de que la mente es realmente más grande que la Materia, [...] más grande incluso que la mente”. El *Purusha*, por lo tanto, no debe estar sujeto a estos: “no es adecuado para el Maestro ser el esclavo de sus propias operaciones, ni para el Trascendente estar aprisionado en una forma que no es más que algo insignificante en el seno de su propio ser” (LSY II, p. 85).

Así, “el cuerpo no es más que una operación y sólo una de las operaciones de *Prakriti*”. Puesto que no es el yo, hay que educar a la mente para que no se identifique con el cuerpo, e incluso que pueda tener “cierta actitud de indiferencia hacia las cosas del cuerpo”. SA destaca claramente que esta actitud no significa ignorar el cuerpo y caer en el ascetismo, sino que sus contingencias no afecten a la mente, no la subordinen al cuerpo “ni conceder a las cosas del cuerpo la importancia que el hombre físico y el vital le otorgan” (LSY II, p. 86). El *Purusha* mental se erige en “sostén del cuerpo [...]; porque el *Purusha* es completamente diferente de la existencia física, que él sostiene a través de la mente y con la ayuda de la fuerza vital”; por otra parte, el *Purusha* también se halla asentado en la mente, “primero como el testigo u observador de los movimientos, y después como el conocedor o perceptor de las experiencias” (LSY II, p. 87). En un paso más allá, la mente “percibirá al *Purusha* mental como el maestro de la Naturaleza, cuya sanción es necesaria para los movimientos de esta” (LSY II, p. 88).

7.7.2. La liberación de la sujeción al cuerpo

En relación al dominio de la mente sobre el físico, cabe introducir aquí una mención especial al Yoga de la Autoperfección que hace SA al respecto (cf. LSY II, p. 87). Posteriormente, SA afirma que la autoperfección forma parte del YI, “porque hemos de corregir las falsas nociones divulgadas por la ciencia materialista” (LSY II, p. 89); SA se refiere a la sanción que hace la ciencia de ese momento sobre las relaciones de la mente con el cuerpo y los estados de mente, que traducido a nuestro lenguaje del s. XXI equivale a los diferentes estados de conciencia que se pueden alcanzar.

La evolución en la Vía del Conocimiento no exige que el perfeccionamiento del cuerpo y de la mente tenga una importancia capital si uno consigue elevar su Naturaleza al Yo lo más rápida y eficazmente posible.

Una de las cuestiones fundamentales que atañe no solo al camino del YdC, sino que afecta al desarrollo de la sociedad india, es el concepto de acción e inacción físicas. Bien es sabido que, en el ámbito social de la India, la separación de castas ha perdurado hasta nuestros días, y uno de sus fundamentos es la inmovilidad e inacción que hunde sus raíces en las creencias religiosas. ¿Debe retirarse, pues, el yogui de la acción? SA afirma que “cuando el *Purusha* mental adopta la actitud de mero testigo y observador, comienza a crecer en el ser una tendencia al silencio, a la soledad, a la calma física y a la inactividad corporal”. Esta actitud es distinta a “la indolencia”, “la incapacidad o aversión a actuar” y “al apego a la inacción”; puesto que “estar inactivo [...] es de un gran poder y dominio” (LSY II, p. 90). Del mismo modo, también desaconseja la aversión hacia la acción mental o corporal. “El buscador del estado del conocimiento integral no sólo tiene que estar liberado del apego a la acción, sino también del apego a la inacción. Y sobre todo debe superar cualquier tendencia a la pura inercia, ya sea mental, vital o corporal” (LSY II, p. 91). La voluntad del *Purusha* puede luchar contra estas tendencias tamásicas, e incluso el

Purusha mental se sirve de la vida y el cuerpo como instrumentos de su voluntad. Un exceso de actividad o mental o física requiere demasiado gasto de energía; demasiado poca puede acabar en un hábito de inacción, pero “son altamente deseables períodos de absoluta calma, soledad y cese de las actividades, y deberían ser asegurados tan frecuentemente como fuese posible para facilitar esa retirada del alma dentro de sí misma, tan indispensable para el conocimiento” (LSY II, p. 91).

El *prana* es la energía de vida, y se distingue entre un *prana* físico y un *prana* psíquico, ya que el ser humano lleva una doble vida, la física y la mental. El cuerpo ordinario del ser humano resulta de la combinación de dos ‘envolturas’, la vital (ing. ‘vital’) y la ‘alimenticia’ (ingl. ‘food’), “y su vida es el resultado de la interacción constante de ambas”. Según SA, hace falta superar el apego al cuerpo y a sus obras, y superar el apego a la vida en el cuerpo, para perder el miedo a la muerte del cuerpo “íntegramente” (LSY II, p. 92).

7.7.3. La liberación del corazón y de la mente

En su ascenso, el alma no solo tiene que separarse de la vida que habita el cuerpo, “sino también de la acción de la energía de vida que hay en la mente” (LSY II, p. 93); aunque la mente actúe como representante del *Purusha* ha de abrirse a la verdad de que la Vida no es el yo del *Purusha*, sino solo una acción de la *Prakriti*.

Las tres características de la vida son: 1) la acción y el movimiento, 2) una tensión para alcanzar, absorber y asimilar lo que es externo al individuo, y 3) un principio de satisfacción, o de insatisfacción con lo que le acontece asociado con el fenómeno de atracción y repulsión. Como seres mentales que somos, se les otorga un valor mental que adopta la forma de acción, deseo, atracción y repulsa, placer y sufrimiento (LSY II, p. 93).

El *prana* sostiene la acción del cuerpo, pero también la mente sensorial, la mente emocional y la mente pensante; en medio de la confusión y discordia en el funcionamiento

de las diferentes partes de nuestro ser, origen de todo el mal de nuestra existencia psicológica, la ley del deseo se alza sobre todas las demás, el deseo, “la pesadilla de nuestra existencia”, que en muchas de las sabidurías orientales se considera una de las principales causas del origen del sufrimiento.

La función de la energía vital es seguir los dictados del principio divino en el ser humano; la función de la mente sensorial es “mantenerse abierta, pasiva y luminosamente a los contactos de la Vida y transmitir a la función superior sus sensaciones, su *rasa* o sabor real y el principio del deleite que hay en ellos”, pero queda atrapada por las discordias de la vida en la Materia en forma de atracciones y repulsiones, aceptaciones y rechazos, satisfacciones e insatisfacciones. La mente emocional “llega a ser un campo de batalla donde entrecrocán la alegría y el dolor, el amor y el odio, la ira, el miedo, la lucha, la aspiración. [...]” (LSY II, p. 94), y un largo etcétera de emociones, que confundimos con nuestra alma. Sin embargo, nuestra alma real, “la entidad psíquica real”, que se vislumbra raramente y a la que llegan muy pocos, constituye “un instrumento de amor puro, de alegría y de aspiración luminosa a la fusión y a la unidad con Dios y con nuestros semejantes” que queda oculta tras el “*prana* mentalizado o por la mente del deseo”, por lo que la mente emocional no tiene la capacidad de reflejar el alma real. La mente pensante, por su parte, tiene por función “observar, comprender, juzgar con la alegría imparcial del conocimiento y abrirse a los mensajes e iluminaciones que se filtran a través de todo lo que ella observa, y de todo lo que está todavía escondido para ella pero que debe ser revelado progresivamente”, pero no lo hace correctamente porque está limitada y sujeta a las “restricciones de la energía vital de los sentidos, [...] discordias de las sensaciones y emociones, [...] propias limitaciones de preferencia intelectual, [...] inercia, [...] obstinación, que son las formas que adopta en sí misma por la intrusión de esta mente de deseo, de este *prana* psíquico” (LSY II, p. 95).

La raíz de todo el mal reside en el sentido del ego (LSY II, p. 96) y la apariencia de que el sentido consciente del ego se halle en la mente. El *Purusha* mental no debe identificarse con esta mente de deseo. Si la mente logra retirarse de sus emociones, se convierte en simple observadora o testigo de los movimientos y experiencias del cuerpo; si la mente emocional consigue dejar de sancionar, se vuelve calma y pura, y libre de reaccionar y de pasiones, y su lugar lo ocupa “la superior compasión divina, que ve, comprende y acepta la carga de los demás, y que tiene la fuerza de ayudar y sanar [...] con luz, el conocimiento y como un instrumento del Divino” (LSY II, p. 98).

7.7.4. La liberación del ego. El ego colectivo

Creo que podemos afirmar sin reserva que todos los sistemas sapienciales que tienen por objetivo la evolución psicológica del ser humano identifican el ego como uno de los principales obstáculos para progresar. ¿Qué sentido tiene, entonces, la existencia del ego? “La formación de un ego mental y vital, ligado al sentimiento del cuerpo, fue la primera gran tarea de la Vida cósmica en su evolución progresiva, porque este fue el instrumento que encontró para crear, a partir de la materia, a un individuo consciente” (LSY II, p. 100), según SA. El proceso del ego es de ida y vuelta o de doble sentido: por una parte, resulta necesario en el camino espiritual como soporte para la existencia de un individuo que constituye la base de la evolución, “un pequeño yo temporal e irreal”, pero, por otra, a lo largo del camino hay que despojarse del ego para lograr volver a realizar el Uno.

La concepción del ego corresponde a dos concepciones humanas opuestas: una humana y pragmática que busca “la realización y satisfacción de las sensaciones del ego mental, vital y físico, individual o colectivo, como el objeto de la vida” (LSY II, p. 100); y otra espiritual, filosófica o religiosa que propugna la conquista del ego en aras del progreso o salvación del alma o espíritu.

Hay diferentes concepciones del ego según disciplinas o puntos de vista. Además de su significado en el psicoanálisis, hay una concepción de ego mental como creación del ser humano, que se disuelve con la mente al morir el cuerpo; no solo hay un ego individual, sino también colectivo¹³⁹. Otra concepción de ego más vitalista lo representa como “el representante humano de la Voluntad-de-ser y sosteniendo que su grandeza y satisfacción constituyen el objetivo más elevado de nuestra existencia” (LSY II, p. 101). En otras disciplinas relacionadas con la religión o la espiritualidad también se observan divergencias. Mientras el budismo niega la existencia de un yo real o ego, el vedanta afirma que el alma individual –al menos en su apariencia, no es sino el Yo supremo y *Brahman*: la única y verdadera liberación consiste en desvelar la ilusión de la individualidad y la separación. En otros sistemas se cree en la persistencia eterna del alma humana.

SA señala que es el buscador de la Verdad el que tiene que elegir entre todas estas opciones, pero también resulta obvio que si persigue la liberación y realización espirituales tendrá que “superar este pequeño molde del ego” (LSY II, p. 101), tanto la idea como el sentimiento; sus efectos adversos consisten en que el ego

produce la contracción de la consciencia y, a través de esta contracción, una limitación del conocimiento, una ignorancia discapacitante; –conduce a un confinamiento, a una disminución del poder y, por esta disminución, imposibilidad y debilidad; –crea una escisión en la unidad, y por esta escisión, la falta de armonía y el fracaso de la simpatía, del amor y de la comprensión; –entraña una inhibición o fragmentación de la alegría de ser, y por esta fragmentación, el dolor y el sufrimiento (LSY II, p. 102).

Así, en algún momento de la senda espiritual, el ego está destinado a “desaparecer en la impersonalidad, o fundirse en un «Yo» mayor; sumergirse en la inmensidad del «Yo» cósmico, [...] o en el Trascendente” (LSY II, p. 102). Se puede observar a menudo la

¹³⁹ Aunque el concepto de ‘ego colectivo’ del que habla SA es mucho anterior a Eckhart Tolle, la descripción que hace este autor de las características del ego colectivo resulta muy aclaradora (Tolle, 2008, p. 114 ss.).

concepción de subordinar el ego al progreso de la raza humana, pero sigue siendo una idea mental y moral, no espiritual, al igual que el altruismo, la filantropía y el servicio a la humanidad. De este modo, la conciencia colectiva de la humanidad resulta en ego colectivo como producto de la suma de egos individuales.

El individuo es, a este respecto, más grande que la masa y no se le puede convocar para que subordine sus posibilidades más luminosas a esta entidad más oscura. Si tienen que venir la luz, la paz, la liberación y un mejor estado de la existencia, es preciso que descendan al alma desde algo más vasto que el individuo, pero también desde algo más grande que el ego colectivo (LSY II, p. 103).

Por encima de la filantropía y el altruismo, el servicio más grande para la humanidad es ayudar al ser humano individual y colectivo a trascender el ego. “Es entonces por el camino de las filosofías y religiones espirituales, no por el de alguna doctrina materialista ligada a la tierra, por donde el buscador del conocimiento supremo tiene que transitar” (LSY II, p. 104).

7.7.5. *Jiva* o *Jivatman*. La abolición del ego en el sendero del Conocimiento

Según el antiguo sendero del Conocimiento, resulta imperativo eliminar el sentido del ego del cuerpo, de la vida y de la mente que lleva a la confusión con el yo verdadero, volver al *Purusha* para revelar la “sustancia diáfana del espíritu”, el Yo del ser humano, la ‘mónada’ de los pitagóricos, o el ‘*Jiva*’ o ‘*Jivatman*’ en la filosofía hindú, que explica la relación entre el Espíritu Uno y el alma múltiple en el *Jiva*. Este se define como

la entidad viviente, el yo de la criatura viva. Este *Jiva* no es el sentido mental del ego, tal como ha sido construido por las operaciones de la Naturaleza para sus propósitos temporales. No está sometido, tal como lo están el ser mental, el vital y el físico, por los hábitos, las leyes o los procesos de la Naturaleza. El *Jiva* es un espíritu, o un yo superior a la Naturaleza (LSY II, p. 106).

SA destaca que todos los maestros espirituales están de acuerdo en que, para alcanzar el supremo objeto del conocimiento, de las obras y de la devoción, debe ser eliminado el sentido del ego como parte de la Naturaleza inferior o *Maya*, liberando de este modo el *Jiva* de su servidumbre. El monista propugna el retorno total o la extinción del *Jiva* en el Supremo; el dualista propone el camino de la Devoción, “una existencia absorbida en el pensamiento, [...] amor y [...] disfrute del Supremo, del Uno, del Todo Amante”; el discípulo del YI deberá buscar el conocimiento integral en “la altura suprema de la experiencia espiritual, la cima más pura de toda la realización, es la unión absoluta del alma con el Trascendente” (LSY II, p. 107); y más concretamente en el YdC, “[...] es el objetivo directo del camino del Conocimiento; la llamada a la unidad absoluta, su impulso; la experiencia de tal unidad, su imán”; en este camino, hay dos modos de abolir el sentido del ego: una negativa, “negando la realidad del ego”, y otra positiva, “fijando constantemente su pensamiento sobre la idea del Uno e Infinito en sí mismo, o sobre la del Uno e Infinito en todas las cosas” (LSY II, p. 108).

En este punto se hace necesaria la abolición sin condiciones del sentido del ego. En el sendero del Conocimiento se intenta la abolición negando la realidad del ego (modo negativo), o fijando el pensamiento sobre la idea del Uno e Infinito en sí mismo o en todas las cosas (modo positivo). Mediante la insistencia en este intento se llega a cambiar el punto de vista mental sobre uno mismo y el mundo entero como realización mental en principio, y se va transformando en una experiencia espiritual, y con ello se manifiestan estados de paz, silencio, alegría, y beatitud “que sobrepasa toda expresión, el sentimiento de un Poder impersonal absoluto, de una Existencia pura, de una Consciencia pura, de una Presencia que lo impregna todo” (LSY II, p. 109). Aunque persista el ego (mental, vital y físico) se va difuminando y haciendo impreciso; incluso antes de alcanzar la purificación total, “si las ligaduras egoístas del corazón y de la mente están ya suficientemente deshilachadas

y debilitadas, el *Jiva* puede, por una ruptura repentina de las cuerdas principales, escapar, lanzarse al espacio abierto como lo haría una avicilla liberada, o ensancharse como un torrente que se vierte sin obstáculos en el Uno e Infinito” (LSY II, p. 110).

El *Jiva*, universalizado con su ascenso inicial al Silencio, se hace “vasto, tranquilo, inactivo”; observa cualquier acción, pero sin tomar partido por ninguna, es una acción sin actor personal ni responsabilidad. Para las acciones personales, el *Jiva* recupera en caso necesario “la forma del ego’, una especie de imagen mental de un «Yo» que juega el papel de concedor, de devoto, de servidor, o de instrumento, pero sólo una imagen, no una realidad”; es más, puede haber acción puede sin ese «Yo», “por la continuidad de la mera fuerza adquirida de la *Prakriti*, sin ningún actor personal, sin incluso el menor sentimiento de un actor; porque el Yo en el que el *Jiva* ha lanzado su ser es la «inacción», el inmóvil insondable” (LSY II, p. 112). De este modo, el sentido del ego no es necesario para la acción en la *lila* del mundo, pues “la verdad es siempre el Uno actuando consigo mismo, jugando consigo mismo, infinito en la unidad, infinito en la multiplicidad” (LSY II, p. 113). Una vez que se ha producido el ascenso de la consciencia individualizada y vive en esa verdad del juego cósmico, aunque se actúe plenamente aun con el ser inferior, “el *Jiva* permanece, siempre uno con el Señor, y no existe ya servidumbre ni ilusión. Se halla en posesión del Yo y liberado del ego” (LSY II, p. 114).

7.8. La realización del Yo en niveles superiores

Una vez retirados de la mente, de la vida y del cuerpo, lo cual equivale a liberarse de la identificación con la existencia inferior del yo, SA afirma que el principal objetivo es “eliminar una falsa idea del yo”, para elevarnos y situarnos en el plano de la existencia consciente del ser o Yo verdadero; sustentador de nuestro ser psicológico, por un lado, se

realiza en el camino del Conocimiento, y por otro, forma parte también de la Existencia trascendente y universal (cf. LSY II, p. 123). Los próximos capítulos, que conforman un grupo temático, describen las características del Yo eterno en planos superiores de existencia, y su relación con los anteriores niveles psicológicos de existencia del yo.

7.8.1. La realización del Yo cósmico

Como se ha visto previamente, al eliminar la falsa idea del yo, se realiza el yo eterno; pero no se acaba el trayecto aquí, el siguiente objetivo es “establecer la relación verdadera entre este yo eterno –que somos nosotros– y la existencia mutable y el mundo cambiante, que hasta ahora habíamos confundido falsamente con nuestro ser real” (LSY II, p. 115). Ahora bien, para establecer una relación real, ambos términos de la relación han de ser realidades. Esta conexión se traduce en un continuum en el que “El espíritu y la existencia material son los escalones –el más elevado y el más bajo respectivamente– de una serie ordenada y progresiva” (LSY II, p. 116). Veamos en qué consiste esta relación.

En primer lugar, “debemos ser uno, no sólo con el Yo, con Dios, sino también con todas las existencias”, o dicho de otro modo, el yo real es “cósmico, infinito; es uno con toda existencia y habita en todas las existencias. El yo, [...] detrás de nuestra mente, vida y cuerpo, es el mismo que el yo [...] detrás de la mente, vida y cuerpo de todos nuestros semejantes, [...] tenderemos, con naturalidad, a llegar a ser uno con ellos en la base común de nuestra consciencia” (LSY II, p. 117-118). Esta realización de todas las cosas en Dios o *Brahman* se resume en tres estadios de experiencia sucesivos (LSY II, p. 119):

- 1) “el Yo en quien existen todos los seres. El Espíritu, el Divino se ha manifestado a sí mismo como ser infinito y autoextendido, autoexistente, puro, no sujeto al Tiempo ni al Espacio [...]. Él es más que todas las cosas y, sin embargo, las contiene a todas dentro de ese ser”; es el Brahman etéreo, *akasha*, que en la filosofía shankya, designa

el principio de la materia de la que está hecho el universo, substrato sutil omnipresente en todas las cosas;

- 2) la mente se lleva a un estado en el que puede alcanzar la visión supramental, que cambiará íntegramente nuestra visión; el supramental representa el próximo paso en la evolución del ser humano;
- 3) “una transformación en nuestro devenir, ya que devenimos lo que vemos”, tras la cual nuestra autoconsciencia se vuelve ultra cósmica, y veremos que lo que existe no es el mundo, sino simplemente la infinitud de Espíritu.

Como colofón de la vuelta al Uno, el Yo ha de realizar la unidad con todos los seres, llegar a ser íntegramente uno con todas las existencias: “El conocimiento de sí mismo y el conocimiento del mundo tienen que llegar a ser uno con el conocimiento omniabarcante del *Brahman*” (LSY II, p. 122).

7.8.2. Los modos del Yo (*Self*)

Según SA, “la ciencia del Yoga es conocer al Altísimo, y el arte del Yoga, estar unido a Él de manera que podamos vivir en el Yo y actuar desde esta posición suprema, llegando a ser uno, no sólo en la esencia consciente, sino también en la ley consciente de nuestro ser, con el Divino trascendente [...]” (LSY II, p. 123). Hay una aparente disfunción entre el ser humano como ser mental cuando pretende conocer y expresar realmente al Altísimo, lo cual le resulta difícil, ya que la Verdad suprema y, por ende, las modalidades supremas de la existencia tienen carácter supramental.

Solo podemos conocer a los individuos o colectividades si los percibimos más allá de la apariencia en la que se manifiestan, solo si somos capaces de ver en ellos “al Divino, al Uno, a nuestro propio Yo que se sirve de sus diversas modalidades esenciales y de las

circunstancias ocasionales de su propia manifestación” (LSY II, pp. 124-125). El ser mental debe vivir en este conocimiento para reconciliar todas las diferencias en el Uno y vivir en la Verdad y Unidad reales; el sentimiento perfecto de la Unidad se logra viendo cada cosa “totalmente como el Divino, totalmente como nuestro Yo” (LSY II, p. 125).

Pero SA también da cuenta de la complejidad de la *Maya* del Infinito, por lo que ciertas percepciones “–como ver que todas las cosas son partes del todo [...], o incluso, en un sentido, entidades separadas– se convierte en un aspecto necesario de la Verdad integral y del Conocimiento integral”. En definitiva, tras realizar el Uno, concilia la realidad de entidades discretas, ya que frente al ilusionismo advaita y el nihilismo budista, surge el monismo cualificado, que comparte con la teoría Sāṃkhya la teoría de la pluralidad de *Purushas*, “o sobre la pluralidad de almas esenciales, infinitas, libres e impersonales, que reflejan los movimientos de una sola y misma energía cósmica” (LSY II, p. 125).

Sin embargo, a la hora de buscar una teoría explicativa de la relación entre el Uno y la Multiplicidad, SA considera la visión dualista del universo inapropiada, si no errónea: “veremos que incluso las filosofías y religiones dualistas, que parecen negar más enérgicamente la unidad de los seres y hacer una distinción insalvable entre el Señor y sus criaturas, están poco justificadas” (LSY II, p. 126). Mientras el Divino tiene innumerables modos esenciales de automanifestación, el ser humano llega a la identidad con el Uno mediante el Conocimiento a través del Yo individual, la base de sus experiencias; frente al dualismo, SA afirma la existencia de una identidad esencial “por la que podemos sumergirnos en nuestra Fuente y liberarnos de toda servidumbre a la individualidad, e incluso, de toda servidumbre a la universalidad” (LSY II, p. 127). Entre los modos del Yo (*Self*)¹⁴⁰ se puede diferenciar entre un yo individual, la personalidad y el ego mental.

¹⁴⁰ Cabe recordar aquí la traducción de *Self* por Yo, pero este yo no corresponde a la primera persona de la enunciación ni al yo individual. *Self* es la parte del Yo que se sitúa en el ámbito del *Purusha* (cf. Cornelissen, 2018).

En cuanto a la esencia y diferencia de la personalidad, “Nuestra personalidad nunca es la misma; es una constante mutación, una combinación que varía permanentemente. No es una consciencia básica, sino un desarrollo de formas de consciencia; no es un poder del ser, sino un juego diversificado de poderes fragmentarios del ser” (LSY II, p. 127).

7.8.2.1. Los tres *Purushas* en la *Gita*

La *Gita* diferencia tres *Purushas* “que constituyen el conjunto del Ser divino en su inmovilidad y en su acción: el Mutable, el Inmutable y también el Altísimo, que está más allá de ambos y los abarca” (LSY II, p. 128), que SA caracteriza como sigue:

- 1) el Mutable representa “la substancia y el motor inmediato de ese flujo cambiante de la personalidad por el cual se hacen posibles las relaciones de nuestra vida cósmica. Fijado en el Mutable, el ser mental se agita en su flujo y carece de la posesión de la paz, del poder y de la alegría de sí eternos” (LSY II, p. 129);
- 2) el Inmutable se define como el “Yo silente, inactivo, igual, incambiable, al que alcanzamos cuando pasamos de la actividad a la pasividad, del juego de la consciencia, de la fuerza y de la búsqueda de la beatitud, a la base pura y constante de la consciencia, de la fuerza y de la alegría, a través de la cual el Altísimo, libre, firme y desapegado, posee el juego y lo disfruta” (LSY II, p. 128-129);
- 3) el Altísimo, y su correlato en el ser individual, el alma, “el alma, fijada en el Inmutable contiene en sí misma estas tres cosas, pero es incapaz de actuar en el mundo; pero el alma, que puede vivir en el Altísimo, que disfruta de la paz, del poder, de la alegría eternos y de la vastedad del ser, no está sometida en su autoconocimiento y autopoder por el carácter, ni por la personalidad, ni por las formas de su fuerza, ni por los hábitos de su consciencia, y, sin embargo, los utiliza a todos ellos con una libertad y un poder inmensos para la autoexpresión del Divino en el mundo” (LSY II, p. 129).

7.8.2.2. *Brahman* Cualificado y No Cualificado; *Brahman* Silencioso y Activo

En relación con esta triple modalidad del Yo, la filosofía hindú distingue el *Brahman* Cualificado [con atributos] del No Cualificado [sin atributos], cuya correspondencia en el pensamiento occidental se recoge en las figuras del Dios Personal y el Dios Impersonal. SA añade otros dos modos esenciales o “dos polos del ser eterno, ambos superados en la Realidad divina trascendente. En la práctica corresponden al *Brahman* Silencioso y al *Brahman* Activo respectivamente” (LSY II, p. 129). En realidad, el *nirguna* o ‘sin atributos’ no denota su capacidad de poseerlos, sino que los excede; se manifiesta como *saguna* o *ananta-guna* –cualidad infinita, “Él está libre de atributos en el sentido de excederlos; y, efectivamente, si Él no estuviese libre de Sus atributos, no podría ser infinito [...] Él es Él Mismo, más allá de todas nuestras definiciones” (LSY II, p. 130).

Y si no podemos definir al Eterno, al menos cabe la posibilidad de unirnos a Él; podemos llegar a ser el Dios impersonal, no el personal; la liberación consiste en entrar “en la existencia del *Brahman* Activo, así como en el Silencioso; vivir en ambos, volver a nuestro ser estando en ambos, pero cada uno experimentando todo esto a su propio modo” (LSY II, p. 130).

Para cerrar el capítulo, SA introduce la siguiente afirmación sobre la relación en la que podemos poseer ambos modos, Impersonal y Personal: “el Impersonal, en un estado de ser y consciencia supremos, en una personalidad infinita de poder y beatitud autoposeídos; el Personal, para que la naturaleza divina actúe a través de la forma de alma individual, y para la relación entre esta individualidad y su Yo trascendente y universal” (LSY II, p. 133).

7.8.3. La realización de *Sachchidananda*

SA da cuenta de que los modos del Yo precedentes parecen tener “un carácter altamente metafísico”, en vez de ser concebido para la realización práctica, pero apunta que las sabidurías orientales antiguas tienen por principio que su ‘filosofía’ “no debería ser un mero pasatiempo intelectual etéreo, ni un juego de sutileza dialéctica, ni incluso la persecución de una verdad metafísica por sí misma”, sino que se dirige al descubrimiento de los pilares verdaderos básicos de la existencia en general que rigen la existencia.

En la tradición hindú, SA destaca dos aspectos del Conocimiento que ayudan a liberarse de la ignorancia al ser humano para vivir en la verdad: uno representado por Sāṃkhya como “realización abstracta y analítica de la verdad”; el otro, recogido en el Yoga como “realización concreta y sintética en nuestra experiencia, en nuestro estado interior y en nuestra vida exterior” (LSY II, p. 134); ahí radica la importancia del YdC, en “el conocimiento de esos principios esenciales del Ser y de esos modos esenciales de la Existencia en sí misma sobre los que el Divino absoluto ha basado Su manifestación”. Llevar nuestras almas a la unidad de ser impersonal e imperturbable para superar la dualidad del bien y del mal, de la virtud y del pecado, etc. se convierte en “una liberación de la esclavitud a este juego de atributos que constituyen nuestra psicología” (LSY II, p. 135).

El primer objetivo del YdC pretende allanar el camino hacia el Uno inmóvil e impersonal para que pueda “obtener una paz y una libertad interior estables”. Pero el conocimiento no es completo ni total si no explica “ese secreto de todo el juego de las relaciones, de la variación total de la multiplicidad, de la totalidad del conflicto e interacción de las personalidades que la existencia cósmica está buscando”, y sigue siendo incompleto si no ofrece “la posibilidad de verificarla en la experiencia”; el autoconocimiento no solo busca la paz, sino también la realización” (LSY II, p. 136).

El conocimiento que desvela “el secreto verdadero de la multiplicidad, de la personalidad, de las cualidades o atributos, del juego de relaciones” debe mostrar algún tipo de unidad real o íntima entre los aparentes opuestos, a saber, el impersonal y la fuente de la personalidad, la ausencia de atributos y lo expresado mediante atributos, entre la unidad y la multiplicidad” (LSY II, pp. 136-137). Si el conocimiento no es capaz de tender un puente entre ambos extremos, no es un conocimiento definitivo; el conocimiento verdadero ha de llevar a “una unidad que abarque la totalidad de las cosas”; la “substancia espiritual unificadora de todas estas condiciones, su modo substancial único” es la “trinidad de Sachchidananda’: Existencia, Consciencia y Beatitud; estos son en todas partes tres términos divinos inseparables” (LSY II, p. 138). La mente puede decir en un momento dado: “Yo soy inconsciente”, pero esto resulta imposible, ya que la inconsciencia es siempre otro tipo de consciencia, “otra consciencia”. *Sachchidananda* es la verdadera experiencia de la Existencia y de la Consciencia.

Chit es la Consciencia divina, el despertar el alma en nosotros y en las cosas al ir evolucionando: “hay una consciencia en la planta, en el metal, en el átomo, en la electricidad, en todo lo que pertenece a la naturaleza física; descubriremos incluso que no es realmente en todos los aspectos un modo de consciencia inferior, ni más limitado que el mental” (LSY II, p. 139). En el ser humano también se hallan contenidos una sustancia consciente de planos inferiores como base del ser físico, tanto de vida vegetal —cabe recordar que el ser humano toma alimentos a través de las plantas porque no es capaz de procesar directamente los nutrientes que contiene el mundo mineral ni la tierra, como sí hacen las lombrices, y también animal, una parte irracional e instintiva, impulsos animales que no proceden de la capacidad racional y pensante de la mente. Sin embargo, las células, y el cuerpo mismo, tienen una consciencia propia que escapan al control de la mente.

El ser humano es el resultado de una evolución de formas de vida de acuerdo con el planteamiento darwiniano, y manifiesta en sí mismo los vestigios de su procedencia; sin embargo, al igual que se halla estas regiones subhumanas en nosotros, existe una acción de la Naturaleza física inanimada, y otra vegetal, además de la del animal inferior, pero “todos estos modos de consciencia están tan dominados y condicionados por nuestro ser consciente pensante y razonador, que no nos es posible tener una percepción real de estos planos inferiores; somos incapaces de percibir[los] directamente” (LSY II, p. 140).

Por el lado contrario, según el vedanta, por encima de la mente hay “un plano de la Verdad, un plano de la Idea, luminosa en sí misma y dotada de su propio poder de realización, que puede dirigir su luz y su fuerza sobre nuestra mente, razón, sentimientos, impulsos y sensaciones” (LSY II, p. 141).

El *Chit* fundamental cambia “para devenir el Supramental sobre el plano de la Verdad. [...] Todo es *Chit* porque todo es *Sat*; todo es un movimiento variado de la Consciencia original debido a que todo es un movimiento variado del Ser original”; la esencia de *Chit* está constituida también por *Ananda*, alegría de la existencia en sí misma que inunda todo en el universo y que se halla contenida tanto por el Divino como en el ser humano: “el Divino [...] está siempre en posesión de su beatitud y de toda beatitud en sí misma, porque Él es siempre *Sachchidananda*. También para nosotros, conocer y poseer a nuestro Yo verdadero en lo esencial y en lo universal es descubrir la alegría esencial y universal de la existencia, la beatitud en sí misma y la beatitud en todas las cosas” (LSY II, p. 142).

El alma individual, alejada tanto de la naturaleza esencial como de la universal, no posee su verdadera naturaleza; se identifica con los accidentes, y confunde su yo esencial con su mente, cuerpo y corriente vital en su ego mental, centro de experiencias fragmentarias: “Debemos realizar el Yo verdadero de nosotros mismos y el Yo verdadero de todas las cosas; y realizar el Yo verdadero es realizar el *Sachchidananda*” (LSY II, p. 143).

7.9. Las dificultades del ser mental

Tras realizar el yo puro, una vez superados los términos mentales, vitales y corporales –primer objetivo del YdC, hay que realizar el Yo o *Brahman* en sus modos esenciales como *Sachchidananda*. Con respecto a este último, SA introduce dos clases de realización: la primera, “la de la existencia-consciencia-beatitud, en la que el buscador se halla en un estado silencioso, pasivo, inmóvil, absorbido en sí mismo, suficiente en sí mismo, uno, impersonal”, sin participar en el juego del universo; la segunda, “la de esta misma existencia-consciencia-beatitud soberana, en la que el buscador se mantiene en un estado libre, siendo señor de las cosas, actuando desde la calma inalienable, vertiéndose en la acción y cualidad infinitas de una autoconcentración eterna” (LSY II, p. 144). El objeto de realización del *sadhaka* del YI no es un Dios personal como el de las religiones, ni el *Brahman* con atributos de los filósofos, sino el Transcendente, Eso que aúna “lo personal y lo impersonal, los atributos y la ausencia de atributos”. Tras haberse retirado del yo aparente y el mundo fenoménico, ahora se inicia un proceso para recuperar “nuestra mente, nuestra vida y nuestro cuerpo con la autoexistencia y autobeatitud del *Brahman*”; puesto que tras realizar el *Sachchidananda* y *Brahman* debemos también “poseer toda existencia como propiamente nuestra [...], devenir uno con todo el flujo de la consciencia y de su fuerza creadora en el Tiempo y en el Espacio [...], ser capaces [...] de una beatitud libre e infinita en las cosas del universo” (LSY II, p. 145).

Sin embargo, el ser humano es un ser mental, y no supramental, y de ahí las dificultades de aprehender y fijar de modo duradero. Para conocer al Divino, primero tiene que rasgar el velo; pero si lo consigue, verá al Divino como algo situado en un plano superior, por lo que, a la hora de realizar *Sachchidananda*, parece existir un abismo entre nosotros y aquello a lo que queremos llegar. Para franquearlo, el ser mental dispone de dos maneras:

la primera propone elevarse al Supremo mediante un gran esfuerzo concentrado y prolongado, en el que la mente abandona su propia consciencia entrando en el trance yóguico del *samadhi*; de ahí su importancia en sistemas yóguicos como el rajayoga; es un estado de conciencia que pocos pueden alcanzar. Esta aparente incompatibilidad entre mente y espíritu ha llevado a religiones y sistemas a condenar el mundo y poner la esperanza de salvación en el más allá o incluso en un Nirvana vacío, o en una autoexistencia suprema sin atributos (cf. LSY II, p. 150); la segunda propone hacer que el Divino descienda a nosotros para divinizar o espiritualizar la mente; pero la mente se ha de purificar, volverse pasiva o absolutamente inmóvil, lo cual implica un cese de toda acción exterior y de todo movimiento interior, y en esta claridad y serenidad se torna como un espejo que puede reflejar el Divino (cf. LSY II, pp. 151-152).

Pero el YI ha de ir mucho más allá de un aquietamiento negativo, lo que pretende es conseguir una transformación positiva de la mente de vigilia: “en el ser mental hay planos divinos superiores de nuestra mentalidad normal, que reproducen las condiciones del propio plano divino, si bien modificadas por las condiciones mentales dominantes de aquí abajo” (LSY II, p. 152).

Cuando en estado de vigilia el ser humano logra elevarse a estos planos de la mentalidad divina o a estados mentales superiores, todavía operan las limitaciones de su mentalidad inferior. Primero, la mente tiende a dividir, es un instrumento analítico, y a fijar su atención en una sola cosa, excluyendo a las demás. En su aproximación a *Sachchidananda*, si se centra en *Sat*, su aspecto de Existencia pura, irá en detrimento de la Consciencia y la Beatitud, lo cual “conduce a la realización del inmovilismo monista”; si se fija en *Chit*, el aspecto de la Consciencia, “la Existencia y la Beatitud dependerán entonces de la experiencia de un Poder y Fuerza consciente trascendentes e infinitos, lo cual conduce a la realización tántrica del culto a la Energía”; si se fija en *Ananda*, el aspecto de la

Beatitud, la Existencia y la Consciencia se diluyen en una Beatitud “anulando así toda base de posesión consciente o de ser constituyente, lo cual conduce a la realización del buscador budista, o Nirvana”. Otra posibilidad surge cuando la mente se fija en algún aspecto de *Sachchidananda* tal como lo recibe del Conocimiento, de la Voluntad o del Amor supramentales, con lo que “el aspecto impersonal e infinito de *Sachchidananda* estará casi o completamente perdido en la experiencia de la Deidad personal, lo cual conduce a las realizaciones de las variadas religiones y a la posesión de algún mundo sobrenatural [...]” (LSY II, p. 153).

Una última dificultad de la mente del *sadhaka* al intentar realizar *Sachchidananda* plenamente consiste en la incapacidad de la mente “de asir simultáneamente la unidad y la multiplicidad” (LSY II, p. 153).

7.10. El Brahman pasivo y el Brahman activo

7.10.1. El Brahman pasivo

Cuando el *sadhaka* como ser mental espiritualizado llega a identificarse con *Sachchidananda* en la autoexistencia universal, queda aún una realización más alta en el plano supramental de la existencia espiritual pura, y en este capítulo, SA describe las etapas de este último método para el buscador en la vía del Conocimiento.

Cuando el *sadhaka* alcanza la realización cognoscitiva de la Existencia “pura, inmóvil, autoconsciente, una, no dividida, pacífica, inactiva”, se convierte en un Testigo desinteresado del mundo. El ser mental puede percibir esta Existencia Real como una Nada, No-existencia o Vacío, análoga al concepto budista. De este modo, para ir aún más allá en esa Transcendencia se ha de “perder completamente la existencia mental y la existencia del mundo y arrojarse al Incognoscible”. Sin embargo, esto no lo exige el YI, que más

bien exige “un retorno divino a la existencia del mundo” (LSY II, p. 156). El primer paso debe ser la realización del Yo como el Todo, *sarvam Brahma* (cf. LSY II, p. 156). El Yo Inmóvil surge de nuestra propia consciencia, silente e inactiva, cuando el pensamiento se ha aquietado: “el ser mental, mediante su concentración exclusiva, ha puesto fuera de sí el aspecto dinámico de la consciencia, ha tomado refugio en el estático y ha construido una barrera de incomunicación entre ambos; entre el *Brahman* pasivo y el activo ha sido creado un abismo permaneciendo, ambos, uno a cada lado” (LSY II, p. 158).

Ya la antigua filosofía Sāṃkhya recogía la existencia del *Purusha* o Alma Consciente como “entidad pasiva, inactiva, inmutable”, frente a la *Prakriti* o Alma de la Naturaleza que incluye también la mente y el entendimiento activo, que es “mutable y mecánica”. El vedanta contempla el mismo estatus, lo que lleva a la filosofía del Yo inactivo o *Brahman* como Realidad única, y todo lo demás son nombres y formas “impuestos en Él por una falsa actividad de la ilusión mental, la cual tiene que ser eliminada por el conocimiento justo del Yo inmutable y el rechazo de la imposición” (LSY II, p. 158). Desde esta postura se distinguen dos actitudes frente al mundo: una, ser meros testigos inactivos del juego cósmico; la otra, actuar en el mundo de forma mecánica sin la intervención del yo consciente. La primera lleva a acercarse lo más estrechamente posible a la inactividad el *Brahman* pasivo y silente. El Yoga ascético tiene como meta final “inmovilizar la acción mecánica de la vida y del cuerpo hasta que cese” (LSY II, p. 159); sin embargo, este no es el objetivo del YI. Este estado no parece posible para la mentalidad ordinaria.

Aparentemente, el ser humano no puede actuar sin que medie un deseo o concebir una actividad intelectualmente sin concepción mental y dinamización de la voluntad. Pero una parte importante de nuestra acción obedece a un impulso y movimiento mecánicos, y no solo con las actividades físicas y vitales, sino con otras intelectuales como el habla y la escritura, que también se pueden llevar a cabo sin que exista una iniciativa consciente

del pensamiento ni voluntad del actor; cuando esto ocurre, “es la inteligencia y la voluntad universales de la Naturaleza misma las que operan a partir de centros supraconscientes y subconscientes [...] Es un hecho notable que el habla, la escritura y las acciones inteligentes producidos en tal estado pueden transmitir una fuerza de pensamiento perfecta, luminosa, impecable, lógica, inspirada [...]”¹⁴¹ (LSY II, p. 160). El actor pasa a ser un mero instrumento, la acción exterior y la pasividad interior se dan simultáneamente en un estado de libertad espiritual total; en la *Gita* aparece mencionado “El yogui, [...], incluso actuando no actúa, porque no es él, sino la Naturaleza universal dirigida por el Señor de la Naturaleza, quien está actuando. Él no está atado a sus obras, ni estas dejan después en su mente los efectos o consecuencias, ni se aferra a ellas, ni deja marca alguna sobre su alma; [...] y dejan inmutable e inalterable al yo” (LSY II, p. 161).

7.10.2. El Brahman activo

¿Cómo se puede poseer el Brahman activo conscientemente sin perder el Yo silente o pasivo? Cuando el ser mental se concentra exclusivamente sobre el plano de la conciencia pasiva y de la beatitud en la paz de la existencia pura, se hace necesario abarcar el plano de la fuerza consciente de la existencia en el que la conciencia está activa como poder y de voluntad, y la beatitud está activa como alegría de la existencia. El problema principal radica en que la mente se zambulle en la conciencia de la Fuerza, en vez de poseerla, y resulta fácil observar al ser humano ordinario tomar su actividad corporal, vital y mental por lo único real y la pasividad del alma como alejamiento de la existencia.

El *sadhaka*, una vez que ha experimentado la esencia y la paz del Yo silente, es difícil que se contente con volver a un estado que implique perder el conocimiento de sí o la paz

¹⁴¹ En el arte y literatura hay numerosos testimonios de la relación entre el acto creativo y la inspiración que venía de otros planos, a la que accedían en estados de concentración o arrebatos creativos, a veces con la ayuda de psicotrópicos que desconectan el control de la mente.

del alma, pero le acecha aún el peligro de una vuelta o recaída a viejos movimientos mentales cuando el *sadhaka* vuelve a retomar la actividad en el mundo. Como prevención o cura, SA aconseja “aferrarse fuertemente a la verdad de *Sachchidananda* y extender su realización del Uno infinito al movimiento de la Multiplicidad infinita. Debe concentrarse sobre el Brahman único en todas las cosas y realizarlo como fuerza consciente del ser” (LSY II, p. 163).

Para resumir la realización del Brahman activo, “nosotros tendremos la consciencia del Yo, inmutable en esencia, inalterable en su posición fundamental, pero que, en su experiencia constituye y llega a ser todas esas existencias que la mente distingue como nombres y formas” (LSY II, p. 164).

La consciencia del yogui percibirá toda existencia como formas del alma del Yo y no simplemente como formas de la idea del Yo. La verdad comprensiva de nuestra existencia, aunar el *Brahman* inactivo y activo, consiste en realizar el Yo como el todo en el doble aspecto de estatus inmutable y de actividad mutable.

7.11. La consciencia cósmica. *Jivatman*, el alma individual. El Yo silencioso

7.11.1. De la consciencia individual a la cósmica. *Jivatman*

El paso de la consciencia individual a la cósmica se lleva a cabo cuando se realiza la unidad con el Brahman activo. La consciencia individual, base de la existencia ordinaria del ser humano, es de naturaleza egoísta, cuando aún el alma individual, *Jivatman*, se identifica con sus experiencias mentales, vitales y físicas en el movimiento de la Naturaleza universal con su ego creado por la mente. Pero el *Jivatman* posee la capacidad de salir de este ego y volver a la consciencia del Individuo verdadero “deshaciéndose de toda identificación con la mente, la vida y el cuerpo [...] puede volver a la consciencia

trascendente del Yo puro, o de la Existencia absoluta, o del No-Ser absoluto, tres posiciones de la única y misma Realidad eterna” (LSY II, p. 165).

La consciencia cósmica representa un término medio entre el movimiento de la Naturaleza universal y la Existencia trascendente. Hay dos modos de llegar a esa consciencia cósmica: una “lateralmente”, yendo más allá del ego e “identificándonos con todas las existencias del Uno”; la otra, “desde las alturas, realizando el Yo puro o la Existencia absoluta en su poder de exteriorización e inmanencia y en su poder de creación y conocimiento, que abarca todo y constituye todo” (LSY II, p. 166).

7.11.2. El Yo silencioso

Para que nuestro ser mental pueda experimentar esta consciencia cósmica se ha de fundamentar en el Yo silencioso, “inmanente en todas las cosas”, “Testigo puro y omnipresente quien, como Alma Consciente silenciosa de los cosmos, observa toda la actividad del universo” (LSY II, p. 166); el Yo silencioso sostiene el Tiempo y en el Espacio. Constituye la base que permite descubrir que es el Alma que sustenta la mente, la vida y el cuerpo; los posee, silente, pacífica y eternamente, así como posee todo el universo dentro de nuestro propio ser.

Este Yo silencioso se erige en Señor de todas las actividades de la Naturaleza universal, es el mismo Autoexistente que manifiesta su fuerza creadora, poder, conocimiento y Beatitud expandiéndolos mediante la acción para llevar a cabo sus obras; “fuente de toda acción e inacción, de todo conocimiento e ignorancia, de toda dicha y sufrimiento, de todo bien y de todo mal, perfección e imperfección, de toda fuerza y forma, de todos los movimientos de la Naturaleza emanados del Principio divino eterno, y de todos los retornos de la Naturaleza al Divino”. Este Divino mismo expande su Poder y Conocimiento por doquier:

Percibimos que cada ser es el Narayana universal que se presenta a nosotros bajo muchos rostros; nos perdemos en esa universalidad, y percibimos nuestra propia mente, vida y cuerpo como únicamente una presentación del Yo, mientras que todos aquellos que anteriormente habíamos concebido como «otros», son ahora para nuestra consciencia nuestro yo en otras mentes, en otras vidas y en otros cuerpos (LSY II, p. 167).

7.11.3. Relación entre la existencia individual y la consciencia cósmica

¿Cómo se relaciona nuestra existencia individual con la consciencia cósmica una vez trascendida nuestra consciencia personal separada, si permanece la existencia individual en una mente, un cuerpo y una vida humanos? SA contempla la posibilidad de realizar la consciencia cósmica sin llegar a ser ella: “podemos verla con el alma, sentirla y morar en ella; podemos incluso estar unidos con ella, pero sin llegar a ser totalmente uno con ella; en una palabra, preservar la consciencia individual del *Jivatman* dentro de la consciencia cósmica del Yo universal” (LSY II, p. 168); no obstante, la cumbre y objetivo último de esta realización cósmica sigue siendo la fusión del individuo en la consciencia cósmica, y más allá, con el infinito, *laya* –disolución– o *moksa* –liberación–, también objetivos del YdC. Fundirse en la consciencia cósmica equivale a hacerlo en Sachchidananda, que es “la unidad de la multiplicidad compleja de las cosas manifestadas; [...] la armonía eterna de todas sus variaciones y oposiciones; [...] la perfección infinita que justifica sus limitaciones, y es la meta de sus imperfecciones” (LSY II, p. 169).

Vivir en el ego individual significa estar fijados en la Ignorancia y juzgar todo con criterios de conocimiento fragmentarios, parciales y personales; se experimenta todo con una consciencia y fuerza limitadas, lo cual impide actuar de modo divino. Una vez situados en la consciencia cósmica, se obtiene una visión total en los valores del Infinito y del Uno. La ignorancia, sin transformarse aún en el conocimiento total del Divino, deviene una acción especial del conocimiento divino; la fuerza, la debilidad y la incapacidad son diversas gradaciones medidas de la Fuerza Divina; la alegría y el dolor, el placer y el sufrimiento se convierten en soporte de la beatitud divina; el conflicto llega a ser un

elemento de equilibrio de fuerzas y valores en la armonía divina (cf. LSY II, pp. 170-71). En definitiva, se abandona el juicio por las apariencias, emociones hostiles e ideas contradictorias, puesto que vemos el alma en todos y encontramos al Divino en toda cosa y criatura, ni ninguna circunstancia externa nos perturba.

Para el ser mental resulta todo ello difícil, porque cuando la mentalidad llega a la realización del Espíritu o del Divino, a veces sigue teniendo una concepción dual y opuesta de la existencia, una superior y otro inferior; no alcanzará la liberación completa hasta habitar en la paz del Uno; para ser realmente libres tienen que ser destruidos y abolidos las limitaciones y los valores, no basta con trascenderlos.

Se aludía en 11.1. la posibilidad llegar a alcanzar una clase de consciencia cósmica permaneciendo en los planos inferiores mismos tras romper lateralmente sus limitaciones y seguidamente hacer descender la luz y la magnitud de la existencia superior. “No sólo el Espíritu es uno, sino que también la Mente, la Vida y la Materia son uno. Existe una Mente cósmica, una Vida cósmica, un Cuerpo cósmico” (LSY II, pp. 172-73).

El ser humano agranda su mente y su corazón para acercarse a la unidad cósmica. SA afirma que incluso los cuerpos, que tomamos como entidades discretas y bien delimitadas, en realidad no son tales entidades separadas. La realización cósmica del yogui le lleva a

sentir su cuerpo como uno con todos los cuerpos, de ser consciente e incluso de participar en lo que les afecta; puede sentir constantemente su unidad con toda la Materia y percibir que su ser físico es sólo un movimiento en el movimiento universal. [...] Y más fácilmente aún para él es posible unirse en mente y en corazón con todas las existencias, ser consciente de sus deseos, conflictos, alegrías, dolores, pensamientos, impulsos como si fuesen propios [...] (LSY II, p. 172-73).

Aunque esta pudiera parecer que es la más alta realización, SA recuerda que solo es un paso hacia otra consecución mayor. Dentro de la escala de ascenso en senda espiritual de SA, en la antigua terminología vedántica, el puente que une los planos espirituales con

los inferiores del ser mental se denominaba *vijñana*, y que SA nombra como ‘plano de la Verdad’ o la ‘mente ideal’ o ‘supramental’; en este plano se reencuentran el Uno y la Multiplicidad, nuestro ser se abre libremente a la Luz reveladora de la Verdad divina y a la inspiración de la Voluntad y Conocimiento divinos. El sentido místico del antiguo “sacrificio” védico consistía en ofrecer al dominio espiritual a través de la mente-Verdad, toda nuestras experiencias mentales, vitales y físicas al rasgar el velo de la mente intelectual, emocional y sensorial de nuestra existencia ordinaria (cf. LSY II, p. 175).

7.12. La identidad. Akshara Brahman, Parabrahman

7.12.1. Realizaciones o etapas antes del autoconocimiento integral

Al descubrir su propio yo verdadero, su unidad con el *Brahman* puro, el Inmutable -*Akshara Brahman*, el ser individual deja su propia personalidad para entrar en lo impersonal, y de este modo completa el primer movimiento del Sendero del Conocimiento. “Esto es lo único absolutamente necesario para la meta tradicional del Yoga del Conocimiento, para la inmersión, para la evasión de la existencia cósmica, para la liberación en el absoluto e inefable *ParaBrahman* [sic!], que está más allá de todo ser cósmico” (LSY II, p. 177). Antes de esta “liberación última” hay otras realizaciones o etapas intermedias en el recorrido: “realizar al Señor del universo, al *Purusha* que se manifiesta en todas las criaturas, alcanzar la consciencia cósmica, conocer y sentir su unidad con todos los seres, [...] Ir más allá de todo esto es su objeto supremo”. También recuerda SA que hay un “segundo movimiento del Sendero” que consiste en poseer el *Brahman* activo, además del silencioso a través de la consciencia cósmica, “por el cual el autoconocimiento integral llega a ser la posición del alma liberada” (LSY II, p. 177).

7.12.2. La unidad de *Sachchidananda*. Sus siete principios del ser manifiesto

Cabe recordar aquí que *Sachchidananda* es *Sat* –Existencia, *Chit* –Consciencia– y *Ananda* –Beatitud. “En la unidad de *Sachchidananda*, el alma está en posesión de sí misma en todos los planos manifiestos de su propio ser”; es más, “cualquiera que sea su condición o plano de existencia, es uno en Sí mismo” (LSY II, p. 179), por lo que esta visión tiene que ser la base de toda realización, El conocimiento integral se define por la unificación de todo en *Sachchidananda*, puesto que el Ser es Uno en sí mismo, pero también en todas partes y en cada aspecto, “y tanto en su más extrema apariencia de multiplicidad como en su más extrema apariencia de unidad” (LSY II, p. 178). De nuevo, SA explica la esencia del YI, pero también del conocimiento integral reformulada, que es “la realización completa de la unidad”; la base del conocimiento, “conocer *Sachchidananda* uno en Él mismo y uno en toda Su manifestación”; el logro del YdC, “hacer realidad esta visión de unidad para la consciencia, tanto en su estatus como en su acción, y llegar a ser esta unidad fusionando el sentimiento de la individualidad separada en el sentimiento de la unidad con el Ser y con todos los seres”; el logro del ser individual y de la vida individual, “vivir, pensar, sentir, querer y actuar en ese sentimiento de unidad”. Esta realización y práctica de la unidad es, según SA, “la totalidad del Yoga” (LSY II, p. 179).

Sus siete principios del ser manifiesto con los que concilia los opuestos en sí se puede esquematizar como sigue (LSY II, pp. 179-180):

- como la única Existencia, es *Purusha* y *Prakriti* a la vez: como *Purusha* sabe todo, contiene, sostiene y anima todo; y como *Prakriti*, ejecuta todo conocimiento, voluntad y formación. Es el único Ser “recogido en sí mismo” y, al mismo tiempo, “desplegado en todas las existencias”; y como la única Consciencia concentrada en la unidad de su existencia, extendida en la naturaleza universal, y multicentrada en innumerables seres:

- como la única Fuerza, estática en el reposo de su consciencia autorrecogida y dinámica en la actividad de su consciencia extendida;
- como la única Beatitud, dichosamente consciente de su infinitud sin características, y dichosamente consciente de todas las características, fuerzas y formas siendo ella misma;
- como el único Conocimiento creador, y como la única Voluntad directora, supramental, fuente y determinante de todas las mentes, vidas y cuerpos;
- como la única Mente que contiene a todos los seres pensantes y constituye todas sus actividades mentales;
- como la única Vida, activa en todos los seres vivientes, y generadora de todas sus actividades vitales;
- como la única Substancia constituyendo todas las formas y objetos, como un molde visible y sensible en el que la mente y la vida se manifiestan y actúan, del mismo modo que la única existencia pura es ese éter en el que toda Fuerza-Consciente y toda Beatitud existen unificadas y se descubren de forma variada.

El YdC reconoce la doble naturaleza de *Sachchidananda*: su naturaleza superior de *Sachchidananda*, “donde Él está fundamentado”, y la naturaleza inferior de la mente, la vida y del cuerpo “en la que está oculto”, y busca la reconciliación de ambas “en la unidad de la realización iluminada. [...] la Materia es un molde del Espíritu creado por los sentidos, fuerza y de la alegría de *Sachchidananda* en las condiciones más elevadas del ser y actividad terrestres. Tenemos que ver la Vida como un canal de la Fuerza divina infinita [...]” (LSY II, p. 180).

7.12.3. El Supramental y el conocimiento integral

Para que la naturaleza inferior pueda ser transformada y transfigurada completamente, la mente-verdad, que en el ser mental corresponde al Supramental, ha de despertar para recibir mentalmente sus iluminaciones. Mientras que la mentalidad humana se mueve por un campo limitado y capta las cosas fragmentariamente, y es inestable e inquieta; solo puede estabilizarse mediante el reposo. Sin embargo, las percepciones-verdad directas proceden de este Supramental: “Él revela a *Sachchidananda*” (LSY II, p. 182). De este modo, armoniza todas las oposiciones, divisiones y contradicciones de la existencia, y nos muestra en cada una al Uno e Infinito.

Elevados a la luz del supramental, el dolor, el placer y la indiferencia comienzan a transmutarse en alegría de la única Beatitud existente en sí misma; la fuerza y la debilidad, el éxito y el fracaso se transforman en poderes de la única Fuerza y Voluntad autoefectivas; la verdad y el error, el conocimiento y la ignorancia se convierten en luz de la única Consciencia de sí infinita, del único Conocimiento universal; el crecimiento del ser, la disminución del ser, las limitaciones y la superación de los límites son transfigurados en olas de la única Existencia consciente que se autorrealiza (LSY II, p. 183).

Este conocimiento integral ayuda a comprender la unidad de los objetivos por la triple vía del Conocimiento, de las Obras y de la Devoción, “a la realización de la existencia en sí verdadera, [...] a llegar a nuestro ser verdadero, eterno e inmutable, [...] nos hace percibir que esta existencia infinita es la fuerza consciente que crea y gobierna los mundos, [...] hace desaparecer la realidad del conflicto, de la división y de la oposición, [...]” (LSY II, p. 183-184); y en la misma línea, pero formulado en positivo, “mediante el conocimiento integral unificamos todas las cosas en el Uno” (LSY II, p. 185).

7.13. El alma y la naturaleza. La liberación del alma

Los dos siguientes capítulos están dedicados a la relación del alma con la naturaleza, y los pasos que ha de dar hasta llegar su liberación.

7.13.1. El Alma y la Naturaleza

7.13.1.1. Alma vs. Naturaleza en la tradición india

La labor del conocimiento integral, en su conjunto, consiste en “tratar de reunir los diferentes cabos de nuestro ser en la unidad universal”. Para poseer el mundo en nuestra nueva consciencia divinizada hay que conocer cada cosa primero en sí misma, y posteriormente, “en su unión con todo lo que la completa” (LSY II, p. 186). Conocer las cosas fragmentariamente, tal como las conoce la mente, como elementos incompletos, se adscribe al conocimiento analítico, un conocimiento de naturaleza inferior. Se necesita una visión divina para conocer el mundo y ver en él nuestro yo, el Absoluto, el Infinito, *Sachchidananda* en Todo, no solo en su conjunto, sino en cada cosa del Todo, para inundar de beatitud y satisfacción completa la mente, el corazón y la voluntad, la liberación completa de la consciencia, “la experiencia suprema que el arte y la poesía se esfuerzan, más o menos obscuramente, en alcanzar, del mismo modo que todas las empresas variadas de nuestros conocimientos objetivos y subjetivos, todos nuestros esfuerzos y deseos, lo hacen para poseer los objetos y disfrutarlos” (LSY II, p. 187).

SA retoma el principio dual de Purusha y Prakriti, resuelto en una unidad, recogido por antiguos filósofos hindúes; esta dualidad en la que se fundamenta la manifestación del mundo tiene diversas denominaciones: los vedantines hablaban del *Yo* y *Maya*; también se conoce como *Ishwara* y *Shakti*, como el Señor y Su fuerza o poder cósmico; la filosofía analítica de los *Sāṃkhyas*, que es un sistema dual, no contempla ninguna

posibilidad de unidad, que entiende el Purusha como el Alma eternamente inmutable, una consciencia inactiva, mientras que la Prakriti es la Naturaleza cuya fuerza activa crea y mantiene los fenómenos del cosmos, y los disuelve cuando reposa (cf. LSY II, p. 188).

Desde un punto de vista psicológico, en los seres humanos se distinguen la Naturaleza y el Alma; para SA, esta dualidad resulta evidente por sí misma, ya que, aunque el materialismo negara el alma, hay más allá del cuerpo y el cerebro físico una consciencia o mente, que da origen a la existencia subjetiva, a la voluntad, a la inteligencia, lo que nos separa de lo animal. SA sintetiza todo el problema de la vida en una única cuestión:

¿Qué debemos hacer con esta alma y con esta naturaleza, enfrentadas entre sí, nosotros, que, partiendo de un aspecto de nuestra existencia, tenemos esta Naturaleza, esta actividad personal y cósmica, que intenta imponer su sello sobre el alma, poseerla, dirigirla y determinarla, y, partiendo de otro, poseemos esta alma que siente que, misteriosamente, dispone de una libertad, de un control sobre sí misma, de una responsabilidad con respecto a ella de lo que es y hace, y que, consecuentemente, intenta volverse sobre la Naturaleza –sobre la suya propia y sobre la del mundo–, para controlarla, poseerla y disfrutarla, e incluso, tal vez, rechazarla y escapar de ella? (LSY II, p. 189).

La respuesta a esta pregunta de un calado inconmensurable como el universo, que el ser humano percibe de forma dual, pasa por saber qué puede hacer el alma consigo misma, con la Naturaleza y con el mundo, sin duda, una de las preguntas básicas de la filosofía perenne que mueve al ser humano. SA llega a afirmar que “todas las filosofías, religiones y ciencias humanas son, en realidad, sólo una tentativa para obtener los datos correctos que permitan responder a la cuestión, y resolver, como mejor pueda nuestro conocimiento, el problema de nuestra existencia”. La existencia del alma muestra una doble posición: “una inferior, perturbada y sojuzgada, y otra, superior, suprema, no perturbada y soberana; una, vibrante en la mente, y otra, tranquila en el Espíritu” (LSY II, p. 190), concebida por algunas religiones y filosofías como una oposición entre un estado humano y ordinario frente a un estado superior y divino.

Hay dos concepciones diferentes sobre esta relación del alma con la Naturaleza. En la primera, el alma está sometida a la Naturaleza; la mente se ve sometida a las emociones, pensamientos ordinarios y a los impactos físicos y vitales del mundo, e incluso la naturaleza mental del entorno que actúa y se impone en ocasiones sobre la mentalidad individual. De hecho, el Materialismo moderno la concibe como una ilusión y que la Naturaleza lo es todo, que coincide con el budismo nihilista; los Sāṃkhyas explican este hecho afirmando que “el alma, [...], sólo refleja las determinaciones de la Naturaleza, pero que ella misma no determinada nada; [...] al rechazar reflejarlas puede volver a la inmovilidad y paz eternas” (LSY II, p. 191). Otras, partiendo del extremo espiritual, afirman que es la Naturaleza la ilusión, o en todo caso, ambas; su posición cesa “por la extinción de ambas en algo permanente e inefable” o cuando cesa toda su actividad. El alma se ha de elevar para unirse con el divino y “unificar estas aspiraciones más elevadas en una posesión divina de Dios, de nosotros mismos y del mundo” (LSY II, p. 192).

7.13.1.2. Purusha y la Prakriti en la *Gita*. Testigo como actitud del alma

SA se basa en la *Gita* para explicar la relación del alma frente a la Naturaleza, y las actitudes del alma con respecto a la Naturaleza en su búsqueda de libertad y dominio perfectos. De nuevo recurre a la diferenciación entre *Purusha* y *Prakriti*: según la *Gita*, el *Purusha* aparece como “el testigo, el sustentador, la fuente de la sanción, el señor, aquel que conoce y disfruta de las cosas”, y la *Prakriti* como “el principio activo”, cuyas operaciones obedecen a las determinaciones del *Purusha*. Una de las posibilidades del alma consiste en adoptar la posición del testigo puro, *sāksī*, y mantenerse lejos de la acción de la Naturaleza, la observa como testigo sin intervenir ni participar en ella: esta es la “capacidad quietista” que mencionan las doctrinas sapienciales indias, la retirada “del cuerpo, de la vida, de las acciones mentales, de los pensamientos, de las sensaciones, de las emociones” que permite percibir a la *Prakriti* “trabajando en la vida, en la mente y en el

cuerpo” (LSY II, p. 193); así es como se logra el aquietamiento del alma, la actitud de renuncia. Frente a las actitudes tamásica, rajásica o sátvica, esta renuncia puede adoptar la actitud del Testigo, “puede ir acompañada de una beatitud igual e impersonal, como la del de un espectador en una representación, alegre pero desapegada, y dispuesto a levantarse en cualquier momento y marcharse igual de feliz. [...] en su punto más elevado, es un absoluto de desapego y liberación de todos los afectos de los fenómenos de la existencia cósmica” (LSY II, p. 194).

En este momento, el alma no es ya el sustentador (*bhartā*) de la Naturaleza, sino otro (“Dios, o la Fuerza, o la *Maya*”). Solo cuando se acepta totalmente la actitud del sustentador, se avanza al identificarse con el *Brahman* activo, con el *Purusha* como el dador activo de la sanción. Aunque en la actitud del Testigo también se halla una especie de sanción, esta es pasiva e inerte; solo cuando consiente en dar su apoyo por completo, la sanción se convierte en activa, y entonces el alma consiente “reflejar, apoyar y, de este modo, sustentar en acción todas las energías de la *Prakriti*”. La sanción enteramente activa se da cuando el alma toma el hábito de seleccionar y rechazar lo que se le ofrece, cuando ella determina; entonces, el alma “acepta su función completa como concedora, dominadora y disfrutadora de la Naturaleza. Como concedora, el alma posee el conocimiento de la fuerza que actúa y determina. [...], recibe la capacidad de llegar a ser también la controladora de la acción” (LSY II, p. 195). El alma del ser humano libre es consciente de que

el Divino es el señor de la acción de la Naturaleza, de que *Maya* es Su Conocimiento-Voluntad que determina y ejecuta todo, de que la Fuerza es el aspecto de la Voluntad de esta doble Potencia divina en la que el conocimiento está siempre presente y activo. También es consciente de que él mismo, incluso individualmente, también es un Centro de la existencia divina –una porción del Señor; como se afirma en la *Gita*– que dirige la acción de la Naturaleza en función de lo que él ve, sostiene, sanciona, disfruta, conoce y controla a través del poder determinativo del conocimiento (LSY II, p. 196).

De este modo, el *Purusha* preserva su libertad y asume desde su posición superior las verdaderas relaciones del alma con la Naturaleza.

7.13.2. El alma y su liberación

7.13.2.1. La liberación del alma y la Vida Divina

¿Qué significa la liberación para el alma que nos propone SA con su YI? Esta “no tiene como fin ninguno de los objetivos de la humanidad”, pero no se limita a la vida corriente que determina el materialismo existencialista como un cuerpo con funciones vitales destinado a morir tras la vida terrenal; más allá, cuando nos adentramos en la senda ética y moral, el objetivo del YI tampoco se contenta “con ninguna clase de perfección moral o éxtasis religioso, con un cielo del más allá ni con alguna disolución de nuestro ser” para aliviar la angustia y el sufrimiento de la existencia humana. E insiste una vez más en el objetivo del YI, ya tantas veces expuesto, pero siempre con un nuevo matiz:

Nuestro objetivo, entonces, se vuelve otro, es vivir en el Divino, en el Infinito, en Dios, y no en algún mero egoísmo y para los bienes temporales; pero al mismo tiempo sin apartarnos de la Naturaleza, de nuestros semejantes, de la Tierra y de la existencia mundana, como tampoco el Divino vive alejado de nosotros ni del mundo. Su existencia también tiene una relación con el mundo, la Naturaleza y todos estos seres, pero con un poder, libertad y autoconocimiento absolutos e inalienables (LSY II, p. 198).

A raíz de esta cita se vuelve fácilmente comprensible el título de su magna obra, *La Vida Divina*, sobre la Tierra y no en un más allá, hacer evolucionar y progresar la vida humana hasta alcanzar la chispa de la divinidad que es nuestra esencia y hacerla aflorar para que sea esta la que guíe nuestra vida, y no vivir constreñidos en las limitaciones impuestas por el cuerpo físico, ni los instintos de naturaleza animal, ni las emociones de la naturaleza vital, ni siquiera por las limitaciones de la mente física. Todo ello son limitaciones de las que nos tenemos que deshacer para vivir en nuestra naturaleza divina.

“Nuestra liberación y perfección consiste en trascender la ignorancia, la esclavitud y la debilidad, y vivir en Él en relación al mundo y a la Naturaleza con el poder, la libertad y el autoconocimiento divinos” (LSY II, p. 198).

7 13.2.2. Posesión de *Prakriti* por *Purusha*

Pero ¿cuál es la relación que se establece entre el Alma de naturaleza divina y la existencia? “Es la posesión de *Prakriti* por parte de *Purusha*” (LSY II, p. 198), cuando el *Purusha*, cuyos epítetos son el *Eterno*, la *Existencia una, infinita y consciente*, esté purificado, es decir, no esté sujeto a la ignorancia ni sometido a la naturaleza inferior. Este postulado facilita la comprensión del significado de “posesión” para SA: no es la Naturaleza de *Prakriti* la que determina los movimientos del *Purusha*, sino que este se impone sobre la *Prakriti* con su principio divinizado, y de algún modo la domina, la “posee”.

Acorde al postulado oriental de integración de opuestos en una sola esencia, la unidad que somos ha de “descubrirse a sí misma en las variaciones de su propia dualidad” como juego del Alma con la Naturaleza en su devenir cósmico, la realización de un único *Sachchidananda* autoexistente y ubicuo; nuestro conocimiento busca esta unidad indestructible como verdad original del ser a la que debe llegar nuestra existencia subjetiva: esta es la verdad última de la que se derivan todas las demás. La esencia de las relaciones del mundo entre sus partes aparentemente separadas y discretas radica en que todas ellas, “incluidas las más graves y chocantes aparentes discordias son relaciones de algo eterno consigo mismo en su propia existencia universal; no son, en ninguna parte, ni en ningún momento, colisiones de seres desconectados que se encuentran fortuitamente, o por alguna necesidad mecánica de la existencia cósmica”; este principio sirve de base para la justificación de que la casualidad no existe como principio en el universo, como afirman muchos sistemas sapienciales desde la antigüedad. Volver al hecho eterno de la unidad es “el objetivo total de nuestro Yoga del Conocimiento” (LSY II, p. 199).

7 13.2.3. Yoga del autoconocimiento

El individuo, por lo tanto, puede llegar a ser consciente de ser algo siempre fuera del tiempo y sin nombre, de modo que “el acto esencial de nuestro autoconocimiento es volver a este hecho eterno de la unidad; vivir en ella debe ser el principio efectivo de la posesión interior de nuestro ser y de nuestras auténticas e ideales relaciones con el mundo” (LSY II, p. 199). El principal impedimento para ello radica en que nos percibimos como individuos mentales ignorantes limitados y encadenados al ego; sin embargo, la liberación del ser espiritual toma siempre como punto de partida el ser individual; nos liberaremos de este juicio, percepción o engaño mediante el conocimiento, volviendo a la unidad, y entonces, nos daremos cuenta de que “la antigua disputa filosófica entre el Ser y Devenir no es posible para el conocimiento de sí eterno”. Esta vuelta al *Purusha* se lleva a cabo “mediante nuestro Yoga del autoconocimiento” (LSY II, p. 200): no se trata meramente de un YdC, sino también del Autoconocimiento, que consiste también en “estar absorbido en el Ser divino, y ser consciente de que vivimos en nuestra consciencia espiritual, infinita y universal, es poseer nuestro yo supremo e integral, nuestra individualidad verdadera” (LSY II, p. 202).

La vuelta al *Purusha*, a *Sachichdananda* supone volver al ser real, al yo supremo e integral del individuo “deleitándonos en una posesión individual divina de su *Prakriti*”. ¿En qué consiste este *Prakriti* o ‘Naturaleza’ en nosotros mismos y en el cosmos? Se trata de “una fuerza activa, la fuerza de un ser consciente que se realiza por sus poderes de experiencia, por sus poderes de conocimiento, de voluntad, autodeleite y expresión, con todas sus maravillosas variaciones, inversiones, conservaciones y conversiones de energía, e incluso con sus perversiones” (LSY II, p. 200).

7 13.2.4. Relación entre Dios, Naturaleza y yo individual

De este modo, los tres poderes de la Manifestación eterna, a saber, Dios, la Naturaleza y el yo individual, en su unidad eterna facilitan la comprensión de la misma existencia y todas las múltiples apariencias del mundo, hasta que al realizar el yo supremo e integral –la individualidad verdadera, el sentimiento de existencia separada se diluye en la consciencia de un ser “ilimitado, indiviso e infinito”, el ‘no-nacimiento’, o la ‘destrucción del nacimiento’, o el ‘Nirvana’ de los antiguos pensadores; (cf. LSY II, p. 202).

La vida en esta nueva consciencia permitirá disfrutar de la inmortalidad, sin necesidad de destruir la vivencia material ni la existencia personal en la infinitud impersonal. ¿Cómo se explica esta existencia personal en el mundo y qué función tiene que nos percibamos como seres individuales y discretos? SA afirma que “el *Purusha* [...] ha establecido entre las mentes individualizadas y los cuerpos, una relación de autodefensa, y una exclusión y agresión mutuas para tener, en medio de todas las interdependencias de las cosas del mundo, una posibilidad de experiencia mental y física independiente” (LSY II, p. 204).

En el transcurso del YI, si el Yo realizado vuelve al mundo, además de los cuerpos y la expresión exterior, podrá percibir su ser interior, sus mentes y sus almas, y “entonces veremos al Ser real en ellos y además que ellos son yoes de nuestro Yo y no meros nombres y formas” (LSY II, p. 206).

De acuerdo con el concepto oriental de liberación, toda existencia humana consiste en liberarse a través de la realización del conocimiento y la libertad más vastos e integrales. Entonces, el yo, abrazando en sí mismo a todos los demás, busca manifestar la verdad superior de su unidad a través de su ser terrenal. “La verdad divina de nuestra individualidad no es la mutua exclusividad, sino la mutua inclusividad; el amor, no una autorrealización independiente, es la ley superior” (LSY II, pp. 207-208).

El movimiento que realiza el alma individual tiene por objetivo una existencia independiente para alcanzar el *Purusha* trascendiendo su *Prakriti* y la Naturaleza para poseerla; en esto radica “una realización perfecta de nuestra individualidad, pero también una realización perfecta de nuestras relaciones con el mundo y con los demás”. La salvación individual no es el objetivo supremo sin la liberación y la autorrealización de los demás. Las tres victorias que menciona SA se resumen en tres conquistas: “los señuelos de la existencia egoísta en este mundo, [...] el señuelo de la beatitud individual en los cielos del más allá, [...] el supremo señuelo de escapar de la vida y de una beatitud absorbida en la infinitud impersonal” (LSY II, p. 208).

El estado del alma liberada, el mismo que el del *Purusha*, consiste en una libertad espiritual íntegra en su conocimiento omnicompreensivo que unifica y armoniza todo en la naturaleza divina. Esta posesión del Divino presenta semejanzas con el éxtasis religioso del cristianismo, pero la propuesta por el YI es más amplia, ya que no solo abarca a Dios y a nosotros mismos en su arrobamiento, sino que abraza al universo entero.

Una vez liberada el alma y alcanzado este estado de perfección, el alma todavía tiene tareas por realizar:

El alma perfecta debe, naturalmente, dirigirse hacia los demás y atraerlos igualmente hacia su liberación. [...] Su actividad, o culminación no consiste en hacerse inadvertido, ni en negarse completamente por el bien de los demás, sino en realizarse ella misma en la posesión, libertad y beatitud de Dios a fin de que en y por su realización, los otros también puedan realizarse. Porque es en Dios solo, por la posesión del Divino solo como pueden ser resueltas todas las discordias de la vida, y, por lo tanto, la elevación de los hombres hacia el Divino es, finalmente, el único medio eficaz de ayudar a la humanidad (LSY II, p. 208)¹⁴².

¹⁴² Aunque esta tarea del alma presenta aparentemente semejanzas con el celo evangelizador de otras religiones como p. ej. las religiones abrahámicas, recordemos que la mayoría de las ‘religiones’ en Oriente no tienen el carácter proselitista; “atraer” a los otros a su liberación se ha de entender como la realización de unidad, también aplicado al ser humano individual y a la humanidad en su totalidad. SA insiste en que no se trata de una salvación individual del alma, sino de incrementar la consciencia hasta poseer o realizar

7.14. Los planos de nuestra existencia

7.14.1. ‘Planos de consciencia’ o ‘planos de existencia’

¿Qué entiende SA por ‘planos de consciencia’, o ‘planos de existencia’? Son “una posición, o un mundo, generalmente fijos, de relaciones entre *Purusha* y *Prakriti*, entre el Alma y la Naturaleza” (LSY II, p. 213). El *Purusha* Divino se halla oculto en el plano material de *Prakriti*, tras las acciones de la Naturaleza, el plano del ser, mientras no se haya producido el ascenso en la senda de la evolución espiritual; aquí, el alma individual, saliendo de la involución del espíritu en la materia, no puede poseer la experiencia de la libertad divina. “Lo que ella denomina su ‘libertad’ y ‘dominio’ no es más que la sujeción sutil de la mente a la *Prakriti*; una sujeción más ligera” (LSY II, p. 210). Habrá que diferenciar planos de consciencia y planos espirituales del ser mental para que la liberación del ser encarnado en la Tierra sea un hecho factible.

7.14.1.1. Plano espiritual y plano mental materializado

SA cree necesario diferenciar solamente dos planos de nuestra consciencia en el YdC, aunque afirma la existencia de más planos, el espiritual y el mental materializado; entre los dos planos, la razón pura, percibe ambos y sirve de puente:

pasa a través de las ilusiones del mundo fenoménico, se eleva por encima del plano mental materializado y ve la realidad del plano espiritual; y a continuación, unificándose con esta posición de conocimiento, la voluntad del *Purusha* individual rechaza el plano inferior, se retira al plano supremo y queda fijado allí, pierde la mente y el cuerpo, se despoja de la vida que lo habita y, liberado de la existencia individual, se funde en el *Purusha* supremo (LSY II, p. 211).

En los planos que nos interesan, por lo tanto, la posición védica y vedántica en los *Upanishads* propugnan un sistema cuya base son los tres principios del ser ordinario

el Divino, no solo en su aspecto absoluto como *Brahman* o *Purusha*, y posibilitar a todas las demás almas individuales la realización de este proceso.

(mente, vida y muerte), después el principio triuno de *Sachchidananda*, y el principio vinculante de *vijñāna*, –el Supramental, la inteligencia libre o espiritual, organizado en siete planos (otros consideraban solo cinco).

7.14.1.2. Ocultismo

Situado entre los múltiples planos intermedios que SA no considera relevantes¹⁴³ para su YI (al menos en su aspecto espiritual y filosófico) se halla el ocultismo, particularmente en boga en la 2ª mitad del s. XIX en Europa; en la biografía de Mirra Alfassa, la Madre, se destaca su interés por las ciencias ocultas. Resulta curioso lo que SA destaca como ‘ocultismo’: lo que puede resultar mera superstición y/o misticismo ante los ojos de la consciencia normal, SA afirma del ocultismo que “los hechos y experiencias sobre los que se fundamentan son tan absolutamente reales en su propio campo y tan gobernados por leyes inteligibles propias como pueden serlo los hechos y experiencias del mundo material” (LSY II, p. 212).

A medida que se abren para nosotros los planos superiores de existencia, se van abriendo también en el plano vital poderes amigos y enemigos, “que buscan poseernos, o que nosotros mismos somos capaces de dominar, superar, pasar de ellos y dejarlos detrás” (LSY II, p. 219), y que han sido objeto de atención del ocultismo europeo, sobre todo de la Edad Media, y de magia y espiritualismo en Oriente. SA no muestra mayor interés en este plano psíquico¹⁴⁴, supeditado a su interés por el YI, pero considera que debe dar cuenta de él como parte de los planos de existencia.

¹⁴³ Los múltiples planos intermedios a los que alude SA son lugares en que el ser entra en otros estados de conciencia, donde puede hallar “nuevas experiencias psíquicas atractivas, satisfacciones psíquicas, poderes psíquicos, un nuevo mundo de conocimiento fenoménico cuya persecución crea obstáculos en el camino [...] y trae una sucesión de múltiples trampas [...]” (LSY II, p. 211), referidas a experiencias ocultistas en Occidente; sin embargo, SA destaca que en Oriente “nosotros no utilizamos ningún término que corresponda a este nombre, porque estas cosas no nos parecen tan remotas, misteriosas y anormales como para la mentalidad occidental” (LSY II, p. 212). De hecho, afirma que estos hechos y experiencias son absolutamente reales y no “mera superstición y misticismo”.

¹⁴⁴ LSY apareció en la revista *Arya* como artículos, y aunque no descartaba tratar el tema ocultista, destaca que “nuestra primera preocupación en el *Arya* debe relacionarse con verdades espirituales y filosóficas” (LSY II, p. 212).

7.14.2. Plano material, vital y mental. ‘Envolturas’ o ‘cuerpos’

Tomando como punto de partida la definición en 7.14.1., SA define ‘mundo’ como “la expresión de una relación general que la Existencia universal ha creado o establecido entre ella misma y su devenir [...]. Esta existencia, en sus relaciones con el devenir y su experiencia del devenir, es lo que llamamos ‘Alma’ o ‘*Purusha*’, -el alma individual en el individuo, alma universal en el cosmos”. Cuando hablamos de *Purusha*, inmediatamente aparece en escena su complementario, *Prakriti*, “el principio del devenir y sus poderes son lo que nosotros denominamos ‘Naturaleza’ o ‘Prakriti’ [...] La Fuerza, a su vez, debe ser el poder que modele esa substancia y la utilice para cualquiera de sus fines; la Fuerza es lo que nosotros llamamos ordinariamente ‘Naturaleza’” (LSY II, p. 213).

7.14.2.1. Plano material. El Purusha en la Materia

El alma reside en un universo material sometido a las fuerzas de la naturaleza. La Materia implica una “involución de la beatitud consciente de la existencia en una fuerza olvidada a sí misma y se disgrega infinitesimalmente”, y esta involución lleva consigo la inconsciencia; de ahí que la evolución consista en desarrollar lo involucionado y a desvelar lo velado, lo que SA denomina “el sueño inconsciente de la fuerza material que actúa violentamente”, lo cual determina que “el objetivo absoluto de todo devenir material debe ser necesariamente el despertar de la consciencia en el inconsciente” (LSY II, p. 214). Del mismo modo, el alma que necesita un cuerpo individualizado y separado de los demás, y “sometido al hábito de los procesos fijos o [...] a las leyes de la Naturaleza material inconsciente”, como soporte o manifestación en la materia, parece sometida a las dificultades que le impone esta para revelarse como algo inmaterial. Al mismo tiempo, la consciencia se halla ligada a una mente en un cuerpo y vida “estrictamente individualizadas” (LSY II, p. 215), que limitan las funciones y capacidades de la primera; el límite de la beatitud cuando entra en contacto con el mundo se transforma en sufrimiento y dolor.

Expresado en términos de la relación natural del *Purusha* con la *Prakriti*, en el universo material el *Purusha* cae en “un olvido de sí y en una ignorancia de sí completos”, y se somete bajo el dominio total de la *Prakriti*, o a la Naturaleza. La Materia actúa como un corsé para el alma, tanto individual como universal: “Estas limitaciones de su poder, conocimiento, vida y beatitud de la existencia, son la causa total de la insatisfacción del hombre consigo mismo y con el universo” (LSY II, p. 216). SA argumenta que, si solo existiera el mundo material, la relación de *Purusha* con *Prakriti* serían incompletas.

7.14.2.2. Plano vital

Por encima de esta posición determinada por la Materia, hay otra cuyo elemento supremo es la Fuerza de Vida; allí, la vida determina las formas, ya que la Fuerza de Vida tiene consciencia cuya primera ley es “el deseo y la satisfacción del impulso, de modo que se puede denominar como ‘mundo del deseo’ (LSY II, p. 217). No obstante, cabe recordar que en muchas de las sabidurías orientales el deseo es fuente de sufrimiento. En esta línea, SA afirma que “mientras el alma no sea libre [...] todas sus experiencias han de tener necesariamente un aspecto negativo además del positivo” (LSY II, p. 218), de ahí que no solo hay en el mundo del deseo un enorme gozo, sino también enormes sufrimientos.

A pesar de que el ser humano tiene mente y consciencia, ¿por qué no somos conscientes de todo lo que está detrás de nosotros? SA argumenta que una gran parte de nuestros pensamientos y sentimientos han entrado en nosotros desde el exterior, “tanto de los individuos como de la mente colectiva de la humanidad”, y por ello no somos conscientes de la parte subconsciente o subliminal de nuestro ser, pero influyen constantemente en la superficie o en nuestras actuaciones, elecciones y pensamientos en estado de vigilia e incluso “determinándola de una manera oculta”¹⁴⁵ (LSY II, p. 220).

¹⁴⁵ Muchos sistemas sapienciales dan cuenta de que no podemos actuar libremente si la parte subconsciente opera de manera oculta en nuestra vida diaria; por eso, parte de la liberación consigue en hacer consciente o “arrojar luz” sobre esta parte de sombra.

Este hecho singular y evidente nos lleva a usar casi siempre exclusivamente nuestros sentidos corporales viviendo en el cuerpo, en la vitalidad física y en la mente física; nos relacionamos con el mundo vital indirectamente a través de ellos. En los *Upanishads*, aparecen como otras ‘envolturas’ de nuestro ser (‘cuerpos’): la ‘envoltura mental o cuerpo sutil’, sede de nuestro ser mental verdadero, y la ‘envoltura vital, o cuerpo vital’, conectada íntimamente con la envoltura física o ‘envoltura alimenticia’, formando con ella el ‘cuerpo denso’. “Todos estos cuerpos poseen poderes, sensaciones, capacidades que están actuando siempre, aunque de forma secreta, sobre nosotros, conectándose con nuestros órganos físicos e infiltrándose a través de estos y de los tejidos nerviosos de nuestra vida y mentalidad físicas” (LSY II, pp. 220-221), y a medida que nos autodesarrollamos podemos tener una relación consciente con ellos.

7.14.2.3. Plano mental y planos superiores

En el plano mental, un plano de existencia cósmica más elevado, el elemento determinante es la mente o ser psíquico e intelectual. En este plano, la mente es libre en algún sentido, porque “el *Purusha* es el ser mental puro y sus relaciones con la *Prakriti* se hallan determinadas por esta mentalidad más pura; la Naturaleza aquí es mental más bien que vital y física” (LSY II, p. 221). El mundo mental también actúa sobre nosotros y nuestro mundo, y se relaciona con nosotros mediante nuestro cuerpo mental. En él se encuentran “los cielos psíquicos y mentales a los que puede ascender el *Purusha* cuando se despoja de su cuerpo físico, y es en él donde habita hasta que la llamada de la existencia terrestre le empuja de nuevo hacia abajo”.

Los mundos superiores o mundos supramentales son el dominio del supramental: “inteligencia libre, espiritual y divina o gnosis y al triple principio espiritual de *Sachchidananda*” (LSY II, p. 222). Nos relacionamos con estos mundos a través de la llamada envoltura ‘de conocimiento’ y ‘de beatitud’, (cuerpo causal o espiritual); e indirectamente

mediante el cuerpo mental; y ejerce su influencia en la existencia vital y material; es el encargado de despertar nuestro ser espiritual consciente y nuestra mente intuitiva. Los seres humanos tienen poco desarrollado este cuerpo causal, y vivir o ascender a los planos supramentales reviste gran dificultad; una manera de acceder es mediante el *Samadhi*; de otro modo, el *Purusha* individual ha de evolucionar para entrar en estos dominios.

7.15. El triple Purusha inferior

7.15.1. El ser humano en busca de otros estados de existencia

Tras describir los diferentes planos del ser humano y su existencia, SA repara en lo que hoy en día sabemos con más certeza científica: que nuestro propio ser y existencia representa un hecho muy pequeño y menor dentro de la vida universal de la Materia o en las acciones de la Fuerza material, que parecen infinitas en el espacio y el tiempo ante la percepción humana. Pero SA afirma que el ser humano es un alma y no sólo un cuerpo viviente, y como tal presiente la existencia de realidades en el más allá. Si bien la ciencia nos aporta datos sobre la verdad objetiva de la existencia y “un conocimiento superficial de nuestro ser físico y vital; [...] nosotros presentimos que hay verdades más allá que pueden abrirse cada vez más a nosotros a través del cultivo de nuestro ser subjetivo y del ensanchamiento de sus poderes” (LSY II, p. 225). Lo que percibimos mediante los sentidos físicos es sólo la superficie material de todo lo que se esconde tras la existencia cósmica. El ser humano muestra un impulso irresistible a buscar otros posibles estados de existencia de más allá, y también más de la muerte; prueba de ello lo encontramos en la historia de la humanidad y en su alternancia entre épocas de “fuerte materialismo y escepticismo”, seguida de otra “de ocultismo, de credos místicos, nuevas religiones y búsquedas más profundas del Infinito y del Divino” (LSY II, p. 225-226).

7.15.2. Religión, Yoga y Ciencia

Aunque a lo largo de su obra SA considera la religión de un modo crítico como un fenómeno que va en detrimento de la realización del ser y la libertad a la que aspira el alma, en su visión sintetizadora reconoce su función en la historia y su evolución: ha sido un impulso que ha empujado al ser a ir más allá de sí mismo y de los hechos materiales que conforman su existencia inmediata. Así, muchas religiones acercan a sus fieles al Infinito, despertando un sentimiento subjetivo como aspiración del alma hacia una existencia espiritual para trascender el mundo, la materia y a sí mismo; ayuda a vislumbrar planos de existencia más allá del que habita, la inmortalidad. Con sus preceptos, normas de comportamiento o reglas éticas encaminados a conseguir la inmortalidad o la liberación de la condición terrenal, la vida terrenal se concibe como una dura prueba, o una fase pasajera hacia una vida superior en el más allá o a disolverse en el Infinito.

SA afirma que la religión “no es conocimiento, sino fe y aspiración”; en común con la espiritualidad tiene su fundamento “en un impreciso conocimiento intuitivo de vastas verdades espirituales y en la experiencia subjetiva de las almas que se han elevado por encima de la vida ordinaria”, pero se trata en todo caso de “esperanza” y “fe”, y no de conocimiento. SA observa que el devoto religioso siempre transforma “las pocas verdades claras y los símbolos, o la disciplina particular de una religión, en dogmas rígidos e inmutables” (LSY II, p. 227), signo de la gran inmadurez del ser humano en el conocimiento espiritual; no obstante, nos acerca a la “disciplina espiritual interior e iluminación” que permite acceder y poseer “las verdades ocultas”:

Detrás de cada religión exotérica hay un Yoga esotérico, un conocimiento intuitivo para el que su fe es el primer paso, realidades inexpresables cuyos símbolos son una manifestación figurada, un sentimiento más profundo con respecto a sus verdades dispersas, misterios de los planos de existencia superiores, cuyos dogmas y supersticiones son incluso burdas insinuaciones e indicaciones (LSY II, p. 228).

Mientras que la ciencia nos muestra las verdades ocultas del mundo material tras las apariencias de los sentidos para nuestro conocimiento y nos lleva a una comprensión más profunda del universo físico, el Yoga hace lo mismo aplicado a los “planos y mundos de lo alto” y a las “posibilidades superiores de nuestro ser a las que apuntan las religiones” (LSY II, p. 228).

7.15.3. El Yoga del Conocimiento desde el *Purusha* y la *Prakriti*

En relación con lo anterior, cabe recordar que el YdC aspira tanto al conocimiento del Divino en sí, o del Divino en relación con el alma individual humana, como a conocer el Divino “en sus relaciones con nosotros mismos y con el mundo en los diferentes planos de nuestra existencia” (LSY II, p. 229). Según el *Upanishad*, el triple *Purusha* inferior está formado por el alma física o yo físico, o el ser físico (1), *Purusha, Atman*: tenemos consciencia de este yo que “apenas parece tener existencia aparte del cuerpo, ni acción vital alguna, ni incluso mental, independiente de él” (LSY II, p. 229); el *Purusha* puede trascender el yo físico y elevarse mediante la concentración del pensamiento y la voluntad al yo vital o Alma de la Vida (2) y posteriormente, al plano mental o Alma de la Mente (3).

Las señales de la nueva consciencia lograda por el Yoga son variadas (LSY II, p. 231-232), como p. ej. una cierta lejanía del ser físico y, a continuación, el sentimiento de estar por encima de él o una gran sensación de poder y habilidad en el manejo y dirección de la energía vital una percepción del plano vital en nosotros, encima del plano físico; un conocimiento de los seres del mundo del deseo y un contacto con éstos; una intervención de nuevos poderes ‘poderes ocultos’ o ‘siddhis’. El triple mundo inferior de nuestro ser es el llamado ‘trailokya’ por los antiguos sabios (cf. LSY II, p. 233).

7.16. La escalera de la autotranscendencia

7.16.1. Hemisferio superior e inferior del ser humano y del mundo

Al trascender este triple ser inferior y triple mundo inferior, se llega a un nivel superior que SA califica de “jerarquía de infinitudes”, difícil de alcanzar para el “ser total del hombre, o microcosmos”, y que lo separa del “ser del mundo, o macrocosmos” (LSY II, p. 234).

Tanto el ser humano como el mundo tienen un hemisferio superior y de otro inferior, el *parārdha* y el *aparārdha* de la antigua sabiduría; el hemisferio superior incorpora el reino perfecto y eterno del Espíritu que se manifiesta, y en el hemisferio inferior, aunque también del Espíritu, aparece Él “estrecha y densamente velado por su autoexpresión inferior en una mente delimitadora, en una vida confinada y en un cuerpo separador”; aquí, el Yo aparece

envuelto en el nombre y la forma; su consciencia, fragmentada por la división entre lo interno y lo externo, lo individual y lo universal; su visión y percepciones sensoriales, vueltas hacia fuera; su fuerza, limitada por la división de su consciencia, trabaja con grilletes; su conocimiento, voluntad, poder, beatitud, separados por esta división, limitados por esta limitación, se hallan abiertos a la experiencia de sus formas contrarias o perversas, a la ignorancia, a la debilidad y al sufrimiento (LSY II, p. 234-235).

El ser humano tiene la posibilidad de llegar a ser consciente del Yo o del Espíritu en él mismo si su visión y percepción de los sentidos se vuelve hacia adentro, pero también cabe la posibilidad de descubrir en el mundo externo este mismo Yo si llegamos a “Eso” a través de los nombre y formas. SA propone reformular las relaciones entre los mundos de ambos hemisferios de una manera práctica para trascender la ley de abajo.

7.16.2. Alma materializada, vital y mental

7.16.2.1. Alma materializada, *annamaya Purusha*

El ser humano es un espíritu que cuando se encuentra experimentando su existencia en la Materia “está dominado por la ignorancia y la inercia del Poder tamásico, propio de

la existencia física. En el individuo deviene un alma materializada, *annamaya Purusha*, cuya vida y mente han sido configuradas por la ignorancia y la inercia del principio material” (LSY II, p. 236), y se ve limitada por estas. Pero su poder de autodesarrollo inherente le permite superar los límites naturales del alma materializada, concentrándose en la mente y desarrollando la parte mental y cuando logra que esta ‘mente autoliberadora’ predomine, puede abrirse al Más Allá; se va alejando progresivamente de su vida mental y física en favor de su vida espiritual, y conserva su paz lograda.

Por otra parte, el Espíritu se puede basar en el principio de la Vida, en vez de la Materia, y llega a ser el yo vital; en el individuo este Espíritu deviene un alma vital, *prānamaya Purusha*, cuya naturaleza y energía vital tiranizan al mental y al físico. Se convierte en un hombre rajásico que “sirve a las pasiones y al poder de la vida [...] se fortalece en sus deseos, se hace vehemente en sus pasiones y emociones, e intensamente dinámico en su acción” (LSY II, p. 238-239).

7.16.2.2. Alma vital, *prānamaya Purusha*

El alma vital, *prānamaya Purusha*, habita en un cuerpo vital sobrecargada de energía consciente, y su substancia es “mucho más sutil que la materia física [...] dotada de percepciones, capacidades, y actividades sensoriales mucho más potentes” (LSY II, p. 238). Pero, al igual que con el peligro de inercia de la Materia, puede convertirse en el tipo inferior de ‘*Asura*’ o ‘Titán’, “un alma de poder y energía vitales puros, exaltada o atenazada por la fuerza de un deseo y pasión ilimitados [...] y por un ego rajásico colosal, pero dotado de poderes mucho más grandes y más variados que los del hombre físico en su naturaleza ordinaria terrestre relativamente inerte” (LSY II, p. 239). Cuando se eleva a una grandeza espiritual por encima del alma del deseo y el plano del deseo, el hombre vital puede cultivar una mentalidad superior y concentrarse en alguna realización del Yo o del Espíritu.

7.16.2.3. Alma mental, *manomaya Purusha*

El principio de la mente, situado por encima de la materia y de la vida, cuando es poseída por el Espíritu, llega a ser el yo mental puro y luminoso, un alma mental en el individuo, *manomaya Purusha*. La existencia mental se caracteriza por el principio sátwico: “la claridad y el poder luminoso de la mente actúan por propio derecho, independientes de toda limitación u opresión por parte de los instrumentos vitales o corporales; [...] Esta alma mental vive en un cuerpo mental, o cuerpo sutil, que disfruta de capacidades cognoscitivas, de percepción, simpatía e interpenetración con los otros seres” (LSY II, p. 240-241).

El ser humano tiene en su consciencia de vigilia subliminalmente esta alma y naturaleza, este cuerpo y plano mentales. Cuando este plano mental “presiona” sobre él se desarrolla sus poderes psico-mentales, su ser superior y su vida emocional superior, lo cual hace de él un ser humano más allá del animal racional. Cuando llega a ser este ser mental vive “no sólo en las envolturas vital y física, sino también en este cuerpo mental. Si esta transformación se hiciera de una forma suficientemente completa, él llegaría a ser capaz de tener una vida y un ser semidivinos” (LSY II, p. 241).

Pero más allá, la naturaleza espiritual espera con más posibilidades; la mente no puede ser nunca el instrumento perfecto del Espíritu, porque esta separa, limita y divide. La triplicidad inferior recogida en el triple cuerpo mental, vital y física no puede contener una naturaleza espiritual superior.

7.16.3. Alma de Conocimiento, *vijñānamaya Purusha*

El ser humano puede salir de los límites de la *Maya* mental para superar la limitación de la triplicidad inferior. Para ello, el Yo del Conocimiento ha de elevarse “por encima del punto más elevado de la mente, para devenir “el Alma de Conocimiento, -el Espíritu

posicionado en la gnosis, *vijñānamaya Purusha*”, vivir en la “envoltura del conocimiento” o cuerpo causal¹⁴⁶, “entonces, y sólo entonces, será capaz de hacer descender íntegramente a su existencia terrestre la plenitud de la consciencia espiritual infinita; sólo entonces tendrá el privilegio de elevar su ser total, [...], al reino del Espíritu” (LSY II, p. 243-244). SA da cuenta de la extrema dificultad de esta consecución, ya que el cuerpo causal en el ser humano no está completamente desarrollado. “Al derramar sobre esta existencia inferior su verdad, su luz y su alegría, estos planos [el del conocimiento de la verdad y el de la beatitud infinita] se constituyen ciertamente en la fuente de todo lo que denominamos ‘espiritualidad’ y de todo lo que constituye para nosotros ‘perfección’” (LSY II, p. 244).

La dificultad de captar los mundos superiores queda también reflejada en los *Upanishads* y en el Veda. El paso de la frontera entre los hemisferios sería “el punto culminante, la perfección de un Yoga de la autotrascendencia por el autoconocimiento”. Según el *Upanishad*,

el alma que aspira a la perfección [...], pasa desde el *Purusha* físico al *Purusha* vital, y del *Purusha* vital al *Purusha* mental; después, desde el *Purusha* mental al alma de conocimiento, y desde este Yo del conocimiento al *Purusha* de la beatitud. Este Yo de beatitud es la base consciente del *Sachchidananda* perfecto, y cuando el buscador ha pasado a él se ha completado la ascensión del alma, [...] (LSY II, p. 245).

Para concluir, SA dice que la mente debe plantearse esta transformación de la consciencia encarnada, aunque la imagen que pueda obtener del destino último sea solo un reflejo impreciso de su realidad como sombra, lo que remite a la visión que obtienen los seres humanos en la cueva de la realidad del Mito de la cueva platónico.

¹⁴⁶ Recordemos que las otras envolturas o cuerpos son el mental sutil, el vital intermediario y físico burdo (cf. LSY II, p. 243).

7.17. *Vijnāna* o gnosis

7.17.1. Qué es la gnosis

Los siguientes capítulos están dedicados al alma gnóstica o *vijñānamaya Purusha*. Cuando se alcanza este plano, se alcanza un nuevo estatus del alma y de la naturaleza del ser humano, de tal manera que “la transición del yo de la mente al Yo del Conocimiento es la gran y decisiva transición del Yoga” (LSY II, p. 247); se abandona toda ignorancia cósmica para acceder a “la Verdad de las cosas en una consciencia infinita, [...] la primera cima que entra en la Perfección divina, *sādharmya, sādrśya*” (LSY II, p. 248).

7.17.1.1. Sobremente

Quisiera destacar la mención que realiza aquí SA acerca de la ‘sobremente’ (‘overmind’), que representa un escalón intermedio antes de llegar a la realización supramental, puesto que “las cimas más elevadas de la mente, o de la sobremente, se hallan todavía dentro de un cinturón de ignorancia mitigada” (LSY II, p. 248).

En el YI de SA, el *vijñāna* o gnosis “no sólo es la verdad sino también el poder de la verdad; es la acción misma de la naturaleza infinita y divina; es el conocimiento divino, uno con la voluntad divina en la fuerza y en la alegría de una autorrealización espontánea, luminosa e inevitable. Es entonces cuando transformamos por la gnosis nuestra naturaleza humana en una naturaleza divina” (LSY II, p. 249).

7.17.1.2. Dos errores opuestos de la gnosis. *Vijñāna* vs. *buddhi*

A la hora de describirla, SA advierte sobre dos errores o falsas concepciones sobre la verdad gnóstica. El primero consiste en confundir *vijñāna* con otro término hindú, *buddhi*, ya que este último se puede considerar sinónimo de “razón, de intelecto discernidor, de inteligencia lógica” frente a la gnosis divina; El segundo error, opuesto al primero, radica en identificar el *vijñāna* con “la consciencia del Infinito, una consciencia libre de toda

ideación [...], ajena a toda acción dinámica, perdida en la única e invariable idea del Uno. [...] La gnosis, el *vijñāna*, [...] es también, y al mismo tiempo, un conocimiento infinito de los miles de juegos del Infinito” (LSY II, p. 249).

La ‘ideación gnóstica’ no se debe identificar con el pensamiento intelectual, ni la razón, ni la inteligencia, ya que estas pertenecen al dominio de la mente humana, “mientras que el método ideativo de la gnosis es autoluminoso, supramental; espontánea la luz de pensamiento que emite, no procediendo de una adquisición; su base de pensamiento es la expresión de identidades conscientes, no una traducción de las impresiones suscitadas por contactos indirectos” (LSY II, p. 250).

7.17.1.3. Tipos de razón y de intuición

La razón, en cualquiera de sus variantes, no es gnosis. SA distingue entre la *buddhi* inferior, que es la razón o el intelecto, y la forma superior de *buddhi*, que denomina ‘mente intuitiva’ o ‘razón intuitiva’, que no depende de las percepciones de la mente sensorial, no funciona por conceptos inteligentes, sino visuales.

También distingue entre la intuición ‘verdadera y auténtica’ y otras aparentes intuiciones que resultan de la razón mental ordinaria que llega a conclusiones de un salto sin ir paso a paso en el procedimiento lógico; SA advierte del peligro de cometer errores que tiene esta mente ‘pseudo-intuitiva’ o ‘semi-intuitiva’. Por el contrario, la intuición verdadera lleva en sí la veracidad, porque “procede de la verdad esencial de las cosas”, pero sigue sin ser la gnosis, sino “una franja luminosa del Supramental que se abre camino en la mente” (LSY II, p. 252). Podemos observar el funcionamiento de esta intuición en forma de instinto que parece más segura que la razón en los animales en una cuestión particular y restringida. Pero en el ser humano, la intuición, aunque proporciona una luz “limitada, aunque intensa”, su mal uso “puede conducirnos a incertidumbres y confusiones que la razón intelectual, menos ambiciosa, evita contentarse con su seguro y laborioso

propio método –seguro para los propósitos inferiores de la razón” (LSY II, p. 253). La mente intuitiva se puede entrenar y desarrollar, pero para que sea realmente efectiva hay que purificarla de las “intromisiones de la inteligencia” (LSY II, p. 254). De aquí que, en general, las sabidurías orientales concedan más valor a esta intuición como forma de conocimiento que a la mente racional.

7.17.1.4. Razón mental vs. gnosis

La substancia del plano gnóstico o supramental se compone de “absolutos perfectos” producto de la reconciliación y fusión de todos los opuestos que permite mostrar la verdad tras ellos. La siguiente tabla muestra las diferencias entre la razón mental y la gnosis:

Razón mental	Gnosis
procede laboriosamente de la ignorancia a la verdad	tiene en sí misma el contacto directo, la visión inmediata, la posesión fácil y constante de la verdad
parte de apariencias para llegar a la verdad (muestra la verdad a la luz de las apariencias)	parte de la verdad y muestra las apariencias a la luz de la verdad
procede por inferencia, concluye	procede por identidad, o por visión –es, ve y conoce
la visión física ve y capta la apariencia de los objetos	la gnosis ve y atrapa la verdad de las cosas
sólo lo que muestran los sentidos es conocimiento directo, <i>pratyakṣa</i> , y el resto de la verdad ha de obtenerse indirectamente	toda su verdad es conocimiento directo, <i>pratyakṣa</i> .
el primer instrumento de la razón es la observación –general, analítica y sintética [...] procede desde la experiencia hasta lograr un conocimiento indirecto mediante deducción, inducción e inferencias	no busca, posee. Y si tiene que aclarar, no busca, sino que revela, ilumina
no puede ver realmente la totalidad absoluta, ni conocer plenamente ningún conjunto	parte de la totalidad, y la posee inmediatamente; ve las partes, los conjuntos y los detalles sólo en relación a la totalidad
tiene que ver con elementos constitutivos y con procesos y propiedades	ve en primer lugar las cosas tal como son, penetra en su naturaleza original y eterna, y adjunta allí sus procesos y propiedades
se queda en la diversidad y es su prisionera	vive en la unidad, y mediante ella conoce la naturaleza de todas las diversidades
se ocupa del finito y se siente impotente ante el infinito;	es el infinito, ve al infinito y vive en el infinito

(LSY II, p. 255 ss.)

7.17.1.5. Los tres poderes del *Vijnana*

El *Vijnana* se presenta con tres poderes para la mente observadora (LSY II, pp. 260-261):

- 1) Su poder supremo, que conoce y recibe en él [...] toda la Existencia, toda la Consciencia y toda la Beatitud infinitas del *Ishwara*; en su cima más alta están el conocimiento y la fuerza absolutos del *Sachchidananda* eterno.
- 2) Su segundo poder concentra al Infinito en una consciencia densa y luminosa, *caitanya* o *cidghana*, estado germinal de la consciencia divina donde se hallan [...], todos los principios inmutables del ser divino y todas las verdades inviolables de la idea consciente y de la naturaleza divinas.
- 3) Su tercer poder libera o hace germinar estas semillas por la ideación realizadora, [...] que él esparce en una armonía universal, en una diversidad sin límites, en el múltiple ritmo de sus poderes, formas e interacción, [...].

El *Purusha* mental elevado al *vijañanamaya* significa que ha manifestado estos tres poderes: ha convertido sus movimientos en movimientos de la gnosis y la substancia consciente de su naturaleza mental *cidghana* o consciencia densa y autoluminosa, cambiado su percepción, ideación, voluntad y placer mentales en reflejos del conocimiento divino, de la fuerza de voluntad divina y de beatitud divina, transformado su substancia consciente en un yo gnóstico o Yo de Verdad del *Sachchidandanda* infinito. Estos tres movimientos aparecen en el *Isha Upanishad*: el primero, *vyūha* y el segundo como *samūha*, el tercero sin un término concreto, pero descrito como una “la visión de la forma más bella de todas de ese Sol en la que el alma posee más íntimamente su unidad con el *Purusha* infinito” (LSY II, p. 261).

7.17.2. Las condiciones para alcanzar la gnosis

7.17.2.1. Punto de partida: el ser mental

El primer principio del *Vijñana* es el conocimiento, sobre el que se basa la Consciencia-Verdad, pero en el ser mental, el principio dominante es la ‘mente-sentido’ o inteligencia. Aunque el ser humano es el ser mental por antonomasia, no vive en un mundo mental, sino físico, y, por lo tanto, material, por lo que sus sentidos físicos constituyen el punto de partida de su contacto y acción en el mundo, y no la mente, que capta los estímulos y los transforma en percepciones sensoriales y les dota de sentido como ser inteligente, frente a las acciones y reacciones “pránicas, nerviosas y dinámicas” del mundo inferior, infrahumano y submental.

Las percepciones típicas del ser humano como fenómenos de la mente-sentido inteligente tienen que llegar a ser, en primer lugar, un sentimiento de fuerza, de deseo, de voluntad, de voluntad activa inteligente, o de fuerza activa mentalmente consciente; como ser inferior, el deleite se traduce en un sentimiento de placer mental o mentalizado (vital o físico), y de su contrario, es decir, de dolor; o en una percepción sensorial (mental o mentalizada) de atracción y aversión, o en una inteligencia de alegría y ausencia de alegría. Su mente no capta la existencia u otras realidades que están por encima de él y el entorno de su vida como “Dios, el ser universal, las Fuerzas cósmicas” (LSY II, p. 264), a no ser que su mente haya despertado a su existencia y haya captado “alguna idea, observación, inferencia, imaginación de las cosas suprasensibles, algún sentimiento mental del Infinito, o alguna consciencia inteligente” (LSY II, p. 265).

7.17.2.2. El ser gnóstico, *vijñānamaya*

El paso de la mente a la gnosis se expresa como el devenir del ser mental en ser gnóstico, *vijñānamaya*, “una consciencia-verdad, un centro y una circunferencia de la visión verídica de las cosas, un movimiento concentrado o un cuerpo sutil concentrado de

gnosis”. Insiste en la idea de verdad en esencia, ser y acción, pero también en la idea de la unidad y la unicidad, “pero una unidad originadora de la diversidad, una unidad que deviene multiplicidad permaneciendo siempre una, una unidad indisoluble”, y para posibilitar la condición de *vijñānamaya* nos hemos de identificar “con toda existencia y con todas las existencias, sin una omnipresencia universal [...]. El *Purusha* gnóstico tiene normalmente la consciencia del ser infinito, [...] la consciencia de contener al mundo en él mismo, y de haberlo sobrepasado; no está dividido como el ser mental” (LSY II, p. 265).

El primer paso hacia el ser gnóstico consiste en liberarse del ego limitador, responsable de nuestra percepción de separación como una consciencia en la mente, la vida y el cuerpo de nuestra individualidad; la universalidad del ser es la base de una consciencia superior, y para alcanzarla, “es preciso que el *Purusha* salga de su físico, e incluso del mental, y se eleve al cuerpo del *vijñānamaya* [...]. No tenemos ya la sensación de vivir en el cuerpo, sino que estamos por encima de él como su señor, poseedor o *Ishwara* y, al mismo tiempo, lo envolvemos en una consciencia más vasta que la de los sentidos físicos aprisionados” (LSY II, p. 266). Incluso nuestras actividades conscientes se vuelven universales, actuando siempre universalmente desde un ‘nosotros’ como un ser infinito, cuya consciencia normal es el infinito como “extensión inconmensurable”, pero también consciente de un infinito interior inespacial; a través de este “doble infinito” llegaremos al “ser esencial de *Sachchidananda*” (cf. LSY II, p. 268).

7.17.2.3. Conocimiento supramental, Fuerza y Voluntad

Este sentimiento de infinito y su posesión constituye la base y primera fundamentación antes de pasar a la consciencia dinámicamente gnóstica; por encima de la mente humana hay otros niveles de conocimiento hasta llegar al conocimiento supramental, que se rige por el principio y poder de conocimiento por identidad; pero para poseer la consciencia

supramental, hay que transformar nuestra consciencia, “llegar a ser el ser de la luz suprema” (LSY II, p. 269).

El conocimiento supramental utiliza tanto los sentidos sutiles como los físicos para proporcionarnos el conocimiento y la experiencia de otros planos de existencia aparte del plano material y “retoma el elemento del conocimiento en nuestros sentimientos y emociones”, ya que también contienen un poder de conocimiento y ejecución. Los purifica en tanto en cuanto es capaz de liberarlos de sus limitaciones, errores y perversiones, “pues en todas las cosas la gnosis es la Verdad, la Justicia, la Ley suprema, *devānām adabdhāni vratāni*” (LSY II, p. 270).

El Conocimiento es un lado de la acción de la consciencia cuyo otro lado gemelo es la Fuerza o Voluntad, -toda fuerza consciente es voluntad. En el ser humano ordinario no se da una unidad ni correspondencia entre ambos poderes, o la iniciativa y la ejecución. El *Vijnana* armoniza la voluntad con la Verdad del conocimiento supramental; transforma no sólo la voluntad inteligente, sino los ‘deseos inferiores’, en cuanto que dejan de ser personales y nos libera de ‘envidia o deseo’. Y como postulan la mayoría de las sabidurías orientales, como el budismo, con el cese del deseo desaparece todo sufrimiento y dolor. Más allá del conocimiento, el *Vijnana* también tiene la capacidad de transformar el afecto y deleite en un movimiento de la beatitud o del *Ananda* divino, por encima del ‘placer’, como resultado natural de la interacción entre conocimiento y voluntad (cf. LSY II, p. 271). La pérdida del equilibrio y la armonía entre la consciencia y la fuerza que ella aplica, o entre el conocimiento y la voluntad dan origen tanto al placer como al sufrimiento, o a la alegría y el dolor; también aquí se puede observar la imperturbabilidad que postula el budismo y la desafección; cabe recordar que en el Yoga de las Obras, estas se debían llevar a cabo independientemente de su resultado.

Los poderes del *Vijnana* comprenden los ‘siddhis’ en terminología yóguica corriente y ‘poderes ocultos’ en Europa, como “expresión de su naturaleza gnóstica, abierta, espontánea y normal” (LSY II, p. 273), que dejan de ser *siddhis* cuando el individuo ya no vive en su ego. En el *Vijnana* se puede observar también la correcta relación entre el *Purusha* y la *Prakriti*, formando una unidad, y *Maya* ya no oculta tras su velo el Divino.

7.17.3. Las gnosis y el *Ananda*

El plano de la gnosis, que implica el inicio del proceso de poseer la consciencia gnóstica, parece que conduce a una perfección final y absoluta sin igual que sobrepasa cualquier logro alcanzado por el ser mental. En el plano mental cabe ya la posibilidad de lograr realizaciones espirituales, pero tienen en sí mismas “algo muy pesado en su altura, exclusivo, no ve más que un lado de las cosas. Incluso la espiritualidad mental más vasta no es suficientemente amplia [...]”. Pero todavía “este inicial esplendor gnóstico” sigue siendo un paso hacia una perfección “más perfecta”: de aquí se asciende a “las infinitudes absolutas que son el origen y el fin del espíritu encarnado”; la gnosis lograda “llega a tocar su propia Luz suprema de donde había descendido para servir de mediadora entre la mente y el Infinito supremo” (LSY II, p. 275). Según el Upanishad, tras poseer el Yo del conocimiento de encima del mental, queda todavía otro paso último que consiste en “elear nuestra existencia gnóstica al Yo de Beatitud” (LSY II, p. 276) con el fin de completar el autodescubrimiento espiritual del Infinito divino, aunque SA se pregunta si realmente este es el último paso, o sólo el último concebible, o el último realmente necesario para el ser humano.

El *Ananda*, “la suprema Beatitud eterna”, se equipara a veces con el gozo entendido como placer y alegría, pero SA advierte de que es algo totalmente diferente y mucho más elevado que la alegría humana o que el placer más sublime y constituye “la naturaleza

esencial y original del espíritu”: “En el *Ananda*, nuestro espíritu encuentra su yo verdadero; en el *Ananda*, su consciencia esencial; en el *Ananda*, el poder absoluto de su existencia” (LSY II, p. 276). Entrar en el *Ananda* supone para el alma alcanzar su liberación y perfección infinitas.

7.17.3.1. *Ananda* y su reflejo en planos inferiores

En los planos inferiores –el de la materia, el de la vida, el de la mente, sobre el plano gnóstico o por encima de él– también se puede vislumbrar algún reflejo o toque de esta beatitud. El peligro que entraña para el yogui radica en confundir estas realizaciones menores como la meta en sí. Pero SA insiste en que la perfección integral se logra solo por la senda de doble movimiento, el primero de ascenso gradual de lo inferior a lo superior, y el segundo de descenso incesante de lo superior a lo inferior, hasta lograr la unidad.

La consciencia física del ser humano, *annamaya Purusha*, puede “reflejar el Yo de *Sachchidananda*”, entrar en él sin el movimiento de ascenso ni de descenso, mediante “el reflejo del Alma y de su gozo, [...] o perdiendo en el Yo de dentro o de fuera de ella el sentimiento de su substancia separada y de su existencia separada”, y deviene como “una cosa inerte en manos de la Naturaleza” o “en un estado de pura irresponsabilidad de acción”, como una realización inerte de *Sachchidananda*.

La consciencia o alma de la vida, *prāṇayama Purusha*, si refleja directamente el Yo de *Sachchidananda* puede entrar en él “mediante un vasto, espléndido y beatífico reflejo del Alma en la Vida universal; o perdiendo el sentimiento de su vida y existencia separadas en la inmensidad del Yo”, con lo que entra en un “estado de profundo y puro autoolvido”, o llevarle a realizar una “acción empujada irresponsablemente por la naturaleza vital, un delirante entusiasmo que se autoabandona a la gran energía del mundo en su danza vital” (LSY II, p. 277).

La consciencia o alma de la mente, *manomaya purusha*, puede reflejar directamente el *Sachchidananda* y entrar en él a través de un reflejo del Alma “cuando se trasluce en la naturaleza de la mente universal pura, luminosa [...] o por una absorción en el vasto, libre, incondicionado y desprovisto de centro Yo, dentro y fuera”. Como resultado trae consigo el “cese inmóvil de todo movimiento mental y de toda acción”, y en caso de que siga habiendo acción, está “libre de deseos y apegos, observada por el Testigo interior, que no participa en nada”. El ser humano como ser mental puede evolucionar de dos modos diferentes: transformarse en “el alma eremita, sola en el mundo, y despreocupada de todos los lazos humanos, o el alma santa que vive en arrobada intimidad con Dios, o en la beatitud de la identidad y en gozosas relaciones del amor y éxtasis puros hacia todas las criaturas”. Si transforma las formas inferiores en manifestaciones superiores hallaremos “detrás de sus extravagancias el éxtasis del santo o la libertad solitaria del eremita errante” (LSY II, p. 278), dos figuras que se han dado con frecuencia a lo largo de las religiones y doctrinas sapienciales. La luz gnóstica le permite “gobernar su acción exterior [...] y purificar su voluntad y pensamientos” (LSY II, p. 279).

El alma gnóstica, *vijñānamaya Purusha*, se sitúa en un plano en el que comparte la libertad y el poder del Eterno. Actúa con la plenitud divina en contacto con el Infinito, el “conocimiento original”, el “poder inmaculado” y la “beatitud inviolable”. En la gnosis, incluso en la gnosis mentalizada, el Divino “posee, transforma y marca” el ser humano, mientras que en el ser mental aún se trata de un mero reflejo de lo divino y eterno; en la gnosis, “el dualismo de *Purusha* y *Prakriti*, de Alma y Naturaleza, [...] desaparece en su entidad biuna” (LSY II, p. 279-280); en la iconografía hindú, el ‘Ser-Verdad’ queda simbolizado por Hara-Guri¹⁴⁷, que aúna los dos opuestos en uno.

¹⁴⁷ SA aclara en una nota al pie que el *Hara-Guri* es “el cuerpo biuno del Señor y su Consorte, la mitad derecha masculina, la mitad izquierda femenina” (LSY II, p. 290).

El alma-verdad “llega a una eterna posesión de sí misma en este Infinito [...] es un control perfecto en una libertad infinita” (LSY II, p. 280). Recordemos que en planos inferiores el alma está sometida a la Naturaleza, y por ello, su principio regulador es en la naturaleza inferior; pero cuando el alma busca otro centro divino de control se mueve hacia la gnosis, que “no rechaza las realizaciones de los planos inferiores, porque no es una aniquilación o extinción, no es un Nirvana, sino un logro sublime de nuestra Naturaleza manifiesta”; no obstante, la gnosis asume “la condición de la inercia divina. [...] Se trata de una pasividad gozosa, capaz de soportar una inimaginable intensidad de acción y de *Ananda* del Alma-Naturaleza, empujada por la beatitud del *Purusha* dominante y siendo consciente a la vez de que ella misma es la *Shakti* Suprema [...]” (LSY II, p. 281). Este se constituye en un ser biuno, *Purusha-Prakriti*.

7.17.3.2. Necesidad del alma en la Beatitud como paso superior vs. en la gnosis

Si con la gnosis se alcanza un estado perfección tal, ¿por qué no es la meta última? Se pudiera pensar que la evolución es infinita como el universo, pero sí existe un destino final, el alma en la Beatitud. La diferencia entre el alma en la gnosis y en la Beatitud no es esencial, afirma SA, y consiste en que “hay una transferencia a otra consciencia, y realmente una cierta inversión en la posición, una inversión de consciencia. El alma ya no dirige su mirada en busca de «algo» que se encuentre más allá de ella, ya que ella misma está en ese algo y, desde allí, ve abajo todo lo que ella era antes” (LSY II, p. 283). Esto permite descubrir el Ananda en todos los planos inferiores.

Resulta muy difícil determinar las diferencias entre gnosis y Ananda desde el puro intelecto, al tratarse de planos tan superiores que ni siquiera el ser humano ordinario ha llegado a vislumbrar, así que nos hemos de ceñir literalmente a las palabras de SA. Por un lado, en la gnosis “el alma es consciente de su infinitud y vive en ella; sin embargo, vive también en un centro de acción sirviendo así al juego individual del Infinito. Realiza

su identidad con todas las existencias, pero conserva una distinción sin diferencia que le permite igualmente estar en contacto con ellas en una cierta diversidad”, mientras que en el *Ananda* “todo es invertido, el centro desaparece”. En la naturaleza de la beatitud ya no existe centro, ni circunferencia, voluntaria o impuesta, sino que todo es, todos son un único y mismo ser igual, un único y mismo espíritu idéntico” (LSY II, p. 284).

La realización de la no-dualidad hace innecesario el conocimiento porque en el *Ananda* “lo conocido, el conocimiento y el conocedor son totalmente un solo y mismo yo [...], todo posee todo en una identidad íntima que sobrepasa la cercanía más cercana” (LSY II, p. 284). Al respecto, SA afirma que “el nirvāna verdadero, es la liberación de todo lo que es esclavizante del ser inferior, y la entrada en el vasto ser del Superior” (LSY II, p. 286). En relación con otras sabidurías orientales, el alma pervive y no se diluye en un Indefinido sin características. Según el *Upanishad*, “el *Ananda* es el principio creador verdadero [...] todo nace de esta Beatitud divina” (LSY II, p. 285).

7.17.3.3. La naturaleza de la beatitud

Aunque SA recalca el hecho de que el tiempo del Alma de beatitud, “el momento de esta maravillosa hora del Espíritu del Tiempo en la evolución” (LSY II, p. 288), aún no ha llegado, describe la naturaleza y características de su manifestación en la nueva raza supramental como intentamos sistematizar como sigue (cf. LSY II, pp. 289-290):

- El alma plenamente evolucionada será una con todos los seres;
- experiencia de una consciencia de beatitud intensa y sin límites.
- El amor se erige en poder realizador y el símbolo del alma de la unidad en la beatitud; el ser supramental se aproximará a esta unidad y entrará en ella por la puerta del amor universal.
- En la consciencia de beatitud, él será uno con el juego del mundo entero.

- En el poder de la libertad de beatitud se unirán todos los principios contradictorios de nuestro ser en sus valores absolutos: el mal se transformará en bien; la obscuridad, en luz, y las discordias que crea la mente, desaparecerán.
- En el *Ananda*, el *Purusha* no es solo “biuno” con la *Prakriti*, sino uno con ella.

Este misterio supremo resulta difícil de comprender para las concepciones mentales y la inteligencia limitada del ser humano. Y cierra el capítulo con la siguiente afirmación: “En la infinitud libre del autodeleite de *Sachchidananda* se encuentra el juego de un Niño divino, el *rāsa līlā* del Amante infinito, y los símbolos místicos de su alma se repiten en caracteres de belleza, en movimientos y en armonías de beatitud en una intemporalidad” (LSY II, p. 290). De este modo se llega al destino del sendero del Conocimiento.

7.18. Conocimiento superior y conocimiento inferior

Al final del sendero del Conocimiento, SA recuerda una vez más, a modo de recapitulación, reformulando este objetivo cuya repetición carecería si no de sentido, la finalidad del YdC en dos puntos. El primero de ellos consiste en recorrer el camino del YdC en sus dos sentidos o movimientos, uno ascendente y el otro descendente:

la finalidad del Yoga del Conocimiento es la posesión de Dios; es poseer a Dios y ser poseído por Él por medio de la consciencia, de la identificación o de la reflexión de la Realidad divina [...] también aquí abajo; así pues, es poseer al Divino en sí mismo, al Divino en el mundo, al Divino interiormente, al Divino en todas las cosas y en todos los seres. Es poseer la unidad con Dios y, a través de esta y al mismo tiempo, la unidad con el universo, con el cosmos y con todas las existencias; por lo tanto, es poseer también la diversidad infinita en el seno de la unidad, pero sobre la base de la unidad, no sobre la base de la división. Es poseer a Dios en su personalidad y en su impersonalidad; en su pureza exenta de atributos y en sus infinitos atributos; en el tiempo y más allá del tiempo; en su acción y en su silencio; en lo finito y en lo infinito. Es poseerlo no sólo en el Yo puro, sino también en la totalidad del Yo; no sólo en el Yo, sino también en la Naturaleza; no sólo en el espíritu, sino igualmente en el

Supramental, en la mente, en la vida y en el cuerpo; poseerlo con el espíritu, con la mente, con el vital y con la consciencia física; y, de nuevo, ser poseído por Él en todos estos niveles de manera que nuestro ser total sea uno con Él, [...] (LSY II, p. 291-292).

Recoge en esta cita la esencia de la primera finalidad en tanto en cuanto que la posesión implica también en la transformación de lo poseído para fundirse en la unidad, ya que el ser posee a Dios y este al ser, en todos los aspectos, niveles y planos hasta formar una unidad con perfecta identidad.

La segunda finalidad es “revestirse uno del ser divino y de la naturaleza divina. Y puesto que Dios es *Sachchidananda*, es cuestión de elevar nuestro ser al Ser divino”; y si tenemos en mente el aspecto triuno de *Sachchidananda*, significa elevar “nuestra consciencia, a la Consciencia divina; nuestra energía, a la Energía divina; nuestra beatitud de la existencia, a la Beatitud divina del ser” (LSY II, p. 292). Esta elevación de consciencia puede realizarse en cada plano, ya que al elevar la vida interior se toma impulso para transformar toda la existencia exterior, pues se trata de quitar a la materia el dominio de nuestra vida en aras del espíritu, moldeada y determinada “la pureza del ser, por la consciencia infinita en el seno de lo finito, por la energía divina, por la alegría divina y por la beatitud del espíritu” (LSY II, p. 293), otro de los objetivos del YI.

SA hace otra reflexión con respecto al conocimiento que centra el interés todo el tiempo; este parece no ser el conocimiento de la vida, sino de uno que se haya detrás de la vida. De este modo, SA diferencia dos tipos de conocimiento: 1) el conocimiento inferior, “el que busca comprender los fenómenos aparentes de la existencia externa, abordándolos desde fuera, a través del intelecto”; el conocimiento superior es el que “intenta conocer desde dentro la verdad de la existencia, en su fuente y realidad, mediante la realización espiritual”, el ser humano, a medida que adquiera el segundo, perderá interés por el primero, aunque “ambos son dos aspectos de una y la misma búsqueda” (LSY II, p. 293).

7.18.1. Instrumentos del conocimiento: ciencia, arte, filosofía, psicología, etc.

Los instrumentos para llegar al conocimiento son diversos, y de entre ellos destaca SA el conocimiento del hombre y su pasado, la actividad misma; todos estos saberes y parcelas se ocupa de las funciones de la vida y la Naturaleza, pero cuando se busca profundizar en ellas, “cada una de estas líneas nos coloca cara a cara con Dios; la ciencia, y en especial la ciencia física, “obligada a percibir el infinito, el universal, el espíritu, la inteligencia y la voluntad divinos en el universo material”, y curiosamente, en el siglo XX han sido los físicos cuánticos los que, en su búsqueda de la unidad más pequeña de la materia que compone el universo, junto con los astrónomos, observando que tanto en la estructura atómica como en la estructura del universo lo que predomina es el vacío entre la materia; las ciencias psíquicas entran en contacto con planos, seres y fenómenos imperceptibles para los órganos del ser humano; el ser humano estético llega a la emoción espiritual a través de la emoción estética; la filosofía busca el “Principio de todos esos principios”, y la ética, que busca la ley del bien, percibir que es la ley de Dios; la psicología, que estudia mente y alma en los seres vivos, captará el alma y la mente única en todas las cosas y seres; la historia y el estudio del hombre, tal y como lo menciona SA, que hoy en día podríamos centrar en la antropología, “conducen a la percepción del Poder y del Ser eternos y universales cuyo pensamiento y voluntad se desarrollan a través de la evolución cósmica y humana” (LSY II, p. 294).

7.18.2. Yoga como método vs. conocimiento inferior

Cuando “el intelecto comienza a percibir y comprender al Divino; las emociones, a sentirlo, desearlo y venerarlo; la voluntad, a ponerse a Su servicio”, SA contempla la posibilidad para el ser humano de “lograr nuestras posibilidades más elevadas” exclusivamente por el conocimiento consciente, con la ayuda del Yoga.

Al principio utiliza el conocimiento, las emociones y la acción para poseer el Divino y el Yoga nos aleja de las actividades y los métodos del conocimiento inferior, ya que son diferentes; estos permite acercarse a Dios indirectamente, desde fuera, mientras que el Yoga nos acerca directamente; el conocimiento inferior se sirve del intelecto en su búsqueda del Divino, “y llega a ser consciente de Él detrás de un velo”, el Yoga lo hace mediante la realización, “levanta el velo y obtiene la visión plena”; el conocimiento inferior sólo puede sentir su presencia y la influencia, “el Yoga entra en la presencia y se llena de influencia”; el conocimiento inferior solo vislumbra la Realidad a veces, “el Yoga identifica nuestro ser interior con la Realidad” (LSY II, p. 295).

El Yoga tiene como método de conocimiento infalible volver la mirada hacia dentro, y cuando la proyecta sobre las cosas externas, es capaz de ir más allá de las apariencias de la superficie y accede a la realidad eterna en su esencia. El conocimiento inferior se ocupa exclusivamente de las apariencias y de los mecanismos, y el conocimiento superior se ha de alejar de ellos para acceder a su Realidad (cf. LSY II, p. 295).

7.18.3. Purificación, Concentración e Identificación

Para lograr este fin, el conocimiento superior se sirve de tres movimientos necesarios y complementarios entre sí: la purificación, la concentración y la identificación.

La purificación transforma el ser mental “en un espejo claro en el que pueda reflejarse la Realidad divina; en un recipiente claro donde pueda ser vertida la Presencia divina; en un canal sin obstrucciones por el que pueda discurrir la influencia divina” ya que el ser mental resulta ser fuente de confusiones con origen en la visión mental y física del mundo, y, por ende, la forma de nuestro ser o nuestras acciones reflejan esa deformación e imperfección y llega de este modo a reflejar el mundo de modo falso.

La concentración ayuda a evitar la divagación discursiva de voluntad y mente, y a “fijar la voluntad y el pensamiento en lo eterno y real, que está detrás –esto demanda un esfuerzo inmenso”– y concentrarse en una sola dirección. También ayuda a hacer caer el velo entre la mente ordinaria y la verdad; porque, a diferencia del conocimiento exterior, “la verdad interior, oculta y superior, sólo puede ser captada mediante una concentración absoluta de la mente sobre su objeto, una concentración absoluta de la voluntad para alcanzarlo y, una vez alcanzado, retenerlo [...]” (LSY II, p. 296).

La identificación es “el estado de un conocimiento y de una posesión completas”; es el intenso efecto de una reflexión purificada de la realidad [...] y de una concentración íntegra sobre tal realidad” y resulta necesaria “para hacer desaparecer totalmente la separación entre nuestro ser y el ser divino y la realidad eterna” (LSY II, p. 297).

Los métodos del conocimiento inferior no sirven para acceder a lo expuesto. Si se logra apartar las proyecciones terrenales, “todas las investigaciones del conocimiento [...] tienden a refinar, sutilizar y purificar el ser”. Así es en el caso del conocimiento ético; la filosofía purifica la razón y la prepara para conectar con lo universal y lo infinito y, además, “tiende a estabilizar la naturaleza y a crear la tranquilidad del sabio; y la tranquilidad es una señal de un autodomínio y pureza crecientes”; la belleza universal “tiene un intenso poder de refinamiento y sutilización de la naturaleza; en su estado más elevado es una gran fuerza de purificación”; los “hábitos científicos de la mente y la búsqueda desinteresada de las leyes y de las verdades cósmicas [...] refinan las facultades del razonamiento y de la observación” y “tienen una influencia estabilizadora, elevadora y purificadora sobre la mente y la naturaleza moral” (LSY II, pp. 297-298).

7.18.4. Interrelación entre el conocimiento superior e inferior y el Yoga

Sin embargo, SA puntualiza que solamente se puede purificar sistemáticamente el ser en su totalidad mediante los métodos especiales de Yoga, “lo cual permite reflejar y recibir integralmente la realidad divina”; pero el Yoga, en su carácter integral, no excluye las formas del conocimiento inferior, “salvo que adopten el aspecto de un ascetismo extremo, o de un misticismo completamente incapaz de soportar este otro misterio divino, que es la existencia del mundo”. El Yoga se diferencia de las formas del conocimiento inferior “por la intensidad, la vastedad, la altura de su objetivo y la especialización de sus métodos para lograr sus fines”, pero estas formas lo acompañan durante una parte del ascenso, p. ej. el pensamiento y la práctica éticos. SA subraya el carácter psicológico del método yóguico, lo que denomina como “la práctica consumada de un conocimiento psicológico perfecto” (LSY II, p. 298).

7.18.5. Psicología, filosofía y otros elementos útiles para el Yoga

La última afirmación del apartado anterior pone de manifiesto la relación de la psicología con el YI, pero se deriva de la misma naturaleza del yoga. Sin embargo, otros saberes también hacen su aportación a la realización del YI, y, por ende, al YdC.

La filosofía aporta datos al Yoga “para la realización de Dios” y lleva la comprensión inteligente que la filosofía ofrece “a una intensidad que la transporta más allá del pensamiento, a la visión; más allá de la comprensión, a la realización y a la posesión; lo que la filosofía deja abstracto y remoto, el Yoga lo hace cercano, vivo y espiritualmente concreto”.

En la búsqueda de la belleza, también en el goce estético del arte, la mente estética y emocional y las formas estéticas actúan como base para la concentración, y, posteriormente, “una vez sublimadas, llegan a ser el medio principal del Yoga del Amor y de la

Beatitud; del mismo modo, la vida y la acción, una vez sublimadas, devienen el medio principal del Yoga de las Obras” (LSY II, p. 299). La contemplación, tanto del reflejo de Dios en la Naturaleza, como “el servicio de Dios en el hombre y en la vida del hombre y del mundo”, también constituyen en sí elementos útiles para el YdC.

Tras la realización del Divino, el yogui sigue conociendo y viendo a Dios en lo finito y siendo un canal de Su consciencia y acción en el mundo; por consiguiente, con el fin de hacer su aportación a la humanidad, mediante su iluminación a través de su visión y del poder liberado de su espíritu, la ayuda a lograr el conocimiento de Dios y la posesión de Su realidad suprema.

7.19. El Samadhi

Samadhi (en sánscrito ‘samādhi’ समाधि) es un término sánscrito compuesto por ‘sam’ o ‘samiak’ (‘completo’) y ‘ādhi’ (‘absorción [mental]’), y se entiende como el objeto último de la práctica meditativa en general, lo que en el YdC está estrechamente ligado a “siempre hacer crecer una consciencia más elevada y divina [...], y desde aquí, ascender o retirarse”; en este estado la consciencia carece de actividad de percepción desde los sentidos y desaparece para entrar en “el silencio del Nirvana supremo”, como un trance, lo que SA denomina “pura inmersión supramental en el ser inmóvil, infinito y fuera del tiempo” (LSY II, p. 301), y también es el escalón más elevado tanto del raya como del hatha yoga. En el YI, el *samadhi* no es un fin en sí como en otros sistemas yóguicos, sino sólo un medio, ya que el objetivo del YI no pretende renunciar ni escapar de la vida, sino poseer al Divino dentro de esta, con la finalidad de “aumentar nuestra visión global, nuestra vida y toda nuestra consciencia activa” (LSY II, p. 302).

7.19.1. Estados de conciencia en la antigua psicología hindú

¿En qué radica la relevancia del *samadhi* para el yoga y la realización personal del *sadhaka*? Según la psicología hindú, sólo podemos comprender y actuar en una pequeña fracción del mundo cósmico o de nuestro ser. El resto se halla oculto en las denominadas “regiones subliminares del ser” que abarcan desde el subconsciente al supraconsciente. SA destaca que en la antigua psicología hindú se distinguía tres estados de conciencia¹⁴⁸, a saber, vigilia, sueño y durmiente –*jāgrat, svapna, susupti*–. El primero, la vigilia, corresponde en el ser humano al yo despierto con conciencia del mundo material, dominado por la mente física. El segundo, el “estado de sueño” comprende la conciencia en los planos más sutiles, vital y mental, “y que para nuestra sensibilidad, incluso cuando recibimos intimaciones de ellos, no tienen la misma realidad concreta que los hechos de la existencia física”. El tercero, el “estado durmiente” representa a “la conciencia que corresponde al plano supramental propio de la gnosis, que escapa a nuestra experiencia porque nuestro cuerpo causal, o ‘envoltura’ de la gnosis, no está desarrollado en nosotros; sus facultades no están activas y, por lo tanto, nuestra relación con este plano es la de un estar dormido sin sueños” (LSY II, p. 302).

Estos tres estados primeros son derivaciones de este último, y, además, distingue un cuarto, un yo supremo o absoluto del ser, *Turiya*, “la conciencia de nuestra autoexistencia pura o ser absoluto, con la que nosotros no tenemos relación directa en absoluto [...]”

¹⁴⁸ En este fragmento se hace patente la confusión entre los términos ‘conciencia’ y ‘consciencia’ (véase el apdo. 10.2. sobre conciencia y consciencia); de este modo, Krippner (1992, pp. 22 ss.) expone hasta veinte estados de conciencia, frente a los cuatro de los que habla SA en la tradición hindú; p. ej. los dos primeros estados a los que se refiere Krippner diferencia entre el “estado de sueño” y el “estado dormido”, lo cual podría explicar la diferencia entre el “estado de sueño” y el “estado durmiente” al que alude SA. Sin embargo, hoy en día resulta evidente que la medicina reconoce más estados ‘alterados’ de conciencia –aquí abogo por el uso del término ‘consciencia’, puesto que el estado de coma médico se define mejor en términos de gradación de ‘consciencia’ que de ‘conciencia’. También se puede alcanzar o inducir un estado de consciencia calificado como ‘alterado’ mediante medicamentos o sustancias psicotrópicas; o, en mi experiencia personal, el estado en el que caen ciertos moribundos en días u horas previa a la muerte física, que se asemeja a un coma, pero, sin embargo, son capaces de reaccionar a ciertos estímulos de forma muy sutil, que podría definir como ensoñación profunda, según mi experiencia personal.

en nuestra consciencia soñadora, o en nuestro estado de vigilia, o incluso, [...], en nuestra consciencia dormida” (LSY II, pp. 302-303); por ello, normalmente el *sadhaka* se ha de retirar de la vigilia para acceder a estos planos o grados superiores de consciencia. En el *samadhi* o trance yóguico, la consciencia se retira del estado normal de la vigilia, y si se llega al punto de que el trance es completo, al alma le resulta difícil volver, y si se produce una desconexión entre el alma y el cuerpo, sobreviene la muerte; en la India, dice la tradición de ciertos yoguis que pueden llegar a dominar esta entrada y salida del alma.

7.19.2. Estado onírico yóguico vs. estado onírico físico

SA habla de un “estado onírico” con “una serie infinita de profundidades”; hay una enorme diferencia entre el *samadhi* y el sueño normal, entre el estado onírico yóguico y el estado onírico físico de la mente física; precisamente, en el estado onírico yóguico, “la mente propiamente dicha y la sutil están actuando liberadas de las intrusiones de la mentalidad física” (LSY II, p. 304); la superioridad de la mente onírica yóguica consiste en que esta puede manejar con pureza y concentración sus habilidades propias de pensamiento, razonamiento, reflexión y visión, pero sin dejarse distraer por los sentidos físicos y las distracciones y estímulos del mundo exterior. Los sentidos sutiles pueden actuar sobre sus propios planos y sobre el mundo físico. Asimismo, la mente onírica yóguica ha de evitar la inercia de la mente onírica física de caer en el sueño físico. Más allá, puede acceder a ponerse en comunicación con otros mundos mentales más elevados y sutiles, y tomar conocimiento de ellos; así es como SA explica fenómenos como la clarividencia o la clariaudiencia, puesto que la mente onírica puede captar no solo los signos de todas las cosas pasadas y presentes, sino también de las futuras, ya que “para el conocimiento y la visión de los planos superiores de la mente, las cosas futuras están ya cumplidas y sus imágenes pueden reflejarse sobre el mental en el presente” (LSY II, p. 307), y también lo

que en tiempos de SA la ciencia física moderna denominaba ‘telepatía’, la percepción o recepción de pensamiento. También se puede proyectar el cuerpo mental y vital a otros mundos, o a lugares distantes de este mundo, y luego informar de la experiencia directa de lo percibido. Pero, dejando de lado esta fenomenología, SA insiste que el valor principal del estado del sueño del *samadhi* radica en “su capacidad de poder abrir fácilmente las regiones y potencialidades superiores del pensamiento, de la emoción y de la voluntad, que permitan al alma crecer en estatura, en radio de acción y en autodomínio”; de este modo, mediante el retiro si el alma puede acceder al “Divino, al yo supremo y a la Verdad Trascendente [...]. O, mediante una alegría y una emoción interiores absortas, [...], ayudar a prepararse para la dicha de la unión con el Amado divino, con el Señor de toda beatitud, de todo éxtasis y de todo *Ananda*” (LSY II, p. 308).

Los inconvenientes que presenta el *samadhi* para el YI son que al salir del trance se vuelve a la vida exterior con sus distracciones e imperfecciones, y queda entonces como un recuerdo general; pero, por una parte, SA afirma que las experiencias del *samadhi* van dejando su huella en la mente si está preparada y, por otra, facilita que la consciencia despierta de la vida ordinaria consiga más fácilmente lo que se logra en el *samadhi*; la mente sutil va ganando poder incluso en el estado de vigilia.

El “estado durmiente” se convierte en “la puerta de unión con el estado supremo de *Sachchidananda*”; este tercer estado, denominado “dormir perfecto”, *susupti*, no es un estado de sueño profundo, sino “*Prajna*, el Señor de la Sabiduría y del Conocimiento, el Yo de la Gnosis, y como *Ishwara*, el Señor del ser” (LSY II, p. 309). Para la mente física parece un estado de dormir más profundo, pero para la consciencia más vasta y sutil es un estado de vigilia superior. Si bien la mente física se duerme en esas regiones, el alma, que domina en los ámbitos del pensamiento, voluntad y dicha gnósticos, puede transmitir el recuerdo y poder de lo experimentado en ese estado en el estado de la vigilia; también

es aplicable a un estado superior de beatitud, *Ananda*. Pero aún hay cotas más altas que se pueden alcanzar, equivalente al nirvana budista. Así, el trance yóguico se revela como un medio útil para alcanzarlo con mayor facilidad por experiencia directa, con la finalidad de que se transfieran, si ello es posible, al estado de vigilia “sirviendo a un despertar integral del alma encarnada en el ser humano” (LSY II, p. 311).

7.20. Hathayoga y Rajayoga

7.20.1. Hathayoga

Aunque el *samadhi* en el YI no es una condición imprescindible para alcanzar los objetivos de todo yoga, a saber, realizar la unidad con el ser, la consciencia y la beatitud del Supremo, objetivo, y de elevar la consciencia mental a tal claridad y poder que le permita identificarse con el ser verdadero desde la consciencia total, SA destaca la relevancia del *samadhi*, aún mayor si cabe, para el hathayoga y el rajayoga, que comparten con el YI el mismo objetivo.

SA ve el hathayoga como un sistema de yoga “poderoso pero difícil y oneroso, cuyo principio global de acción está fundamentado en la íntima relación entre el cuerpo y el alma”; el cuerpo, “un puente místico entre el ser espiritual y el ser físico”, es el centro que contiene las vertientes duales: esclavitud-libertad, debilidad animal-poder divino, oscuridad-iluminación de la mente y del alma, sometimiento al dolor y a la limitación-autodominio sobre ellos, muerte-inmortalidad; pero el hathayogui no concibe el cuerpo desde el punto de vista del anatomista o psicólogo, sino que “se refiere siempre al cuerpo sutil detrás del organismo psicofísico” (LSY II, p. 313). A pesar de ello, SA habla del carácter científico del hathayoga basado en la observación de sus procesos y efectos.

Tanto el hathayoga como el YdC son dos sistemas que tienen en común la finalidad propia de todo yoga, pero mientras el hathayoga es a su manera un sistema de conocimiento, el YdC es estrictamente “una filosofía del ser puesta en práctica espiritualmente, un sistema psicológico”, frente al hathayoga, que es “una ciencia del ser, un sistema psicofísico” (LSY II, p. 314). Todo método yóguico sigue tres principios prácticos: la purificación, la concentración y la liberación, para llegar al estadio final, la consumación y la unión con el Supremo.

Dos son sus instrumentos principales, el *āsana*, las posturas físicas, y el *prānāyāma*, los ejercicios de respiración. En muchos de los sistemas sapienciales de la antigua India, el ser físico se compone de dos elementos, el físico y el vital, el cuerpo y el *prānā* o energía de vida, a los que estamos sometidos, aunque seamos también almas y seres mentales. Sin embargo, a través de las *āsanas* –más de ochenta en el yoga clásico indio (cf. LSY II, pp. 318-319), no se incide en el movimiento, sino en el control del cuerpo mediante la inmovilidad física: “El poder de la inmovilidad física es tan importante en el hathayoga como el de la inmovilidad mental en el Yoga del conocimiento”, ya que lejos de buscar la inercia se pretende evitar la agitación desordenada de cuerpo y mente, “porque la pasividad yóguica, sea la de la mente o la del cuerpo, es la condición del mayor aumento, posesión y continencia de energía” (LSY II, p. 316), referida a la energía vital, para mantener un equilibrio amenazado por energías externas.

De modo análogo, en el *prānāyāma* no solo reviste importancia la regulación de la respiración mediante la inspiración y la espiración, sino que la retención del aliento es fundamental, y el principal objetivo del *prānāyāma* es la purificación del sistema nervioso para que la energía vital pueda circular a través de los nervios sin obstrucciones, desórdenes o irregularidades, y controlar su funcionamiento y flujo para que la mente y el alma no se vean sometidos a ella.

El prana, “Soplo de Vida”, más allá de ser energía, sustenta la vida en el organismo físico: la ciencia yóguica afirma que el prana tiene un “quíntuple movimiento que impregna todo el sistema nervioso y todo el cuerpo material determinando todas sus funciones”, y el hathayogui utiliza el movimiento externo de la respiración como llave de control de los poderes del prana que circula a través de *nāḍīs* o canales nerviosos, que actúa sobre los seis chacras o “centros ganglionares del sistema nervioso” (LSY II, p. 320).

Sin embargo, para SA los efectos psíquicos y espirituales tienen aún mayor importancia. La relación entre cuerpo, mente y espíritu, por una parte, y entre el cuerpo ordinario y el cuerpo sutil, acerca el hathayoga al rajayoga.

7.20.2. Rajayoga¹⁴⁹

Frente al cuerpo y el prana, los centros del hathayoga, la clave del rajayoga es la mente; pero en ambos la mente depende del cuerpo y del prana. A pesar de las afirmaciones de la ciencia y la psicología de la época, que pretenden reducir todas las funciones humanas al cuerpo, SA afirma que “la ciencia no ha encontrado la llave verdadera –ni siquiera lo ha intentado– y, por lo tanto, no nos puede proporcionar el secreto de la liberación y del dominio” (LSY II, p. 323). Sin embargo, la ciencia psicofísica del yoga postula la existencia de un cuerpo mental o psíquico que perdura hasta después de la muerte.

Para que haya vida, la energía pránica circula a través de los ‘nadīs’ o canales que pertenecen a la “organización nerviosa sutil del cuerpo psíquico”, y se articulan en torno a los siete chacras; del séptimo, *sahasrāra*, el ‘loto de los mil pétalos’, “fluye toda la energía mental y vital”. En el hombre físico, estos chacras como centro de poderes o energías psicológicos permanecen cerrados o parcialmente abiertos, en la medida que los necesite para la vida física común, de modo que en estas actividades interviene la energía

¹⁴⁹ Se mantiene aquí esta manera de escribirlo porque es así como aparece en la traducción al español utilizada del LSY.

mental y física necesaria para ellas, pero la energía del alma no se encuentra activa en su totalidad; se halla enroscada, dormida en el chakra más bajo, el *mūlādhāra*. Cuando el *pranayama* derriba la separación entre las corrientes pránicas inferiores y superiores, esta energía suprema, la ‘kundalini shakti’, se desenrosca como una serpiente y va ascendiendo y abriendo cada chakra (“rompiendo el sello de cada loto”), para que esta energía, “la *Shakti* reencuentra al *Purusha* en el loto de los mil pétalos, *brahmarandhra*, en un *Samadhi* de unión profunda” (LSY II, p. 324).

En términos menos simbólicos y más filosóficos, SA afirma que “la energía real de nuestro ser está dormida e inconsciente en las profundidades de nuestro sistema vital” (LSY II, p. 324), y cuando el pranayama la activa al pasar por cada centro de poder y consciencia nos permite acceder a otros planos psicológicos, comunicarnos con otros mundos y acceder a estados de ser cósmicos, lo que traducido equivale a decir que se accede a otros estados de conciencia. El hathayogui puede añadir la ayuda mental del mantra, la recitación de una sílaba sagrada, nombre o fórmula mística, aunque esta práctica es común a todos los sistemas yóguicos hindúes.

El rajayoga prioriza la “purificación moral de la mentalidad” (LSY II, p. 325). ¿En qué consiste esta purificación moral? SA habla de dos categorías en el sistema clásico: los cinco ‘yamas’ y los cinco ‘niyamas’.

Los *yamas* “se refieren a reglas de autodominio en la conducta moral tales como ‘decir la verdad, abstenerse de injuriar, de matar, de robar, etc.’; pero en realidad, estas normas denotan simplemente una necesidad general de autodominio y de pureza moral”, cuya finalidad es el dominio de las pasiones y deseos hasta hacer que desaparezcan; los *niyamas* buscan mediante prácticas regulares disciplinar la mente, y la más elevada es la meditación sobre el Divino para lograr una calma, pureza y concentración como base para proseguir con el yoga.

El *pranayama* se utiliza para “abrir el camino del ascenso, a través del ser superior, el psíquico, para poder acceder a la unión con el *Purusha* supraconsciente”; el asana que se utiliza para el rajayoga es la “[...] posición más fácil y natural, la que toma espontáneamente el cuerpo cuando está sentado y recogido, pero con la espalda y la cabeza estrictamente erectas, en línea vertical [...]” (LSY II, p. 326), lo cual ha de facilitar la circulación de la energía vital entre los chacras. El *prayanama* del rajayoga tiene por objeto limpiar y purificar el sistema nervioso; la concentración, una vez se encuentre en el *samadhi* representa el estado culmen del método del rajayoga. Esta concentración muestra cuatro etapas: 1) la mente y los sentidos se van retirando de las cosas exteriores; 2) se retiene el único objeto de concentración y se excluye el resto de ideas y actividades mentales; 3) la mente cae en una absorción prologada sobre este objeto; 4) lograr la unidad del *samadhi* al liberarse de toda actividad mental exterior (LSY II, p. 327).

Para las tres primeras fases, el recurso del mantra puede resultar de gran ayuda. Otros, para aquietar la mente, recurren a una disciplina que consiste simplemente en observar la mente, que también se aplica a la meditación budista. El objetivo de todo ello es calmar la consciencia y retirarse de sus actividades, o bien sustituyendo las rajásicas por las sátvicas, o bien por inmovilización de todas las acciones. SA también avisa sobre el peligro de utilizar otros tipos de poderes o *siddhis*, que pueden desviar al yogui de su verdadero propósito, lo cual supone una desviación del objetivo que se persigue en el camino del rajayoga.

En definitiva, SA califica el rajayoga como una ciencia psíquica que permite alcanzar “todos los estados de consciencia superiores y de todos los poderes mediante los cuales el ser mental se eleva al supraconsciente además de a su última y suprema posibilidad de unión con el Altísimo” (LSY II, pp. 328-329).

Como colofón, cabe destacar que SA incluye para el YI tanto el rajayoga como el hatha yoga, que pueden “ser útiles en ciertos estadios del desarrollo, pero no indispensables en su conjunto” (LSY II, p. 329-330); se puede llegar a sus objetivos por otros medios, ya que “los métodos del Yoga integral deben ser esencialmente espirituales, y la dependencia a gran escala de métodos físicos, o de procesos psíquicos estereotipados, o de procesos psicofísicos, significaría convertir una función inferior en superior” (LSY II, p. 330).

De este modo concluye la parte de LSY dedicada al Yoga del Conocimiento.

Capítulo 8. El Yoga del Amor Divino

Este bloque está dedicado al tercer sendero dentro de la *trimārga* y lleva por título ‘El Yoga del Amor Divino’. Cabe destacar los elementos en común que tiene este yoga con las formas de devoción que conocemos en las religiones del mundo con más seguidores del panorama contemporáneo; por ello se le denomina también “Yoga de la Devoción” (en adelante, YdD) o *Bhakti Yoga* en sánscrito.

8.1. El amor y el triple sendero

8.1.1. Poderes divinos del ser humano: voluntad, conocimiento y amor

Al comienzo de este bloque SA define y sitúa el amor, dentro del Yoga del triple sendero o *trimārga*, como uno de los tres poderes divinos de la naturaleza humana, a saber (LSY II, pp. 333-334): 1) la voluntad: “La acción es el primer poder de la vida. La Naturaleza comienza con la fuerza y las obras de la fuerza que, una vez que es consciente en el hombre, se constituye en la voluntad y en los logros de esta”; 2) el conocimiento: “las obras mismas completan su plenitud en el conocimiento; la totalidad de las obras, dice la *Gita*, encuentra su culminación clara en el conocimiento”; 3) el amor: cumbre de la unión de la voluntad y las obras para ser uno en el Ser consciente y omnipresente, “porque el amor es el deleite de la unión consciente con el Ser en quien vivimos, actuamos y nos movemos, por quien existimos, para el único para quien, en suma, aprendemos a actuar y a ser”.

El conocimiento constituye los cimientos de la vida y el ser, fundamentados en la consciencia, ya que el conocimiento supone el medio de llegar a la “unidad consciente con aquello que conocemos –porque sólo por identidad puede existir el conocimiento completo y real” (LSY II, p. 334). Frente al conocimiento intelectual, considerado como forma de conocimiento por antonomasia en Occidente, en algunas sabidurías orientales el conocimiento por identidad goza de un estatus superior como método para llegar a la verdad.

El amor se erige en cumbre de los poderes divinos del ser humano, pues SA afirma que “el amor es el coronamiento del conocimiento; pues el amor es la beatitud de la unión” [...] el conocimiento perfecto conduce al amor perfecto, y el conocimiento integral, a una riqueza del amor colmada e infinitamente variada. [...] El amor es la cima de todo ser” (LSY II, p. 334-335). En el YI, el amor se considera como “el poder y la pasión del autodeleite divino” (LSY II, p. 335), de modo que “aproximarse a Dios por el amor es prepararse uno mismo para la más grande realización espiritual posible”.

8.1.2. La relación entre amor y conocimiento

La realización del amor, por su parte, ha de incluir el conocimiento, ya que, sin este, el amor quedaría reducido a “una cosa apasionada e intensa, pero ciega, bruta y, a menudo peligrosa; un gran poder, pero también un gran obstáculo” (LSY II, p. 336).

Cabe recordar que en el sendero de la *trimārga*, los seguidores de una de sus vías a menudo no comprenden o incluso desdeñan las otras vías; SA destaca que “la devoción sin conocimiento es a menudo una cosa tosca, rudimentaria, ciega y peligrosa”, por lo que amor y conocimiento se complementan, ya que el conocimiento y su vía muestra imperfecciones como la devoción: aquel puede llegar a ser “dogmático, sectario, intolerante, encerrado en la estrechez de algún principio único y excluyente” (LSY II, p. 337);

podemos, sin duda, observar la rabiosa actualidad de sus afirmaciones al respecto a tenor del fanatismo religioso reinante en el mundo y también el conocimiento con carácter exclusivista en manos de ciertos individuos o grupos de interés.

SA otorga al amor y al conocimiento la condición de “poderes iguales” que llegan al mismo objetivo con diferentes procedimientos. La siguiente cita recoge muy certeramente la relación entre conocimiento y devoción, intelecto y corazón:

El orgullo del filósofo que mira con altivez la pasión del devoto proviene, como hace todo orgullo, de cierta deficiencia de su naturaleza; porque al intelecto demasiado exclusivamente desarrollado le falta lo que el corazón puede ofrecer. El intelecto no es, de ningún modo, superior al corazón; si bien el conocimiento abre más fácilmente las puertas a lo que el corazón es capaz de buscar a tientas y vanamente; sin embargo, él mismo está cerrado a las verdades que para el corazón están muy cercanas y fáciles de captar. Y cuando la vía del pensamiento profundiza y en su experiencia espiritual, puede llegar, efectivamente, más fácilmente a las cimas etéreas, a los pináculos, a las vastedades célicas, pero no puede, sin la ayuda del corazón, sondear los intensos y ricos abismos y las profundidades oceánicas del Ser divino y del *Ananda* (LSY II, p. 337).

En la sociedad contemporánea, y probablemente más aún en la occidental, el conocimiento sigue considerando el sendero de la devoción o *Bhakti* como inferior, ya que el culto implica, por una parte, la existencia de amante y amado, un dualismo inferior a la unidad, y, por otra parte, el culto busca un dios personal frente al Impersonal: “Cuando el culto externo se transforma en la adoración interior, comienza la *Bhakti* real; [...] este amor conduce a la alegría de una relación íntima con el Divino [...] El amor también, tanto como el conocimiento, nos conduce a una unidad suprema, y le proporciona a esta unidad su profundidad e intensidad mayores posibles”. Ambos aspectos del Divino, el Personal e Impersonal, constituyen las dos caras de la misma moneda o realidad; pero para SA “el corazón es más sabio que el pensamiento”, porque de acuerdo con el *vicāra*, “la tendencia filosófica por la que el conocimiento mental se aproxima al Divino”, se da fácilmente mayor importancia a lo abstracto que a lo concreto, a lo elevado y remoto que

a lo íntimo y cercano: “Encuentra una verdad mayor en el deleite del Uno en sí mismo, y una verdad menor, o incluso una falsedad, en el deleite del Uno en el seno de la Multiplicidad, o de la Multiplicidad en el Uno” (LSY II, p. 338).

El pensamiento puede llegar a ese conocimiento de esa Realidad, a la que también el amor puede llegar mediante el corazón: “Tanto por la *Bhakti* como por el Conocimiento, tal como la *Gita* afirma, llegamos a la unidad con el *Purushottama*, el Supremo que contiene en sí mismo al impersonal y a las incontables personalidades, a lo que carece de cualidades y a las cualidades en número infinito, al ser puro, a la consciencia pura, a la beatitud pura [...]” (LSY II, p. 339).

Y, por otro lado, el sendero de la devoción puede considerar el mero conocimiento como un camino árido: “[...] la filosofía por sí misma sin el éxtasis de la experiencia espiritual es algo tan seco como claro, y no puede ofrecer toda la satisfacción que buscamos” (LSY II, p. 339); sin embargo, cabe recordar que SA también afirma que el amor es incompleto sin el conocimiento.

Ambos poderes tienden, al mismo tiempo, a menospreciar el sendero de las obras al considerarlo inferior, ya que las obras pueden parecerles una distracción exterior, y pueden suponer un obstáculo “si no hemos hallado la unidad de nuestra voluntad y consciencia con el Supremo”. Al encontrar esta unidad, las obras devienen “el poder mismo del conocimiento y la efusión misma del amor. Si el conocimiento es el estado mismo de la unidad, y el amor, su bendición, las obras divinas son el poder viviente de su luz y dulzura” (LSY II, p. 340).

8.1.3. Clases iniciales de *Bhakti* según la *Gita*

Son tres las clases iniciales de *Bhakti* de acuerdo con la *Gita* (LSY II, p. 340; cf. también p. 364):

- 1) *ārta*, “el afligido”, que busca refugio en el Divino para guarecerse de los sufrimientos del mundo;
- 2) *arthārthi*, “el buscador de beneficios personales”, que se aproxima al Divino, dispensador de su bien, movida por el deseo;
- 3) *jijñāsu*, “el que busca el conocimiento de Dios”, atraído por ese Desconocido divino que ya ama, aunque no lo conoce aún, y que anhela conocer.

Cuanto más evoluciona el conocimiento del Divino, más se incrementan Su deleite y Su amor. El conocimiento más profundo del Divino implica al mismo tiempo un mayor nivel de consciencia: “Ni el mero éxtasis puede estar seguro sin la base del conocimiento; [...] la unidad de consciencia es la condición perfecta del conocimiento. El Conocimiento del Divino proporciona a Su amor su más firme seguridad, le abre al más vasto gozo de su propia experiencia” (LSY II, p. 340): el objetivo final, como con todo lo demás, es la unidad, en este caso también de consciencia.

El YI inicia su camino hacia el Divino con los poderes de la mente, del intelecto, de la voluntad y del corazón, pero ha de superar sus limitaciones, sobre todo las de la mente. Se puede iniciar la andadura por la vía o del amor, o la del conocimiento, o la de las obras, pero el gozo de su realización comenzará en su encuentro: “[...] el amor es la culminación de las obras y el florecimiento del conocimiento” (LSY II, p. 341).

8.2. Los motivos de la devoción

8.2.1. Culto (oración, ofrenda) vs. amor en la religión y el YI

El Yoga, en su base como unión, soluciona la dualidad entre adorador y adorado, ese Poder o existencia más elevada que el pequeño yo de los seres mortales. Para realizar esta

unión, la vía adecuada es la de las obras, “porque a partir de la simple obediencia, terminamos por identificar nuestra voluntad con la Suya”; mediante el culto también se consuma la unión con Eso, “porque los pensamientos y los actos de un culto distante acaban por transformarse en una necesidad de adoración íntima, y esta, en una intimidad del amor, y el coronamiento del amor es la unión con el Amado” (LSY II, p. 342); esta es la clave del YdD, y la unión con el Amado, su consumación: se hace patente el paralelismo con la tradición mística cristiana, con sus máximos exponentes en el éxtasis de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz.

Sin embargo, el Yoga eleva los instintos y movimientos del ser desde el egoísmo para purificarlos hasta que se convierten en una “especie de imperativo categórico” de la naturaleza superior; por “obediencia” a este imperativo llegamos a algo “supremo y autoexistente que se halla dentro de nosotros mismos”; esta es una de las diferencias entre el culto ordinario, “motivado e interesado” de las religiones populares y el Yoga de *Bhakti*, en el que rige “un principio de amor no motivado y autoexistente”, que es lo que caracteriza la auténtica *Bhakti*, frente al miedo y el interés de los fieles ordinarios. Esta motivación egoísta inicial se mezcla a menudo con el temor de Dios, un impulso natural egoísta del miedo a lo desagradable y “maléfico”, frente al deseo de lo agradable y beneficioso. A pesar de ello, SA afirma más adelante que la religión popular es “una especie de ignorante Yoga de la devoción” (LSY II, p. 351).

El culto religioso se reviste de formas de culto como la ofrenda como medio de propiciación y la ofrenda como súplica. En relación con una idea moral del bien y del mal, en muchas religiones el sufrimiento y demás hechos desagradables se considera un castigo; lo opuesto como un premio por la virtud. Mediante la ofrenda, ritual ancestral religioso presente en muchas culturas, se intenta satisfacer a los dioses o apaciguar sus iras. SA se aventura en cifrar en un 90 % esta mezcla de motivos diversos, y el 10 % restantes está

constituido por un ideario y una espiritualidad más elevados del Divino, motivo por el que la religión resulta “un objetivo fácil para las astas del escepticismo y la incredulidad”, la base de esta incredulidad escéptica reside en la negación de la existencia de un Poder o Ser consciente superior a nosotros mismos, lo cual refuta SA, “ya que contradiría a toda la experiencia espiritual y haría imposible al Yoga mismo” (LSY II, p. 346).

Frente a la filosofía o la religión popular, SA destaca la importancia de la experiencia por encima de teorías y dogmas. Esta experiencia lleva a percibir la existencia de un “Ser consciente universal y supracósmico” (LSY II, p. 347) con el que el Yoga lleva a unirnos conscientemente, por lo que esta unión se lleva a cabo con nuestro ser consciente, ya que una unión consciente con el Inconsciente resulta imposible. Hay estadios del Yoga que sobrepasa la consciencia humana, ya que en el *samadhi* se hace supraconsciente, pero el *samadhi* no anula el ser consciente.

8.2.2. Divino personal vs. impersonal y su respuesta

Tanto la religión como el Yoga de la *Bhakti* atribuyen al Ser una Personalidad. En ambos casos, el ser humano se relaciona con el Divino a través de sus emociones y sentimientos humanos intensos y elevados y espera del Divino una respuesta o correspondencia a estas emociones, pero si el Divino tuviera un carácter puramente impersonal, sin atributos ni relaciones, no cabría este tipo de respuesta, y, por lo tanto, abordarlo desde una perspectiva humana carecería de sentido; esto convertiría el culto a un Divino impersonal en una locura irracional.

De este modo, SA afirma que el advaitín tiene que admitir la práctica existencia de Dios si desea fundamentar una base religiosa, y del mismo modo, el budismo se convirtió en una religión popular cuando los budistas elevaron a Buda al rango de Divinidad suprema como objeto de culto (LSY II, pp. 347-348).

Si el Divino es impersonal, solo podría proyectar su propia calma impersonal sobre nosotros, lo cual tiene lugar cuando llegamos a la impersonalidad pura del Divino; sin embargo, al igual que con las religiones, SA afirma que el YdD “insiste en una adoración más íntima y más cálida que esta aspiración impersonal”; puesto que el camino de ascenso se describe como la realización divina tanto de la parte humana como de la parte impersonal de nuestro ser, el Divino satisface de algún modo el ser emocional del hombre. El YdD “exige del Supremo que acepte nuestro amor y una respuesta de la misma clase; del mismo modo que nos regocijamos en Él y Lo buscamos, igualmente el Yoga de la Devoción cree que Él también se regocija en nosotros y nos busca”, y aunque pueda parecer irracional, SA nos recuerda que esta exigencia no lo es, “porque si el Ser supremo y universal no encontrase ninguna alegría en nosotros, no sería fácil entender cómo nosotros podríamos haber llegado a la existencia, o permanecer en ella”.

El YdD justifica su existencia con base a las siguientes asunciones (LSY II, p. 348):

- 1) la Existencia suprema no es una abstracción ni un estado de la existencia, sino un Ser consciente;
- 2) el Divino viene a reunirse con nosotros en el universo y que es inmanente a él, en tanto que su fuente –de lo contrario deberíamos salir de la vida cósmica para ir a su encuentro;
- 3) es capaz de establecer relaciones personales con nosotros, y, por lo tanto, también debe ser capaz de tener personalidad;
- 4) si nos aproximamos a Él a través de nuestras emociones humanas, recibimos de Él una respuesta de la misma naturaleza.

Mientras que la naturaleza del Divino no está sometida a las limitaciones del ser humano con su ego y estrecheces, la consciencia humana sí lo está.

Los motivos de la devoción han de concentrarse, en primera instancia, en dirección hacia el Divino; después, transformarse despojándose de sus elementos terrenales, y, finalmente, realizar un amor puro y perfecto, por lo que el YdD se relaciona con el corazón y no con el intelecto, e incluso el conocimiento que llega por esta vía viene del corazón y no de la inteligencia (cf. LSY II, p. 351).

El amor tiene, por lo tanto, doble realización: la primera, en la que “el amante y el amado disfrutan de su unión en la diferencia”, y la segunda, amante y amado “se funden entre sí y devienen un Yo único” (LSY II, p. 352).

8.2.3. Emociones orientadas hacia Dios en religiones y en el Yoga

8.2.3.1. Temor vs. Amor

El instrumento que sirve al Yoga de la *Bhakti* es la naturaleza emocional. El alma humana busca unirse al Divino “a través del cada vez más intenso fluir de las emociones del corazón”: a diferencia de otros yogas, este no busca una paz, o poder, sino “la alegría extática de la unión” (LSY II, p. 353). El Yoga admite todo tipo de sentimientos de la religión que se acerca a la adoración al servicio y al amor de Dios, pero SA admite que suele tener poco que ver con el Yoga, tal y como se practica en la India, por ejemplo, el temor de Dios, presente desde las religiones primitivas populares, por el cual los seguidores podían verse sometidos al castigo divino por sus faltas y pecados, incluyendo en algunos casos una condena eterna en un infierno o un premio como el cielo, que SA califica de “extravagancias propias de una creencia religiosa infantil”, pero igualmente califica de “burda e imperfecta concepción del Divino” (LSY II, p. 355) su encarnación en figuras de Juez, Legislador o Rey todopoderoso, “tosquedades” que tuvieron su función en la educación de la mente humana, pero inútiles para el yogui.

Más cercano al ideario del YdD se halla la idea del Divino como la fuente y referente de nuestro ser ético, “la Voluntad a la que nosotros tenemos que asimilar la nuestra” (LSY

II, p. 356) –recordemos que la voluntad lleva al Yoga de las Obras a obedecer el impulso divino; otra de las ideas es la del Espíritu divino, el Padre, que protege y ama a todas sus criaturas; sobre esta base se establece la relación de padre con hijo, entre el alma y el Divino. Esta relación de amor lleva a la fraternidad con el prójimo.

El crecimiento espiritual hace imposible el temor de Dios, ya que el ser ha de perseguir el bien por sí mismo y no por la recompensa; con respecto a la ética y sus objetivos en el Yoga, SA indica que esta “es diferente del objetivo de la idea superficial de virtud. [...] para el Yogui la acción es principalmente importante, no por sí misma, sino más bien como un medio para hacer crecer al alma que se dirige hacia el Divino”, y que las escrituras espirituales de la India no se centran en la calidad de la acción, sino “en la calidad del alma de la que dimana la acción, sobre su verdad, valentía, pureza, amor, compasión, benevolencia, ausencia de voluntad de dañar” (LSY II, p. 357). Desarrollar nuestra naturaleza ética significa desarrollar estas cualidades y la motivación para ello “no debe ser en absoluto temerle, sino amarle y aspirar a la libertad y a la pureza eterna de su ser”, y frente al Dios severo y castigador de las religiones abrahámicas, “el Divino, incluso como Señor, no castiga a nadie, ni amenaza a nadie, ni obliga a obedecer. Es el alma humana la que tiene que dirigirse libremente a Él y ofrecerse a su abrumadora fuerza [...]” (LSY II, p. 358). El amor constituye el centro en torno al que se desarrolla la relación entre el *bhakta* y el Divino; en el Yoga hindú se concibe como un servicio al Amado divino; aparece en la *Gita* como el Señor de los mundos que pide a su siervo que no sea otra cosa que su instrumento.

8.2.3.2. La oración

El *bhakta* se dirige a su Señor mediante la oración para pedirle ayuda y protección en el camino (cf. LSY II, p. 358-359). Se cuestiona, al igual hoy en día, la eficacia de la oración; se la tacha de irracional. Sus formas, observa SA, resultan a menudo primitivas

y pueriles; sin embargo, SA considera que la oración tiene un poder y un significado reales, que consiste en “poner la voluntad, la aspiración y la fe del hombre en contacto con la Voluntad divina, como con la de un Ser consciente con el que podemos establecer relaciones conscientes y vivas” (LSY II, p. 360). La oración siempre ha sido un medio de canalizar la voluntad y la aspiración. SA, en su talante conciliador de opuestos y en la búsqueda de la causa detrás del fenómeno perceptible inmediato, encuentra una justificación para la existencia de la oración: en el plano inferior, si bien parte de motivos egoístas, por una parte, la oración también acerca al orador a la verdad espiritual detrás de este plano; por otra parte, supone un medio para establecer un intercambio consciente entre la vida del ser humano y Dios. A la hora de la búsqueda espiritual, según SA esta relación consciente tiene un gran poder, “un poder mucho mayor que una lucha y un esfuerzo personales que dependen enteramente de nosotros, y aporta un crecimiento y una experiencia espiritual más plenos”. El objeto o interés que busca la oración, *artha*, se sitúan progresivamente en planos más elevados, “hasta que alcanzamos la suprema devoción inmotivada, que es la del amor divino puro y simple sin ninguna otra demanda, ni ningún otro anhelo” (LSY II, p. 361).

8.2.3.3. Tipos de relación entre el sadhaka y el Divino

El *sadhaka* y el Divino pueden relacionarse asumiendo roles de diversas maneras. De hecho, en las religiones abrahámicas se establece a menudo una relación paterno-filial entre el creyente y Dios, como también queda reflejada en la relación de Jesucristo como hijo de Dios, o también maternal, en la encarnación de la larga retahíla de vírgenes del santuario católico que incluso se representan icónicamente con un niño entre los brazos.

Centrándonos en el YI, también se puede entablar, en primer lugar, una relación de paternidad entre el *sadhaka* y el Divino, aunque esta es la “menos estrecha, intensa, apasionada, íntima, y, por lo tanto, menos recurrida en el Yoga”. A partir de esta relación

básica, en el Yoga se pueden distinguir una cierta gradación en estas relaciones, que se exponen a continuación: en un escalafón superior hallamos la del Amigo divino, “más dulce y más íntima”; aunque la relación entre *sadhaka* y Divino sea desigual, esta relación “reconoce una igualdad y una intimidad”; cuando esta relación supera el binomio de dar y tomar, y eleva el amor como único motivo, “se transforma en la relación libre y gozosa del Compañero de juego en la *lila* de la existencia” (LSY II, p. 362).

La relación Madre-hijo ocupa otro escalafón muy importante, pues deja espacio al *sadhaka* para expresar el impulso religioso desde su corazón, permite que su alma, con sus deseos y dificultades, se acerque al Alma de la Madre divina para que Ella la acoja su corazón amoroso, en el que el devoto halla refugio y reposo.

No obstante, la relación más alta y suprema entre el *bhakta* y el Divino se sitúa en la base misma del Yoga, y surge de la misma naturaleza del amor: “la pasión del Amante y del Amado [...] el deseo del alma de unirse absolutamente con Dios, [...] todo amor es autoexistente en su naturaleza” (LSY II, pp. 362-363).

El amor es una pasión que busca la eternidad y la intensidad, es la “búsqueda de la posesión mutua, [...] la búsqueda de la unidad [...] de dos almas que se funden la una en la otra y llegan a ser una [...]. El amor es también un anhelo de belleza, [...] un niño y un buscador de beatitud” (LSY II, p. 363).

Una vez alcanzado el Divino, es aquí donde la emoción humana, dirigida hacia Dios “encuentra todo su sentido completo y descubre toda la verdad de la cual el amor es el símbolo humano” y “retorna al *Ananda* de la existencia divina donde el amor es absoluto, eterno y puro” (LSY II, p. 364).

8.3. El sendero de la devoción

8.3.1. Culto y adoración: formas interiores y exteriores de religión y yoga

A diferencia del *radya yoga*, fundamentado en una ciencia psicológica, o del *hatha yoga*, en una ciencia psicofísica, la *bhakti* no se reduce a un método sistemático y muestra tantas variantes como maneras de aproximarse a la Divinidad en todas las religiones que han existido a lo largo de la historia de la humanidad.

El Yoga más “íntimo” de la *Bhakti*, opuesto a las formas exteriores, se resume en estos cuatro sencillos movimientos (LSY II, p. 365): 1) el deseo del Alma cuando se dirige hacia Dios y tiende sus emociones hacia Él, 2) el dolor del amor y la respuesta divina al amor, 3) el deleite del amor poseído y el juego de este deleite, y, finalmente, 4) el eterno disfrute del Amante divino, que es la esencia de la beatitud celestial.

SA ofrece otra definición de ‘Yoga’ en este punto: “El Yoga es el acto por el cual la mente humana y el alma humana –que no son todavía divinos en la realización, pero que sienten en ellas el impulso y atracción divinos– se dirigen hacia aquello por lo cual él descubre a su ser superior”.

8.3.2. Fases del YdD. La consagración

La adoración constituye la primera forma que el YdD adopta desde las emociones, que en la religión ordinaria se manifiesta como culto externo y ceremonial. El ser humano, al vivir en su mental físico, necesita estas manifestaciones físicas. En algún momento se convierte en una veneración o aspiración espirituales sinceras para las que el culto es un apoyo, “una especie de memorización periódica o constante para hacer volver en sí en su aspiración a la mente absorbida en las preocupaciones de la vida ordinaria”; sin embargo, SA afirma que “el Yoga es algo más que religión” (LSY II, p. 366). Si se rinde culto a

una mera idea de la Divinidad, en realidad el YdD ni siquiera ha dado comienzo. Cuando se establece un contacto “de proximidad o de posesión”, la adoración se convierte en un culto interior.

Para devenir un elemento más profundo del YdD, hay un proceso de consagración progresiva del ser al Divino mediante la autopurificación para llegar a estar preparado para el contacto divino o permitirle entrar “en el templo de nuestro ser interior”, (que presenta un fuerte paralelismo a la frase bíblica pronunciada en el oficio de la misa católica “Señor, no soy digno de que entres en mi casa, pero una palabra tuya bastará para sanarme”)¹⁵⁰, cuando se ha llevado la consagración de la forma sagrada, la hostia. Esta purificación consiste en “un rechazo, “katharsis”, de todo lo que contradice a la idea del Divino en sí mismo, o del Divino en nosotros mismos” (LSY II, p. 367).

Cuando la consagración es total, el Yoga de la *Bhakti* incorpora tanto las obras como los pensamientos, elementos del Yoga de las Obras y del Yoga del Conocimiento: hallamos un sacrificio de las obras, “pero un sacrificio de amor más que una armonización de nuestra voluntad a la Voluntad divina”. La ofrenda de la vida al Divino puede tomar diversas formas: un ascetismo consistente en el abandono de la vida ordinaria para retirarse como monjes o mendicantes. Pero el YI ofrece una autoconsagración más vasta: la consagración activa completa de la vida exterior y de la interior, “que acepta la plenitud de la vida y del mundo en su totalidad como un juego del Divino, que ofrece el ser íntegro a Su posesión; todo lo que uno es y todo lo que uno tiene es considerado como de exclusiva pertenencia Suya y no de sí mismo, y todas las obras, hechas como una ofrenda a Él” (LSY II, p. 368).

¹⁵⁰ Esta frase procede del evangelio de Mateo 8, 5-13 y dentro del oficio religioso católico se pronuncia en la eucaristía, después de la consagración y antes de la comunión; el valor simbólico es evidente, ya que en el ritual católico se toma la hostia en representación del cuerpo de Jesucristo. Hace referencia a la curación de un criado de un centurión romano por parte de Jesús, y es este militar romano que con esta frase hace referencia al gesto de Jesús y al poder sanador de su palabra.

También se pueden consagrar los pensamientos al Divino, con ayuda de una imagen física, un mantra o un nombre divino, y distingue tres estadios de devoción mental (cf. LSY II, p. 369): 1) la constante audición del nombre divino y sus cualidades, 2) pensar permanente en el nombre, en los atributos y en el ser divino o en la personalidad divina; 3) estabilizar y fijar la mente sobre el objeto, lo cual conduce a la realización completa.

Acentuar la intensidad del sentimiento o de la concentración que acompaña a la devoción mental puede conducir también al estado de *samadhi*. Aunque presenta similitudes con la contemplación en diferentes tradiciones, o como se practica en la vía del Conocimiento, su diferencia radica en que “no es una contemplación inmóvil, sino extática; no busca entrar en el ser del Divino, sino traer al Divino a nosotros mismos, y perdernos en el éxtasis profundo de su presencia o de su posesión; y su beatitud no es la paz de la unidad sino el éxtasis de la unión” (LSY II, p. 369).

Además de esta vía de Yoga ordinaria, SA expone otra diferente en el YdD, de carácter más íntimo que “desde el principio, consiste en este mismo amor, y consigue su objetivo únicamente por la sola intensidad de su anhelo, sin otro proceso ni método. [...] es la esencia misma del poder del amor en el corazón y en el alma cuando se alejan de los objetos terrestres para descubrir la fuente espiritual de toda belleza y de toda beatitud” (LSY II, p. 370). La belleza, beatitud y alegría de la existencia se refleja en diferentes símbolos poéticos de este amor divino, el mundo se convierte en una experiencia como *Lila*, “un juego del Deleite del Divino” (LSY II, p. 372).

8.4. Aspectos del Divino: Personalidad, Deleite y *Brahman del Ananda*

Los siguientes tres capítulos están dedicados a analizar diferentes aspectos del Divino.

8.4.1. La Personalidad Divina.

8.4.1.1. Personal vs impersonal, Saguna vs. Nirguna

SA califica el tratamiento de la Personalidad Divina como una cuestión difícil que surge del intento de un Yoga sintético de unificar el conocimiento y la devoción. Tras los hechos de la existencia hay una gran fuerza impersonal, una consciencia que, además de impersonal, parece ser también “indeterminada, esencialmente vacía de todo, salvo de cualidades o energías abstractas”; sin embargo, SA da cuenta de la imposibilidad de un YdD si la personalidad del Divino no puede tomarse como una realidad: “No puede haber amor sin un amante y un amado” (LSY II, p. 373), es decir, no se puede adorar ni amar una ilusión. “Si el impersonal es la única verdad perdurable, entonces es imposible una síntesis sólida”. La solución que vislumbra SA consiste en vaciar nuestro ser de todos sus símbolos, valores y contenidos para llegar a la Realidad sin atributos.

A fin de cuentas, el problema de la personalidad y la impersonalidad del Divino se adscribe a nuestro dominio mental producto del intelecto o de la mente filosófica racional, según SA, ya que ambos son únicamente aspectos del Divino. Las antiguas filosofías acabaron desembocando en una impersonalidad y abstracción absolutas al reducir todo a tres abstracciones, a saber: existencia, consciencia y beatitud del ser, para rechazar posteriormente las dos últimas y quedarse en una pura existencia sin rasgos. La filosofía budista representa otro paso más, cuando afirma que “hecho final de la existencia era sólo una representación”; al hacer una abstracción de este hecho, “llegó a un cero infinito, que podría ser un vacío o un eterno inexpresable” (LSY II, pp. 375-376).

Sin embargo, frente al intelecto, el corazón y la vida se rigen por la ley opuesta, no pueden vivir en las abstracciones, necesitan “las cosas concretas o captables”, de modo que en su camino de ascenso cuando se dirigen hacia el Altísimo e Infinito, “no es a una existencia abstracta o no-existencia, a un *Sat*, ni a un *Nirvana* a donde llegan, sino a una existencia concreta, a un *Sat Purusha*; no a una mera consciencia, sino a un Ser consciente, a un *Chaitanya Purusha*; no a una simple beatitud puramente impersonal del ‘Es’, sino a un infinito ‘Soy’ de beatitud, a un *Anandamaya Purusha*”, y destaca a Sri Krishna, “el Todo Beatitud y el Todo Belleza”, como “la figura suprema de la religión del amor más intenso de la India” (LSY II, p. 376).

La filosofía intelectual más rígida rechaza el *Saguna*, e invita a ir más allá del símbolo, a la realidad en la que encontrarán al *Nirguna*, el Impersonal puro. Otras filosofías, que SA califica como filosofía rival, defienden la superioridad del *Saguna*; para reconciliar las ideas del intelecto frente a las aspiraciones del corazón y de la vida, aparece como instrumento la intuición, pero no la ordinaria, sino la “intuición espiritual”, la intuición de nuestro ser integral que nos revelará que tanto el Impersonal como el Personal son “la misma verdad vista desde dos lados de nuestra actividad psicológica” (LSY II, p. 378), y que ninguno de ellos por separado da cuenta total de la Realidad.

8.4.1.2. La evolución del Dios personal

Cuando se habla de personalidad en este contexto se entiende esta como algo limitado, externo y separado, que queda reflejado en nuestra idea del Dios personal, que concebimos “como una persona del mismo género, sólo que sin cuerpo; una persona separada diferente de todas las demás con una mente y un carácter, limitados por ciertos atributos” (LSY II, p. 380). La naturaleza divina de la personalidad se considera como algo fijo y se le atribuyen únicamente las cualidades que se consideran divinas, mientras que las otras se eliminan totalmente o se proyectan hacia un objeto exterior, que se materializa en una

imagen de maldad como un diablo o en otro objeto, y si es necesario, “erigir un poder que se llama Naturaleza a la que atribuimos todas las cualidades inferiores y toda la masa de acciones de las que no queremos hacer responsable al Divino” (LSY II, p. 380). En un grado más alto, la atribución a Dios de una mente y un carácter no siempre asume rasgos antropomórficos y toma la idea de un Espíritu infinito.

El pensamiento filosófico no ha tenido problemas para atacar, desde una posición intelectual, una personalidad divina semejante, más propia de las religiones monoteístas: “ya sea en el sentido de una negación del Dios personal y de una afirmación de una Fuerza impersonal o de un Devenir impersonal, o en el sentido de un Ser impersonal, o de una inefable negación de la existencia con todo lo demás como siendo sólo símbolos de *Maya* o verdades fenoménicas de la consciencia temporal” (LSY II, p. 380).

Las religiones politeístas, que suelen atribuir un origen divino a todo en el cosmos, afirman a menudo la existencia de muchas personalidades divinas, detrás de las cuales se esconde un Divino indefinible. En sus formas más exotéricas, estos dioses mostraban rasgos antropomórficos. A medida que el sentimiento espiritual ganaba terreno, las diversas divinidades se presentaban bajo la apariencia de personalidades variadas de un Dios Único, tal como aparece en el antiguo Veda. “Este Divino podría ser un Ser supremo que se manifiesta en distintas personalidades divinas; o una existencia impersonal que va al encuentro de la mente humana bajo estas formas divinas; o también, es posible mantener ambas visiones simultáneamente sin intentar reconciliarlas intelectualmente en lo más mínimo” (LSY II, p. 381). El intelecto suele reducir las nociones de la Personalidad divina a ficciones de la imaginación o a símbolos psicológicos; para podernos relacionar con Eso necesitamos acercarlo. Desde una experiencia espiritual total, lo que percibimos no son ficciones ni símbolos generados por la necesidad del intelecto humano, sino “verdades del ser divino en su esencia”, según SA (LSY II, p. 382).

8.4.1.3. Atributos infinitos (*anantaguna*) o sin atributos. El absoluto

En cuanto a la cuestión de atributos de la Personalidad divina, si es un ser eterno e infinito debe concentrar en sí la posibilidad de todos los atributos: “posee en potencia todos los atributos, una infinitud de atributos, *anantaguna*, que pueden ser combinados de todas las maneras posibles, y cada combinación es una revelación de nuestro ser”; sin embargo, por otro lado, muestra su realidad compleja, en la que “no parece estar compuesto siquiera de atributos infinitos” y “él parece retroceder de sus atributos y llegar a ser una existencia consciente indefinible, *anirdeśyam*. Incluso la consciencia parece estar retirada para no quedar más que una pura existencia fuera del tiempo”, o queda reducida a un “algo sin nombre” o a una “Nada vacía”, como si fuera “la proyección de un incognoscible sin base y sin yo”. La visión más integral de SA revela que “es la Persona y la personalidad, con todo lo que había manifestado, quien así se ha proyectado hacia lo alto, a su propio absoluto inexpressado [...] podemos alcanzarlo a través de la Persona absoluta, lo mismo que a través de una impersonalidad absoluta (LSY II, pp. 382-383).

En el plano cósmico, el ser humano se aproxima al Divino en sus diferentes aspectos, pues el Ser consciente se manifiesta en el universo como “Verdad, Justicia, Rectitud, Poder, Amor, Deleite, Belleza; podemos verlo como una fuerza universal, o como una consciencia temporal”, como modos abstractos de la experiencia. Son formas de la Divinidad, pero no la Divinidad en absoluto. Pero, al igual que el ser humano no solo está constituido por sus atributos o poderes, sino que es un ser y una persona con su naturaleza, del mismo modo “el Divino es una Persona, un Ser consciente que expresa para nosotros su naturaleza de esa manera” (LSY II, p. 383). Puede encarnarse en figuras como Vishnú, Krishna, Kali o revelarse a la humanidad como Cristo o Buda. Cuando parece retirarse a una pura impersonalidad espiritual, justifica un “ateísmo espiritualizado o un agnosticismo; para la mente humana llega a ser un indefinible, *anirdeśyam*” (LSY II, p. 384).

Al llegar al punto en el que se supera el intelecto del ser humano, queda superada la dualidad del Impersonal Divino y de la Personalidad Divina: “En esta luz, nuestra experiencia espiritual se unifica y llega a ser integral; ni siquiera queda ya el espesor de un cabello de división real, ni subsiste la sombra de una superioridad ni la de una inferioridad entre la búsqueda del Impersonal y la adoración de la Personalidad divina, entre el sendero del Conocimiento y el camino de la Devoción” (LSY II, p. 384). Aquí, pues, se vuelven a encontrar el Yoga del Conocimiento y el Yoga de la Devoción.

8.4.2. El deleite del Divino

A lo largo de su vasta obra, SA insiste en la idea, aquí explícitamente, de que el destino espiritual del ser humano consiste en “crear o revelar individualmente a la Divinidad en nosotros mismos y llegar a ser su universalidad y su trascendencia” (LSY II, pp. 385-386) y el objetivo del Yoga Sintético o Integral se resume de nuevo en “la unión con el ser, con la consciencia y con la beatitud del Divino en cada parte de nuestra naturaleza humana, por separado o simultáneamente, pero todo debe ser armonizado y unificado hasta el extremo, para que todo pueda ser transformado en una naturaleza del ser de carácter divino” (LSY II, p. 386).

La posesión espiritual del Divino en la senda de la aspiración de la Divinidad para transformar la naturaleza de sus diferentes ámbitos humanos en divinos toma diferentes vías e instrumentos. En la senda del Yoga del Conocimiento se pretende alcanzar la unidad con el Divino y con su Ser consciente; en la de las Obras, el objetivo sigue siendo esta unidad con el Divino de modo dinámica, no estático, mediante la unión consciente con la Voluntad divina; y en la del Amor el amor, la unidad en toda la beatitud de su Ser. Frente a la vía del conocimiento con su tendencia hacia lo impersonal y absoluto con el peligro de reclamar para sí la exclusividad, la vía del amor, es la más omniabarcante, a

pesar de que pueda parecer limitada al principio. Mediante el conocimiento se puede alcanzar una unidad espiritual con Dios en el hombre, y con Dios en el universo, tan completa como pueda ser la unión trascendente. Por su parte, la vía de las obras lleva a un Trascendente y a una identificación con su voluntad para realizar la unión con el Yo único en todos, que es el Yo universal. Sin embargo, SA insiste en la importancia de la beatitud para la unión integral convertida en imperativo porque, “Este deleite, tan completamente imperioso, es el deleite del Divino para Él mismo y para nada más, para ninguna causa o beneficio que no sea Él mismo”, que se traduce en la búsqueda desinteresada de Dios dejando el beneficio personal que nos pueda reportar, sino “porque Él es nuestro yo, nuestro ser total y porque Él es todo para nosotros” (LSY II, p. 388).

El sentido y significado del YdD para el *bhakta* se resume en “Una beatitud perfecta y completa en el Divino –perfecta, porque es pura y autoexistente, y completa porque abarca todo y absorbe todo” (LSY II, p. 389). Cuando el sendero de la Devoción se activa en el *sadhaka*, los demás senderos se convierten a su ley. Este “amante de Dios será el trabajador divino, no por amor a las obras, ni por un placer personal en la acción, sino porque es así como Dios utiliza el poder de su ser”; el deleite se traduce en “una alegría perfecta en las obras y acciones del Amado, [...] y él mismo realizará todas las obras, porque, igualmente, en estas obras el Señor de su ser expresa Su dicha divina en él” (LSY II, pp. 389-390). La búsqueda y adoración del Divino se hacen extensivas a todos los ámbitos de la vida y actividades de su ser, incluyendo las “intelectuales, estéticas y dinámicas, la ciencia, la filosofía y la vida, el pensamiento, el arte y la acción, tendrán para él un sello más divino y una significación mayor” (LSY II, p. 390).

En definitiva, el deleite en la vía de la *Bhakti* nos permite comprender el concepto de Dios Amante tan arraigado en la tradición india, que SA explica como colofón de este capítulo de LSY:

El amante de Dios es el amante universal y abraza al Todo-Feliz y al Todo-Bello. Cuando el Amor universal ha embargado su corazón, es la señal decisiva de que el Divino ha tomado posesión de él. Y cuando él tiene la visión del Todo-Bello en todas partes y puede sentir en todo momento la beatitud de su abrazo, este es el signo decisivo de que él ha tomado posesión del Divino. La unión es la consumación del amor, pero es la posesión mutua la que proporciona a la unión no sólo su más alto grado de intensidad sino también su más vasto alcance. Es la fundamentación de la unidad en el éxtasis (LSY II, p. 391).

8.4.3. El *Brahman* del *Ananda*

8.4.3.1. Percepción y recepción del *Brahman* del *Ananda*

En el capítulo previo se afirmaba que el Yoga sintético integral puede comenzar por la vía del Conocimiento o de las Obras, o por la del Amor e incluir ambos. Al principio, la atracción del corazón por el Divino puede ser impersonal, como “toque de una alegría impersonal con algo universal o trascendente que se ha revelado directa o indirectamente a nuestro ser emocional, o a nuestro ser estético, o a nuestra capacidad de beatitud espiritual”, o la percepción del *Brahman* del *Ananda*, que se traduce en una “adoración de una Beatitud y de una Belleza impersonales, de una perfección pura e infinita a la que no podemos dar nombre ni forma; una intensa atracción del alma por una Presencia, un Poder y una Existencia ideal e infinita” (LSY II, p. 392), una forma sensible psicológica o espiritualmente para el ser humano que se va haciendo cada vez más íntima y real, que le lleva a percibir el deleite, “un Deleite trascendente, imposible de imaginar y expresar por la mente o por la palabra, tal es la naturaleza del Inefable. Inmanente y secreta, impregna la totalidad del universo y todo lo que hay en él” (LSY II, p. 393).

La mente evolucionada que no está sujeta meramente a las reacciones exteriores puede percibir algún reflejo de esta beatitud como la Belleza universal en la Naturaleza, en el ser humano, o intuir una belleza trascendente, cuyo reflejo aquí abajo es solo un símbolo, o percibir “un espíritu divino de amor” o una “Presencia infinita compasiva y servicial

dentro, detrás, o más allá del universo, que nos responde cuando dirigimos hacia ella la necesidad de nuestro espíritu” (LSY II, p. 394). De esta manera, el Divino entra en contacto con el ser humano con la finalidad de despertar y liberar al espíritu; sin embargo, para llegar al *Brahman* mismo del *Ananda* se requiere que la mente lo reciba tras un proceso de espiritualización, universalización y liberada de sus limitaciones.

Aunque la mente se pueda contentar con este reflejo, el Yoga intentará que lo superior se convierta en un estado constante de la consciencia. Para retenerlo en la mente, esta ha de purificarse; una de las claves de este proceso de purificación se halla en que la experiencia debe dejar de depender de causas o condiciones que la exciten; liberarse de imágenes y apegos; nuestras experiencias se han de intensificar y concentrarse, para evitar tener solo un reflejo en el espejo de una mente imperfecta. Para entrar en la beatitud inefable requiere alcanzar un plano de elevación y transfiguración más allá del mental y si logramos centrar nuestro pensamiento y contemplación en la beatitud, esta se revelará como el *Brahman* del *Ananda* universal de tres modos: “en nosotros mismos, por encima de nuestro plano, y en nuestro entorno en cuanto al universo”.

8.4.3.2. *Purusha* en el loto del corazón, *Purusha* en el loto de los mil pétalos

El *Brahman* establece su contacto con el Alma interior a través de dos centros del *Purusha* en nosotros: el *Purusha* en el loto del corazón, “que abre hacia arriba todos nuestros poderes” y al abrirse “sentimos una alegría divina, el amor y la paz se expanden en nosotros”; y el *Purusha* en el loto de los mil pétalos, “por donde descienden las iluminaciones de la visión y el fuego de la energía divina al pensamiento y a la voluntad, abriéndose en nosotros el tercer ojo”, que al abrirse “la totalidad de la mente se llena de una luz, de una alegría y de un poder divinos detrás de los cuales está el Divino” (LSY II, p. 396), nos comunicamos con el Trascendente, y de este modo “puede descender a nuestros elementos mortales y, a través de ellos, expandirse sobre el mundo. [...] El

Divino se revela en el mundo que nos rodea cuando miramos a este con un deseo de beatitud espiritual que Lo busca en todas las cosas” (LSY II, p. 397).

Este es el modo en el que el Divino se manifiesta en el plano físico y en el entorno del ser, pero también lo hace por encima de este plano, “como un gran infinito de Ananda sobre nosotros”. El ser humano debe estar preparado para recibir el Poder divino a su mente y cuerpo “cuando su vida interior se remodela según la imagen divina”; según SA, los videntes lo denominaban “nacimiento del Hijo por el sacrificio”; recordemos el concepto de ‘sacrificio’ como una ofrenda de adoración y aspiración, un sacrificio de las obras, del pensamiento y del conocimiento, y de la voluntad, el modo “como construir en nosotros el ser de este Infinito” (LSY II, p. 398).

8.5. El misterio del amor

El capítulo final del YdD comienza enlazando con el capítulo anterior: la adoración del Divino impersonal no se considera parte del YdD en sentido estricto, puesto que se busca el Impersonal para realizar la unidad completa con Dios y se produce una disolución de lo individual, ni nadie a quien adorar, pero permanece el deleite de la experiencia de la unidad. Sin embargo, para experimentar íntimamente el amor divino en toda su amplitud no se puede limitar al Infinito impersonal: la Divinidad que el ser humano adora ha de estar cerca y mostrar su lado personal. Además, la vía de la Devoción suele tomar como punto de partida la Personalidad divina:

El Divino es un Ser, no una existencia abstracta, ni un estado de pura infinitud fuera del tiempo; la existencia original y universal es Él, pero esta existencia es inseparable de la consciencia y de la beatitud del ser; y una existencia consciente de su propio ser y beatitud es lo que nosotros podemos llamar con toda justicia una Persona divina infinita: *Purusha*. Además, toda consciencia implica un poder: *Shakti* (LSY II, p. 401).

La *Bhakti* del YI se entregará y se elevará hacia esta Divinidad en tres aspectos: “En lo Trascendente, ella lo buscará en el éxtasis de una unión absoluta. En lo Universal, lo buscará en la infinidad de sus atributos y, bajo cada aspecto, en todos los seres con una beatitud y amor universales. En lo Individual, es con Él con quien ella forjará todas las relaciones humanas que el amor crea entre una persona y otra” (LSY II, p. 401).

Debido a las limitaciones de las facultades humanas, es Dios quien al principio sale al encuentro y revela algún aspecto o atributo de su naturaleza divina. Este hecho se denomina en Yoga “*ista devatā*, es decir, el nombre y la forma elegidos por nuestra naturaleza para su adoración” (LSY II, p. 402), como Vishnú, Shiva, Krishna, Kali, Durga, Cristo, Buda: p. ej., en el panteón indio, Kali representa el aspecto de la Madre universal, destructora de divinidades y de demonios; Durga es el símbolo del amor maternal. Buda, aunque no es un dios propiamente dicho, como avatar enseña a la humanidad la liberación del sufrimiento mediante el desapego. Una de las enseñanzas básicas de Cristo es el perdón, con un símbolo tan poderoso como su muerte en la cruz.

El YI de la *bhakti* busca la universalización del Divino en su aspecto personal y en otros esenciales, “personalizarlo íntimamente para una relación variada y omniabarcante; [...] *Manana* y *darśana*: pensar constantemente en Él en todas las cosas, y verlo siempre y en todas partes” (LSY II, p. 403). Ver al Amado en todo y todas las cosas, también con nuestro ojo interior, “una comunión interior constante, tal es la alegría que tiene que devenir íntima, permanente e inalterable” (LSY II, p. 404), con el *Ananda* por “instructor y guía, devenir el instrumento del Maestro como “estado superior del don de sí y de la sumisión”, lo que SA denomina ‘entrega’ (ing. surrender)” (LSY II, p. 405).

Más allá de este rol, puede asumir otros muchos: “Él es el amigo, el consejero, el auxiliador, el salvador en las dificultades y en las angustias, el defensor frente a los enemigos, el héroe que libra nuestras batallas [...], el auriga, el piloto de nuestras rutas”.

Pero más allá, la relación se hace más íntima y cercana como amigo y compañero de camino: “él es el camarada y acompañante eterno, el compañero de juegos en el partido de la vida”, y más allá del amigo, el rol de Amante: “El amante es todas estas cosas; la intimidad y la unidad de su amor contienen la solicitud paternal y maternal y se prestan a las demandas que le hacemos” (LSY II, p. 406).

Cuando el buscador va en pos del conocimiento y las obras, necesita al Divino como “instructor, amigo y maestro”, y al crecer el amor de Dios, “el Amante divino se revela”; quizás lo busquemos nosotros, “pero puede también que nos persiga el amante en quien no pensamos, que caiga sobre nosotros en medio del mundo y se adueñe de nuestro ser para él mismo, lo deseemos o no primero. Incluso puede, al principio, llegar a nosotros como un enemigo, con la cólera del amor” (LSY II, p. 407), o con pasiones del corazón como los celos y la ira, para que estas sean purificadas y transformadas, hasta llegar a la *mukti*, la liberación espiritual suprema, como colofón a la vía del amor y del deleite cuando se universalizan y se elevan a lo más alto.

Capítulo 9. El Yoga de la Autoperfección

El último bloque de *La Síntesis del Yoga* (LSY) está dedicado al yoga que SA denomina “Yoga de la Autoperfección” (en adelante, YAP). Este Yoga recoge lo que el sadhaka puede y debe hacer en su sadhana como proceso evolutivo para preparar y recorrer la senda espiritual ascendente al encuentro del Divino. Se trata de una ardua tarea que tiene por objeto un proceso de purificación del propio ser, para liberarse de sus ataduras. Veamos cómo describe SA este camino y en qué consiste su realización, y como en los capítulos anteriores, se hará las citas de su traducción en español¹⁵¹.

9.1. El principio del yoga integral¹⁵²

9.1.1. Hatha y radya yoga, trimarga y tantra como puntos de partida del YI

Este bloque comienza con una reformulación del principio del Yoga, a modo de recordatorio, que consiste en una “transformación de uno de los poderes de nuestra existencia humana, o de todos, en un medio para alcanzar al Ser divino” (LSY III, p. 17): es decir, en un yoga sintético todos estos poderes interactúan entre sí como “instrumentos de transmutación” (ibíd.). A continuación, SA repasa las principales líneas de yoga tradicionales como se expone esquemáticamente a continuación (cf. LSY III, p. 17 ss.):

¹⁵¹ Hay varias traducciones al español de este tercer volumen. Tomamos como referencia la publicada en la Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona, traducida por José Martín Martín y revisada por Pilar Nieto. Reitero mi agradecimiento a la Fundación por poner a mi disposición el pdf de la traducción de LSY de forma gratuita y desinteresada, incluso antes de su edición en papel.

¹⁵² Aunque nos referimos al “Yoga Integral” de SA en mayúsculas porque hemos adaptado esta convención, en el título aparece en minúsculas.

Tabla 1. Tabla comparativa de los diferentes tipos de yoga en la tradición india

	Instrumento	Métodos y prácticas	Características	Naturaleza o vía del instrumento
Hatha yoga	cuerpo y vida	<i>asanas y pranayama; despertar centro físico especial dormido en el plexo nervioso</i>	se despierta y sube atravesando cada centro (chacras principales) y los despierta: “la vida nerviosa, el centro de las emociones, la mentalidad ordinaria, la palabra, la visión, la voluntad, el conocimiento superior; a continuación, atraviesa el cerebro y se une, por arriba, a la consciencia divina” (LSY III, p. 17)	psicofísica
Radya yoga	mente	<i>Purificación y disciplina de la mente; asanas y pranayama (en menor medida); meditación</i>	La mente adquiere “capacidades anormales de conocimiento y voluntad realizadora, una profunda luz receptora y una poderosa luz de radiación de pensamiento [...]”, con el objeto de que la mente pueda, “silenciada y zambullida en un trance concentrado, [...] perderse en la consciencia divina, y el alma, devenir libre de unirse al Ser divino” (LSY III, p. 18)	mental y psíquico
Triple Sendero (trimarga)	tres poderes principales de la vida mental del alma; a) vía del conocimiento: razón y visión mental; b) vía de la voluntad; c) vía de la devoción: poderes emocionales y estéticos del alma.	<i>Diversos según cada una de las tres vías</i>	a) conocimiento: busca “el conocimiento y la visión supremos: el conocimiento de Dios y la visión de Dios. Su meta es ver, conocer y ser el Divino”; b) obras: “hace de la vida una ofrenda, un sacrificio a la Divinidad”; c) devoción: se sirve de los “poderes emocionales y estéticos del alma [...] como un medio para poseer a Dios utilizando una o varias relaciones de unidad con el Ser Divino” (LSY III, p. 18-19)	a) espiritual, emocional y estética; b) espiritual y dinámico por la acción; c) espiritual, emocional y estética.

Si se observa más allá de la Naturaleza y sus acciones, veremos que tras la energía material se oculta una energía vital, mental, psíquica y espiritual. La energía vital es el motor que desata e impulsa a la acción a todas las demás; la mental, con la base en los poderes y las funciones de la vida y el cuerpo, contiene el poder psíquico y espiritual del ser. Cualquiera de estos poderes fuera de la acción dispersa y distribuidora, elevado y concentrado, se manifiesta como un poder del alma que “revela la unidad esencial de todos los poderes” (LSY III, p. 19), por lo que el hatha yoga también tiene sus efectos psíquicos y espirituales más allá de los físicos, al igual que el radya yoga más allá de los mentales. Por su parte, la triple vía se podría tildar de mental y espiritual por sus métodos y objetivos, pero sus resultados se pueden asemejarse a los resultados en otras vías, “porque el poder del alma es poder de todo [...] Esta unidad del poder deja entrever inmediatamente las posibilidades de un Yoga sintético” (LSY III, p. 20).

El tantra¹⁵³ se puede considerar en sí una síntesis. Su punto de partida son los “dos polos en el ser cuya unidad esencial es el secreto de la existencia –*Brahman* y *Shakti* (Espíritu y Naturaleza), entendiendo la Naturaleza como poder del espíritu, o más bien “espíritu en tanto que poder”, de lo que se deriva que el método del tantra consiste en elevar la naturaleza del ser humano para manifestar el poder del espíritu. En el tantra se halla tanto el ascenso de la *Shakti* por los centros nerviosos¹⁵⁴ en busca de la unión con el *Brahman* como la purificación, meditación y concentración del radya yoga, asimismo, contiene también “la palanca de la fuerza de la voluntad de la acción, el poder motriz de la devoción y la llave del conocimiento” (LSY III, p. 20). Pero la síntesis hallada en el tantra lleva al dominio del método yóguico a una mayor amplitud en dos aspectos:

¹⁵³ Véase el apdo. 4.2.4.

¹⁵⁴ Se entiende como el ascenso de la energía kundalini, situada en la base de la columna vertebral, que una vez despierta la *Shakti* -recordemos el símil de la serpiente enroscada que se desenreda- comienza a ascender por la columna vertebral, y al pasar por los centros energéticos o chakras comienza su proceso de activación.

- 1) somete el deseo, la acción y las cualidades humanas a la disciplina intensiva del alma para elevarlos a un nivel espiritual más próximo al divino;
- 2) su objetivo es tanto la liberación como “un disfrute cósmico del poder del Espíritu” (LSY III, p. 21).

9.1.2. El método de la síntesis del YI hacia el Yoga de la Perfección

El punto de partida que establece SA para su YI es compartido por el método vedántico, pero la meta a donde se desea arribar es la misma que la del tantra (cf. LSY III, p. 21). Recogemos en la siguiente tabla las diferencias más destacables:

Tabla 2. Diferencias entre el YI y el tantra

	Tantra	Yoga Integral (YI)
Elemento principal	<i>Shakti</i>	espíritu o alma
Método	Abrir los seis centros por el ascenso de la <i>Shakti</i>	Espiritualización y divinización de la naturaleza de su ser mediante el alma en la mente
Finalidad y objetivo	Liberación del alma del ser humano; disfrute completo del poder, luz y alegría espirituales	Espíritu humano no solo individual, también universal, capaz de unirse con el Divino en todas las almas y en la Naturaleza

Frente a la importancia de la *Shakti* en el tantra, en el YI el espíritu o alma asume el papel principal. Si bien la liberación del alma y la unidad con el Divino son los objetivos de todo yoga, el YI insiste en la dimensión colectiva que trasciende el alma individual y se convierte en el “Yoga colectivo de la Naturaleza divina en el seno de la especie humana. El ser individual, liberado, unido con el Divino en el yo y en el espíritu, deviene, en su ser natural, un instrumento que se perfecciona para el florecimiento perfecto del Divino en la humanidad” (LSY III, p. 23).

Las dos fases de este florecimiento se resumen, en primer lugar, en salir del ego humano separador y crecer en la unidad el espíritu, y en segundo, poseer las formas superiores de la naturaleza divina, “buscamos una perfección que consiste en elevar y transformar la naturaleza mental en una naturaleza enteramente espiritual y supramental”. He aquí la clave del Yoga de la Autoperfección o “perfección de sí”: partiendo de la *trimarga* –el hatha yoga y el radya yoga, si bien pueden ser ayudas, no los considera indispensables, ha de llevar al ser humano a la perfección de sí mismo.

El primer objetivo tiene como clave el triple sendero, ya que “el conocimiento, la voluntad y el *ananda* gnósticos son una instrumentación directa del espíritu y que no pueden ser conquistados más que entrando en el espíritu, en el ser divino”, en esto consiste el “florecimiento gnóstico” (LSY III, p. 23) del alma del individuo.

La condición esencial de este Yoga, la integralidad, se entiende porque el ser humano ha de elevar su naturaleza total a la existencia espiritual y divina, no quedarse solamente en “la inmersión en el Infinito, o alguna clase de unión íntima con el Divino” (LSY III, p. 23), para lo que no sería necesario un YI, ya que esa inmersión o unión con el Divino se proclama en otras religiones y sistemas sapienciales orientales y occidentales¹⁵⁵.

Para cerrar este primer capítulo, SA recuerda que se puede comenzar por cualquiera de estas tres vías de la *trimārga*, ya que cada una de ellas por separado puede incluir las realizaciones y poderes de las otras, aunque el proceso de comenzar por las tres vías al mismo tiempo es posible, pero, por ende, más complejo. Para hacer viable esta posibilidad, procede a analizar las condiciones y medios del YAP¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Valga como ejemplo recordar la unión con Dios que expresa la mística cristiana en las obras literarias de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús.

¹⁵⁶ A medida que se avanza en la lectura de este bloque, se puede observar que en realidad es la puesta en marcha por parte del sadhaka del YI, es decir, su vertiente práctica, aunque no se explicita como tal en el título.

9.2. La perfección integral

9.2.1. Perfección mundana vs. perfección divina

Para determinar la perfección divina del ser humano, SA analiza primero los elementos esenciales que constituyen la perfección total del hombre y luego lo que se entiende por perfección divina de nuestro ser. La perfección se puede buscar en una proyección exterior mundana o interior, tanto en la inteligencia como en la ética. Sus medios también pueden dividirse en internos, como la disciplina para aumentar la inteligencia o el dominio sobre la naturaleza, el sentido estético, ético y el refinamiento de las emociones, o un cuerpo y vida más sanos; pero también como medios externos, reflejados en la educación y en las instituciones sociales. Asimismo, incluye una dimensión religiosa encaminada a ocuparse de temas trascendentales inherentes al ser humano, p. ej. la existencia tras la muerte, o a alcanzar la santidad para eliminar las imperfecciones humanas o pecados.

No obstante, el fin del Yoga sintético debe ser más integral, insiste SA, y buscar la autoperfección para unificar todos los elementos. Más allá de la afirmación de que toda la vida es yoga, “Toda la vida es un Yoga secreto, un crecimiento oscuro de la Naturaleza hacia el descubrimiento y realización del principio divino disimulado en ella” (LSY III, p. 26). La mente tiende a un conocimiento superior, la vida busca expresar una voluntad y un poder más elevados, y el cuerpo busca convertirse en el soporte e instrumento físico de la manifestación del poder. Los procesos de aprendizaje y mejora intelectuales, volitivos, éticos, emocionales, estéticos y físicos, aun excelentes, serán un movimiento repetitivo constante si no buscan la liberación e iluminación, y se abren al “poder y presencia del espíritu”. La perfección implica una conversión de todo el ser para expresar el Divino, pero con la condición de “una existencia divina del Espíritu en la humanidad [...] principio y objetivo totales de un Yoga Integral de la autoperfección” (LSY III, p. 27-28).

9.2.2. El método de la síntesis del YI hacia el Yoga de la Perfección

9.2.2.1. Dos etapas del proceso de cambio en el YI

La primera etapa del proceso de cambio implica un esfuerzo personal para librarse de todo lo que pertenece al funcionamiento inferior, una vez que haya tomado conciencia de su esencia divina y establezca como objetivo vital su manifestación; esta conversión en un ser espiritual es el comienzo del “Yoga autoconsciente, un Yoga que conoce su propio designio”; las señales de este cambio precursor se concretan en un “deseo espiritual del Divino y de la perfección divina, de una unidad con Él de todo nuestro ser, y de una perfección espiritual en toda nuestra naturaleza” (LSY III, p. 28); pero lo máximo a lo que puede aspirar el ser humano con su propio esfuerzo constituye, a lo sumo, la base para alguna unidad del alma en la mente, o reflexión parcial con el Divino, puesto que el esfuerzo de la mente solamente puede llegar a una “mentalidad espiritualizada e idealizada”. Para alcanzar una perfección mayor ha de contar con la intervención y ayuda de “un Poder superior que entre en el ser y asuma todo su funcionamiento”.

La segunda etapa de este Yoga consiste en poner este funcionamiento de nuestra naturaleza en manos de este Poder superior, lo que supone “sustituir el esfuerzo personal por Su influencia, posesión y acción, hasta que el Divino, al que aspiramos, llegue a ser el instructor directo del Yoga y efectúe la completa conversión espiritual e ideal del ser” (LSY III, p. 29).

9.2.2.2. La perfección divina y la posesión divina del ser humano

El YI va más allá del ideal mundano de perfección y del mero sentimiento religioso, ya que introduce una dimensión espiritual mucho más vasta. El Yoga de la perfección integral percibe el ser humano “como un ser espiritual y divino involucrado en la mente, en la vida y en el cuerpo; por lo tanto, apunta a la liberación y a la perfección de su naturaleza divina” (LSY III, p. 30); cabe destacar que acepta la vida terrestre y humana

sin rechazarla, como ocurre en muchas religiones¹⁵⁷, sino que la lleva a un plano más alto de existencia ampliando su significado, más auténtico y verdadero, para llegar a ser consciente de su fuente divina. A diferencia de las religiones, que suelen rechazar muchas parcelas de la existencia terrenal y premiar la virtud terrenal con una vida supraterrrestre, el YI se basa en la concepción de que

el ser espiritual es una existencia omnipresente cuya plenitud no depende esencialmente de una transferencia de otros mundos, ni de una autoextinción cósmica, sino de un crecimiento que nos hace salir de lo que somos ahora fenoméricamente y nos hace entrar en la consciencia de la realidad omnipresente que desde siempre somos en la esencia de nuestro ser. Reemplaza las formas de la piedad religiosa por la búsqueda espiritual más completa de la unión divina (LSY III, p. 32).

El esfuerzo personal se realiza con el fin de llegar a una transformación del ser para alcanzar la unión con el Divino; esta es lo que entiende por “posesión divina”; pero no es un “flujo misterioso, o un contacto que llega de arriba, sino la acción universal de una presencia divina”; sin embargo, no solo el ser o el alma con su transformación posee el Divino, sino que es el “Yo supremo y Señor de nuestro ser que entra en el alma y la posee”. Hasta ese momento, según el YI, la vida es un “crecimiento involuntario, inconsciente o semiconsciente”, y el Yoga “el esfuerzo voluntario y consciente que precede a ese cambio y colma todos los propósitos y todas las partes de la existencia humana al mismo tiempo que los transfigura” (LSY III, p. 32).

El YAP coincide con los yogas de la trimarga en el postulado de abrirse al Divino supracósmico y unirse con el Divino universal para formar “una unidad con su Yo universal en todas las cosas y seres”; la unidad espiritual hace posible que la perfección completa

¹⁵⁷ La escatología de las tres principales religiones monoteístas occidentales coincide en la existencia de un paraíso más allá de la vida terrenal, lo que implica un cierto rechazo de esta, rechazo en el que ha caído también ascetas orientales, lo que SA al principio de LVD se denomina como ‘negación de la materia’. También se requiere un esfuerzo personal para merecer o alcanzar el ‘reino de los cielos’. Este hecho choca diametralmente con el postulado de SA de divinizar la vida del ser humano en la Tierra, aunque la referencia continua al ‘Divino’ en su obra pueda resultar confusa.

abarque también “la posesión de la unidad con la Mente universal, la Vida universal, la Forma universal [...] los otros elementos constantes de la existencia Cósmica”. Al mismo tiempo, la vida humana ha de seguir siendo “una expresión del Divino en realización en el hombre”, para lo cual es necesario sustituir el funcionamiento imperfecto de la naturaleza humana superficial por uno natural del ser espiritualizado mediante la conversión supramental. En resumen, según SA, “la esencia de la perfección divina integral” implica tres elementos: 1) la unión con el Divino Supremo, 2) la unidad con el Yo universal¹⁵⁸ y 3) un funcionamiento supramental de la vida (cf. LSY III, p. 33).

9.3. La psicología de la autoperfección

9.3.1. Yoga vs. psicología para abordar la naturaleza humana

Desde un punto de vista psicológico, la autoperfección divina en el ser humano implica la conversión de su naturaleza humana imperfecta en una naturaleza humana divina y su unión con ella. Hay que determinar, por tanto, los principios de la naturaleza humana y ver en qué se debe transformar. SA destaca el papel del Yoga para deshacer el “nudo de la dificultad de la vida” (LSY III, p. 35), y liberar así los aspectos divinos e inmortales de la materia mortal y descubrir, de este modo, el funcionamiento de la naturaleza humana verdadera. Sin embargo, para SA el abordaje no se puede realizar desde la psicología ordinaria de su tiempo, ya que esta se ocupa de la mente y los fenómenos en su aspecto superficial, ni de la psicología científica de inspiración materialista, que parte de la biología y fisiología del cuerpo y considera que la mente está condicionada y subordinada al aspecto material. El ser humano en su naturaleza verdadera es un “espíritu que se sirve de la mente, de la vida y del cuerpo para una experiencia individual y colectiva y para

¹⁵⁸ El Divino es trascendente, mientras que el Yo (Self) Universal, frente al individual, tiene carácter cósmico y se considera una manifestación dentro del Cosmos.

manifestarse en el universo [...]. Este espíritu es una existencia infinita que se limita en un ser aparente para una experiencia individual” (LSY III, pp. 34-35). Este espíritu es *Sachchidananda*, que el ser humano persigue y busca para descubrirlo y manifiestarlo en las operaciones de la Naturaleza.

9.3.2. Supramental, mente, vida y cuerpo: instrumentos del espíritu. Mentalidad.

Para operar en ella, el espíritu se sirve de cuatro instrumentos, a saber: el Supramental, la mente, la vida y el cuerpo.

En primer lugar, cabe diferenciar la supramente o el Supramental¹⁵⁹ de la mente humana ordinaria, ya que ambos son considerados instrumentos del espíritu:

El Supramental es la consciencia espiritual actuando como un conocimiento, una voluntad, una percepción, una sensibilidad, una energía espontáneamente luminosa; es el poder creador y revelador de su propia felicidad y ser. La mente es la acción de esos mismos poderes, pero limitados y sólo muy indirectamente y muy parcialmente iluminados. El Supramental vive en la unidad a la vez que juega con la diversidad; la mente vive en el movimiento de una diversidad separadora, aunque puede abrirse a la unidad (LSY III, p. 36).

En la supramente no cabe la ignorancia de la que es capaz la mente humana, de la que esta surge en un primer paso marcado por el conocimiento parcial hacia el encuentro del conocimiento completo. El supramental se manifiesta en instrumentos inferiores y yace como soporte secreto de sus operaciones; en la materia, aparece como operaciones y efectos automáticos de la idea oculta en las cosas; en la vida, se percibe como instinto, conocimientos y funcionamientos subconscientes; en la mente, se revela como intuiciones, iluminaciones directas (cf. LSY III, p. 37).

¹⁵⁹ El término ‘Supramental’ es la traducción aquí del término ‘supermind’ en inglés, y se halla en el mismo campo semántico o en relación con la mente humana ordinaria (en inglés, ‘mind’) y la ‘sobramente’. En las traducciones de las obras de SA se prefiere el término ‘Supramental’ para denominar la supramente.

La vida se considera “una energía del espíritu, subordinada a las operaciones de la mente y del cuerpo”, un puente entre lo mental y lo físico, su energía se mueve entre la mente y la materia, sostiene “las fórmulas de la consciencia mental y las operaciones de la energía mental” y “las fórmulas de la substancia materia [...] bajo la forma de energía material”; en relación con el concepto de ‘vida’, la vitalidad es “el poder de la existencia consciente que emerge de la materia, libera de la materia y en la materia a la mente y a los poderes superiores, y sostiene sus operaciones limitadas en la vida física”, mientras que la ‘mentalidad’ es “el poder del ser consciente que se despierta en la luz de su propia consciencia en el cuerpo, y en la consciencia de todo el resto del ser inmediato del entorno” (LSY III, p. 38), que opera en el campo de acción de la vida y el cuerpo físico, pero luego puede trascenderlo y actuar parcialmente en otros dominios.

El cuerpo, que es materia, constituye “una forma limitada de la sustancia del espíritu, en la que la vida, la mente y el espíritu se hallan «involucionados», encerrados, ocultos en sí mismos, olvidados de sí mismos, porque están absorbidos en su propia acción de exteriorización, pero obligados a emerger de su olvido mediante una evolución que les empuja automáticamente” (LSY III, p. 38). Sin embargo, la materia también tiene la capacidad de refinarse y adoptar formas más sutiles. El ser humano está compuesto por este cuerpo material más denso, pero además forma parte de su fisiología “una envoltura vital que lo envuelve, un cuerpo mental y un cuerpo de felicidad y de gnosis” (LSY III, p. 39).

9.3.3. Alma y Naturaleza (*Purusha* y *Prakriti*). Shakti

Purusha y *Prakriti*, dos aspectos complementarios, representan la base de las operaciones del espíritu. SA puntualiza que, aunque se traten de dos aspectos de una misma realidad, se erigen en dos poderes diferentes: de este modo, el *Purusha* o alma es el espíritu que conoce y sostiene las operaciones de su naturaleza, mientras que la *Prakriti* es la

Naturaleza, un poder del espíritu considerado también como una operación y proceso que desarrolla la acción de la consciencia y del conocimiento, se proyecta en la voluntad, fuerza y energía: “La Naturaleza es *Prakriti, Maya, Shakti*” (LSY III, p. 39)¹⁶⁰.

La importancia de Purusha y de Prakriti quedan patentes en la tradición india, pero cabe destacar que en el YAP el poder del alma sobre su naturaleza supone un hecho de suma importancia, ya que gracias a este poder el ser humano puede librarse de sus imperfecciones mediante el esfuerzo y la aspiración conscientes, cuyo cambio, entendido como evolución, es un proceso en la naturaleza con un desarrollo ordenado, “porque el Divino es nuestro Yo supremo y el yo de toda Naturaleza, el *Purusha* eterno y universal” (LSY III, p. 41); en esta gnosis superior sigue siendo la Unidad, pero en niveles inferiores se caracteriza por la diversidad en su devenir entre los diferentes planos de su ser desde la existencia subconsciente hasta la existencia supraconsciente. El mundo material no es independiente ni está aislado de los planos superiores, a los que puede abrirse; la mente ha de aceptar su dependencia del cuerpo y de la vida física, y para dominarlos se requiere un esfuerzo de energía y concentración. Para llegar a la perfección, el poder de la Naturaleza ha de devenir un acto consciente del alma: “*Prakriti* ha de revelarse como la *Shakti* del *Purusha*” (LSY III, p. 45), es decir, Prakriti es la energía que permite la manifestación, la acción y la realización en la Naturaleza del Purusha silente.

¹⁶⁰ La diferenciación entre Purusha (sán. puruṣa) y Prakriti (sán. prakṛti) corresponde a la separación de espiritual y material de la existencia de acuerdo con la doctrina Sāṃkhya (cf. Mallinson & Singleton, 2017, p. 324). Tal como lo utiliza SA a lo largo de su obra deja traslucir la influencia de la doctrina del vedanta advaita. Sobre el Purusha y la Prakriti, véase también el apdo. 10.4. del presente trabajo.

9.4. La perfección del ser mental

9.4.1. Objetivo y punto de partida del YAP

Al principio del presente capítulo, SA expone explícitamente el objetivo del YAP: el alma, sometida y limitada a la mente, a la vida y al cuerpo, solamente consciente de sí misma en parte, va en pos de su propia evolución, consistente en un cambio completo en su modo de relacionarse con su naturaleza mental, vital y física, para devenir enteramente autoconsciente (cf. LSY III, p. 46).

El primer paso es descubrir en sí mismo el Purusha supremo, su yo más elevado. Para ello, el sadhaka debe dejar atrás su ego mental, vital y físico; este existe porque fue creado como instrumento de la Naturaleza para desarrollar un ser individual limitado y separado, para que el ser humano pueda actuar como una entidad discreta y separada en el universo material. En un principio, el alma se identifica con este ego, como “medio por el que la Naturaleza persuade al alma a que consienta esta acción y a que acepte estas condiciones limitadoras habituales” (LSY III, p. 47). Trascender esta identificación resulta imprescindible para una autosuperación real; por ello, la retirada del sentido exterior del ego es uno de los movimientos esenciales del Yoga.

9.4.2. Tres Purushas: *manomaya*, *annamaya*, *prāṇayama puruṣa*

SA introduce tres *Purushas*, “formas del alma mediante las cuales el Espíritu Identifica su existencia consciente con alguno de los tres planos o principios de su ser universal sobre los que fundamenta su acción” (LSY III, p. 49).

Una vez que volvemos al alma y dejamos la mente y dejamos de identificarnos con ella, nos hacemos conscientes de que somos un ser mental tras ella, no una personalidad, sino una “Persona mental, *manomaya puruṣa*, [...] un ser interior que se posiciona en la

mente para conocerse a sí mismo y al mundo, que se considera a sí mismo un individuo para tener la experiencia de sí mismo y la del mundo, y para actuar interior y exteriormente, pero siendo diferente del mental, de la vida y del cuerpo” (LSY III, p. 47), consciente de su ser mental, cuya existencia no depende de la vida ni del cuerpo. Tiene una autoconsciencia como *Purusha*-testigo, *sākṣī*, capaz de observar la actividad de la mente, “una consciencia pura que observa la Naturaleza y la ve como una acción que se refleja sobre la consciencia” (LSY III, p. 48), mientras que para el *Purusha* mental, la Naturaleza es solo una acción; pero el *Purusha* mental puede tener intuiciones de la existencia de algo más grande con respecto a las acciones posibles y a su propia esencia como algo superior, ya que la mente se sitúa por encima de la vida y del cuerpo físicos.

Una vez que el *Purusha* se ha retirado de la acción normal de la consciencia exterior puede adoptar dos posiciones distintas: por un lado, intuirse a sí mismo como alma en un cuerpo que da lugar a la vida y a la mente como actividad suya, *annamaya puruṣa*, ser físico consciente que tiene una experiencia física básicamente, que percibe su individualidad física y todo lo demás como el universo físico, y por otro como *prāṇayama puruṣa*, que tiene la intuición de sí mismo en tanto que alma identificada con el devenir en el Tiempo; el cuerpo constituye una forma o una imagen sensorial de base, y el mental, una actividad consciente de la experiencia de la vida. Como ser vital consciente o alma en la vida, tiene la capacidad de ver más allá y de los límites espaciales y temporales del cuerpo físico conectando con la eternidad de vida (cf. LSY III, p. 49).

9.4.3. Dos formas de trascender los tres niveles físico, vital y mental

SA insiste en que la especificidad del ser humano radica en que es un ser mental, puesto que es su estatus actual, o, en otros términos, su estadio evolutivo más elevado. Su senda evolutiva hacia la perfección reside en “insistir sobre las tres intuiciones mentales que le

permitan finalmente elevarse por encima de los tres niveles: físico, vital y mental” (LSY III, p. 50). Hay dos maneras de “insistir” en ello: en primer lugar, la conocida en la tradición hindú como “la liberación del Sankhya”: mediante un desapego que le aleje de la existencia en la Naturaleza, viviendo en el *Purusha*-testigo que la observa con desapego y sin sanciones, rechaza toda acción y se retira a la pura existencia consciente, lo que le permite posteriormente entrar en un “estado de sueño” o “estado durmiente” que le permite, a su vez, acceder a regiones de la consciencia mucho más vastas y elevadas, donde incluso puede deshacerse del ser terrestre: “la clave del cese completo de toda existencia terrestre, sea por inmersión en el ser puro, sea mediante participación en el ser supra-cósmico” (LSY III, p. 50), el ansiado camino de vuelta.

Pero si el objetivo marcado no se limita a “ser libres por autodesprendimiento de la Naturaleza”, sino buscar la perfección en nuestro dominio, la segunda forma de insistencia se basa en la observación de nuestra acción física, vital y mental de la Naturaleza para “encontrar los nudos de su esclavitud y los puntos de liberación posibles, descubrir las claves de su imperfección y posar el dedo sobre la clave de su perfección” (LSY III, p. 50). El alma observadora o *Purusha*-testigo se sitúa detrás de la acción de la Naturaleza, y esta sigue funcionando por su propio impulso o mecanismo físico involuntario, como si fuera una máquina automática en marcha en la que el *Purusha*-testigo estaba atrapado por el determinismo mecánico o las determinaciones de la Naturaleza. Pero al profundizar vemos que ese determinismo lo es solo parcialmente o en apariencia, puesto que la acción de la Naturaleza sigue su desarrollo gracias al consentimiento del *Purusha* detrás que sostiene e impregna la acción; sin su consentimiento, la acción decae poco a poco y termina por desaparecer hasta el reposo total: parece que el *Purusha* no actúa solamente en calidad de sustentador (*bhartr*), sino también de algún modo como el señor de su naturaleza, el *Ishwara* (cf. LSY III, pp. 51-52).

No obstante, el *Purusha* no puede imponer su voluntad ni alterar los procesos de la Naturaleza. Se establece entre *Purusha* y *Prakriti* una “dualidad de dependencia”: “ella depende del consentimiento de él, y él depende de la ley, de los métodos y limitaciones de la acción de ella –el determinismo es negado por el sentimiento de la voluntad libre, y la voluntad libre, anulada por la realidad del determinismo natural”, de modo que el *Purusha*, aunque sancione, no parece ser el *Ishwara*, el señor absoluto. Si existe en algún lugar, debe estar por encima de la posición de la mentalidad, como poder del Espíritu más grande que el ser mental; la identificación con este soberano es la clave del control y acceso a la condición de soberano.

9.4.4. El ascenso hacia el dominio de sí mismo

Este ascenso presenta dificultades originadas por la ignorancia natural. El *Purusha* testigo de la Naturaleza mental y física, *sākṣī*, no se conoce completamente a sí mismo ni a la Naturaleza, *jñātr*, y, además, el conocimiento mental, aun iluminado por su consciencia, es parcial, un reflejo pálido de la luz del conocimiento real de la consciencia esencial y total del espíritu. Se puede llegar a esta consciencia esencial en el plano mental del ser de dos modos: “reflejándola en el alma del mental, o absorbiéndose en el espíritu”.

Sin embargo, para sumergirse en la consciencia total y esencial como alma de su acción necesita elevarse al Supramental. “Para ser el señor de su ser, tiene que ser conocedor del yo y de la Naturaleza, *jñātā īśvaraḥ*”. Hay dos lugares en los que se puede llevar a cabo: primero, “en el nivel superior de la mente donde esta responda directamente al Supramental”; pero la perfección completa y verdadera no se sitúa en el ser mental, sino en el “Alma ideal” o del conocimiento, *vijñānamaya puruṣa*. El método supremo de esta perfección consiste en elevar el mental “hasta que se introduzca en el ser del conocimiento superior, y a éste al Yo-Felicidad del espíritu, *ānandamaya puruṣa*” (LSY III, p. 54).

Para alcanzar la perfección se requiere un cambio muy radical de la naturaleza actual del ser humano, y elevarla hacia una libertad superior que la libere del determinismo mental, vital y corporal al que se ve abocado esa consciencia confusa de un ser subjetivo (yo) frente al universo exterior (no yo), con el fin de armonizar las actividades de la mente, la vida y el cuerpo físico: el *Purusha* tiene que resolver, en primer lugar, la dificultad de la acción mezclada y confusa de la Naturaleza, “una acción sin un claro autoconocimiento, sin una motivación específica, sin un instrumento sólido” (LSY III, p. 55). Un método esencial para alcanzar la autoperfección es la purificación; uno de sus efectos es el deleite y felicidad plena del ser, *Ananda*; así, los cuatro elementos constituyentes del Yoga son la purificación (*śuddhi*), la liberación (*mukti*), la perfección (*siddhi*) y la felicidad del ser (*bhukti*) (cf. LSY III, pp. 55-56).

Superada la identificación con el ego físico, vital y mental, el alma ha de perseguir su universalización. El ego individual se expande para identificarse con otros egos y todas las partes del universo que puede poseer física, vital y mentalmente para su servicio, para conocer y dominar la Naturaleza de su entorno, al principio egoístamente, pero la empatía “emanada de la unidad secreta” (LSY III, p. 57) lo empuja a cooperar y unirse con todos los demás seres, y a la armonía con la Naturaleza y existencia universales; más allá de la universalización, el *Purusha* sabe que aún quedan defectos y acción confusa en la naturaleza mental, vital y física, cuyo origen se debe al “interjuego desigual y mecánico de los tres modos o *gunas* de la Naturaleza”, por lo que tiene que elevarse hasta el Supramental y “ser [...] uno con el espíritu universal [...] la acción misma del *Sachchidananda* divino”. Es entonces cuando llega a esta línea mental mediante el autodesarrollo del alma a la meta del YI, “la unión con el Supremo en su esencia y en su individualidad universalizada” (LSY III, p. 58). El *Purusha* en su existencia en el mundo irradia esta perfección para que todos los seres, la especie humana, se eleven a la perfección.

9.5. Los instrumentos del espíritu

9.5.1. Purificación de los instrumentos del espíritu

Para alcanzar la perfección activa de nuestro ser, el primer paso debe consistir en purificar el funcionamiento de los instrumentos. El ser mismo, el espíritu, la Realidad divina en el ser humano es eternamente puro y no necesita, por lo tanto, purificarse (SA ofrece el símil en el *Upanishad* del sol que no se ve afectado ni manchado por los defectos del ojo que ve), sino el mental, el corazón, el alma de deseo vital y la vida en el cuerpo. Según SA, la ‘pureza del ser’ es a menudo una “blancura negativa”, es decir, “una ausencia de pecado por la inhibición constante de toda acción, de toda idea, de toda voluntad, de todo sentimiento que tildamos de malos, o también pureza pasiva y supremamente negativa: un contentamiento total en Dios, una inacción, una inmovilización completa de las vibraciones mentales y del alma de deseo” (LSY III, p. 59). El YI se ha de llevar a cabo mediante una acción total: mente, corazón, vida y cuerpo han de ejecutar las obras del Divino, “pero ejecutarlas divinamente”. El quietismo divino muestra la “eternidad immaculada del Espíritu”; el dinamismo y acción divino contribuye con “la acción pura, exacta y correcta del alma, de la mente y del cuerpo” (LSY III, p. 60).

La purificación no se entiende como una estrecha purificación moral conforme a la ética, ya que esta se ocupa solamente de lo exterior y el alma de deseo; el *siddha* de la perfección integral abarca la pureza eterna del Espíritu, más allá del bien y del mal, lo que no significa que el espíritu no pueda distinguir entre ambos o una excusa para caer en la autoindulgencia de la naturaleza humana, sino que sus acciones vendrán determinadas por el espíritu desde dentro, desde el poder del espíritu o del supramental, pero la acción no condicionará el espíritu sometiéndolo a normas rígidas. No hay que atajar, pues, los síntomas de la impureza, sino a esta de raíz.

9.5.2. Ignorancia separativa y subordinación a la mente como formas de impureza

Hay dos formas de impureza como origen de todo desorden: la primera surge como consecuencia de la naturaleza de nuestra evolución, de la ignorancia separativa; la segunda procede del proceso sucesivo de la evolución: la vida emerge del cuerpo, la mente de la vida, y el Supramental de la mente, con lo que se subordina a ella “en lugar de gobernarla y en la cual el alma misma aparece meramente como un accidente de la vida corporal del ser mental, el cual oculta al espíritu en las imperfecciones inferiores” (LSY III, p. 62). El problema reside en la dependencia de las partes superiores con respecto a las inferiores, de modo que la propia de la función superior se ve afectada por la acción impura del instrumento inferior. De este modo, la función propia de la fuerza vital es el disfrute y la posesión: “el Espíritu ha creado el mundo por el *Ananda* –para el disfrute y la posesión de lo múltiple por el Uno, del Uno por lo múltiple, y de lo múltiple por lo múltiple” (LSY III, p. 63), pero la ignorancia separativa los convierte en deseo y ansia, deformando el disfrute y toda la posesión en sus formas contrarias de sufrimiento y carencia, y además interfieren en la acción de la voluntad y del conocimiento mentales, de modo que la voluntad se vuelve ansiosa, en lugar de una voluntad racional y de una fuerza de discernimiento y ejecución inteligente; deforma nuestros juicios puros imparciales y razonamientos desde los deseos y prejuicios y nubla la rectitud nuestros criterios en busca de hallar la verdad. Estas dos clases de imperfección, la forma de actuación falsa y la mezcla de acción de acción ilegítima, es aplicable a cada instrumento y a sus funciones.

9.5.3. El instrumento interior, *antahkaraṇa*, y sus poderes

Los tres poderes de la naturaleza inferior del ser humano, mente, vida y cuerpo, se han de tomar en conjunto, puesto que la vida sirve de eslabón de unión. El cuerpo está sostenido por la fuerza de la vida física o *prana* físico, que circula por todo el sistema nervioso;

el cuerpo ordinario, *sthūla śarīra*, está formado por el *prana* y el físico juntos; este es el instrumento exterior, mientras que el instrumento interior, *antaḥkaraṇa*, es la mentalidad consciente, que está dividida en cuatro poderes (LSY III, p. 64): 1) *chitta* o consciencia mental básica, que incluye a la memoria subconsciente; 2) *manas*, la mente sensorial; 3) *buddhi*, la inteligencia, que incluye a la mente racional; y 4) *ahaṅkāra*, la idea de ego.

La fuerza vital impregna la mentalidad; esta fuerza se convierte en un instrumento de la consciencia psíquica de la vida y de la acción psíquica de la vida. La acción del *prana* psíquico atraviesa la mente sensorial y la consciencia básica; asimismo domina la *buddhi* y el ego. Por la combinación de psicología vital, nerviosa y física se crea en el ser humano el alma de deseo sensorial, el principal obstáculo para lograr la perfección humana superior y aún la mayor perfección divina. Cabe recordar aquí que la última instancia de la perfección es el Supramental oculto situado por encima de nuestra mentalidad consciente real (cf. LSY III, pp. 64-65).

9.5.3.1. *Chitta*

Chitta es la consciencia mental de base, subconsciente en su mayor parte; su acción, puede ser pasiva y receptiva, por un lado; por otro, activa o reactiva y formadora. Como poder pasivo, recibe y almacena todos los impactos del mental en la memoria subconsciente pasiva, de la que la mente, como memoria activa, puede extraerlos. Sin embargo, la consciencia tiene el poder de hacer subir al mental activo lo que este no había observado, e incluso aquello que no había experimentado conscientemente. Este poder sólo actúa visiblemente en condiciones anormales: “cuando alguna parte del *chitta* subconsciente llega, por así decir, a la superficie, o el ser subliminal en nosotros aparece sobre el umbral y desempeña, durante un tiempo, algún papel en la cámara exterior de la mentalidad [...]” (LSY III, p. 65). Esta actividad de la memoria es fundamental para la acción mental en su totalidad, el *chitta* subconsciente impregna incluso la actividad submental del cuerpo

y de la vida, que está fuera del control de la mente consciente, pero sigue existiendo una memoria vital y física que marca sus respectivos hábitos, que pueden ser transformados en su totalidad “por la acción más poderosa de la voluntad y mental conscientes cuando éstos se desarrollan y encuentran el medio de comunicar al *chitta* subconsciente la voluntad del espíritu de crear una ley de acción nueva, vital y física”; nuestra vida y nuestro cuerpo son una madeja de hábitos formados por la evolución pasada de la Naturaleza y ambos se mantienen juntos por la memoria persistente de esta consciencia secreta, ya que el *chitta* se da universalmente en la Naturaleza, pero en el plano de la naturaleza material es “subconsciente y mecánica” (LSY III, p. 66). Este *chitta* o consciencia de base es el origen de toda la acción del mental o del instrumento interior, que es en parte consciente y en parte subconsciente o subliminal para nuestra mentalidad activa. Cuando recibe los estímulos de los impactos del mundo, o de reflexiones subjetivas del ser interior, el *chitta* envía a la superficie ciertas acciones habituales determinadas por la evolución, como las emociones, “olas de reacción y respuesta, *chitta-vṛitti* [...] Su acción también es, en su mayor parte, gobernada por el hábito y por la memoria emocional. No son imperativas, no son «leyes» del Determinismo” (LSY III, p. 66).

Eliminar de la superficie la deformación de la vida de deseo sometida a la acción mecánica del *chitta* en la mentalidad emocional es un paso necesario de la purificación, liberación y perfección. El alma de deseo es una mezcla del deseo vital y la consciencia receptiva, el mental emotivo es una reacción del *chitta* que depende de las sensaciones vitales nerviosas y las respuestas del *prana* psíquico (cf. LSY III, p. 66), que influyen sobre las emociones; de este modo, el miedo es más una sensación nerviosa que una emoción. Sobre esta base, muchas sabidurías orientales conciben el deseo como una fuente de sufrimiento en relación con el apego y el ego. Asimismo, el amor es una emoción del corazón, pero si se sujeta al deseo físico se convierte en lujuria (cf. LSY III, pp. 67-68).

9.5.3.2. *Manas*

Manas, la mente-sentido o mente sensorial, obtiene el conocimiento mediante los órganos físicos de receptividad sensorial. La acción de superficie y exterior de los sentidos es de naturaleza física y nerviosa, llamada *pranas* en los textos antiguos, actividades nerviosas o vitales cuyo elemento esencial es la consciencia; así, los cinco sentidos se consideran propiedades mentales y no corporales (cf. LSY III, pp. 68-69). Sin embargo, frente a esta acción interior, SA habla de un *manas* interior con una visión u oído o poder de contacto independiente de los órganos físicos, que permite percibir un objeto fuera del alcance de la acción física e incluso capaz de comunicarse mente con mente de modo directo, pero son poderes subliminales y marginales, “los poderes ocultos del género más ordinario”, clarividencia, clariaudiencia, telepatía, hipnosis... porque no se cultivan.

9.5.3.3. *Buddhi*

La mayor parte de la operación pertenece a la *buddhi*; llama la atención que SA no la identifique con la ‘mente racional’ (cf. LSY III, p. 88) hasta haberla tratado en profundidad en las páginas anteriores. Se halla a caballo entre una Mente-de-Verdad, mucho más elevada, y la vida física del mental humano evolucionado en el cuerpo interior. SA define *buddhi* como “la construcción del ser consciente”, y distingue tres grados de esta actividad mental: 1) una inteligencia perceptiva inferior “que simplemente recibe, registra, comprende y responde a las comunicaciones de la mente-sentido”, 2) un poder de razón organizadora o selectiva y 3) una fuerza de voluntad inteligente; estas dos últimas “tienen, como acción y objetivo, la intención de elaborar una organización plausible, suficiente y estable del conocimiento y de la voluntad al servicio de alguna concepción intelectual de la vida” (LSY III, p. 70). La *buddhi* se sirve de la idea del ego para centralizar su acción de pensamiento, carácter y personalidad. Además de su naturaleza puramente intelectual, la *buddhi* como “razón secundaria o intermedia” muestra una intencionalidad pragmática.

9.6. La purificación – la mentalidad inferior

Los siguientes capítulos están dedicados al concepto de purificación de la mente. La purificación del cuerpo y del vital, incluidos los impulsos e instintos del cuerpo y los sentimientos, aparecen como elemento constitutivo de muchas doctrinas religiosas y filosóficas a lo largo de la historia. La purificación de los pensamientos también es otra constante en el doctrinario evolutivo del ser humano; pero la purificación de la mente en sus diferentes planos, tal y como la plantea SA en su obra, aporta un método exhaustivo y un recorrido omniabarcante desde los planos inferiores hasta los planos superiores.

9.6.1. El *prana* psíquico como obstáculo para la purificación

La purificación completa de un único elemento depende de la purificación completa de todos los demás; de ello da cuenta SA, p. ej., cuando se refiere a la confusión que se crea cuando se ha purificado la inteligencia y esta sigue expuesta a “oscurecimientos” y “ataques” de las emociones del corazón, o de la mente sensorial o de la voluntad que tienen su origen en la naturaleza inferior del ser humano; por el contrario, si la purificación de un único elemento resulta suficiente, puede servir de punto de partida y base para la purificación de otros. Puesto que somos un espíritu tras la mente o un alma evolucionada como ser mental en un cuerpo físico, es “en la mente, *antaḥkaraṇa*, [...] evidentemente, mediante la *buddhi* –la inteligencia y la voluntad de la inteligencia– donde el ser humano está destinado a hacer todo el trabajo que no es hecho para él por la naturaleza física y nerviosa, como sucede en la planta y en el animal” (LSY III, p. 74). Antes de que un poder supremo supramental tome las riendas del ser, la voluntad inteligente debe ser la fuerza de ejecución principal.

El principal obstáculo en el proceso de purificación reside en “intrusión y reivindicaciones tiránicas del *prana* psíquico” (LSY III, p. 74) en sus dos vertientes: 1) el *prana* psíquico tiene su acción propia en “la posesión y el disfrute puros, *bhoga*”, en consonancia con el *Ananda*, un legítimo disfrute humano, *rasa*; 2) la deformación del *prana* psíquico consiste en el deseo que se despierta y anida en el ser humano.

9.6.2. Deseo vs. voluntad

Como se mencionaba previamente, en muchos sistemas sapienciales que contemplan la evolución del ser humano, el deseo constituye uno de los principales obstáculos en el camino espiritual, sobre todo en las sabidurías orientales; “El deseo es la raíz de todos los dolores, de todas las decepciones, de todas las aflicciones” (LSY III, p. 76), hasta tal punto que librarse del deseo se convierte en “la única e indispensable purificación sólida el plano psíquico” (LSY III, p. 77).

Esta concepción del deseo no tiene carácter universal, pues también se ha considerado el deseo como el “poder motriz verdadero de la existencia humana”, y su eliminación implica “extinguir el impulso de la vida y transformarla en un quietismo ascético”. Pero SA afirma que el verdadero poder motriz de la vida del alma no es el deseo, sino la Voluntad¹⁶¹, ya que “el deseo no es más que una deformación de la voluntad en el reino de la vida corporal y en el mental físico”, y destaca la importancia de diferenciar “entre la voluntad pura y el deseo, entre la voluntad interior de felicidad y el ansia o lujuria exteriores de la mente y del cuerpo” (LSY III, p. 78). Señala, además, que una minoría busca la perfección ascética a costa del instinto vital; la mayoría vive con las restricciones que impone la sociedad, restricciones sancionadas por el hombre social normal sobre su

¹⁶¹ Resulta interesante la diferenciación entre voluntad y deseo. Cabe recordar que el deseo es fuente de sufrimiento para muchas sabidurías orientales, como, p. ej., el budismo, pero también para los estoicos en la Antigüedad griega en Occidente. Por otra parte, también la voluntad ha sido tratada desde la perspectiva filosófica o religiosa en Occidente; al respecto, cf. García-Valiño Abós (2019).

mente y actos; otros intentan equilibrar la austeridad ética y la indulgencia atemperada de los deseos del yo mental y vital, a mitad camino. La clave para el método de la perfección reside en asirse a la voluntad pura, sin que esté deformada por el deseo. Este constituye, por lo tanto, el primer paso de purificación: “liberar al *prana* de su elemento de deseo”; posteriormente “revertir la posición ordinaria de nuestra naturaleza” (LSY III, p. 80), que consiste en someter al ser vital a un ser mental libre y desapegado. Eliminar el deseo no significa la muerte del ser emocional ni entrar en una indiferencia vacía, sino vivir en un “estado luminoso de imparcialidad pacífica” (LSY III, p. 81), pero todo esto se queda en una etapa que se ha de trascender porque la perfección integral ha de incluir el amor, el *Ananda* y el deleite. La *buddhi*, poder principal del ser mental y el instrumento básico del *Purusha*, debe ser purificada como preparación hacia la perfección.

9.6.3. Purificar la *buddhi*: inteligencia y voluntad

9.6.3.1. *Manas* vs. *buddhi*

En el capítulo VII, SA se centra en la purificación de la *buddhi*, que comprende “la inteligencia discernidora y la voluntad iluminada” (LSY III, p. 84), una de las formas de la mentalidad consciente; recordemos que *manas*, la mente sensorial, percibe los estímulos externos y construye su consciencia sobre esta experiencia, y “es un desarrollo del *chitta* externo; es una primera organización de la substancia ordinaria de la consciencia excitada y suscitada por los contactos externos”, lo cual lleva a SA a concebir el ser humano como un producto de la involución, “un alma dormida en la materia que ha llegado por evolución al despertar parcial de un cuerpo vivo, animado por la substancia ordinaria de una consciencia externa, más o menos sensible, y atenta a los impactos del mundo exterior en cuyo seno se modela nuestro ser consciente”; las sensaciones se originan cuando la mente de esta consciencia entra en contacto con el medio que la rodea.

Las sensaciones físicas se componen de dos elementos: la “impresión neurofísica del objeto” y el “valor neuromental” que se le atribuye; al juntarlos se constituyen los sentidos, cuyas impresiones sensoriales recibe el *manas*; sin embargo, este tiene la capacidad de extraer consecuencias de las impresiones sensoriales mediante una forma de transmisión directa no mediada por los órganos físicos, más propias de criaturas inferiores, mientras que el ser humano, capaz de tener sensaciones directas superiores (“el sexto sentido en el mental”), suele ignorarlas volcado en sus sentidos físicos, “asistidos por la actividad de la *buddhi*” (LSY III, p. 85). En el *manas* se halla un primer elemento de mente sensorial pensante basada en sensaciones y asociaciones, ideas y generalizaciones, y en la memoria; su complejidad en el ser humano supera a los animales porque ha liberado y separado la acción “de su pensamiento de la acción de su mentalidad sensorial, [es capaz de] retirarse de ésta, de observar sus datos y, desde lo alto, actuar sobre ella utilizando una inteligencia separada y parcialmente libre”, es decir, utiliza la razón y la voluntad, “un mental voluntario inteligente que piensa, que se observa a sí mismo y observa todo” (LSY III, p. 86).

9.6.3.2. La perfección de la *buddhi*: su naturaleza y atributos

Desde el conocimiento yóguico, la *buddhi* es “el instrumento del alma (del ser interior consciente en la naturaleza, del *Purusha*) mediante el cual ella alcanza una cierta posesión consciente y ordenada tanto de sí misma como del entorno que la rodea” y se sitúa tras el mecanismo del *chitta* y del *manas*. Si bien en formas de vida inferiores parece estar subconsciente, dormida o semidespierta tras la acción mecánica de la Naturaleza, va despertando progresivamente y deviene un “instrumento natural” con el que la Naturaleza ayuda al *Purusha* para que “pueda comprenderla, poseerla y dominarla” (LSY III, p. 87). La *buddhi* solo se halla semidesarrollada; se requiere un nivel más elevado por encima de las percepciones de la mente sensorial para tener conocimiento y dominio completos; es un poder interior y una verdad universal más grande que lo puramente animal, para que el

Purusha pueda alcanzar la verdad suprema de sí mismo y de las cosas, la verdad total y completa del alma (yo – self) y de la Naturaleza. “El fin de la purificación, liberación y perfección de la *buddhi* es, entonces, llegar a la verdad total de nuestro yo o Espíritu, y al conocimiento, felicidad y grandeza de nuestro ser libre y completo” (LSY III, p. 88).

Para ello, en muchas tradiciones, se propone el alejamiento o rechazo de la Prakriti, al tomar el conocimiento del Yo puro o Espíritu como el único conocimiento real, así como el disfrute espiritual del Ananda del Yo puro o Espíritu, mientras que la acción y la voluntad, adscritas a la Naturaleza, deben cesar. Pero en el YI, la Naturaleza debe formar parte de la manifestación eterna del Espíritu, así como la acción que se desarrolla en ella, ya que “la Naturaleza no es una trampa diabólica, ni una masa de apariencias engañosas engendradas por el deseo, los sentidos, la vida, la voluntad y la inteligencia mentales; [...] detrás de ellos se encuentra la verdad del Espíritu que los sobrepasa y utiliza”. La gnosis y voluntad espiritual está inherente en todas las cosas, de modo que la purificación de la *buddhi* implica la posesión tanto de “la verdad de nuestro ser esencial”, como de “la verdad suprema de nuestro ser en la Naturaleza”. La primera purificación de la *buddhi* consiste en librarse “de todo aquello que la esclaviza a la mente sensorial”, realizada ya en parte en la evolución humana mediante la acción superior de la *buddhi* sobre el mental inferior; y, a continuación, “purificarla de sus propias limitaciones y transformar su inteligencia y voluntad mentales inferiores en la acción superior de una voluntad y conocimiento espirituales” (LSY III, p. 89). La acción superior de la *buddhi* controla el mental inferior para elevar su funcionamiento a un nivel de voluntad e inteligencia más alto y noble, e impone sobre este un mental ético más elevado; el mental estético más profundo se une en un “poder de conjunto” de un ser intelectual, pensante y volitivo en el que predomina “el intelecto, la imaginación, el juicio, la memoria, la voluntad, el discernimiento de la razón y los sentimientos ideales” (LSY III, p. 90).

Dos tipos de perfección marcan el camino del progreso: el desapego del dominio de las sugerencias inferiores y el descubrimiento *in crescendo* de un Ser autoexistente cuya humanidad ordinaria se va transformando por la Luz, el Poder y el *Ananda*. En este proceso, el mental ético que se va desapegando de los deseos, impulsos, costumbres frente a la realización de “un yo de Justicia, de Amor, de Energía y de Pureza” como fundamento de sus actos; el mental estético se desapega de placeres ordinarios y convenciones estéticas exteriores frente a un “yo y espíritu autoexistente de Belleza pura y de Felicidad infinita”; el mental del conocimiento se aleja de dogmas, impresiones y opiniones para descubrir “una luz de intuición y de conocimiento espontáneo que ilumina todas las operaciones de los sentidos y de la razón, toda la experiencia de sí mismo y toda la experiencia del mundo”; la voluntad se aleja de sus impulsos y da paso al “poder interior del Espíritu, [...] fuente de una acción luminosa e intuitiva [...]” (LSY III, p. 91).

El deseo es uno de los mayores enemigos de esta realización, del que el pensamiento y la voluntad se han de liberar, para tomar como guía una Voluntad superior, *tapas* o *Shakti* divina, el *Ananda* como felicidad pura del Espíritu, y un conocimiento espiritual iluminado expresado por la acción de tal *Shakti* (cf. LSY III, p. 92).

9.6.3.3. Tres niveles de elevación de la *buddhi* y sus limitaciones

El primer nivel de la *buddhi* es su base inferior, donde tiene lugar la actividad habitual, puente entre la razón superior y la mente sensorial, “una especie de comprensión ordinaria”, incapaz por sí misma de una voluntad y pensamiento puros. De pensamientos circulares e ideas preconcebidas, una de las disciplinas más eficaces del Yoga es tranquilizar este pensamiento mental ordinario para lograr el silencio mental¹⁶² (cf. LSY III, p. 93).

¹⁶² Este silencio mental es un referente en muchas sabidurías orientales. La mente en su actividad incesante impone su percepción del mundo a través de los sentidos y de sus impresiones; más allá, su actividad intelectual le impide percibir lo que realmente *es* en el momento presente. En esto consiste el conocimiento intelectual frente al conocimiento por identidad; el primero es fruto de la actividad incesante de la mente, mientras que el segundo surge cuando los procesos intelectivos cesan. Si bien no se desprecia el pensamiento racional del intelecto, el “silenciar la mente” abre la posibilidad de acceder al conocimiento por

El segundo nivel es la mente pragmática, regida por una razón superior y un conocimiento como base de la ejecución práctica. Si bien amplía nuestra experiencia, depende aún de la comprensión ordinaria, por lo que es más bien una mente de voluntad que de conocimiento. Conoce solo aspectos de la Verdad sucesivos, no la constante y eterna, es decir, “vive en la verdad del momento, no en alguna verdad de la eternidad” (LSY III, p. 94), por lo que no puede constituir una base estable. También debe ser trascendida.

El tercer nivel se atribuye a la inteligencia en pos de la realidad universal o una Verdad autoexistente en la que intenta vivir. Su naturaleza primaria corresponde a una mente de conocimiento y solo secundariamente, a una mente de voluntad. Puesto que la actuación depende de la mente pragmática, SA puntualiza que uno de los principales defectos de la *buddhi* humana es la disparidad entre conocimiento y voluntad; en el ser humano, la *buddhi* superior queda supeditada a la oscuridad y defectos de la mentalidad inferior, que se traduce en una sujeción a los hábitos de una mente consuetudinaria o a la necesidad de actuar inmediatamente de la mente pragmática (cf. LSY III, p. 95).

Tras superar los escollos indicados, aún quedan dos limitaciones inherentes a la propia *buddhi*: primero, las realizaciones de la *buddhi* son solo de naturaleza mental, por lo que para alcanzar la Verdad misma hay que trascenderla, segundo, la *buddhi*, por su propia naturaleza mental, es incapaz de unificar con eficacia las verdades que ella misma capta, solo puede establecer relaciones y combinaciones parciales. Si la *buddhi* llega a reflejar la verdad, esta es fragmentaria o no la lleva a actuar o decidir con eficacia. No obstante, también cabe la posibilidad de que la *buddhi*, alejándose de la vida y del pensamiento, pueda sumergirse a alturas inefables de la existencia espiritual, es decir, entrar en la gnosis espiritual, para que esta pueda “proyectarse sobre la totalidad de la naturaleza y divinizar

identidad o a recibir percepciones desde la intuición; en las sabidurías orientales, este conocimiento goza de un estatus superior al conocimiento intelectual; de ahí, que en las prácticas yogas se busque habitualmente parar la actividad mental para llegar a este silencio.

al ser humano” Pero SA advierte de la imposibilidad de entrar de un solo golpe, ya que no habría posibilidad de retorno, y postula un puente que denomina “mente intuitiva o iluminada”, que también habrá de sufrir su proceso de purificación, “purificación final de la inteligencia y la preparación para la *siddhi* de la gnosis (LSY III, p. 97).

9.7. La liberación del espíritu

9.7.1. *Mukti*: Purificación y liberación de la voluntad y el ego

La liberación del espíritu o del alma, *mukti*, incluye la purificación del ser mental y del *prana* físico y psíquico, además de la purificación física del cuerpo. “La *śuddhi* [purificación] es la condición de la *mukti* [liberación]. Toda purificación es una liberación, [...] porque es el rechazo de las imperfecciones y de las confusiones que limitan, que someten y obscurecen” (LSY III, p. 98).; de este modo, purificar el deseo libera el *prana* psíquico; purificar las emociones falsas y las reacciones perturbadoras libera el corazón; purificar el pensamiento limitado de la mente sensorial libera la inteligencia; purificar la intelectualidad libera la gnosis (cf. LSY III, p. 98).

SA señala que la liberación se identifica en ciertas tradiciones con el rechazo de cualquier cosa que tiene que ver con la naturaleza, o se relaciona con el nirvana, extinción o disolución en algún absoluto indefinible, *mokṣa*, pero en su concepción, la idea de liberación, *mukti*, “corresponde únicamente al cambio interior”, e implica dos cosas: la liberación de ataduras o “nudos clave del alma de la naturaleza inferior” y “la apertura a la existencia espiritual superior”. Según la *Gita*, los nudos clave son cuatro: “el deseo, el ego, las dualidades y los tres *gunas* de la Naturaleza” y nos indica que para ser libre, *mukta*, hay que “carecer de deseos y ego; es poseer la igualdad de alma, de espíritu y de mente, y ser *nistraiguṇya* [sin ninguno de los tres *gunas*]” (LSY III, p. 99).

9.7.1.1. La liberación del deseo

El rechazo del deseo por ser fuente de sufrimiento se halla como constante en muchos sistemas sapienciales orientales, pero en el YI va más allá, porque la ausencia espiritual de deseo significa deshacer dos nudos metafóricamente, el nudo inferior en el *prana* y el nudo sutil en el alma misma que soporta la *buddhi* (cf. LSY III, p. 99). Sin embargo, el deseo considerado desde arriba resulta ser una “voluntad del espíritu la que sostiene el deseo de los instrumentos. Existe una voluntad, *tapas*, *shakti*, mediante la cual el espíritu secreto impone sobre sus miembros exteriores toda su acción” [...]. El concepto de *tapas*, al que se ha aludido en diversas ocasiones como la Voluntad Divina se redefine aquí como “la voluntad del espíritu transcendente que engendra el movimiento universal; del espíritu universal que lo sostiene y anima; del espíritu individual libre que es el centro del alma de esta multiplicidad” (LSY III, p. 100). Si el alma individual se separa de la verdad universal para inclinarse hacia el ego y hacer de este *tapas* o voluntad algo propio, se convierte en fuente de retroceso y sufrimiento, reforzando los deseos pránicos.

Hay dos vías para abandonar esta fuente de deseo: el *sadhaka* puede “elegir una paz activa y un silencio interior completo, o perder toda iniciativa individual, *sañkalpārambha*, en unión con la voluntad universal, o *tapas* de la *Shakti* divina” (LSY III, p. 101); es decir, un modo pasivo de inmovilidad interior, o bien un modo activo consistente en mantener una inmovilidad impersonal en la mente, pero permitiendo que la Voluntad suprema pura espiritualmente actúe mediante los instrumentos purificados.

9.7.1.2. La liberación del ego

Alcanzar la libertad real implica liberarse del sentido del ego y sus tendencias egoístas. La sede del ego se halla en la *buddhi*, la ignorancia del discernimiento mental y de la razón, aunque también encuentra en la actividad habitual de la mente sensorial, del *prana* y del cuerpo una manera muy persistente de dominio; la *buddhi*, es, en su origen, “una

degradación o una deformación de la verdad de nuestro ser espiritual” (LSY III, p. 103).

De nuevo, la liberación espiritual del ego pasa por realizar la unidad con el Divino y los demás seres, ya que el ego se caracteriza por su carácter separativo.

Aunque en algunas tradiciones proclaman “la abolición de todo ser individual [...] acabando en una inmersión extática”, SA desde el YI propone darse completamente al Divino y elevar la totalidad del ser, “de suerte que no sólo devengamos «uno» con Él en nuestra existencia espiritual, sino que además moremos en Él y Él en nosotros, de forma que toda la naturaleza se llene de Su presencia y se transforme en naturaleza divina: nuestro espíritu, nuestra consciencia, nuestra vida y nuestra substancia se hacen uno con el Divino”; concebirse como un ser autoexistente por separado en el universo constituye “la raíz de todo sufrimiento, de toda ignorancia y de todo mal” (LSY III, p. 104); el alma aislada y limitada se convierte en fuente de conflicto con el universo, vive en desacuerdo con los demás seres, considerados como no-yo; lo que pueda conseguir con la consciencia del ego es imperfecto, limitado e incierto.

La falsa forma de existencia separativa y egoísta del alma lleva al sufrimiento, pero también a la limitación de su consciencia, y, por ende, de su conocimiento, “el cual se traduce en un conocimiento falsificador”, acompañado de una voluntad falsa; “el sentido agudo de esta falsedad se halla en el origen de la consciencia humana de pecado”, y, aunque las reglas de conducta ayudan al ser humano a rectificar su naturaleza falible, la absolución de este pecado original llega con el retorno a “la unidad con la Voluntad divina y el Ser divino” (LSY III, p. 106).

SA cierra el capítulo recapitulando lo que es la esencia misma de la *mukti*: la liberación de la voluntad procedente de la naturaleza del deseo y la liberación del ego, cuyo resultado es la recuperación de la unidad (cf. LSY III, p. 107).

9.7.2. La liberación de la naturaleza

SA distingue dos aspectos del ser humano: el alma consciente, productora de experiencias, y la Naturaleza ejecutora, que aporta sus experiencias al alma; el encuentro de ambas determina “los afectos de nuestro estado interior y todas sus respuestas”. La Naturaleza contribuye con sus eventos y “las formas de los instrumentos de la experiencia” (LSY III, p. 108), eventos ante los que el alma reacciona o asintiendo a las determinaciones naturales o imponiendo la voluntad de otra determinación sobre la Naturaleza. Según SA, las contribuciones esenciales de la Naturaleza son de dos tipos: los *gunas* y las dualidades.

Los modos cualitativos esenciales como resultado de la acción inferior de la Naturaleza causan una experiencia discordante y de división sobre el alma humana y sus poderes naturales (mental, vital y corporal), “una lucha de opuestos, *dvandva*, un movimiento mecánico, o una oscilación de toda su experiencia entre pares de contrarios constantes, o una mezcla de pares, de positivos y de negativos combinados: las dualidades”. Por otra parte, la liberación total del ego y de la voluntad debe conducir a la liberación de la dualidad de acción de la Naturaleza y a superar los modos cualitativos de la Naturaleza inferior, *traigunyātītya*. Hay también dos clases de liberación de la Naturaleza: una, “en una felicidad quietista del espíritu”, y la otra, “en la cualidad divina y en un poder espiritual de la experiencia del mundo, impregnando a esta misma calma suprema de una felicidad dinámica, igualmente suprema, de conocimiento, de poder, de alegría y de dominio”; de nuevo, la liberación integral reside en “una unidad divina del espíritu supremo y de su naturaleza suprema” (LSY III, p. 109).

9.7.2.1. Liberación de los *gunas*: *tamas*, *rajas* y *sattwa* como modos cualitativos

La Naturaleza, como poder del espíritu de acción básicamente cualitativa, se erige en “poder de existencia y desarrollo de las infinitas cualidades del espíritu, *anantaḡuṇa*” (LSY III, p. 109). Todas las creaciones de la naturaleza inferior están dirigidas por la

acción de tres modos cualitativos que chocan y se combinan entre sí, según el Sankhya y adoptados por todas las escuelas de filosofía y Yoga de la India: *tamas*, *rajas* y *sattwa*. Recordemos que *tamas* es el principio de la inercia; *rajas*, el del “dinamismo, de la pasión, del esfuerzo, de la lucha, de la iniciativa”; y *sattwa*, el de asimilación, equilibrio y armonía; sus aspectos espirituales y psicológicos tienen una gran relevancia práctica, ya que “se encuentran en todas las cosas”. Su combinación les otorga “la tendencia de su naturaleza activa, de sus efectos y de su ejecución”, su funcionamiento desigual en la experiencia del alma humana, “la fuerza que constituye nuestra personalidad activa, nuestro temperamento, nuestro tipo de naturaleza y el sesgo de nuestra respuesta psicológica a la experiencia”, es decir, “Todo el carácter de nuestra acción y de nuestra experiencia está determinado por la preponderancia o la interacción en el juego recíproco de estas tres cualidades o modos de la Naturaleza” (LSY III, p. 110). El alma se ve sometida a ellos y para alcanzar su libertad tiene que superar su acción desigual, o bien aquietando el caos de su acción o transformar su funcionamiento desde una posición superior, es decir, o bien mediante un “vaciado de *gunas*, o una imposición sobre estos” (LSY III, p. 111).

El *tamas* o principio de inercia se manifiesta con fuerza en la naturaleza material y en el ser físico, y afecta tanto a la fuerza como al conocimiento. Su dominio lleva a la inacción de la pereza y a la inmovilidad, o bien a una acción mecánica impuesta por fuerzas oscuras; dirige todo lo que domina a “una inconsciencia, o a una subconsciencia velada, o a una acción consciente pero reluctante, indolente, y mecánica” (LSY III, p. 111). El dominio más fuerte del *rajas*, con su tendencia a la acción y al deseo, se halla en la naturaleza vital; actúa en un mundo de materia sometido al principio de inconsciencia y de inercia mecánica, por lo que tiene que actuar contra una enorme fuerza contraria, de modo que su acción resulta en un esfuerzo, una lucha o un conflicto, asediado por una incapacidad limitadora, decepción o sufrimiento; sus avances son limitados y precarios.

Sattwa encuentra su terreno más propicio en la mente, no en las partes inferiores del mental, dominio del *rajas*, sino “en la inteligencia y en la voluntad de la razón”. Se esfuerza por conseguir armonía y equilibrio, lo cual proporciona un sentimiento de bienestar, dominio y seguridad. *Sattwa* aporta su luz y felicidad.

Su combinación se manifiesta en la psicología del ser humano: en el carácter mental de nuestra voluntad, razón, del ser moral, estético, emocional, dinámico y sensorial. Un dominio excesivo del *tamas* aporta

toda la ignorancia, la inercia, la debilidad y la incapacidad que afligen a nuestra naturaleza: una razón obscurecida, la nesciencia, la falta de inteligencia, el apego tenaz a las nociones acostumbradas y a las ideas mecánicas, el rechazo a la reflexión y a conocer, la estrechez mental, la reducción de opciones, la repetición incesante de los hábitos mentales, la obscuridad [...] la voluntad impotente, la falta de fe, de confianza en sí mismo y de la iniciativa, el disgusto a actuar, el retroceso ante el esfuerzo y la aspiración, el espíritu pobre y mezquino; y, en nuestro ser moral y dinámico, la inercia, la poltronería, la bajeza, la pereza, la sujeción sin resistencia a móviles pequeños e innobles, la claudicación fácil ante nuestra naturaleza inferior. [...] en nuestra naturaleza emocional, implanta la insensibilidad, la indiferencia, la falta de simpatía y de franqueza, la carencia de comunicación del alma, la dureza de corazón, la rápida extinción de los afectos y la languidez de los sentimientos; en nuestra naturaleza estética y sensorial, una sensibilidad embotada, una reducida variedad de respuestas, la insensibilidad ante la belleza y todo lo que constituye el espíritu ordinario, embotado y vulgar en el hombre. El *tamas*, dentro de su propio ámbito, produce en naturaleza humana un tipo grosero, estúpido e ignorante; (LSY III, p. 113).

Por su parte, el *rajas*, si no está equilibrado con un elemento sátvico suficiente,

conduce al egoísmo, a la obstinación y a la violencia; se sirve de la razón de una forma exagerada y tenaz o perversa, cae en los prejuicios, se apega a la opinión, se aferra al error; somete ciegamente la inteligencia a nuestros deseos y a nuestras preferencias en lugar de a la verdad; engendra una mente fanática y sectaria, la terquedad, el orgullo, la arrogancia, el egoísmo, la ambición, la avidez, la lujuria, la crueldad, el odio, los celos, el egoísmo del amor, todos los vicios y todas las pasiones, todas las exageraciones de la sensibilidad, las morbosidades y las perversiones del ser vital y sensorial. [...] un hombre vibrante, inquieto, dinámico, movido por el impulso de la acción, de la pasión y del deseo (LSY III, pp. 113-114).

Sattwa se relaciona con un tipo de ser humano superior, ya que aporta

un mental de razón y de equilibrio, la claridad de una inteligencia abierta y desinteresada en búsqueda de la Verdad, una voluntad subordinada a la razón o guiada por el espíritu ético, el dominio de sí, la igualdad, la calma, el amor, la simpatía, el refinamiento, la mesura, la finura de la mente estética y emocional; en el ser sensorial, la delicadeza, del asentimiento justo, la moderación y el equilibrio, una vitalidad atemperada y gobernada por una inteligencia dueña de sí misma (LSY III, p. 114).

También atribuye a cada modo una realización prototípica: al sátvico, el filósofo, el santo, el sabio; al rajásico, el estadista, el guerrero, el hombre de acción vigoroso. Pero todo ser humano tiene mezcla de los tres modos, y SA advierte que ni siquiera la armonía sátvica no representa la perfección espiritual a la que aspiramos, puesto que representa una cualidad limitada de la naturaleza, al igual que el conocimiento y la voluntad sátvicas, y *sattwa* depende aún del *rajas* para poder actuar en la Naturaleza; también existe un “egoísmo sáttwico”, al igual que el rajásico o tamásico, que se traduce en un egoísmo del conocimiento y de la virtud; el egoísmo mental no casa con la liberación, por lo que se han de trascender los tres *gunas* (cf. LSY III, p. 115). Además, el ser sátvico vive más en el ser interior, al retirarse de la actividad de la vida exterior, pero esta liberación quietista no es la que busca la perfección integral.

La acción se identifica a menudo con la imperfección de los *gunas* inferiores (cf. LSY III, p. 116), pero las imperfecciones expuestas previamente se atribuyen a la naturaleza inferior; en el ser espiritual, estos poderes esenciales del Divino sufren una transformación: el *tamas* se convierte en la calma divina, *śakti*, un poder perfecto que contiene todas las posibilidades en sí, el *rajas* deviene la Voluntad pura del espíritu motor de la acción “infinita, imperturbable y dichosa”, y *sattwa* deja de ser la “luz mental modificada, *prakāśa*” y deviene la “luz autoexistente del ser divino, *jyotiḥ*” (LSY III, p. 117).

9.7.2.2. La liberación de las dualidades

La liberación de la percepción espiritual de las dualidades de la Naturaleza llega como resultado de la liberación de los *gunas* en la naturaleza inferior. Su origen está en una

ignorancia incapaz de llegar a la verdad espiritual de las cosas concentrada en las apariencias imperfectas, que reacciona con el conflicto del bien y del mal, y todas las categorías que se derivan de las parejas de opuestos: belleza y fealdad, verdad y falsedad, éxito y fracaso, etc. El sadhaka a menudo se retira de la vida tanto física como interior, de toda la acción de la Naturaleza, dominada por la dualidad, lo que conduce a una separación entre el alma y la Naturaleza. Si consigue observar la actividad universal con calma imparcial con desapego, sin participación interior activa, llega al fin a sumergirse en el yo silencioso, *mokṣa*. Pero ni siquiera este rechazo es la liberación última: para llegar a la liberación integral se ha de liberar “tanto de su apego a la acción inferior de la naturaleza como de su repugnancia a la acción cósmica del Divino”. La liberación es completa “cuando puede ejercerse la gnosis espiritual con un conocimiento supramental, recibir supramentalmente la acción de la Naturaleza y responder a ella mediante una voluntad supramental luminosa en su iniciativa” (LSY III, p. 118). El sentido espiritual de la Naturaleza descubierto por la gnosis ve a Dios en todas las cosas, aunque tengan la apariencia contraria, las formas imperfectas se desvanecen o se transforman en su verdad divina superior (tal y como se describe en el subapartado anterior para los *gunas*). “La liberación de la Naturaleza llega a ser una con la liberación del espíritu y es aquí, en la libertad integral, donde se fundamenta la perfección integral” (LSY III, p. 119).

9.8. Los elementos de la perfección: la igualdad

9.8.1. Elementos necesarios para la perfección y su fin último. Gnosis.

Purificación y libertad son pasos necesarios para alcanzar la autoperfección espiritual. La concepción monista del mayavadín¹⁶³, para quien la verdad del ser real es el Absoluto

¹⁶³ El mayavadín es “el monista que sostiene la teoría de maya” (Vivekananda, 2008, p. 147), tal y como lo define en su obra *Gñana yoga*.

impersonal, impasible y autoconsciente, pasa por la consciencia pura del espíritu fuera de la existencia cósmica e individual; la verdad suprema del budista le lleva a negar el ser, lo que implica la impermanencia, la nulidad del deseo y la sucesión de karmas; pero, para el YI, la perfección conlleva “un espíritu divino y una naturaleza divina que admitan una relación divina y una intervención divina en el mundo; [...] una divinización de toda la naturaleza, un rechazo de todos los falsos nudos del ser y de la acción sin, en todo caso, rechazar ninguna parte de nuestro ser, ni ninguna esfera de nuestra acción” (LSY III, p. 121). El camino a la perfección, *siddhi*, supone un recorrido largo y complejo, jalonado por elementos esenciales o necesarios, interdependientes entre sí en alto grado y de realización sucesiva que se clasifica en seis categorías, aunque no aparece sistematizado.

Primero, se requiere un equilibrio fundamental del alma, al que se llega creciendo en una igualdad perfecta, *sāmata*. Esta igualdad ya aparece en la *Gita*, como el uno en y para todas las cosas, el Brahman igual, *samam brahman*, e incluso en la *Gita* va más allá, al identificar la igualdad con el yoga. Esta igualdad es el signo de la unidad con el Brahman, señal de haber superado y trascendido el carácter egoísta de la naturaleza humana, las dualidades y los gunas. Después se hace necesario elevar las cuatro partes activas de la naturaleza humana, a saber, la comprensión, el corazón, el *prana* y el cuerpo, para divinizarlos y así servir de “instrumentos exactos a la acción divina, espiritual, libre y perfecta”. Así, la fuerza dinámica del temperamento, *vīrya*, actúa con la del carácter de la naturaleza del alma, *svabhāba*, que ha de ser liberada para que pueda actuar el *Purusha* a través del ser humano. La *Shakti*, la fuerza superior del poder divino, debe sustituir a la limitada energía humana. Las cuatro partes esenciales de este segundo elemento son: “el poder perfecto de los miembros de nuestra naturaleza instrumental, la energía perfeccionada de la naturaleza del alma, su transferencia al funcionamiento del Poder divino, y finalmente, una fe perfecta en todos nuestros miembros” (LSY III, p. 123).

Sin embargo, ni los planos más altos de la naturaleza humana normal pueden poseer la perfección divina; trascender los planos inferiores es entrar en la gnosis supramental, es decir, pasar del ser mental al ser gnóstico. “El cambio consiste en traer la ley del *Purusha* gnóstico, *vijñānamala puruṣa*, y en aquello dónde [sic!] se abre el *Anandamaya*, en las diversas partes de la consciencia física” (LSY III, p. 125). Para ello hay que espiritualizar e iluminar la consciencia física y el cuerpo; tras esta envoltura existe otra más sutil, el cuerpo sutil del ser mental, y un cuerpo espiritual. Sobre esta base gnóstica, el *Purusha* puede entrar en la “manifestación cósmica por las variaciones de su existencia infinita, [...] la gnosis aporta la plenitud del conocimiento espiritual, basa la acción divina sobre este conocimiento, y fragua el disfrute del mundo y del ser según la ley de la verdad, de la libertad y de la perfección del espíritu”; el único deseo que pueda haber será el deseo divino, “la voluntad de felicidad del *Purusha*” (LSY III, p. 126), para disfrutar de la acción perfecta de la *Prakriti*. El alma individual se erige en el canal de esta acción en unidad con el *Ishwara* y la *Prakriti*. La evolución gnóstica lleva al principio del Ananda, fundamento del *Satchidananda*; será poseído por la *cidghana*, “consciencia concentrada y luminosa”; “El *siddha* o alma perfeccionada vivirá en unión con el *Purushottama* en esta consciencia bráhmica” (LSY III, p. 126), Uno con Eso, el origen: en esto consiste el “alcance supremo de la autoperfección” (LSY III, p. 127).

9.8.2. La perfección de la igualdad

De los seis elementos necesarios mencionados previamente, la igualdad perfecta, según SA, es la “verdadera primera necesidad de la perfección espiritual”; en su Yoga, la ‘perfección’ consiste en “El paso de una naturaleza inferior y no divina, a otra superior y divina. En términos de conocimiento, es el ser quien se reviste de su yo superior y se

despoja de su yo inferior”. Esta naturaleza suprema divina se fundamenta en una igualdad y una paz del alma perfectas, así como el equilibrio igual en la acción para el *sadhaka* del YI; su base debe reposar en las siguientes características:

Una impersonalidad prudente, una igualdad tranquila, una universalidad que ve todas las cosas como manifestaciones del Divino o Existencia única, que no es colérica, ni se atormenta, ni se impacienta con el modo de las cosas, y que [...] no se excita, ni está demasiado ansiosa ni se precipita, y ve que la ley debe ser obedecida y respetada la marcha del tiempo, y que observa y comprende con simpatía la realidad presente de las cosas y de los seres, pero que además percibe detrás de las apariencias actuales su sentido interior y el desarrollo de sus posibilidades divinas (LSY III, p. 131).

Sobre esta base, el ser humano, mediante un dominio de sí mismo y de su entorno, o como indica SA, según el antiguo lenguaje, llega a la autoperfección, que consiste en “ser soberano de sí mismo y rey del entorno, *svarāt* y *samrāt*” (LSY III, p. 132), y para lograrlo ha de librarse de los ataques de su naturaleza inferior y de las dualidades que lo someten, alegría y tristeza, placer y dolor, simpatías y antipatías personales, así como del deseo y el apego, las opiniones y juicios personales, las emociones y las pasiones; superarlas lo hará soberano de sí mismo, librarse de ellas o estar por encima de ellas: eso es la igualdad.

La condición del YAP pasa por la igualdad perfecta no solo la del yo, sino también en la naturaleza, y el primer paso para conseguirla consiste en dominar nuestro ser emocional y vital, porque constituyen la principal fuente de la imperfección humana. De nuevo, el deseo ocupa un lugar preponderante como elemento que debe ser purificado:

El deseo es la impureza del *Prana* o principio de la vida, y la cadena que lo esclaviza. Un *Prana* libre significa un alma de vida satisfecha y contenta, que afronta sin deseo el contacto de las cosas exteriores y las recibe con una respuesta igual; liberado, elevado por encima de la dualidad servil de las atracciones y repulsas, indiferente a las sollicitaciones del placer y del desagrado, [...] La función del *Prana* es el disfrute; pero el disfrute verdadero de la existencia es un Ananda espiritual, interior, no fragmentario ni turbulento como el de nuestros placeres vitales, emotivos o mentales (LSY III, p. 134).

9.8.2.1. El concepto de ‘posesión’ en LSY

Cabe hacer un breve inciso y destacar aquí el sentido que SA le da a ‘posesión’ o ‘poseer’, ya que este concepto aparece a lo largo de su obra frecuentemente, y en especial en LSY. Aunque no lo define como término en sí, el siguiente pasaje es muy revelador:

por la posesión el alma tiene el disfrute de las cosas; pero la verdadera posesión es algo vasto e interior, no dependiente en absoluto de la captación externa de las cosas que nos somete a lo que nos aferramos. Toda posesión o disfrute exterior no será más que la ocasión de un juego satisfactorio e igual del Ananda espiritual con las formas y los fenómenos de su propio ser cósmico (LSY III, p. 135).

A continuación, pone de manifiesto que este tipo de posesión nada tiene que ver con la posesión egoísta sobre los objetos, y lo ejemplifica con el ego que quiere apropiarse de Dios, de los seres o del mundo; nada tiene que ver con este sentido de posesión.

9.8.2.2. La igualdad perfecta de las emociones, la voluntad y la mente

Un corazón libre se ha liberado de los afectos y pasiones, y es el “ego-sentido” (LSY III, p. 135) el que arrastra al ser humano a estos lodos. La transformación de la naturaleza emocional no implica caer en un ascetismo dominado por la insensibilidad ni una indiferencia espiritual, ni una autorrepresión austera. Más bien se trata de expandir el amor de modo universal haciéndolo extensible no solo a todos los seres humanos, sino también a todas las cosas. La cólera y el odio no tienen cabida en el espíritu libre, pero sí “la potente energía divina de Rudra, que puede librar la batalla sin odio y destruir sin cólera, porque en todo momento es consciente de que lo que aniquila es una parte de él mismo, una de sus propias manifestaciones” (LSY III, p. 136), y lo hará con toda su simpatía igual, comprensión y compasión, más allá de las dualidades del bien y del mal.

En el caso de la voluntad, retirada de estas dualidades y superado el “ego dinámico” con sus impulsos emocionales y vitales y sus juicios personales una vez alcanzada la igualdad, será transformada en un instrumento puro, “móvil de un poder divino de

voluntad guiado por el conocimiento divino cuyo agente será su naturaleza perfecta, *yantra*”, y por su energía espiritual que le servirá para llegar a “a la acción imparcial y universal de un *tapas* dinámico, [...] una calma superior que es el secreto de la acción divina. Las reglas mentales ordinarias serán trascendidas sobre la base de esta igualdad dinámica” (LSY III, p. 137). En esto consiste la igualdad perfecta de la voluntad.

El siguiente instrumento de la naturaleza en el camino de la perfección hacia la igualdad es la mente pensante, también imprescindible “porque el objetivo de este progreso es la luz más vasta perteneciente a una región superior del conocimiento espiritual”, y por ello más difícil y delicada que las demás igualdades, la que menos practica el mental humano. Por una parte, se requiere la intervención del supramental; por otra, “una creciente voluntad de igualdad en la inteligencia” para posibilitar que la luz trabaje libremente en el mental y tome posesión de él, lo que implica inmovilizar el pensamiento mental ordinario, pero no “una renuncia a las investigaciones de la inteligencia [...] ni una indiferencia, ni un escepticismo imparcial, ni tampoco a una inmovilización o silenciamiento de todo el pensamiento en el silencio del Inefable”, pues, en aras de la igualdad en el conocimiento mental, “se trata de liberar a la mente de su propio funcionamiento parcial con el fin de que pueda llegar a ser el canal igual de una luz y conocimiento superiores” (LSY III, p. 139).

Una vez que se consigue esta igualdad, o “igualación de la naturaleza”, la finalidad última es preparar al ser para que la “igualdad espiritual suprema” tome posesión de él y manifestar el Divino. Esta igualdad perfecta y su significado para el YI equivale a “la igualdad eterna de *Sachchidananda*. [...] pero que modela según su propio molde a la mente, al corazón, a la voluntad, a la vida y al ser físico. Es la igualdad de la consciencia espiritual infinita [...] del *Tapas* divino [...] del *Ananda* divino [...]” (LSY III, p. 140).

9.8.3. La vía de la igualdad: pasiva o negativa vs. activa o positiva

La igualdad completa y perfecta en la senda del YI tiene dos aspectos o métodos basados en un único principio: el primero, caracterizado por una igualdad pasiva o negativa, sirve para liberar al ser humano de la acción de la naturaleza inferior y para hallar la paz y calma del ser divino o Brahman único; rechaza la naturaleza de la Ignorancia; el segundo aspecto, caracterizado por una igualdad activa o positiva, se desarrolla en el plano superior de la existencia y la naturaleza para liberar su poder, y alcanzar la posición igual de la universalidad de un conocimiento, de una voluntad de acción y de un Ananda divinos e infinitos, lo cual aporta a la vida del alma en la naturaleza la triple manifestación del conocimiento, del poder y de la felicidad divinos.

La igualdad pasiva, o puramente receptiva, tiene como punto de partida tres principios o actitudes diferentes o tres vías: la resistencia, la indiferencia y la sumisión.

9.8.3.1. La primera vía: la resistencia

La resistencia hace que nuestra fuerza espiritual pueda encarar “todos los impactos y todas las sugerencias de la Naturaleza fenoménica que nos asedian por todos los lados, sin ser abatidos por ellos, ni compelidos a sufrir sus reacciones emotivas, sensoriales, dinámicas e intelectuales” (LSY III, p. 142), ya que la mente exterior, en la naturaleza inferior, carece de esta fuerza, y reacciona siempre de estos tres modos: positiva o placenteramente, negativamente, o indiferentemente. El alma, para conseguir el autodomínio mediante el método de la voluntad, se puede oponer a estas reacciones, y aprender a aceptarlas con templanza y tranquilidad. Con esta disciplina lleva a tres resultados o “tres poderes del alma en relación con las cosas” (LSY III, p. 143-144):

- 1) lo que era insoportable llega a ser fácil de sobrellevar;
- 2) la naturaleza consciente se escinde en dos partes: una, la naturaleza mental y emocional normal con sus reacciones habituales; la otra, una voluntad y a una razón

superiores, que observa, inalterable e inafectada por la naturaleza inferior, que comienza a perder fuerza y poder, crece en el interior “una calma separada”;

- 3) al liberarnos de las reacciones normales se consigue remodelar todas nuestras formas de experiencia según la forma del espíritu, tanto las reacciones desagradables como las agradables; este estado de calma permanece inalterado a la alegría y a la búsqueda mental de alegría y placer, y consigue de modo la igualdad ante todo y toda circunstancia, que no es indiferencia.

9.8.3.2. La segunda vía: la indiferencia

La segunda vía consiste en una “actitud de indiferencia imparcial” mediante el rechazo inmediato de la atracción o la repulsión, “una impasibilidad luminosa” basada en el conocimiento más que en la voluntad, al considerar que estas “pasiones del mental” son movimientos inferiores que proceden de la “ilusión de la mentalidad exterior” o una “perturbación vital y emocional que debe ser rechazada por la tranquila voluntad observadora y la inteligencia desapasionada del sabio”. Permite llegar a tres resultados o poderes para entrar en la paz (LSY III, p. 145):

- 1) se hace consciente de que la mente no se queda atrapada ni en las pequeñas alegrías ni en los pequeños problemas de la vida;
- 2) puede haber una escisión o “una partición psicológica entre el mental inferior o exterior [...] la razón y voluntad superiores que permanecen detrás y viven en la calma indiferente del espíritu”;
- 3) poder de paz en sí y de vasta tranquilidad, que resulta en la felicidad al haberse liberado de los asaltos de naturaleza inferior con sus vaivenes y luchas.

9.8.3.3. La tercera vía: la entrega

La entrega adopta diferentes formas que no son ajenas a las religiones, como la “resignación cristiana” cuando el creyente se somete a la voluntad de Dios, o una “aceptación no egoísta de las cosas y de los acontecimientos” al percibir las manifestaciones de la Voluntad universal, o como una “rendición completa de nuestra persona al Divino o *Purusha* supremo” (LSY III, p. 146). Esta vía pretende acercar al ser humano a Dios, armonizarlo con la Existencia universal, unirlo al Divino para convertirlo en su instrumento, servidor o amante, es decir, elige la vía de la *bhakti* o devoción.

Las tres vías muestran rasgos en común: se despoja de las “reacciones normales del mental frente a los contactos externos con las cosas” y propugnan “una escisión entre el yo o espíritu y la acción exterior de la naturaleza” (LSY III, p. 147).

Una cuestión que me parece particularmente interesante en este capítulo, aunque viene apoyado por otras tantas afirmaciones, viene dada por la insistencia de algunas sabidurías orientales en la limitación, y por ende imperfección, de la inferioridad de la mente humana, que incluye también a la razón humana: “Las reacciones del mental normal son una degradación de los valores divinos; sin esta degradación, estos valores se nos aparecen en su evidente verdad; son una falsificación, una ignorancia que comienza con la involución del Yo en la ciega nesciencia de la Materia” (LSY III, p. 148).

9.8.3.4. La igualdad activa o positiva

La voluntad igual mueve a la búsqueda del conocimiento igual, una voluntad de conocimiento superior, lo que se convierte en un “Yoga de igualdad positiva y activa” (LSY III, p. 148), que permite encarar todo con alma y mente imperturbables. La identificación del yo con el yo universal, la unidad con todas las criaturas no es incompatible con la individualidad del ser humano. Así, el yo o la personalidad no es más que un “centro de acción de este yo universal” en relación con todos y todas las cosas que nos pueden

parecer objetos y fuerzas impersonales, pero que “son igualmente poderes de la Persona única impersonal: *Purusha*, Dios, Yo y Espíritu”. Así pues, al conocimiento igual del universo y a nuestra voluntad igual de aceptación del universo, se añade “una felicidad igual de toda la manifestación cósmica del Divino”. Tres son los resultados o poderes de este método (LSY III, pp. 149-150): 1) “un poder de aceptación igual en el espíritu, en la razón y en la voluntad superiores, que responden al conocimiento espiritual”; 2) el ser superior y el inferior, al principio mezclados, pueden escindirse, y la naturaleza espiritual superior puede “liberarse de la naturaleza mental inferior”; 3) al final, “la razón y la voluntad superiores se imponen al mental inferior y éste va transformándose perceptiblemente en uno de los vastos modos de la naturaleza espiritual”.

El alma entra en contacto con las manifestaciones del Yo en la Naturaleza a través de sentimientos y emociones. El Yo experimenta el *Ananda*, la felicidad universal, que es una alegría esencial de todo, y no se trata de una alegría parcial.

El *prana* o ser vital ha de liberarse del deseo y transformarse en disfrute puro, un éxtasis pleno y en el puro *Ananda* espiritual. Las tres reacciones mentales frente a las cosas en el dominio del conocimiento, a saber, la ignorancia, el error y el conocimiento verdadero, se consideran movimientos del yo en su evolución desde la ignorancia que se producen a causa de un intelecto parcial y deformado, en su viaje hacia el conocimiento verdadero. La ignorancia del mental, observado como estado psicológico, se considera como un obscurecimiento de la consciencia, tras el cual se esconde el Yo Omnisciente; el error se entenderá como “un fragmento de la verdad incomprendido y desfigurado” y las verdades establecidas se aceptarán, pero no deberán limitarnos, sino prepararnos para recibir la llegada de un conocimiento nuevo y buscar una sabiduría “reconciliadora y unificadora cada vez más integral”; sin embargo, será necesario ascender al supramental, por lo que “el buscador igual de la verdad no se apegará al intelecto y sus operaciones, ni

pensará que todo acaba ahí” (LSY III, p. 152). También se requiere la igualdad de la inteligencia para alcanzar el conocimiento superior supramental y espiritual.

La voluntad humana será el instrumento más potente del ser que se manifiesta en muchas formas: “la incapacidad, el poder limitado y el dominio, o la voluntad justa, la voluntad falsa o pervertida, la voluntad neutral (en la mente ética: la virtud, el pecado y la volición no ética)” (LSY III, p. 153); sus equivocaciones y tropiezos, en definitiva, sus imperfecciones, también resultan necesarios en el camino de la experiencia. Podemos ver cómo se integran el error y la imperfección como pasos necesarios para llegar a la perfección, y, por tanto, son parte del proceso de evolución.

9.8.4. La acción de la igualdad

9.8.4.1. La autoentrega total del *sadhaka* para lograr la igualdad

La igualdad, como se ha visto hasta ahora, no significa inmovilidad ni una indiferencia; frente a la experiencia supone adoptar una posición superior en las reacciones de la mente y de la vida, y responder a ella espiritualmente. Aunque el ser mental intenta hacerse dueña de la vida, normalmente se ve sometido por esta y por las reacciones del deseo del yo vital; por lo tanto, la igualdad, que permite librarse del deseo, constituye el primer paso del dominio real. Pero el primer peligro que acecha a la igualdad mental pura y simple es la tendencia a la inmovilidad, por lo que la primera tarea del *sadhaka* será comprobar si se halla en posesión de la igualdad perfecta; si no la posee, debe indagar dónde reside el fallo y ejercitar su voluntad sobre su naturaleza con constancia o invocar la voluntad del *Purusha*, pues debe poseer cuatro cualidades (LSY III, p. 157): 1) la igualdad, *samatā*; 2) una paz sólida y una ausencia total de alteraciones y problemas, *śānti*; 3) un bienestar puro espiritual e interior, un gozo espiritual invariable en su ser natural, *sukham*; 4) una clara alegría y las risas del alma que abarca la vida y la existencia.

Cuando se ha logrado la igualdad, el *sadhaka* es infinito y universal, no se ve limitado por formas de la mente ni de la vida, posee una calma imperturbable en la mente y en el espíritu y adopta la posición del *Purusha* por encima del mental. Debe distanciarse del *prana* si este está alterado y concentrar su naturaleza superior en la *buddhi* para rechazar los deseos y las emociones del corazón. Más difícil es reparar los fallos de la voluntad o la inteligencia; entonces, la *buddhi* debe mostrar al ser que su ego no tiene ningún derecho a satisfacer sus exigencias. Esto es lo que SA denomina “autoentrega total” del *sadhaka* como único medio para llegar a la paz y calma absolutas, “aparte de la inmovilidad completas y la indiferencia hacia toda acción (que es preciso evitar)” (LSY III, p. 159).

La *buddhi* mental ha de ser substituida por la acción espiritualizada, hasta que la luz supramental posea el mental y el corazón, hasta ver la unidad en todas partes y a Dios en todas las cosas, tanto en los amigos como en los enemigos, sentir que nada está separado de nuestro yo. Cada movimiento se ha de percibir como forma de la *Shakti*, con el *Purusha* detrás, puesto que la acción y experiencia perfectas viene dada por la *Shakti* y no por una preferencia mental o vital del yo (cf. LSY III, pp. 160-161). La mente deviene entonces “un silencioso canal luminoso de las revelaciones de la Verdad supramental y de la Voluntad contenida en su visión” (LSY III, p. 161).

9.8.4.2. Las manifestaciones de la igualdad

Cuando se ha alcanzado la igualdad, la primera manifestación es paz como “ausencia de toda inquietud, de todo dolor, de toda perturbación”. Cuando aumenta la intensidad de la igualdad, se vuelve felicidad pura y de reposo espiritual, alegría del espíritu en sí, cuya existencia absoluta no depende de nada exterior. A medida que crece la luz supramental se manifiesta un Ananda mayor, “la *Shakti* realizando luminosamente las obras del Divino e introduciendo su Ananda en todos los mundos” (LSY III, p. 162).

Cuando se llega a la perfección de la acción de la igualdad, quizás la acción exterior siga siendo la misma, pero la acción interior se vuelve distinta: la *Shakti* vehicula la acción del Divino: “Aquí el éxito y el fracaso han perdido su significado real” (LSY III, p. 163); nada es un fracaso porque son los designios del Señor de los mundos. Asimismo, cuando mente y espíritu consiguen morar en la igualdad, el primer efecto notorio es “la caridad y de la tolerancia interiores crecientes hacia todas las personas, ideas, puntos de vista, actuaciones, porque vemos que Dios está en todos los seres, y que cada uno actúa según su naturaleza”; y al final, todo deviene “la forma de una unidad espiritual luminosa con todas las personas, con todas las energías, con todas las cosas, [...] y en esta unidad nuestra acción llega a ser parte inseparable de la acción del todo” (LSY III, p. 164).

9.9. El poder de los instrumentos

Esta sección, la segunda parte del Yoga de la Autoperfección (YAP), se dedica a los instrumentos de la Naturaleza normal del ser humano, denominada “segunda perfección”. Recordemos que la mente y el espíritu debían conseguir llegar a una igualdad sólida, y aunque no se exige lo mismo para estos instrumentos, según SA, “únicamente en esta solidez como el poder de los instrumentos puede llegar a ser completo y operar con la seguridad de la dirección divina”, al intentar convertir la naturaleza un instrumento adecuado para llevar a cabo las obras divinas. Todo trabajo se ejecuta mediante el poder de la *Shakti*; cabe recordar que el YI propugna el cumplimiento de las obras ejecutadas con la consciencia divina. Para ello, los poderes de los instrumentos, a saber: mente, vida, y cuerpo, deben ser purificados y elevados para poder realizar esta acción más vasta, proceso que SA denomina “transfiguración espiritual y supramental” (LSY III, p. 166).

9.9.1. *Bhakti* justa

La *sadhana* o disciplina de la autoperfección está formada por cuatro elementos: la *bhakti* justa es el primero de ellos, y se entiende como “el estado verdadero de los poderes de la inteligencia, del corazón, de la mente vital y del cuerpo”. El cuerpo, además de ser un instrumento exterior imprescindible para la acción, es también “la base y el punto de apoyo de toda la acción interior”, ya que las operaciones del mental o del espíritu “tienen una vibración en la consciencia física” (LSY III, p. 166). El cuerpo físico humano, por sus limitaciones naturales, dificulta el funcionamiento de sus partes superiores; la consciencia subconsciente hace que se repitan los hábitos del pasado y la naturaleza pasada del ser mental y vital, lo cual se opone automáticamente al cambio ascendente y resulta ser un obstáculo para transformar radicalmente su naturaleza, por lo que históricamente el cuerpo físico ha sido despreciado o rechazado cuando se busca la perfección.

Sin embargo, el YI considera el cuerpo como instrumento necesario para realizar las obras, y, por tanto, también debe transformarse y perfeccionarse en manos de la voluntad e instrumentos superiores. Ceder su control a la mente, pensamiento y voluntad supone el primer paso hacia el cambio, y progresivamente al espíritu, al Supramental y sus fuerzas, con cuidado de que no dañe las partes “mecánicas” del cuerpo físico; SA ya advierte del peligro de ciertas prácticas yóguicas si se invocan estas fuerzas superiores sin estar preparado previamente. Cuando se ha logrado esta contención en la consciencia física, el cuerpo acoge y siente esta inmensa fuerza, convertido en un instrumento perfecto para el espíritu. Esta energía pránica, transformada en fuerza o *shakti* pránica¹⁶⁴ “es la condición de toda acción, incluso de la acción física aparentemente más inanimada”; bien conocida por la tradición -cabe citar aquí que el *prana* tiene una importancia capital en los diferentes yogas y es objeto de ejercitación, p. ej. en el hathayoga mediante los asanas y

¹⁶⁴ En hatha yoga, el prana corresponde a ejercicios para controlar la respiración, llamados *pranayama*.

el pranayama- como una energía motora del universo, o “*Prana* universal”, que en sus múltiples formas, “sostiene o pone en acción a la energía material de todas las cosas físicas: desde el electrón, el átomo y el gas, hasta el metal, la planta, el animal y el hombre físico”; la perfección del cuerpo tiene por finalidad dejar que “esta *shakti* pránica pueda actuar con mayor libertad y con más fuerza” (LSY III, p. 170). Muchos no tienen consciencia de esta fuerza pránica del cuerpo o no la distinguen de otras formas de energía. La práctica del Yoga nos ayudará a percibir la *shakti* pránica que nos envuelve mediante la consciencia mental.

Con fe (*śraddhā*), la mente podrá imponer su voluntad sobre la acción del cuerpo, ya que “el ser que nosotros somos, es o puede llegar a ser todo aquello de lo cual él tiene la fe de ser y la voluntad de ser –porque la fe es, sencillamente, una voluntad que busca una verdad más vasta–, y dejamos de fijar límites a nuestras posibilidades, o de negar la omnipotencia potencial del Yo en nosotros” (LSY III, p. 171). El *prana* no se limita a la energía física de la acción, sino que sostiene también la acción mental y espiritual; de este modo, las operaciones de la mente, del Supramental y del espíritu en el ser humano requieren que la *shakti* pránica funcione plenamente; los ejercicios de *pranayama* sirven a este fin, pero el YI no considera los imprescindibles y afirma la posibilidad de conseguir su dominio por otros medios; el proceso culmina con la supramentalización del *prana*.

9.9.2. *Prana* psíquico

La segunda perfección corresponde al *prana* psíquico, la mente pránica o alma de deseo, que también necesita ser perfeccionada. El mental debe ser capaz de poseer todos los impulsos y energías para contenerlos y convertirse en un instrumento que pueda “aplicarlos con fuerza, libertad y perfección”. La abundancia del *prana* psíquico también determina en gran medida las cualidades que necesita el ser humano para su perfección,

junto con “la alegría, la claridad y la pureza en el ser vital psíquico (LSY III, p. 173). Otra condición para la perfección del *prana* psíquico es que “debe tomar posición en una igualdad completa”, librarse de las exigencias del alma de deseo, que debe aceptar todos los impulsos y órdenes del espíritu con una igualdad pasiva y activa: “la posesión y el disfrute son su ley, su función, su utilidad, su *swadharma* [la verdadera ley del ser]” (LSY III, p. 174). La cuádruple perfección del *prana* psíquico está constituida por la plenitud, la pureza y alegría claras, la igualdad, la capacidad de poseer y de gozar.

9.9.3. La perfección del *chitta*

La tercera perfección es la del *chitta*, que engloba el ser emocional y el ser psíquico puro. Su perfección consiste en la integración de dos elementos, “una alta y pródiga dulzura, apertura, gentileza, calma, claridad” y “una fuerza y una intensidad poderosas y ardientes” (LSY III, p. 175). Son ayudas para disolver lo que SA denomina “las perversiones del poder de Rudra en el corazón”: por un lado, pasiones tormentosas, coléricas, duras, brutales, crueles, egoístas y amor violento y de dominio, y, por otro, también la debilidad, la autoindulgencia, el apoltronamiento, la molicie, u otro tipo de pasividad inerte del ser psíquico, producto de la represión del poder de autoafirmación.

El otro aspecto de la perfección lo denomina “el poder de Rudra autocontenido” (LSY III, p. 175), “armado de fuerza psíquica o energía del corazón fuerte, [...] una igualdad firme del temperamento y del alma psíquica” (LSY III, p. 176). La perfección requiere la igualdad del corazón, pero también una igualdad activa, no solo pasiva, para ver detrás de todas las experiencias el poder divino; la fe y la voluntad, junto con una capacidad de amar sin límites, para “transformar en néctar los venenos del mundo, y ver [...] el misterio del amor, detrás del sufrimiento; la flor de la fuerza y alegría divinas, en la semilla del dolor” (LSY III, p. 176).

9.9.4. La perfección de la *buddhi*

En el caso de la *buddhi*, se requiere claridad y pureza del intelecto. Se ha de liberar de las exigencias del ser vital, que antepone los deseos del ser mental a la verdad, y de las perturbaciones del ser emocional. También se ha de liberar de la inercia al pensar, “de la estrechez obstructora y de la reticencia en abrirse al conocimiento, de la falta de honestidad intelectual en el pensamiento, de los prejuicios y preferencias, de la terquedad de la razón, y de las falsas determinaciones en la voluntad de conocer”. Una vez perfeccionada, se convertirá en una “substancia de luz serena, una pura y fuerte irradiación emanada del sol de la Verdad”, con capacidad de abrirse y percibir toda la variedad de comprensión, “con todos los colores de la manifestación de la Verdad” (LSY III, p. 177).

La cuádruple perfección de la inteligencia pensante está formada por la pureza, la irradiación clara, la rica y flexible diversidad, y la capacidad integral (cf. LSY III, p. 178). En esto consiste la perfección de los instrumentos normales.

9.10. El alma-fuerza y la cuádruple personalidad

9.10.1. Alma-fuerza como soporte

El perfeccionamiento de los cuatro elementos, a saber, la mente ordinaria, el corazón, el *prana* y el cuerpo supone la “perfección de la máquina psicofísica”, pero lo que plantea SA en este capítulo es “saber cuál es la Fuerza que se vierte en los instrumentos, *karaṇa*, y qué Uno la maneja para sus fines universales”. La *Shakti* divina es la fuerza que actúa en nosotros una vez manifestada, y tras esta fuerza, se encuentra el *Ishwara*, “el Señor de todo ser”; al alcanzar la perfección “toda nuestra existencia será a la vez un yoga de unidad con Él en la esencia” (LSY III, p. 180).

La acción del ser humano en la vida “es un cruce de la presencia del alma con las operaciones de la Naturaleza: *Purusha* y *Prakriti*”. La ‘fuerza del alma’ a la que se alude el título se define como “el soporte de todas las operaciones de los diferentes poderes -razón mental, vida, cuerpo”, y se debe a la presencia e influencia del *Purusha* traducido en la Naturaleza como un cierto poder del ser humano. En el ser humano normal desarrollado medianamente este poder está presente de una forma apagada, pero otros disponen de una mayor fuerza y “reciben más poder del alma en la superficie y desarrollan lo que nosotros llamamos una gran y fuerte personalidad” (LSY III, p. 181); parecen estar llenos de una inspiración divina, se percibe en ellos “algo excepcionalmente bello, atractivo, espléndido o poderoso que brilla en su personalidad, en su carácter, en su vida y en sus obras” (LSY III, pp. 181-182); ese algo es “es un poder directo del Yo, del Espíritu” (LSY III, p. 182).

9.10.2. Cuádruple poder de realización, *catur-vyūha*, y clases sociales

La Divinidad se manifiesta en la Naturaleza en sus infinitos atributos, *Anantaguna*, pero la *Prakriti* ejecutora o “mecánica”, caracterizada por el triple *guna* (*sattwa*, *rajas*, *tamas*) hace que el *Anantaguna* quede modificado conforme a estos tres tipos. Esta Divinidad se manifiesta con respecto a la fuerza del alma del ser humano en forma de un cuádruple poder de realización denominado *catur-vyūha*, y son: “Poder de conocimiento, Poder de energía, Poder de solidaridad, de relaciones prácticas y de cambios productivos, y un Poder que preside las obras, el trabajo y el servicio”; de ahí surgen las cuatro clases o grupos sociales atendiendo al tipo de actividad y naturaleza humana: “*Brahmana*, *Kshatriya*, *Vaishya* y *Shudra*-, cada una con su sesgo espiritual, su ideal ético, su educación adecuada, sus funciones fijas en la sociedad y su lugar en la escala evolutiva del espíritu”. Los cuatro se encuentran en todos los seres humanos, en mayor o menor medida¹⁶⁵; SA

¹⁶⁵ “Ninguno de estos cuatro tipos de personalidad podría ser completo, incluso en su propio dominio, si no incluyese, en mayor o menor medida, las demás cualidades” (LSY III, p. 190).

niega la proyección exterior ordinaria de que alguien nazca como tal en el rígido sistema social de castas: esto no constituye una verdad psicológica del ser humano. El hecho psicológico es que existen en todos estos cuatro poderes activos –estas cuatro tendencias del Espíritu y de su *Shakti* ejecutora” (LSY III, p. 183). Se consideran una forma psicológica exterior que marca una predisposición o tendencia hacia ciertas capacidades, características, una cierta cualidad de la mente y de la vida interior, de la personalidad... como sesgo que puede favorecer, p. ej., la búsqueda del conocimiento. Según su grado evolutivo, en primer lugar, se halla la inteligencia práctica, abierta, investigadora, en segundo, el intelectual, y, por último, el pensador, el sabio, el espíritu superior de conocimiento (cf. LSY III, p. 184).

9.10.2.1. Brahmana

Este tipo de alma muestran en su personalidad una mente de luz abierta a todas las ideas, conocimientos y flujos de la Verdad, pasión por el conocimiento y por su desarrollo, necesidad de comunicarlo y de establecer en el mundo el reino del conocimiento, “de la razón, del bien, de la verdad, de la justicia y, [...] el reino del espíritu y de su unidad, de su luz y de su amor universales; un poder de luz en la mente y en la voluntad, que someta toda la vida a la razón, a su bien y a su verdad, o al espíritu, verdad y bien espirituales” (LSY III, p. 184); equilibrio en el temperamento (paciencia y calma) para la reflexión y la meditación, dominio de la voluntad y de las pasiones, pensamiento noble y pureza, todo ello base de la mente sátvica. La perfección de este *dharma* muestra la integridad del alma y el poder divinos de verdad y conocimiento. Sus imperfecciones o perversiones pueden resultar en una intelectualidad árida, curiosidad por ideas sin elevación ética, actividad intelectual sin apertura superior del mental, del alma o del espíritu; o en arrogancia intelectual o en un idealismo ineficaz, imperfecciones y limitaciones típicas de la mente intelectual, religiosa, científica o filosófica (cf. LSY III, p. 185).

9.10.2.2. Kshatriya

Los poderes del alma del *kshatriya* muestran fuerza de voluntad firme, valor para liderar, proteger, gobernar, librar cualquier tipo de batallas con éxito, una acción creadora y formadora como instrumento de la *Shakti* para imponer sus formas en la vida, para realizar las obras con una actuación poderosa creativa o destructora, según se necesite. Puede ser un simple combatiente o un hombre de acción, un soberano, conquistador, líder, creador, o fundador de algún campo de formación concreta de la vida. Las imperfecciones de alma y mente de este tipo llevan al hombre de fuerza y voluntad brutas, el adorador del poder sin propósito elevado, al egoísta dominador, al carácter rajásico agresivo y violento, el *Titán*, el *Asura*, el *Rakshasa*. SA destaca que tanto las cualidades del *kshatriya* como las del brahmana son necesarias para alcanzar la perfección: audacia, intrepidez para lograr empresas, para superar todo tipo de adversidad, debilidad o temor; amor al honor para alcanzar las metas más nobles, resistencia indomable a la injusticia y a la opresión; control y el autodomínio, ejemplo noble, valor, autoconfianza, etc. (cf. LSY III, p. 186).

9.10.2.3. Vaisha

Este poder pone de manifiesto la inteligencia práctica organizadora y el instinto vital que organiza de forma práctica las cosas, “la competencia de la inteligencia creadora, en la mente jurídica, profesional, comercial, industrial, económica, práctica, científica, mecánica, técnica y utilitaria”. En un grado de perfección corriente, este temperamento es capaz de manejar con eficacia el mundo para explotarlo, pero también puede mostrar un lado humanitario y filantrópico, “un mental de los niveles medios que no busca las alturas”. Según SA, “los poderes, las limitaciones y las perversiones de este tipo nos son familiares a gran escala, porque es el espíritu mismo quien ha construido nuestra civilización moderna, comercial e industrial” (LSY III, p. 187). Aunque no busque la unidad y la identidad, como pretende el conocimiento, ni el dominio y la soberanía espiritual, como

hace la voluntad y la fuerza, aporta algo sustancial y esencial: “la solidaridad igual, y los intercambios de alma con alma, y de vida con vida” (LSY III, p. 187). Sus poderes son, primeramente, la competencia, en tanto que elabora leyes que regulan las relaciones y los intercambios; en segundo lugar, el poder de darse a los demás, ayudar y ser útil a los demás; en tercer lugar, un poder de disfrute (cf. LSY III, pp. 187-188).

9.10.2.4. Shudra

El último giro lleva al trabajo y al servicio. En el orden antiguo, este era el *dharma* o tipo de alma del *shudra*, considerado un tipo inferior. SA destaca el cambio en la visión al dignificar la clase obrera, ya que esta fuerza representa la base sobre la que se fundamenta la existencia material “los pies del Brahman, el creador, según una antigua parábola” (LSY III, p. 188). Si bien el *shudra* natural no lleva a cabo las obras con el sentido de la dignidad del trabajo, ni con el entusiasmo de servir, como el “tipo de alma acabada del *shudra*”, capaz de esfuerzo duro, con gran capacidad de trabajo y servicio, “sino que ejecuta sus trabajos para el mantenimiento de su existencia y la satisfacción de sus necesidades primarias; y cuando éstas han sido saciadas, y se relaja, se deja llevar por su indolencia natural”; aunque no se les considere con el desprecio que sufre la casta de los *dalit*, el *shudra* “no regenerado” ha nacido para servir sin capacidad de actuar libremente: “Los antiguos decían que todos los hombres, debido a su naturaleza inferior, nacían *shudras* y que no se regeneraban más que por la cultura ética y espiritual, pero que en su yo interior más elevado eran todos brahmanes, capaces de vivir el espíritu total y la divinidad integral” (LSY III, p. 189).

SA considera la posibilidad de que esta teoría explique la verdad psicológica de la naturaleza humana, y en el desarrollo del alma, el *dharma* del trabajo y del servicio es clave para la evolución espiritual más elevada. El ser humano ha de esforzarse por elevar estos *dharmas* ordinarios en *dharmas* superiores. En consonancia con la síntesis, estos

poderes se han de apoyar hasta que se mezclan y se unen: “La consumación plena llega a las almas más grandes y más capaces de perfección; pero debe buscarse una manifestación más grande de este cuádruple poder del alma y debe ser alcanzada por todos aquellos que practican el Yoga integral” (LSY III, p. 194).

9.11. La Shakti divina

9.11.1. La relación entre el *Purusha* y la *Prakriti* según el Sankhya

La relación entre el *Purusha* y la *Prakriti* en el YAP se trata aquí desde la perspectiva de la *Shakti* como fuerza superior. La Naturaleza, desde la verdad espiritual, se manifiesta como poder de ser, de consciencia y de voluntad, de autoexpresión y de autocreación del alma o *Purusha*. Sin embargo, desde la mente ordinaria, la fuerza de la *Prakriti* y su acción universal externa es percibida por el ser humano como la energía mecánica del cosmos que modela la materia y sus formas. En esta materia aparecen poderes y procesos vitales, y en la materia viva, poderes y procesos mentales. Actúa según leyes fijas, lo que denomina “expresión mecánica de la *Prakriti*”, ya que para cada género hay “propiedades de energía variadas y leyes progresivas que imprimen su carácter específico al género o especie; después, en el individuo, y sin infringir la ley de la especie, desarrolla características y variaciones menores, pero de consecuencias considerables” (LSY III, p. 195); estas sobre estas leyes se centra la ciencia para explicar todos los fenómenos de la vida (según SA con poco éxito), extensible a los fenómenos de la mente a partir de las leyes de la materia viva, dejando el alma o espíritu de lado: “la naturaleza no puede ser reconocida como un poder del Espíritu” (LSY III, p. 196). Si se considera la naturaleza humana como algo puramente mecánico y físico, sin tener en cuenta su experiencia interior y subjetiva, entonces no cabe concebir el Yoga como método de autoevolución espiritual.

En la lucha para dominar la naturaleza, no solo del entorno, sino también la propia, se pone de manifiesto la dualidad del ser, como explicaba el Sankhya: Alma y Naturaleza, *Purusha* y *Prakriti*, ya que percibimos una naturaleza que parece querer imponer un control mecánico al alma; por su parte, el alma intenta dominar la naturaleza y modificarla para sus fines. El Sankhya afirma que “la *Prakriti* es inerte si está desconectada del *Purusha*”; a su vez, “el *Purusha* es pasivo y libre cuando está separado de la *Prakriti*, pero por su contacto con ella y por su consentimiento en las obras de ésta, está sometido a este mecanismo, vive con las limitaciones que conlleva el sentido del ego”. La dualidad del ser humano se explica también del siguiente modo: estamos conformados como un ser doble: con una parte animal y material, “el ser inferior, encadenado a la naturaleza”, y la otra, el alma o ser espiritual, “enredada en la existencia material o naturaleza del mundo a través del mental” (LSY III, p. 197).

La liberación consiste en librarse de ello volviendo a la existencia pura del yo, alma o espíritu. Al elevar la consciencia, la dualidad se muestra como una apariencia fenoménica tras la cual se halla el *Purushottama*, el Espíritu único, el Alma suprema, dueño de lo que se experimenta como universo. Sin embargo, el alma está limitada por el ego en la materia, atrapada en una experiencia separada individual y egoísta; para superarlo, el alma ha de recorrer el camino de vuelta: “este regreso consiste en reemplazar nuestra voluntad y energía egoístas, personales, individuales y separadas por una voluntad y energía universales y divinas” (LSY III, pp. 197-198).

9.11.2. La *Shakti* divina: *Shakti* universal, pránica

Para escapar de las garras del ego, hay que sustituir la acción inferior de la voluntad y energía personales por la de la *Shakti* divina. La energía universal es la que sostiene todas las acciones interiores y exteriores. El ser humano no tiene poder propio como individual

separado; todo lo realiza mediante “alguna formulación personal de la *Shakti* única” (LSY III, p. 199). En primer lugar, el yoga llevará a trascender las formas de poder que conocemos en la mente física, el ser nervioso y la envoltura corporal que da soporte a las actividades para hacernos conscientes de la presencia de la *Shakti* universal y de sus diversas formas de poder.

Más allá existe una fuerza vital, la *Shakti* pránica que sostiene todas las actividades físicas y vitales; según SA, la energía física es sólo una forma modificada de ella, y también soporta desde abajo toda la actividad mental. Esta fuerza se halla en nosotros, pero también alrededor y encima, de modo que se puede llamar para que descienda con el fin de aumentar la potencia de acción: “Es un ilimitado océano de *Shakti*” (LSY III, p. 199) que el ser humano puede usar para dirigir el *prana* -los ejercicios de *pranayama* del yoga están destinados a este fin, pero también se puede llegar a ellos “mediante la voluntad y práctica mentales, o por una apertura creciente al poder superior y espiritual”. La *Shakti* pránica se puede dirigir sobre uno mismo o sobre cosas o acontecimientos, y es ilimitada en sí misma, es una fuerza instrumental que sirve de “enlace entre la mente y el cuerpo, [...] contiene una consciencia, una presencia del espíritu de la que no somos conscientes ya que está envuelta, involucionada y absorbida en el impulso de la acción” (LSY III, p. 200).

Por encima de la mente física, es decir, por encima de la fuerza pránica, se puede percibir una energía mental pura como formulación superior de la *Shakti* a modo de una consciencia mental universal en estrecha relación con la energía pránica, “que nos suministra toda la substancia de nuestra voluntad y de nuestro conocimiento, y modela todas sus formas, así como todas las formas de las partes psíquicas de nuestros impulsos y emociones” (LSY III, p. 201). Las energías del ser mental y del pránico están normalmente tan mezclados que es difícil distinguir una de la otra, pero situados por encima del

mental físico, resulta fácilmente identificables. La energía mental es un “poder inferior” comparada con la *Shakti* del Espíritu, un poder mucho mayor.

9.11.3. Las posibilidades del *Purusha* en un plano superior

Del mismo modo, en el plano mental, se observa una unión íntima del *Purusha* y la *Prakriti*, lo cual resulta difícil de distinguir. Al elevarnos a substancia mental más pura se torna más fácil distinguirlos. El *Purusha* mental tiene la capacidad de desapegarse de las obras de su *Prakriti*, lo cual lleva en nuestro ser a “una división entre una consciencia que observa, que puede reservar su poder de voluntad, y una energía impregnada de una substancia de consciencia, que toma las formas de conocimiento, de voluntad y de sentimiento” (LSY III, p. 202). Ello permite al alma tener una cierta independencia de los imperativos de la naturaleza mental; la parte de nosotros más próxima a la esencia pura del yo se puede erigir en observador y ganar, de este modo, un margen de decisión sobre su curso y movimiento inmediatos, hasta el punto de que el *Purusha*, situado detrás o encima, se arrogue la potestad de actuar sobre la *Prakriti* “como una persona o como una presencia, [...]. Lo que nosotros hagamos con esta libertad relativa depende de nuestra aspiración y de nuestra idea de la relación que debemos tener con nuestro yo superior, con Dios y con la Naturaleza” (LSY III, p. 202).

En el plano puramente mental, el *Purusha* puede desarrollar las siguientes posibilidades: regular las formulaciones de la Naturaleza para establecer una acción calma y desinteresada, imprimir a su energía un ritmo puro que perfeccione el principio sátvico de la personalidad y lleve a la perfección altamente mentalizada de la inteligencia, del ser ético y psíquico; o el *Purusha* puede hacerse impersonal, para espiritualizar su existencia consciente y la acción de su naturaleza conducente a una vasta quietud o perfección de la energía mental espiritualizada de su ser; o mantenerse completamente detrás y dejar que

toda la actividad normal del mental se agote o disminuya para caer finalmente en el silencio; o imponer este silencio sobre la energía mental rechazando su acción: al imponerle la quietud al alma, esta llega a la “inefable tranquilidad del espíritu, y entrar en un vasto cese de las actividades de la naturaleza”, o en su defecto, “suspender los hábitos de la naturaleza inferior” (LSY III, p. 203). También se puede llegar allí sin este estado de quietud mental, sino transformando progresivamente con tesón todas las actividades y facultades mentales en sus correspondientes actividades y facultades supramentales. SA destaca que no basta el poder del *Purusha* en nosotros para esta realización; aquí se hace necesaria “ayuda, la intervención y la dirección del Yo divino, del *Ishwara*, del *Purushottama*. Porque el Supramental es el mental divino” (LSY III, p. 204).

La purificación del mental implica hacerse consciente del Yo o Espíritu supremo y universal, y puede entonces reflejarlo, traerlo hacia sí o entrar en su presencia consciente. Se puede hacer consciente del Infinito desde el *Purusha* o de la *Prakriti*. Desde el *Purusha* “este Infinito se revela como Yo o Espíritu, como el Ser o como el único y solo Ser existente, el *Purushottama* divino; y el *Jiva* individual, el alma, puede unirse totalmente a él [...], o bien disfrutar de la intimidad de la inmanencia, de una diferencia sin la menor brecha de separación” (LSY III, pp. 204-205). Desde la *Prakriti*, este mismo Infinito se revela en todas las formas y fuerzas del universo, y “se hace presente en nosotros la *Mahashakti* divina, el Poder original, la Naturaleza suprema, conteniendo en ella misma la existencia infinita y creando las maravillas del cosmos. La mente llega a ser consciente de este ilimitado océano de *Shakti*” (LSY III, p. 205).

9.11.4. Modos de llegar a la *Shakti* divina y sus efectos

Mediante ciertas prácticas que incluye las yóguicas se puede elevar la mente a la infinitud de la *Shakti*, o incluso fundirse en ella en el trance del *samadhi* o perderse en su

universalidad, con lo que se elimina la individualidad; sin embargo, SA señala que el YI busca una perfección que va más allá de unirse a la *Shakti* en su poder espiritual o acción universal, “realizar y poseer la plenitud de la *Shakti*, tanto en nuestro ser individual como en nuestra naturaleza individual. Porque el Espíritu supremo es «uno» considerado como *Purusha*, o como *Prakriti*, [...] e igualmente sucede con el *Jiva* en la esencia del yo y del espíritu, que no es más que uno con el *Purusha* supremo” (LSY III, p. 206).

Ser consciente de la *Shakti* divina se erige en condición para alcanzar esta perfección; hay que invocarla y hacerla descender para que dirija todas nuestras actividades; entonces cesará la voluntad personal separada, la energía individual para realizar las acciones y el sentimiento egoico de un yo personal; y no serán necesarias la energía inferior y la naturaleza mental, la vital o la física de los tres gunas. Cuando nos llene la *Shakti* divina,

presidirá todas nuestras actividades interiores, toda nuestra vida exterior, todo nuestro Yoga, y se hará cargo de todo. [...] Manifestará en nosotros las variadas experiencias espirituales de las que el mental es capaz y las conectará a todas entre sí. [...], hará descender la luz supramental a los diversos niveles del mental; cambiará la substancia mental en supramental; transformará todas las energías inferiores en energías de su naturaleza supramental y nos elevará a nuestro ser gnóstico (LSY III, p. 206).

9.11.5. La acción de la *Shakti*

9.11.5.1. La *Shakti* divina y su realización en el yoga

La *Shakti* divina se erige en “el poder eterno del Divino que se manifiesta en el tiempo como una fuerza universal que crea, constituye, sostiene y dirige todos los movimientos y operaciones del universo”. Ya se apuntaba previamente a la necesidad de realizar la *Shakti* en la senda espiritual o la práctica del yoga, la *sadhana*, para liberarse de las formas opresoras del ego; aceptar que este Poder es el autor de las acciones actuando en todos nosotros. La utilidad del ego consiste en “limitar, separar y diferenciar de forma nítida con

el fin de sacar el mejor partido de la forma individual” (LSY III, p. 208), y resulta indispensable para la evolución de la vida inferior, pero resulta igualmente indispensable para la vida superior eliminarlo. Una ayuda para ello es ver nuestras acciones como obra de la *Shakti* divina y no como propias; el *sadhaka* debe recordar tras sus realizaciones que hay “un yo o espíritu único en todo detrás de todas estas operaciones. Detrás de la *Prakriti*, él debe ser consciente del *Purusha* único, supremo y universal” (LSY III, p. 209). En segundo lugar, la *Shakti* universal se ha de percibir para realizarla, y apoyarla en su acción superior pura, su funcionamiento supramental y espiritual; volverse hacia ella, dejarse llevar por la atracción por su superioridad o tener voluntad de aspiración para ser poseído por ella.

Desde la mente, la acción de la *Shakti* se percibe como una doble acción. Concebimos la energía mental, vital y física en nosotros y en el universo como derivado de la *Shakti* suprema, por una parte, pero, por otra, consideramos que es una actividad inferior y con un funcionamiento distinto. La fuerza espiritual verdadera puede transformar y espiritualizar las funciones inferiores, pero para el YI la perfección y transformación solo llega cuando se conecta la acción mental con la espiritual mediante la energía supramental o gnóstica para que el conocimiento superior gobierne todas nuestras actividades. Una actitud de vasta igualdad y tranquilidad, *samatā*, será de gran ayuda.

9.11.5.2. La *Shakti* en los tres poderes del Divino

También ayuda al uso correcto de la *Shakti* observar su acción y la relación entre los tres poderes del Divino presentes en toda existencia con vida: “el *Jiva* (el alma) bajo la forma de ego; Dios (cualquiera que sea la concepción que nosotros tengamos de Él); y la Naturaleza”. Desde la experiencia espiritual, Dios representa el Yo supremo o Espíritu, la Naturaleza es Su poder, o como “Dios en tanto que Poder, el Espíritu bajo la forma de Poder actuando en nosotros mismos y en el mundo”. El *Jiva* también es parte de este Yo

o Espíritu, este Divino, *so 'ham*, puesto que es uno con Él en esencia y consciencia; sin embargo, es una partícula del Divino en tanto que individuo, “un yo del Espíritu, y, en su ser natural, una forma de la *Shakti*, un poder de Dios en movimiento y en acción, *parā prakṛtir jīvabhūta*” (LSY III, pp. 212-213). La entrega del yo individual al Divino es la garantía de haber vencido los caprichos y exigencias del ego frente al Divino; lo mismo ocurre cuando nos hacemos conscientes de la *Shakti*: el hacer un mal uso de ella para nuestros fines, sin purificar y transformar, en vez de servir de instrumento para la voluntad divina, esta fuerza puede convertirnos en Asuras egoístas y arrogantes.

9.11.5.3. El *Jiva* en su aspecto dinámico: tres fases

El *Jiva* es el lugar donde se encuentra los aspectos gemelos del Divino, *Prakṛiti* y *Puruṣa*. El *Jiva* ha de llegar a la unidad con el Divino; asimismo, el *Jiva* es igualmente uno en el yo universal, la voluntad directriz de las operaciones de la Naturaleza. Recordemos que el *Jiva*, en su acción individual, es una partícula del Divino y participa como instrumento consciente en el dominio de su naturaleza. Desde la perspectiva del *Jiva* como *Puruṣa*, se erige como uno con el Divino; desde el de la Naturaleza, es uno con el poder del Divino como instrumento de la *Shakti* divina universal en su aspecto individual. Sin embargo, en la consciencia espiritual superior, el *Jiva* se hace uno con estos dos aspectos al mismo tiempo. Cabe la posibilidad de llegar a este punto sin tener que pasar por la pasividad del *Puruṣa* mental, con un yoga más dinámico, en el que se distinguen tres estadios:

- 1) en el primero, cuando el *Jiva* toma consciencia de la *Shakti* suprema y actúa con el poder aún se siente como el autor secundario de la acción, hasta que este sentimiento desaparece; aunque el *sadhaka* sienta que él piensa, vive y actúa, también siente que es la *Shakti* divina o *Prakṛiti*, la que desde detrás dirige su pensamiento, voluntad y actos. La *Shakti*, situada detrás, es “el gran Poder que proporciona la energía,

configura la acción y formula los resultados”; el *Ishwara*, situado encima, determina “todas las operaciones por su voluntad” (LSY III, p. 216);

- 2) en el segundo, el hacedor individual desaparece, pero no cae en una pasividad quietista; la acción dinámica plena la ejecutada la *Shakti*;
- 3) en el tercero, el *sadhaka* toma consciencia del Divino o *Ishwara* en todo su ser y en sus acciones, posee su ser y se erige en soberano de todas las obras, convertidas en Su manifestación en la existencia del *Jiva*. Al desaparecer la distinción entre la *Shakti* y el *Ishwara* “todo el mundo y toda la Naturaleza son percibidos como únicamente Eso; [...] la *Maya* del ego ha desaparecido y el *Jiva* está ahí como una simple partícula eterna de Su ser (*amśa sanātana*) emanada para servir de soporte a una individualización divina y a una vida divina [...] (LSY III, p. 218).

9.11.6. La fe, *śraddhā*, y la *Shakti*

La fe, *śraddhā*, es el cuarto Poder necesario para la perfección de nuestra naturaleza instrumental, junto con 1) la perfección de la inteligencia, del corazón, de la consciencia vital y del cuerpo, 2) la perfección de los poderes fundamentales del alma y 3) la perfección de la ofrenda a la *Shakti* divina de los instrumentos y de la acción humanos. “La fe perfecta es el asentimiento de todo el ser a la verdad que él ha visto, o que se ha ofrecido a su aceptación, y su resorte central es la fe del alma en su propia voluntad de ser, de realizar y de devenir” (LSY III, p. 219). SA recalca el carácter indispensable de un tipo de fe para el YI.

La duda es el peor enemigo de la fe, y, sin embargo, ambas resultan ser necesarias; la duda sirve para librarse del empecinamiento en las creencias ignorantes o los conocimientos limitados en la imperfección del camino hacia la perfección.

El YI busca el conocimiento como comprensión o gnosis que se aplica a toda vida, a toda la acción del mundo en su totalidad. En el camino de la búsqueda del conocimiento, las actividades mentales, con sus creencias intelectuales e ideas erróneas e imperfectas, son un inseparable compañero de viaje, por lo que en cierta fase del YI se hace indispensable rechazar toda opinión como definitiva y dejarla aparcada “hasta que encuentre su lugar exacto y su forma de verdad luminosa en una experiencia espiritual iluminada por el conocimiento supramental” (LSY III, p. 220). Pero no solo esta fe del conocimiento, sino también la del corazón, es necesaria desde el principio y en todo paso, pero esta no debe estar basada en la naturaleza inferior, sino “en la verdad, en el poder y en el *Ananda* espirituales que en la razón espiritual llegan a ser sus únicos guías”, como roca a la que se aferra el alma en su largo camino hacia la perfección para evitar los peligros de los deseos de la mente vital, las dificultades y debilidades, la derrota o decepción: “En el yoga, como en la vida, aquel que se mantiene inalterable frente a todos los fracasos y desilusiones, frente a todos los acontecimientos contradictorios y poderes hostiles que le asaltan, finalmente llega a conquistar y a ver justificada su fe pues nada hay imposible para el alma y para la *Shakti* en el hombre” (LSY III, pp. 221-222). De este modo llega a ser preferible una fe ciega e ignorante que la duda escéptica o que la censura de un intelecto estrecho, mezquinamente crítico y demoleador, ya que no nos deja avanzar y nos paraliza con sus incertidumbres. Esta fe, *śraddhā*, no encuentra su equivalente en el inglés ‘faith’, advierte SA (LSY III, p. 223); la *śraddhā* tampoco tiene nada que ver con el fanatismo religioso; para evitar que el *sadhaka* caiga en ello, la *Shakti* viene en su ayuda:

la *Shakti* atacará sin piedad todas las formas de ignorancia y ceguera, incluso a todo lo que se confíe a ella de carácter erróneo o supersticioso -debemos estar preparados para deshacernos de un apego demasiado persistente a formas de fe, [...]. Una fe espiritual e inteligente, fuerte y vasta -inteligente con la inteligencia de esa otra razón más amplia que asiente a posibilidades elevadas-; tal es el carácter de la *śraddhā* [fe, voluntad de creer] indispensable para el Yoga integral (LSY III, pp. 222-223).

Definida de forma positiva, la *śraddhā* es “una influencia procedente del Espíritu supremo y de su luz, un mensaje de nuestro ser supramental que apela a la naturaleza inferior a salir de su pequeño estado actual y se dirige a un vasto autodevenir, a una autosuperación”, y esta apelación no se dirige tanto al intelecto, al corazón o al vital como al alma, que será capaz de mantener constancia y firmeza con ayuda de la *śraddhā* si ha recibido la llamada. La fe no solo es necesaria con respecto a los principios fundamentales, ideas y en el camino del Yoga, sino también se trata de una “fe práctica” (LSY III, p. 224) en cuanto al poder propio de llevar a cabo la realización y sus pasos, en las experiencias e intuiciones espirituales que se presentan y en las aspiraciones de la vida que suponen las ayudas. Esta fe no debe apegarse a los logros ni a los “lugares de reposo, ni a las estancias a mitad de camino” que el *sadhaka* del YI puede confundir con logros espirituales, que no son sino estados transitorios con validez en un momento dado, pero que deberán ser superados para seguir en con su camino, abriéndose en cada nivel a nuevas perspectivas y revelaciones de lo venidero, hasta que “la *Shakti* divina tome las riendas de todo nuestro esfuerzo y entonces el buscador ya no tenga más que asentir y participe gozoso de Sus luminosas obras en una unión consentidora” (LSY III, p. 225).

El punto de partida del proceso del Yoga es la ignorancia mental, luego pasa por formaciones imperfectas; la fe ayudará a darnos cuenta de que esas imperfecciones y errores son pasos necesarios en el camino. Aunque no baste el intelecto como guía en la búsqueda y realización espirituales, resulta imprescindible en el movimiento integral de nuestra naturaleza; los escollos como las dudas paralizantes o el escepticismo puramente intelectual solo pueden ser superados con una inteligencia investigadora entrenada con una rectitud intelectual que no se satisfaga con medias verdades, aproximaciones inciertas y mezclas de errores. Es indispensable recurrir a “la fe práctica del intelecto, no una creencia supersticiosa, dogmática, limitadora, aferrada a cada soporte o fórmula temporales, sino

un amplio asentimiento a las sucesivas sugerencias y a las etapas progresivas de la *Shakti*”; esta fe se posará sobre las realidades que avanzan de las realidades menores a otras más completas. “Una *śraddhā* constante, una fe y un consentimiento permanentes del corazón y de la vida, son igualmente indispensables” (LSY III, p. 227), que se afirma con solidez y certeza crecientes a medida que avanza nuestra experiencia espiritual. Podemos tener experiencias psíquicas parciales y otras en sí mismas completamente válidas, pero si nos apegamos a ellas quizás se impida llegar a otros aspectos de la verdad espiritual o sólo cobran todo su significado con la totalidad o una compleción posterior. SA destaca, además, que mientras no estemos imbuidos por la fe de la *Shakti*, tener una fe sólida en nuestra propia voluntad, poder de avance hacia la perfección, libertad y unidad, fe en nuestra energía espiritual, servirá para elevarnos a mayores alturas, para “al término del camino, rendir su fuerza como una ofrenda noble sobre el altar del Espíritu. Este espíritu, [...], no podrá ser conquistado por la debilidad” (LSY III, p. 230).

Cierra el capítulo recordando los cuatro aspectos o poderes de la *Shakti* Divina, o de la Madre Divina, en la tradición hindú¹⁶⁶: *Maheswari*, la diosa del conocimiento supremo; *Mahakali*, la diosa de la fuerza suprema; *Mahalaksmi*, la diosa del amor y felicidad supremos; y *Mahasaraswati*, la diosa de las habilidades divinas y de las obras del Espíritu.

9.12. La Naturaleza del Supramental

Comienza este capítulo y el bloque dedicado al Supramental con otra formulación del objetivo del YI: “hacer pasar al ser humano de la consciencia mental ordinaria, sometida a la autoridad de la Naturaleza vital y material, y totalmente limitada por el nacimiento,

¹⁶⁶ Estos cuatro aspectos de la *Shakti*, la energía universal femenina, se hallan en el símbolo de La Madre junto a las doce cualidades.

la muerte, el tiempo, las necesidades y los deseos mentales, vitales y físicos, a la consciencia espiritual, libre en su yo, [...]” (LSY III, p. 233). El YI busca desarrollar el ser humano hasta llegar a la consciencia divina, marcado por las diferentes etapas del Yoga de la perfección: comienza con la purificación de la naturaleza mental, vital y física, sigue con la liberación de los nudos¹⁶⁷ de la *Prakriti* inferior, que aporta paz y la libertad de espíritu; después se sustituye la acción de la *Prakriti* inferior por la acción de la *Shakti* divina, dirigida por el *Ishwara*. Pero, aunque con ello se ha conseguido una consciencia espiritual guiada por la luz y un poder más grandes, el ser humano todavía está en el plano mental; sin dejar de ser un instrumento secundario, la mente humana “espiritualizada, purificada, liberada y perfeccionada en el marco de sus propios límites, puede llegar a ser también, [...] una traducción mental fiel [...] su fidelidad no es sino relativa y su perfección, imperfecta”; la mente no puede traducir con precisión exacta el conocimiento, la voluntad y el Ananda divinos por su capacidad analítica principal, que consiste en “tratar con las divisiones de lo finito basándose en la división”, así que “no puede ser ella misma el instrumento directo y perfecto del Espíritu infinito operando en su conocimiento original (LSY III, p. 235). Si se ha de superar la mente, la pregunta es hasta y hacia dónde se ha de elevar el ser humano perfeccionado, hasta dónde se puede fundir en uno con el Supramental o constituir en sí mismo un nivel supramental para que la *Shakti* divina de naturaleza supramental pueda operar directamente.

9.12.1. Supramental divino o gnosis: sus características

Para responder estas cuestiones, hay que precisar qué es la gnosis universal o Supramental divino, cómo se halla representado en el movimiento actual del universo, y qué

¹⁶⁷ Recordemos que estos nudos pueden ser impedimentos físicos que no permitan la circulación libre y fluida de energía en el ser humano.

relaciones establece con la psicología del ser humano. SA se hace cargo de que el Supramental sigue siendo “suprarracional” para la inteligencia humana y de que el ser humano incluso no pueda percibir sus obras, pero insiste en que el Supramental no tiene nada de irracional místico, que su existencia y emergencia son “una necesidad lógica de la naturaleza de la existencia, a condición de que, bien entendido, reconozcamos siempre que la realidad fundamental no es únicamente la materia, ni tampoco la mente, sino el espíritu, y de que su presencia universal está por doquier” (LSY III, p. 236). En realidad, es el principio organizador del universo en su “infinita libertad espiritual, conforme a la verdad esencial de su ser, a sus infinitas potencialidades, y a su voluntad de automodelarse desde de sus potencialidades”. La necesidad o determinismo lleva a todo lo creado a actuar y evolucionar según la propia naturaleza de cada cosa; detrás de ello hay una Inteligencia o *logos* que organiza su propia manifestación denominada “Supramental divino o gnosis”.

Su naturaleza fundamental y la de su conocimiento es el “conocimiento por identidad y unidad”, aun en las divisiones, en consonancia con el principio de que “El Espíritu es uno en todas partes, y sabe que todas las cosas son él mismo” (LSY III, p. 237). Frente al conocimiento fragmentario e impreciso del ser mental, el Espíritu Supramental “tiene la consciencia real -porque es profunda y total- de sí mismo, de todo su universo y de todas las cosas que son sus creaciones y representaciones de él mismo en el universo”, y de aquí se deriva su segunda característica: “su conocimiento real porque es total”. Su visión es trascendente, ya que “ve el universo no sólo en términos universales, sino también en su relación exacta con la realidad suprema y eterna de la que procede y de la que es una expresión. Conoce el espíritu, la verdad y el sentido total de la expresión universal, porque conoce toda la esencia, toda la realidad infinita y, por consiguiente, todas las potencialidades”; pero en su naturaleza omniabarcante también es universal y “ve todo lo que es individual en función de lo universal además de en su nivel específicamente individual,

y abarca todas estas figuras individuales en su relación exacta y completa con el universo” (LSY III, p. 238). En cuanto a la relación con las individualidades, tiene una visión total de ellas, porque las conoce a todas en su más profunda esencia, en su totalidad y en sus diversas partes con todas sus conexiones con las demás cosas.

La mente humana no puede aprehender estas cosas, puesto que analíticamente toma como unidades sus propias divisiones, y sintéticamente, las combina, pero no puede captar la unidad esencial. Su conocimiento no puede ser real, por lo mismo: ve las partes, los elementos constitutivos, las propiedades, con las que se forma una imagen externa del objeto observado, pero no captar su conocimiento esencial (cf. LSY III, p. 239).

La tercera característica del Supramental es que contiene todo su conocimiento en sí mismo, es “directamente consciente de la verdad; [...] está en posesión eterna de toda la verdad (LSY III, p. 240), frente al ser humano que llega a la verdad con la mente reflexionando e investigando “sobre un fondo de ignorancia original”, pero esa verdad “está constantemente afligida por un ambiente nebuloso de incertidumbre y error” (LSY III, p. 241), por lo cual se trata de un conocimiento limitado, o una opinión mental, un sistema de representación indirecto; un mapa, pero no la esencia de la realidad, un conocimiento indirecto, pero no la cosa en sí misma. La razón en el ser humano es un poder insuficiente para abarcar este tipo de conocimiento, sólo el Supramental es capaz de ver directamente el espíritu y la esencia.

La consciencia mental del ser humano se mueve entre un “vasto subconsciente [...] y un supraconsciente todavía más vasto al que tiene tendencia a tomar por otra inconsciencia, aunque más luminosa, porque su idea de consciencia se limita al término ordinario de sus propias sensaciones mentales e inteligencia” (LSY III, p. 242). En esta supraconsciencia luminosa se sitúa el Supramental.

El Supramental no sólo conoce, sino también actúa y crea, por lo que es al mismo tiempo una consciencia-de-verdad directa y una voluntad-de-verdad directa:

La voluntad espiritual es el *tapas* o la fuerza iluminada del ser consciente del espíritu que ejecuta infaliblemente lo que está dentro de él mismo; y es a esta operación infalible de las cosas actuando según su propia naturaleza, de una energía que produce resultados y eventos conforme a la fuerza que está en ella [...] a la que denominamos con nombres diversos: la ley de la Naturaleza, el Karma, el Determinismo, el Destino –según sus diferentes aspectos (LSY III, p. 243).

El mental humano, por el contrario, considera todo este movimiento como un poder exterior o por encima de él; el ser humano actúa aportando su esfuerzo personal, con éxito a veces, o fracasa otras; su voluntad actúa en la ignorancia, o intenta seguir una luz parcial que confunde tanto como ilumina, y si halla una armonía, es más bien una concordia precaria. La verdadera armonía pertenece al dominio del supramental, en el que voluntad y conocimiento se funden en uno: “El Supramental supremo y universal es la Luz activa, el *Tapas* del Yo supremo y universal bajo su aspecto de Señor y Creador; es la Sabiduría y el Poder divinos que el yoga nos enseña a conocer, el conocimiento y la voluntad eternos del *Ishwara*” (LSY III, p. 244).

9.12.2. El supramental en el plano del Jiva y los mentales del ser

El Supramental inunda los diferentes planos del Ser. En los planos supremos del Ser se visualiza integralmente su conocimiento espiritual y supramental, pero en los planos correspondientes de nuestro ser, el *Jiva* también participa de esta naturaleza supramental y espiritual, aunque al descender hacia este mundo, su conocimiento se reduce, preservando su esencia; sin embargo, al descender más, la mente sí va perdiendo la esencia.

En la parte superior se halla el ‘mental intuitivo’, que si bien recibe la verdad supramental de forma más próxima, “se aleja de la plenitud del yo, de la plenitud de su luz y

de su ser, vive en la división y en la desviación del yo”; luego se halla un ‘mental intelectual’, “una tapadera luminosa, semiopaca, que intercepta la verdad tal como la conoce el Supramental y la refleja en una atmósfera radiantemente distorsionante”; más abajo se halla el ‘mental vital’, asentada sobre los sentidos, envuelta en una “niebla emocional, [...] que incluso se cierra a la luz de la verdad intelectual”; y todavía distingue otro nivel, “más abajo aún, en la vida y materia submentales, el espíritu se hunde completamente como en un sueño y en una noche –un sueño sumido en una ensoñación nerviosa, confusa y angustiosa, la noche de una energía mecánica y sonámbula” (LSY III, p. 245).

Si partimos de la base de que el espíritu está en todas partes -SA afirma que la materia es una forma oscura del espíritu, el Supramental, como “poder universal de la Consciencia omnipresente del espíritu que organiza toda la manifestación del ser” (LSY III, p. 246), estará presente también en la materia.

9.12.3. La intuición

Cuando las operaciones supramentales se ven sometidas a los niveles inferiores y sus determinaciones; recibe el nombre de ‘intuición’, que se caracteriza por la visión directa y el conocimiento espontáneo. La intuición es “una fuerza supramental enmascarada que oculta un autoconocimiento consciente que anima todas las operaciones de la energía material. [...] la que determina lo que nosotros denominamos leyes de la naturaleza; es ella la que asegura el funcionamiento de cada cosa según su propia naturaleza” (LSY III, p. 246). El Supramental, como principio organizador, se encuentra tras todas las leyes de la Naturaleza, puesto que observamos en ella un mecanismo preciso y repetitivo irracional, o más bien superracional, si se considera que es la manifestación de una verdad que revela un principio superior a la inteligencia humana; la razón humana tiene la capacidad de percibir “la acción de una razón más vasta por todas partes” (LSY III, p. 247).

También podemos observar una intuición vital que surge en el mental de los animales en forma de instinto; opera en la fuerza de la vida y en el mental, pero la vida de superficie y el mental de superficie no lo controla conscientemente; esta intuición actúa para necesidades y fines concretos y limitados. Esto pone de manifiesto las dos maneras en que funcionan las operaciones de la naturaleza: una regida por la consciencia, pero incierta e ignorante, y la otra subliminal, que parte secretamente de un subconsciente.

SA afirma que el ser humano también posee estas intuiciones e instintos de naturaleza física, vital, emocional, psíquica y dinámica, pero este normalmente no confía en ellos, porque “el *dharma* verdadero del hombre, la ley de su ser, es buscar una existencia consciente más vasta, una manifestación que no sea ya oscura ni gobernada por un determinismo incomprendido, sino luminoso, consciente de lo que se manifiesta”, hasta que realice su yo superior y verdadero, y actúe desde él. Para ello, primero se sirve de la razón y la voluntad como instrumentos; sin embargo, la razón no es “la cima o el instrumento supremo omnisuficiente del yo o espíritu” (LSY III, p. 249), porque entonces dirigiría y conocería perfectamente todos los movimientos de su naturaleza, lo cual no es el caso, evidentemente. En esta naturaleza inferior, el Supramental se presenta en forma de intuición, y para tender un puente hacia arriba será necesario desarrollar una mente intuitiva; SA llega a afirmar que las mentes más grandes tienen un pensamiento intuitivo en su mayor parte, aunque a menudo vaya acompañado de una gran exposición de actividad intelectual (cf. LSY III, p. 251), pero recalca también que esta inteligencia intuitiva no es pura en la mente actual del ser humano.

SA señala como cierre que “aquí existirá siempre una diferencia entre el Supramental supremo del *Ishwara* omnisciente y omnipotente y el que puede alcanzar el Jiva” y que el objeto del YI es la “realización de Dios y la expresión de Dios” (LSY III, p. 251).

9.12.4. La mente intuitiva y sus métodos

En los siguientes capítulos se analizan los diferentes planos o niveles de la mente¹⁶⁸. SA comienza recordando que “la naturaleza original del Supramental es la consciencia misma del Infinito y la omniconsciencia del Espíritu, del Yo universal en el seno de las cosas que, sobre la base de un autoconocimiento directo [...] Es, podría decirse, la gnosis del Espíritu” (LSY III, p. 253). En la ser humano, la emergencia del Supramental ha de ser gradual e imperfecta, y supondría una actividad desde una voluntad y conocimiento supranormales; este ni siquiera cuenta con órganos adecuados para realizar esta potencialidad oculta; se vería obligado a pasar por un proceso evolutivo que implicara desarrollar un nuevo órgano o adaptar los que ya tiene.

Otro obstáculo que presenta el ser humano actual es su mental como conocimiento inferior; aun así, representa una ventaja evolutiva frente a todos los demás seres vivos sobre la Tierra. SA enumera sus poderes: “una inteligencia mental limitada, que ilumina a una mente sensorial limitada, con una capacidad (no siempre bien utilizada) para incrementar considerablemente esta inteligencia sirviéndose de la razón”, instrumentos en los que confía (LSY III, p. 253). El transformar el mental, la razón y su inteligencia no basta, necesita un cierto nivel de desarrollo espiritual en la consciencia, y para llevar a cabo el camino de ascenso deberá confiar en la guía del Divino y de su *Shakti*.

En este camino de ascenso, la intuición representa un estadio intermedio. Su poder opera en el ser humano de manera oculta, tras la acción de la razón y de la inteligencia normal; aparece como un fenómeno marginal, casual, parcial, fragmentario y e intermitente, en la forma de sugerencia o idea luminosa repentina, y entonces la razón, la voluntad o la inteligencia la retoma y hace con ella lo que puede.

¹⁶⁸ Sobre los diferentes niveles de la mente, véase el apdo. 10.3.3.

Para hacer posible el progreso, SA ve necesario dos movimientos: uno, normalizar el funcionamiento intuitivo frente a la mente ordinaria, puesto que “la mentalidad superior no puede ser completa ni segura mientras la inteligencia inferior sea capaz de deformarla [...]. Por consiguiente, o bien debemos silenciar completamente el intelecto y la voluntad intelectual [...], o bien empuñar el funcionamiento inferior y transformarlo bajo la presión constante de la intuición” (LSY III, p. 257); el otro, consiste en alternar o combinar ambos métodos -el yoga y la experiencia práctica muestran que son perfectamente posibles.

Otra posibilidad la ofrece la vía de la devoción, *Bhakti*. Rechaza el intelecto y su acción en aras de obedecer exclusivamente la idea, la voluntad y el poder del Yo divino; si vienen del *Purusha* secreto en el corazón, estas tienen una naturaleza intuitiva. “El Yo secreto en nosotros es un yo intuitivo; y este yo intuitivo tiene su asiento en cada uno de los centros de nuestro ser –físico, nervioso, emocional, volitivo, conceptual o cognitivo” (LSY III, p. 259). Aunque el corazón dirija un pensamiento y una acción intuitivas muy luminosas, el corazón sigue siendo un centro imperfecto.

Un método más directo consiste en elevar nuestros pensamientos y acciones a la verdad de la Divinidad velada por encima del mental físico a través del chacra corona, *sahasradala*, y “recibir todo mediante una especie de descenso de las alturas” (LSY III, p. 260) en el cuerpo sutil, que sigue siendo mental y no supramental, pero con una mentalidad pura, lo que facilita la comunicación con los centros supramentales.

Otro método consiste en “desarrollar nuestro intelecto en lugar de eliminarlo, pero con la voluntad de no respetar sus limitaciones y de incrementar sus capacidades, su luz, su intensidad, su grado y su fuerza de acción, hasta llegar a la frontera de lo trascendente, [...] transformarla, y entrar en las operaciones conscientes superiores” (LSY III, p. 262). La razón y la voluntad inteligente, la *buddhi*, el más grande de estos poderes e instrumentos, se puede someter al proceso de perfeccionamiento, y poner a disposición de la *Shakti*

nuestro ser intelectual; se hace necesario que intervenga la energía supramental para que ilumine la inteligencia y que elimine las deficiencias de pensamiento, voluntad o sentimientos, y su amplia acción se puede servir de estos métodos. Cuando el *sadhaka* está listo, la *Shakti* “eleva el centro de sus operaciones a la cima de la mente y despliega los niveles supramentales” (LSY III, p. 263), en un doble movimiento: de arriba a abajo, para transformar la naturaleza inferior, y de abajo a arriba, para elevar las energías.

El primer resultado es la organización de una mentalidad intuitiva que ocupa el lugar de la mentalidad ordinaria y del intelecto lógico de la razón que transmutará el pensamiento; también transformará la voluntad y los sentimientos, que llevará a la acción correcta y a un amor espontáneo y un *Ananda* luminoso, respectivamente. La mentalidad intuitiva puede realizar operaciones mucho más amplias que la ordinaria, pero la mentalidad intuitiva sigue siendo mente, y no gnosis, no puede constituir una etapa intermedia como la mente instintiva animal o la razonadora del ser humano; con todo, la mente intuitiva sirve de puente o transición entre la mente actual y el Supramental.

9.12.5. Los grados del Supramental

9.12.5.1. Mental intuitivo, razón divina, Supramental superior

En este capítulo se expone la jerarquía del Supramental. A modo de enlace, se recuerda que “La mente intuitiva es una primera traducción de la verdad a términos mentales semitransformados a una substancia supramental irradiante, a un conocimiento espontáneo e infinito que se abre por encima del mental” (LSY III, p. 268). Si se observa el camino de ascenso que lleva al *Purusha*, se puede percibir que el conocimiento, la voluntad y la sensibilidad espirituales parecen funcionar de un mejor modo por encima de la mente; esto es lo que llama Supramental: “el juego innato realmente puro del conocimiento, de la voluntad y del *Ananda* infinitos” (LSY III, p. 269).

La mentalidad intuitiva ejerce una doble acción sobre los planos superior e inferior del ser y ayuda a transformar o eliminar los restos de la ignorancia; esto intensifica la propia mentalidad intuitiva hasta transformarse en la imagen del Supramental mismo, asume el mismo funcionamiento que la gnosis cuando adopta la forma de lo que SA llama ‘razón supramental luminosa’ o razón divina: en esta forma manifiesta el Supramental en sí su acción, y cuando ha transformado el mental a su propia imagen, desciende y ocupa el lugar de la inteligencia y razón ordinarias. Este es el funcionamiento básico, pero para que el Supramental pueda funcionar directamente en el ser humano, aún se ha de alcanzar el Supramental superior. SA destaca la importancia de diferenciar entre el mental intuitivo, la razón divina, el Supramental superior y otras (cf. LSY III, p. 270), ya que al intelecto humano le resulta problemático hacer estas distinciones supramentales; lo ha de representar mediante términos mentales del lenguaje y la comprensión de estas gradaciones sería más fácilmente asimilable con una cierta visión o desde la experiencia (cf. LSY III, p. 271). SA también da cuenta de la dificultad de describir este nivel, lo cual puedo corroborar, ya que se trata de parajes ignotos para la amplia mayoría de los seres humanos.

9.12.5.2. Los cuatro poderes del mental intuitivo

El mental intuitivo actúa en su pensamiento íntegramente a través de cuatro poderes que configuran la forma de la verdad: “una intuición que sugiere la idea de la verdad; una intuición que discierne; una inspiración que aporta la palabra de la verdad y algún brillo de su substancia superior, y, finalmente, una revelación que moldea para nuestra visión la faz y cuerpo mismos de su realidad” (LSY III, p. 271); no tienen nada que ver con los movimientos de la inteligencia mental ordinaria, aunque por semejanza pueda confundirse sin más con la intuición verdadera.

La intuición sugerente, al operar en un nivel mental, “produce la impresión de una idea directa e iluminadora de la verdad”: no es aún la visión total, sino un reflejo vivo o una

representación. El discernimiento intuitivo como operación secundaria, “coloca la idea de la verdad en su justo lugar y en relación con otras ideas” (LSY III, p. 273), y distingue entre la visión mental y la visión superior, entre la substancia pura verídica y el relleno mental inferior. La inspiración es “una especie de audición de la verdad, una recepción inmediata de la voz misma de la verdad, [...] captura el flujo de la realidad íntima de la verdad y el intenso movimiento de afluencia de su substancia” (LSY III, p. 274). Por último, la revelación se asemeja a la visión directa.

Al desarrollarse la naturaleza supramental, los dos poderes inferiores aparecen primero; constituyen “una especie de gnosis intuitiva inferior” que deben actuar conjuntamente, así como los dos poderes superiores, la inspiración y la revelación, para crear una “gnosis intuitiva superior” (LSY III, p. 275) conjuntamente. Al final, los cuatro poderes deben actuar todos conjuntamente; de lo contrario, “la gnosis superior sería un mental de esplendores espirituales, [...] carecería de un enlace de comunicación más estrecho y más ordinario con los movimientos normales del mental: justamente el enlace que proporciona el funcionamiento ideativo inferior” (LSY III, pp. 275-276).

Este cambio se percibe, en primer lugar, porque se produce reversión completa, casi podría decirse un vuelco total de todas las actividades hacia abajo: cuando se desarrolla la mentalidad intuitiva, el metal humano corriente dirige su mirada hacia lo alto hacia el supramental y hace de puente entre este y las demás partes del ser.

No obstante, cuando se desarrolla la razón supramental, el *Purusha* observa desde lo alto con una visión totalmente distinta todas las operaciones de la mente y de la vida con un conocimiento verdadero, libre, porque ya lo condiciona el mental.

En segundo lugar, el pensamiento y la voluntad pueden formarse plenamente en el nivel supramental y, por lo tanto, desde el primer momento son luminosos y efectivos, aunque hay una gradación de la luz y el poder, ya que la razón supramental “no es más

que una formulación elemental del Supramental, y porque el mental y las otras partes del ser deben ser transformados todavía en un molde de naturaleza supramental. [...] Queda todavía una disparidad entre la consciencia supramental, [...] y la consciencia mental, vital y física” (LSY III, p. 278).

9.12.5.3. La razón supramental y sus niveles

La razón supramental ya no pertenece al mental, *mānasa buddhi*, sino al supramental, *vijñāna buddhi*, y por tanto funciona como una inteligencia y una voluntad espirituales directas (LSY III, pp. 278-279). Análogo al cuádruple poder de la mente intuitiva, los cuatro poderes operan unitariamente desde el principio en este nivel sin conflicto.

La razón supramental incluye todo el trabajo que puede realizar la razón mental; para la razón espiritual, las verdades esenciales del yo y del espíritu dejan de ser abstracciones y se desvelan como realidades constantes, tanto las verdades totales como las particulares del ser, en todos sus aspectos; también formula y ordena la relación de los pensamientos, las fuerzas y los actos entre sí, y los armoniza, engloba los datos sensoriales, y los conecta con “un sexto sentido; el sentido mental interior”, toma las emociones y las sensaciones psíquicas, “las conecta con sus equivalentes espirituales, les comunica los valores de la consciencia superior y del Ananda de los que aquellas derivan [...] y corrige sus deformaciones”; toma los movimientos del ser y consciencia vitales; toma la consciencia física, “la libera de la obscuridad, del *tamas* de la inercia, y la convierte en un recipiente maleable, en un instrumento sensible de la luz, del poder y del *Ananda* supramentales” (LSY III, p. 280).

9.12.5.4. El Supramental superior

A pesar de que es “un poder de luz del *Ishwara*”, esta razón espiritual no es “el poder en sí mismo de su presencia inmediata en el ser”; ese otro poder superior inmediato que opera directamente “comienza con el Supramental superior [...] sólo el Supramental

puede capacitar al individuo para ser completamente «uno» en acción con el espíritu universal y trascendente” (LSY III, p. 281). Aquí, todo lo que forma parte de la naturaleza humana queda transfigurado, elevado a una consciencia superior. En la evolución humana, el papel del Supramental consiste en organizar y manifestar la consciencia suprema para que no sólo exista y actúa en el “infinito de arriba”, sino que lo pueda hacer también “vasta y totalmente en el individuo como un ser espiritual consciente y autocognoscible”.

La acción en el dominio del pensamiento y de la voluntad del Supramental también es triple; no es una acción lineal y se pueden superponer (LSY III, p. 281):

- 1) “la razón espiritual es [...] elevada, ensanchada y transformada en una acción representativa superior que formula para nosotros los datos inmediatos de la existencia del yo en nosotros y en torno nuestro”;
- 2) “aparece una acción interpretativa superior del conocimiento supramental, [...] que se abre a potencialidades todavía mayores en el tiempo, en el espacio y más allá”;
- 3) “aparece el conocimiento supremo, el conocimiento por identidad, la puerta de entrada a la autoconsciencia esencial, a la omnisciencia y a la omnipotencia del *Ishwara*”.

Cuando el ser humano está en la fase de la mentalidad intuitiva, los poderes de lo alto se abren y desciende a él regularmente; con su desarrollo, estos descensos ocurren más a menudo y con mayor regularidad, y aún más al entrar en el plano supramental. La transformación de la mente en mentalidad intuitiva, y esta en movimiento supramental, resulta más fácil cuando la consciencia infinita y universal hace uso de su poder de atrapar y envolver la mente (cf. LSY III, pp. 283-284).

9.12.6. El pensamiento y el conocimiento supramentales

9.12.6.1. El proceso de supramentalización: el superhombre

La transición del mental al Supramental implica un cambio y la transformación de la consciencia en su totalidad; se debe formar un “sustituto supramental” en todas las actividades del mental, que incluye un pensamiento, un sentimiento, una voluntad y sensibilidad supramentales. Distinguirlo es difícil por “nuestra inexperiencia básica, salvo por su luz, fuerza y alegría superiores” (LSY III, p. 285). Pasa luego por la etapa de la mente intuitiva, y las cuatro actividades del mental se transforman en intuitivos; pero pasa también por un proceso de purificación, *suddhi*, imprescindible para la perfección, *siddhi*. Al final, la consciencia supramental hace ascender la mentalidad intuitiva que ella había creado como su representante y asume todas las actividades de la consciencia. Es un largo proceso progresivo en el que necesita volver a los movimientos inferiores para corregirlos y transformarlos, de modo que el poder superior y el poder inferior se van alternando a veces en sus funciones: “la consciencia vuelve a descender de las alturas que había alcanzado y pasa a su nivel anterior, pero siempre con un cierto cambio”; en otras ocasiones, ambos poderes funcionan juntos, hasta que por fin la mente se vuelve intuitiva en su totalidad como “un simple canal pasivo de la acción supramental”. En la última etapa del proceso natural e integral, “el Supramental ocupa todo el ser y lo supramentaliza transformando en él incluso las envolturas vitales y físicas en un molde de él mismo, receptivo, sutil, impregnado de sus poderes. Entonces el hombre deviene totalmente el superhombre” (LSY III, p. 286). Aquí aparece el concepto de ‘superhombre’ tal como lo enuncia SA, que equivale a decir que ha completado su transformación supramental.

La descripción del Supramental resulta difícil, ya que no sólo es un lugar ignoto para la mayoría, sino por su propia naturaleza: “en realidad, no sería posible hacer tal descripción, ya que el Supramental contiene, no sólo la unidad el infinito, sino también su

inmensidad y sus multiplicidades” (LSY III, p. 286). Ante la imposibilidad de descripción, se determinará algunas de sus características desde el punto de vista del Yoga en relación con el funcionamiento mental; “todo el funcionamiento de la mente deriva secretamente del Supramental [...] la mente misma extrae de esta fuente todo lo que él posee de verdad y de valor”; sin embargo, el conocimiento mental, que siempre es parcial, nunca puede devenir integral, de modo que la verdad mental no es más que “una representación intelectual” (LSY III, p. 287), pero no la verdad directa ni la verdad en sí misma. De hecho, el Supramental también tiene un poder de representación, de naturaleza infinita; pero sus representaciones no son de clase intelectual, y posee una doble acción: la inferior, denominada ‘razón supramental’, muy próxima al mental; y la superior, en el “Supramental integral, que ve todas las cosas en la unidad y en el infinito de la consciencia y autoexistencia divinas”, frente a la mente, que “es la ignorancia que intenta saber, o es la ignorancia que recibe un conocimiento derivado; es la operación de la *Avidya*”, mientras que el Supramental es “la operación de la *Vidya*” (LSY III, p. 288).

La segunda diferencia que se puede experimentar es “una armonía más vasta, una unidad espontánea” (LSY III, p. 288), frente a la mentalidad del ser humano, siempre en conflicto y confusión, sin “homogeneidad entre los diferentes pensamientos”, o con una “homogeneidad parcheada”; esto es aplicable a los movimientos de la voluntad, deseos, emociones y sentimientos, que funcionan por separado en el ser humano sin armonía entre ellos; la mente humana es discordante, intenta establecer una organización práctica con fines vitales, en la que la razón intenta llegar a un dominio y organización mayores; pero la organización lograda por la razón “tiene siempre algo de artificial y forzado, porque, a fin de cuentas no hay más que dos movimientos armónicos espontáneos: el de la vida, inconsciente o en gran parte subconsciente –la armonía que percibimos en la creación animal y en la Naturaleza inferior–, y la armonía del espíritu” (LSY III, p. 289).

El funcionamiento supramental, sin embargo, se caracteriza por su unidad y armonía de orden natural, si bien cuando la mentalidad se ve sometida la presión de lo alto esta armonía no se percibe por la perturbación o el desajuste originado por el impacto de este poder superior. Por ello, el Yoga necesita “una preparación previa, una prolongada purificación [...], una tranquilidad y, de forma general, la pasividad de una mente en calma [...]” (LSY III, p. 290). Por otra parte, si alguna línea del mental intenta supramentalizarse, pero otras no, se produce una disparidad y un desorden contraproducentes, p. ej., una mente emocional supramentalizada con una mente pensante sin transformar ordinaria, pobre y oscura; para evitar esta imperfección es necesario un desarrollo integral. Al entrar en el Supramental, una unidad más integral reemplaza la armonía inicial, hasta transformarse en la unidad: todos los movimientos, incluidos el conocimiento, la voluntad y los sentimientos, se funden en el Supramental supremo en un único movimiento.

9.12.6.2. Conocimiento por identidad. Autoconocimiento

El conocimiento, y en concreto el autoconocimiento -el conocimiento del yo en todos sus aspectos, constituye el fundamento en el Supramental. En este rango supremo, el conocimiento cobra un nuevo sentido: en el supramental no es “un conocimiento que pueda pensarse”; frente a ello, “El intelecto considera que no conoce las cosas mientras no haya reducido su percepción en términos de pensamientos; es decir, mientras no las haya encerrado en un sistema de conceptos mentales representativos” (LSY III, pp. 292-293), y hasta que no se traducen en palabras claras y precisas¹⁶⁹, este tipo de conocimiento no se considera concluyente y completo; sin embargo, el conocimiento supramental no se basa en el pensamiento, sino se llega a él por identidad,

¹⁶⁹ El papel del lenguaje como elemento categorizador del pensamiento ha sido tratado profusamente en diversas disciplinas, incluida la filosofía. Cabe recordar que señala y toma como referente la realidad, pero no es más que un mapa conceptual en el que nos movemos, pero no lo podemos identificar con la realidad. Sin embargo, el verbo entendido como palabra tiene un poder creador en muchas cosmogonías, p. ej. en el antiguo Egipto; sin embargo, el doble plano del signo lingüístico postulado por Saussure, significante y significado, corrobora esta función dual dicotomizadora.

por una percepción pura de la verdad esencial de las cosas en el yo y por el yo, *ātmani ātmānam ātmāna*. Cuando llegamos a ser «uno» con la verdad, «uno» con el objeto de conocimiento, llegamos realmente al conocimiento supramental; cuando ya no existe división entre el conocedor, el conocimiento y lo conocido, *jñātā, jñānam, jñeyam*, tenemos realmente la satisfacción supramental y la luz integral (LSY III, p. 293).

Es más, el Supramental considera que la palabra y el pensamiento es una forma inferior, puesto que son representaciones “y no esta posesión directa en el interior de la consciencia; y si el pensamiento no está impregnado de consciencia espiritual, deviene, de hecho, una reducción del conocimiento” (LSY III, p. 294).

9.12.6.3. La visión supramental. El pensamiento supramental

La forma superior de conocimiento supramental, la experiencia por identidad, entraña una visión supramental que no se apoya en una imagen (visual), concreta lo abstracto para la mente con el carácter de una visión, “aunque su objeto pueda ser la verdad invisible de las cosas dotadas de forma, o la verdad de lo que carece de forma”. Esta visión puede preceder a la identidad o tener entidad independiente del objeto, por lo que la verdad de lo que se conoce no es una (no dual) con nosotros mismos, sino que sigue siendo un ‘objeto’ de nuestro conocimiento, pero es visto “sin intermediario, por una captación interior directa, o por un contacto luminoso de la consciencia espiritual que penetra y envuelve a su objeto. Es esta captación luminosa, este contacto luminoso, lo que constituye la visión espiritual *dr̥ṣṭi*” (LSY III, p. 295). Mientras que los órganos físicos captan simplemente la imagen superficial de las cosas y han de recurrir al pensamiento para dar sentido a esa imagen, la visión espiritual presenta la cosa en sí misma en toda su verdad. El pensamiento deja de ser necesario como medio de conocimiento y sólo sirve de instrumento de representación y expresión. El conocimiento por la visión espiritual representa el segundo de los poderes supramentales:

Es una visión mucho más exacta, mucho más profunda, mucho más comprehensiva y detallada que la mental, porque deriva directamente del conocimiento por identidad; además, tiene la virtud de hacernos pasar inmediatamente de la visión a la identidad, del mismo modo que de la identidad a la visión. Así pues, cuando la visión espiritual ve a Dios, el Yo o Brahman, el alma puede entrar instantáneamente en el Yo, en Dios o Brahman, y devenir una con Él (LSY III, p. 296).

Si bien esta identidad solo es integralmente posible en el supramental, la experiencia yóguica puede incluir una visión espiritual revestida de formas mentales, como “una visión intuitiva del mental, o una imagen mental espiritualizada, una visión psíquica, una visión emotiva del corazón, una visión de la mente sensorial” (LSY III, p. 296). Si se queda en una imagen mental, no necesariamente es verdadera, pero si la mente está en el proceso de intuitivización o supramentalización, será una visión supramental verdadera. Esta visión como experiencia puede captar el movimiento o la substancia del objeto, lo que denomina SA ‘audición espiritual’ y ‘tacto de la verdad’ (LSY III, p. 297).

9.12.6.4. El pensamiento supramental

Como forma del conocimiento por identidad, el pensamiento supramental traduce la esencia de la verdad que se capta mediante la identidad y la visión y la consciencia directa en idea-conocimiento y en voluntad. Pero si la identidad y la visión no son aún completas, el pensamiento supramental cumple una función más amplia: “revela, interpreta o, por así decir, recuerda a la memoria del alma lo que la identidad y la visión no están todavía listas para ofrecer”. En el proceso de pasar de la ignorancia mental al conocimiento supramental, el pensamiento iluminado toma la iniciativa, abre el camino de la visión o supone “un primer apoyo a la creciente consciencia de identidad y a su conocimiento superior” (LSY III, p. 297) y representa una eficaz herramienta de comunicación y expresión, y ayuda a fijar la impresión de la verdad en el mental y ser inferiores. El pensamiento supramental supone “una realidad en sí misma, una idea real, el cuerpo mismo de la realidad”. Tiene tres elevaciones de intensidad:

la primera es de una visión de pensamiento directo; la segunda, de una visión interpretativa que anuncia y prepara la idea visual superior, reveladora; la tercera, de una visión representativa que, por así decir, recuerda al conocimiento del espíritu la verdad evocada más directamente por los dos poderes superiores. En el mental, estos tres niveles de visión se traducen en el triple poder ordinario de la mentalidad intuitiva: la intuición que sugiere y discrimina, la inspiración, y el pensamiento de carácter revelador (LSY III, p. 298).

SA da cuenta asimismo de la existencia de un verbo supramental como forma de hablar. La palabra supramental contiene en su interior “una luz, un poder, un ritmo de pensamiento y un ritmo de sonido interior”, que se forma se oye en la mente intuitiva o en el Supramental, y solo en almas muy dotadas se manifiesta en palabras y por escrito.

Mientras que el centro del pensar es el ego o la persona del pensador individual, el ser humano supramental piensa con la mente universal, y su individualidad aúna “el pensamiento y conocimiento universales del Espíritu” (LSY III, p. 300).

9.12.7. Los instrumentos supramentales. El proceso del pensamiento

La consciencia presente del ser humano en su camino espiritual se encamina a la realización del Supramental o la gnosis divina, pero estos no nos resultan totalmente ajenos, ya que las operaciones de la consciencia normal son tentativas, “derivaciones limitadas e inferiores del Supramental [...] la acción verdadera y perfecta, la naturaleza espontánea y armoniosa del espíritu”. Al pasar del mental al Supramental, el nuevo poder de la consciencia no rechaza las operaciones habituales del ser, “sino que las eleva, las ensancha y las transfigura. Los enaltece y proporciona una realidad cada vez mayor a su poder y función [...]” (LSY III, p. 305), y no sólo se limita a ellas, sino que afloran capacidades psíquicas ocultas y anormales del yo subliminal, pero que no resultan anormales, ocultas o extrañas en el Supramental, sino espirituales de un espíritu liberado de sus limitaciones.

La actividad mental del conocimiento puro se transforma en *jñāna* verdadero, pensamiento, visión, conocimiento supramentales por identidad, es capaz de manejar de las operaciones que para la mente son las más elevadas y difíciles con total naturalidad.

9.12.7.1. El triple movimiento en la acción de la mente

Hay un triple movimiento en la acción normal de la mente: primero, el de la ‘mente pensante habitual’ en la base, el más necesario, basado en los datos aportados por los sentidos y las experiencias del ser nervioso y emocional, o de las costumbres, de la educación y de la vida o medio exterior. Esta mente habitual muestra dos circuitos: el primero es “una especie de constante corriente de fondo de pensamiento, que gira mecánicamente y se repite todo el tiempo en la misma ronda de nociones y de experiencias físicas, vitales, emocionales, prácticas y sumariamente intelectuales”; el segundo “se aplica más activamente sobre todas las nuevas experiencias, experiencias que la mente está obligada a dejar entrar y que reduce a las fórmulas de pensamiento habitual” (LSY III, pp. 306-307).

El segundo nivel de actividad pensante es denominado ‘mental ideativo pragmático’; su acción creadora se mueve por encima de la vida y actúa de puente “entre la idea y el poder de la vida, entre la verdad de la vida y la verdad de la idea no manifestada todavía en la vida”, cuyo material lleva a la acción y a la experiencia tanto interior como exterior.

El tercer nivel de pensamiento lo denomina ‘mente ideativa pura’, situada en la “forma desinteresada en la verdad de la idea, aparte e independientemente de su valor para la acción y para la experiencia” (LSY III, p. 307): parte de los datos de los sentidos y de las experiencias y los reduce a términos de conocimiento; el mental ideativo supone la cota más alta que alcanza el intelecto humano en su propio poder y fines.

El ser humano vive en la mentalidad habitual, y utiliza las otras dos con dificultad; también le resulta difícil coordinar el funcionamiento de estos tres movimientos. El mental pragmático creador se concentra en su propia acción, lo que le impide moverse libremente en el orden ideativo puro; a menudo, capta las realidades inmediatas impuestas mentalidad habitual de modo deficiente.

La mentalidad ideativa pura tiende a construir sus sistemas de verdad abstractos y arbitrarios y compartimentos intelectuales sin el impulso pragmático necesario en la vida, se queda en las ideas, o no actúa con el poder suficiente directamente en la vida, o pierde la fuerza o se divorcia en el dominio de la mentalidad práctica habitual.

La perfección del Supramental invierte el orden de la forma de pensamiento por completo, ya que se sitúa en el yo, en la esencia y no en lo fenoménico; la ideación supramental capta y vive en las verdades supremas o ideas puras; sin embargo, son abstracciones para el mental ideativo, porque la mente vive en lo fenoménico, por un lado, y en las construcciones intelectuales por otro, de modo que para llegar a las realidades superiores ha de recurrir al método de abstracción.

9.12.7.2. Tipos de razón: mental, supramental, lógica

SA afirma que el ser humano no puede ser íntegramente gobernado por su inteligencia razonadora, pues esta está mezclada con otros poderes, como la intuición, y aunque esta tiene sus raíces en el Supramental, en el nivel mental su funcionamiento se mezcla con la inteligencia razonadora; sin el juicio de la inteligencia racional, la mente humana nunca está totalmente segura de sus intuiciones. El ser humano que es capaz de usar la mente intuitiva “ya [está] sobrepasando su humanidad característica y en camino hacia el desarrollo del superhombre”. SA no niega, sin embargo, la razón mental, “un factor necesario aquí abajo” (LSY III, p. 316), mientras que la inteligencia razonadora se sitúa entre la mente vital y la intuición supramental como intermediario, ya que la inteligencia razonadora ilumina la mente vital, por una parte, y por otra, “su misión es aferrarse a los rayos de luz procedentes de las alturas y traducirlos en términos de la mentalidad inteligente”. Pero, en el intelecto del ser humano actual, la razón suele ignorar sus límites y desplaza al Yo y al Espíritu, considerándose a sí misma como el elemento primordial y absoluta; no obstante, no lo puede hacer con éxito, ya que “su existencia y substancia reales

dependen, doblemente, de la intuición vital inferior y de los mensajes intuitivos del Supramental oculto” (LSY III, p. 317). En nuestra sociedad actual, la preponderancia de la razón hace “artificial y racionalmente mecánica la vida, privándola de su espontaneidad y de su vitalidad y, finalmente, por impedir la libertad y el despliegue del espíritu” (LSY III, p. 318). Cuando la razón mental logra superarse a sí misma abriéndose a su fuente para recibir la luz de lo alto, se transforma en razón transcendental.

La razón esgrime su poder típico de observar y organizar los datos y materiales, para con su primer poder de reflexión “extraer, fijar y ensanchar el conocimiento que aportan tales materiales”, y luego confiar en que el resultado de sus operaciones sea el correcto tras analizarlos. La primera tarea de la razón lógica consiste en “observar correctamente, cuidadosamente y en detalle, los materiales y datos que le son accesibles” (LSY III, p. 318). Hay dos campos de datos principales el mundo de la Naturaleza y sus objetos físicos, cognoscibles solo de manera indirecta, ya que interpretamos las percepciones sensoriales mezclada con la observación, las experiencias previas, la inferencia y el pensamiento reflexivo; el otro es nuestro ser interior, que la razón puede conocer mejor “cuando se distancia de ellos y los considera de una forma completamente impersonal y objetiva -en el Yoga del Conocimiento, este género de movimiento acaba por hacernos ver que nuestro ser activo tampoco es el yo, sino un mecanismo de la Naturaleza” (LSY III, p. 319).

La razón lógica, como actividad inteligente del mental, evoluciona y progresa con su propio impulso con el respaldo de una “cultura deliberada”; se refina al ampliar sus capacidades, corregir los errores para acumular ideas y juicios seguros. Aparecen nuevos conocimientos junto a un funcionamiento intelectual más preciso y seguro; el desarrollo de la mente lógica completa sustituye la observación superficial y rudimentaria de los sentidos por un “análisis escrutador de todos los procesos y propiedades constituyentes y energías que conforman el objeto o se relacionan con él” (LSY III, p. 320).

9.12.7.3. Memoria, mente lógica, juicio humano, imaginación

La memoria es una ayuda auxiliar imprescindible de la mente para preservar sus observaciones pasadas. Los recuerdos no solo son individuales, también hay memorias de la especie o la raza. Asimismo, hay una memoria latente, que, “bajo la presión de diversos estímulos, puede repetir, según nuevas condiciones, movimientos del conocimiento del pasado para enjuiciarlos con una inteligencia e información incrementadas” (LSY III, p. 321). La mente lógica desarrollada ordena las operaciones y los recursos de la memoria humana para sacar todo el partido posible de sus materiales.

El juicio humano también lo hace de dos maneras naturales: en primer lugar, combina las observaciones, las inferencias, las conclusiones creadoras o críticas, etc.; luego, busca y examina críticamente más despacio, pero, el resultado es más seguro intelectualmente.

La imaginación constituye una ayuda tanto para la memoria como para el juicio; ofrece posibilidades y perspectivas no realizadas abriendo la puerta a nuevas creaciones. La inteligencia lógica desarrollada utiliza la imaginación para sugerir nuevos descubrimientos o hipótesis, y los somete a prueba a través de la observación y un escrupuloso juicio escéptico. Pero este minucioso método de la mente no basta para alcanzar la verdad, y de ahí que el conocimiento tenga que evolucionar a un grado superior; entonces, el Supramental lleva la acción de la consciencia mental a la intuición, y sigue el siguiente proceso:

[El Supramental] crea una mentalidad intuitiva intermedia [...]; después la eleva a la vez que la transforma en una auténtica acción supramental. En el orden ascendente, la primera operación bien organizada del Supramental es la razón supramental, [...] la organización luminosa y directa de un conocimiento íntimamente subjetivo e íntimamente objetivo, la *buddhi* superior, el *Vijñana* lógico o, más bien, el *Vijñana*-Logos. La razón supramental ejecuta todo el trabajo de la inteligencia razonadora, y mucho más, y con un poder más vasto [...] a su vez, esta razón supramental es absorbida por un rango superior del poder de conocimiento (LSY III, p. 323).

El pensamiento supramental, a diferencia al de la inteligencia mental, es como un contacto consciente por identidad de la substancia del ser del conocedor con la substancia del ser de la cosa conocida; la observación, la memoria y el juicio difieren de sus homólogos en la inteligencia mental (cf. LSY III, p. 324).

9.12.7.4. Observación, visión, memoria, juicio y razón supramentales

La observación supramental es “subjetiva objetiva”, o mediante la visión directa, puesto que ve todas las cosas en el yo, análoga a la observación de nuestros propios movimientos internos como objeto de conocimiento. El conocedor y el objeto del conocimiento forman una unidad sin diferencia separativa -tal y como propugna la no dualidad del vedanta, lo que da origen a una unidad fundamental de consciencia; “el acto de observar es simplemente un movimiento de hacer salir el conocimiento latente” (LSY III, p. 325).

Hay tres formas de observación supramental (LSY III, p. 326):

- 1) el conocedor puede proyectar su consciencia sobre el objeto, sentir que su cognición contacta con él, o lo envuelve, o lo penetra, y, una vez dentro, por así decir, llega a ser consciente de lo que debe saber;
- 2) por contacto, p. ej. la percepción del pensamiento o del sentimiento que viene de otra persona;
- 3) tener el conocimiento dentro de él mismo, por una especie de cognición supramental, en su propia posición de testigo, sin que tenga necesidad de proyectarse, ni de entrar de esta forma.

El Supramental no necesita la presencia del objeto delante de los sentidos físicos en su proceso de observación, le basta con una imagen interior, una idea del objeto, o simplemente con la voluntad de conocer. También es capaz de ver la “esencialidad de la cosa en sí, su *swabhava*, de la que la totalidad y las particularidades son la manifestación” (LSY

III, p. 327). La visión supramental de los objetos físicos no se limita a una simple visión exterior; también ve la forma, la acción y las propiedades, “las cualidades o energías, *guṇa*, *śakti*, de las que la forma es una traducción” (LSY III, p. 328).

La memoria supramental, a diferencia de la mental, no es una mera acumulación de conocimientos y experiencias pasados, “sino una permanente presencia del conocimiento que puede ser llevado a la superficie o, más naturalmente, ofrecerse él mismo cuando es necesario”; el juicio supramental va parejo a la observación y memoria a modo de “visión o cognición directa de los valores, significaciones, antecedentes, consecuencias, relaciones, etc.; o bien llega como resultado de la observación como idea, o como sugerencia, luminosa, reveladora” (LSY III, p. 329). La función de la razón supramental es relacionar un conocimiento con otro para descubrir y poner en valor armonías, combinaciones, relaciones, y organizar el movimiento del conocimiento supramental mediante una visión directa y viva, y no es racional como la podemos entender, sino superracional (cf. LSY III, p. 330). A pesar de que por encima de la razón supramental existen otros rangos de conocimiento, SA renuncia a describirlos.

9.12.8. El sentido supramental

9.12.8.1. Las cuatro funciones de la consciencia supramental

Puesto que hay un poder correspondiente en el Supramental de todos los instrumentos y actividades de la mente -de ahí que exista un pensamiento supramental y una consciencia esencial; y también un sentido supramental, entendido no como la facultad sensitiva propia de ciertos órganos físicos, sino “el contacto de la consciencia con sus objetos, *samjñāna*” (LSY III, p. 332). Al retirarse completamente a sí misma, la consciencia del ser “sólo es consciente de sí misma, de su propio ser, de su propia consciencia, de su propio disfrute de existencia, de su propia fuerza de ser concentrada” en su esencia.

En el plano supramental, la primera percepción inherente es la autopercepción del espíritu y el autoconocimiento del Uno e infinito que percibe todos sus objetos, formas y actividades de forma globalizada, íntima y absoluta en sí mismo y en ellos, y los siente igualmente como constituidos en un solo yo con el suyo propio (cf. LSY III, p. 332). “La actividad más próxima de este conocimiento esencial por identidad es la vasta consciencia omniabarcante, *vijñāna*”, propiamente típica de la energía mental. Otra actividad supramental deja el conocimiento por identidad en un segundo plano y destaca la objetividad de la cosa conocida: la inteligencia, *prajñana*, “la fuente de la naturaleza particular de nuestro conocimiento” (LSY III, p. 333). Situada abajo, en el mental, la operación terciaria del Supramental se vale del pensamiento y de la palabra en la mente.

La cuarta función acentúa aún más la objetividad de la cosa conocida; la aleja de la posición de la consciencia experimentadora y la acerca de nuevo por un contacto unificador con el objeto, ya sean cosas, formas, fuerza o actividades, lo cual crea el sentido supramental, *saṁjñāna*. SA señala de nuevo que es difícil comprender la naturaleza del sentido supramental para el ser humano, al no estar familiarizados con ella por experiencia. Para comprenderlo desde el supramental, hay que saber que “la mente es el único sentido verdadero”, ya que es capaz de ver y oír independientemente del ojo y oído físico; puede crear lo que parecen impresiones mentales y percibir cosas sin la intervención de los órganos físicos; puede abrirse a relaciones, a eventos, incluso a formas o a la acción de fuerzas sin aquellos; al hacerse conscientes de “estos poderes más raros, decimos que la mente es un «sexto sentido», pero, en realidad, es el único órgano sensorial verdadero”; los últimos avances en neurociencia demuestran que la mente es el instrumento específico del poder de sentir, como SA afirmaba ya en su tiempo, pues la mente no distingue entre una impresión sensorial proveniente de nuestros órganos físicos sensoriales y otra producto de su capacidad de imaginación o recreación.

Sin embargo, *samjñāna*, el Sentido en toda su pureza, “existe detrás y más allá de la mente de la que se sirve, y es un movimiento del yo, una actividad directa y original del poder infinito de la consciencia del yo. La acción pura del sentido o poder de sentir es una acción espiritual, y el Sentido puro en sí mismo es un poder del espíritu”. Además, el sentido espiritual tiene el poder de conocer todas las cosas, materiales e inmateriales, todas las formas y todo lo que es sin forma para nosotros; podemos conocer no sólo por “identidad consciente”, sino también tener “el sentido -el conocimiento sensorial o la sensación- del espíritu, del yo, del Divino, del Infinito” (LSY III, p. 335), lo que describe el *Upanishad* como el estado “donde uno ve, oye, experimenta, toca y siente de todas las maneras posibles al Brahman y sólo a él, porque todas las cosas llegan a ser para la consciencia únicamente. Eso y no tienen ninguna otra existencia, separada o independiente, [...] el objeto espiritual del *samjñāna* puro”.

El sentido supramental percibe el todo en cada cosa y cada cosa en el todo, “todo es Dios y está en Dios” (LSY III, p. 336). La manera de proceder en su actuación es “el efecto de una extensión y de una vibración del ser y de la consciencia en un éter sutil y luminoso, un éter de poder, un éter de felicidad –el *Ananda Akasha* de los *Upanishads*– [...] matriz y el continente de la expresión universal del Yo” (LSY III, p. 337); opera de forma autónoma, independiente del cuerpo, de la vida física y del mental exterior y por encima del mental interior; capaz de ser consciente de todas las cosas en cualquier mundo, cualquier plano y cualquier forma de la consciencia universal (cf. LSY III, p. 338).

9.12.8.2. La supramentalización de los sentidos

Al pasar del nivel de la consciencia mental al de consciencia supramental y transformar el ser del estado de *Purusha* mental al de *Purusha* supramental, debe operarse asimismo una transformación de todas las partes y actividades de la naturaleza. Esta transformación profunda implica también a los sentidos físicos al supramentalizarse, lo que nos lleva a

descubrir una visión totalmente distinta tanto de la vida y su significado como del mundo material en todas sus formas y aspectos. Aunque el Supramental sigue haciendo uso de los órganos físicos, “detrás de ellos hace aparecer los sentidos interiores más profundos que ven lo que está oculto a los órganos físicos”; posteriormente, los transforma más radicalmente, y sin quitar nada a la verdad física del objeto, “le añade su verdad suprafísica” (LSY III, p. 339). SA hace mención de una amplitud de visión y mirada tras la supramentalización que amplía sus posibilidades totalizadoras y una precisión que resalta la intensidad, armonía y viveza que la Naturaleza ha otorgado al objeto:

Es como si el ojo del poeta y artista hubiera reemplazado la vaga visión normal, banal, que ve sin ver, pero siendo un ojo singularmente espiritualizado y glorificado; como si fuese realmente la visión misma del supremo Poeta y Artista divino en la que participamos, y como si él nos hubiese otorgado la plena visión de su verdad y de su intención en el diseño del universo y de cada cosa del universo (LSY III, p. 340).

Incluso el ojo físico parece contener un espíritu o consciencia capaz de percibir el alma de la cualidad del objeto físico más allá del aspecto físico, su vibración energética, “la luz y la fuerza de la substancia espiritual de la que está hecho [...] cambio sutil que hace que uno vea en una especie de cuarta dimensión caracterizada por una cierta interioridad” (LSY III, p. 340). Este poder de visión psicofísica en el *samjñāna* supramental llega cuando el poder del ojo sutil o psíquico se ha infundido en el físico, permite ver en la totalidad y en la unidad sin que le afecte la multiplicidad de objetos y detalles. El espíritu ve el mundo material y los objetos materiales en una forma y extensión de él mismo.

Esto se hace extensibles a los otros sentidos, aparecen nuevos poderes en todos ellos, y los órganos físicos sirven de canal incluso para percepciones psíquicas. Lo que es discordante a los sentidos se unen en la armonía universal del movimiento cósmico, la felicidad de la manifestación de su ley, *dharma*, todo llega a ser bello y gozoso para el alma, toda sensación se convierte en un *Ananda* (cf. LSY III, p. 343).

9.12.8.3. La envoltura nerviosa vital

Detrás de la experiencia física hay otras zonas inmensas de las que tomamos consciencia cuando se abren las puertas de nuestro ser interior, una zona de experiencias vitales o pránicas, que son subliminales respecto a la consciencia física. La mente despierta se hace consciente de esta zona y se abre a la consciencia, intuición y sensación vitales, que no dependen del cuerpo en ninguna medida. Al abrir completamente esta zona, vemos que “sus operaciones son las de la fuerza vital consciente individualizada en nosotros que entra en contacto con la fuerza vital universal y con sus operaciones implicadas en las cosas, en los acontecimientos y en las personas”. La mente puede percibir la consciencia vital de las cosas y responde mediante nuestra consciencia vital de modo directo e inmediato sin que medie el cuerpo y sus órganos; la consciencia vital y el sentido vital operan en el campo de las fuerzas; “es el mundo del juego de las energías” (LSY III, p. 344).

Cuando el Supramental desciende al ser psíquico despierta a la consciencia (si no está ya despierta por una *sadhana* yóguica, ya que está velada en casi todo el mundo); esta “sostiene y constituye aquí la envoltura nerviosa vital, el *prāṇak koṣa*”. Al despertarse, ya no se vive sólo en el cuerpo físico, sino también en el cuerpo vital, que envuelve y penetra al físico, y “es sensible al juego de fuerzas vitales que, procedentes del universo, o de algunas personas o grupos de seres, o de cosas, o también de planos y mundos vitales situados detrás del universo material, nos rodean y se introducen en nosotros” (LSY III, p. 345). Cuando el Supramental asume esta consciencia vital, desaparecen las limitaciones del ser individual, y “no vivimos ya debido a una fuerza vital personal (en todo caso ya no por ella de una forma general) sino en y por la energía vital universal” (LSY III, p. 346). Es el denominado *Prana* universal (o la *Chit-Shakti* del Divino, la energía del Yo o *Purusha* trascendente y universal) que fluye conscientemente en nosotros.

9.13. Fenómenos psíquicos. El tiempo supramental

9.13.1. Fenómenos psíquicos en el vital

Por ‘fenómenos psíquicos’ se entienden, SA señala que a menudo de modo confuso, “fenómenos de esta consciencia vital y de este sentido vital, esta sensación y esta percepción directas del juego de fuerzas más sutiles que las físicas, y las reacciones en su juego”, que tienen lugar tras el despertar de la psique y trae consigo una emergencia de la consciencia vital interna o subliminal sumergida, y también una consciencia mental y un sentido mental internos o subliminales “capaces de percibir y experimentar directamente no sólo las fuerzas vitales y su juego, sus efectos, sus fenómenos, sino también los mundos del mental y del físico con todo lo que ellos contienen”; también es capaz de “establecer una comunicación directa de mental con mental sin la ayuda de órganos físicos y sin las limitaciones que imponen a nuestra consciencia” (LSY III, p. 347); de ahí que se consideren como fenómenos psíquicos.

SA distingue dos clases: una, la actividad del mente y del vital subliminales que comienzan a despertarse, que suele ser externa y confusa, llena de errores y deformaciones, que SA tilda de género de actividad inferior, campo de acción de “clarividentes, psíquicos, espiritistas, ocultistas y todos aquellos que están buscando poderes y *siddhis*”; advierte sobre los peligros y errores de este tipo de búsqueda al *sadhaka* en busca de perfección espiritual que debe “atravesar, tan rápido como sea posible, esta zona peligrosa, si no puede evitarla completamente” (LSY III, p. 348); una vez superada esta fase, se manifiesta la acción pura de la consciencia psíquica verdadera y de sus poderes, experiencias psíquicas sin peligros al servicio de una aspiración espiritual elevada.

Particularmente interesante resulta que la consciencia psíquica es la que abre el acceso a los sentidos psíquicos en nuestro interior; uno de los más importantes es la visión, y así

es también la visión psíquica, que “recibe las imágenes que se forman en la materia sutil del éter mental y psíquico, *cittākāśa*. Estas imágenes pueden ser la transcripción o la marca impresa dejada en esta materia sutil por las cosas, las personas, los escenarios, los acontecimientos físicos, por todo lo que es, ha sido, será o podrá ser en el universo físico” (LSY III, p. 349), en diferentes estados de consciencia, ya sea en *samadhi*, en vigilia, o como si fuera una imagen de la visión física, o una visión psíquica. Mediante la visión psíquica aparece la consciencia, despierta en el cuerpo psíquico en mayor o menor grado. Entonces es capaz de ver, captar o recibir “la marca de los acontecimientos a cualquier distancia y fuera del alcance de la visión física, o de las imágenes del pasado o del futuro. [...] imágenes de pensamiento y otras formas creadas por la actividad incesante de la consciencia” (LSY III, p. 350), que pueden ser verdaderas o falsas, o mezcladas.

9.13.2. Otros fenómenos psíquicos

Otros fenómenos psíquicos que menciona SA son objeto de estudio actualmente de la parapsicología; sin embargo, damos breve cuenta de ello a continuación porque, una vez realizado el filtro de fenómenos que pudieran ser engañosos, los siguientes aparecen descritos como poderes psíquicos verdaderos del ser humano como resultado de haber alcanzado altas cotas de desarrollo espiritual o de supramentalización.

En primer lugar, “el sentido psíquico tiene igualmente el poder de ponernos en comunicación más directa con otros seres terrestres, o supraterrrestres, a través de sus yoes psíquicos, o de sus cuerpos psíquicos, o incluso con las cosas”; otros son “aquellos que acompañan al poder de exteriorización de nuestra consciencia, cuando ésta sale para actuar de alguna forma, fuera del cuerpo físico y en otros lugares (fenómenos de comunicación en el cuerpo psíquico, o de emanación, o de su desdoblamiento (el más frecuente durante el sueño o en trance, [...]))”. SA lo achaca a la existencia en los planos de consciencia de un

continuum que va “desde la zona psíquica y sus aledaños hasta el plano terrestre y sus dependientes, y atraviesa los mundos vital y psíquico verdaderos, e independientes, para elevarse a los mundos de los dioses y a los supremos planos de existencia, supramentales y espirituales” (LSY III, p. 351). Estos planos de consciencia son, en realidad, los denominados ‘estados de conciencia’, ya descritos por la ciencia, más allá de la vigilia y el sueño, como p. ej. el coma cerebral, el trance o éxtasis. Resulta interesante la explicación causal que SA da a que podamos pasar de un estado a otro, o de un plano a otro, y es que todos estos diferentes planos actúan constantemente sobre el yo subliminal, de lo cual no nos damos cuenta en estado de vigilia:

La consciencia psíquica revela esta interacción entre los planos interiores y los exteriores, entre este mundo y los otros, ya sea mediante una percepción [...] de sus impactos, sugerencias y comunicaciones con nuestro pensamiento y consciencia interiores [...], o, también a través de todas las clases de imágenes simbólicas, transcriptoras o representativas que vienen a presentarse a los diferentes sentidos psíquicos (LSY III, p. 352).

9.13.3. La relación entre el físico y el psíquico

El despertar de la consciencia física, o en realidad trascender sus límites abre el uso directo de la mente como sexto sentido, lo cual permite interactuar con las mentes de los demás sin que seamos conscientes de estas corrientes ocultas, aunque no tengamos control sobre ellas. Lo mismo ocurre con los poderes de la consciencia psíquica, que no tienen, necesariamente, utilidad fuera del mental, pero también se pueden utilizar para un propósito espiritual en los intercambios psíquicos con los otros; así es como el maestro del Yoga ayuda a sus discípulos mediante un intercambio psicoespiritual de este género (LSY III, p. 353). La consciencia psíquica tiene una finalidad espiritual, ya que puede servir de medio de contacto, de comunicación y de unión con el Divino. Existe un todo

un mundo de símbolos psicoespirituales, p. ej. el mantra en las tradiciones orientales, que se puede usar poderosos instrumentos de apoyo al crecimiento espiritual y a la evolución de las capacidades o experiencias espirituales o una herramienta desarrollar el poder espiritual y el conocimiento. El Yoga, al igual que muchas religiones, también se valen de imágenes de la Divinidad para meditar y adorar.

Cuando el ser psíquico se une al Supramental y se eleva en el ser suprafísico del *Vijnana Purusha*, los fenómenos de la consciencia psíquica se sitúan sobre su verdadero fundamento e infunde en ella “el sentido permanente, la realización completa, la posesión sólida de la unidad de nuestro mental y de nuestra alma con el mental y el alma de los demás, así como con el mental y el alma de la Naturaleza universal”, puesto que uno de los efectos del crecimiento supramental es la universalización de la consciencia individual. Llegamos a funcionar en todos los sentidos con la mente universal y el ser psíquico universal, a través del ser como centro o instrumento individual, de modo que los fenómenos del sentido y del mental psíquicos “pierden esta atracción fragmentaria, incoherente, mal reglada, y esta frecuente coordinación completamente artificial” (LSY III, p. 355). La actividad de la consciencia “ya no tiene en absoluto el atractivo anormal de una actividad supranormal, excepcional, irregular, e incluso peligrosa” (LSY III, p. 356).

El psíquico y el físico y sus experiencias pueden coexistir en equilibrio, lo que nos permite vivir en ambos mundos complementarios de nuestro ser, cada uno con su propia realidad. Pero lo que el psíquico contribuye a la realidad del físico son la prioridad de la visión y la experiencia del alma, al mismo tiempo que la transformación supramental trae consigo el cambio integral de la substancia de la consciencia; “introduce en ella el éter de un ser, de una consciencia, de una vida y de un sentido superiores, que condena de insuficiencia al físico mismo demostrando que es una realidad incompleta por sí solo” (LSY III, p. 357). Tras su transformación, el estado del ser supramental, *Vijnana Purusha*, es el

de una consciencia cósmica infinita que actúa a través del *Purusha* individual universalizado y cuyo poder fundamental es la percepción y el conocimiento por identidad.

9.13.4. Hacia la visión del tiempo supramental

Toda manifestación (ser, consciencia, conocimiento) se mueve entre “dos estados o poderes de existencia: el del Infinito fuera del tiempo, y el del Infinito que despliega todas las cosas existentes en él mismo y las organiza en el tiempo” (LSY III, p. 361). Aparente contrarios e incompatibles bajo el prisma de la lógica occidental mental, en la conciliación de opuestos oriental es perfectamente posible, pues ambos son “simplemente posiciones o movimientos coexistentes y simultáneos de una misma verdad del Infinito”, y explica así la percepción humana del pasado, presente y futuro:

El Infinito fuera del tiempo contiene en sí mismo, en la verdad eterna de su ser, más allá de la manifestación, todo lo que él muestra en el tiempo. Su consciencia temporal también es igualmente infinita, y lleva en sí misma, simultáneamente, en una visión de las totalidades y de las particularidades, de la sucesión moviente (o visión momentánea) y de la totalidad estable (o visión global permanente), lo que aparece ante nosotros como el pasado de las cosas, su presente y su futuro (LSY III, pp. 361-362).

Cuando la mente aún no supramentalizada intenta entrar en la intemporalidad, ha de desaparecer tras el trance del *samadhi*. La consciencia supramental puede tanto vivir en la intemporalidad como en la manifestación temporal, “que siente y ve como infinita [...] su consciencia del tiempo será diferente de la del ser mental”; hay cuatro maneras de que se quede estabilizada (LSY III, p. 363):

- 1) sobre su identidad eterna, más allá de los cambios del tiempo;
- 2) sobre una eternidad simultánea de tiempo, en la que coexistan el presente, el pasado y el futuro por siempre en el autoconocimiento y en el autopoder esencial del Eterno;

- 3) sobre una visión total de los tres tiempos, percibidos como un único movimiento, visto indivisiblemente y de un solo vistazo mientras se produce la sucesión de sus etapas, de sus períodos y de sus ciclos;
- 4) sobre el desarrollo, paso a paso, de los momentos (sólo en el nivel de consciencia instrumental).

Solo el vidente y el *rishi* tenían en la antigüedad el conocimiento de los tres tiempos, *trikāladṛṣṭi*, la visión y conocimiento del ser supramental. Hay tres estados de con(s)cien-
cia sucesivos que superar para moverse en los niveles supremos (LSY III, pp. 364-365):

- 1) *Avidya*, estado de la consciencia habitual de la mente ignorante propio de la inconsciencia de la Naturaleza material, capaz de buscar el conocimiento y encontrarlo;
- 2) estado potencial para el ser humano, solo se puede alcanzar a través de la iluminación y transformación interiores de la mente de ignorancia; hay que buscarlo dentro, sabiendo que el conocimiento de todas las cosas se halla oculto en algún lugar del ser, como si fuera “una mente de conocimiento autoolvidado, no de ignorancia original”;
- 3) el de la mente de conocimiento, en la que todas las cosas verdades se perciben y experimentan como “ya presentes, conocidas, e inmediatamente disponibles por el simple hecho de dirigir sobre ellas la luz interior”; frente al anterior, aquí no es necesario buscar, basta con dirigir la luz interior o abrirla sobre cualquier campo de conocimiento; no se recuerdan las cosas olvidadas y ocultas al mental, sino “la representación luminosa de las cosas ya presentes”; este estado solo se puede dar si se ha abierto al Supramental, supramentalizando la mentalidad intuitiva parcialmente.

En su camino hacia el Supramental, el mental humano tiene que experimentar todos estos estadios. Los budistas veían la marcha del tiempo del ser humano solamente “en la

sucesión de pensamientos y sensaciones y en las formas exteriores presentes en su pensamiento y en sus sentimientos” (LSY III, p. 367). Lo real para él es solo el presente momentáneo, pero no se conforma con vivir exclusivamente en el presente, mira al pasado y al futuro. Cuenta para ello con diversas ayudas: una de ellas es la razón, que se mueve “hacia delante, de la causa al efecto, y hacia atrás, del efecto a la causa” (LSY III, p. 368), intenta descubrir las leyes de los movimientos de la Naturaleza para ver si tiene una regularidad perpetua, ha fijado sus medidas de tiempo, y con ello calcula el pasado y el futuro. Sin embargo, la mayoría de los acontecimientos de naturaleza vital y mental escapan a las leyes establecidas del conocimiento físico; ambas naturalezas conllevan una gran complejidad de movimientos, y puesto que la inteligencia limitada no tiene la habilidad de calcular con precisión como el dominio físico, ni determinar una conexión causa-efecto precisas, la inteligencia humana, con sus predicciones y previsiones, se ven continuamente frustradas y contradichas por los acontecimientos. “La vida y la mente son un flujo perpetuo de posibilidades que vienen a interponerse entre el espíritu y la materia” (LSY III, p. 369), con sus infinitas posibilidades.

9.13.4.1. Fenómenos de percepción de los tres tiempos

Para tener percepción visual y el conocimiento del tiempo triple hay que situarse no en el mental físico superficial, sino en la consciencia psíquica y espiritual. Sin embargo, hay algunos fenómenos que permiten vislumbrar los tres tiempos: el presentimiento, “percepciones instintivas, intuiciones oscuras de la mente sensorial y del ser vital” (LSY III, p. 370), que la inteligencia mental ignora.

El deseo de conocer el futuro ha llevado al ser humano a recurrir a presagios, sortilegios, astrología, sueños, algunas de las cuales fueron consideradas ciencias y hoy día denostadas y rechazadas por la razón escéptica, aunque todavía seducen a la mente y sostenidas por “el deseo, la credulidad y la superstición; pero también por la evidencia frecuente,

aunque imperfecta, de una cierta parte de verdad en sus pretensiones”. Es interesante que SA afirme que el conocimiento psíquico superior sea capaz de mostrarnos que “el mundo está hecho de innumerables redes de correspondencias e índices, y que estas señales, aunque mal utilizadas por la inteligencia humana, pueden, en su lugar y bajo las condiciones deseadas, proporcionarnos datos reales de un conocimiento suprafísico” (LSY III, p. 371), pero sólo un conocimiento intuitivo puede dar cuenta ellas.

9.13.4.2. La consciencia psíquica y el triple tiempo

La consciencia psíquica que proviene del yo subliminal (el yo sutil o «yo onírico» de la psicología hindú), al experimentar una apertura, permite el conocimiento y la visión verdaderos y directos del pasado, presente y futuro. SA afirma que “el alcance de su conocimiento potencial es casi infinito, [...] contienen un poder de clarividencia muy vasto y muchas formas de comprensión, no sólo en las posibilidades sino también en las realidades precisas del presente, del pasado y del futuro” (LSY III, p. 372). Es el poder usado por clarividentes y médiums para ver todo lo que se encuentra en el tiempo y en el espacio; no implica ser espiritual, se puede abrir por azar o ser un don innato.

Cuando la consciencia psíquica tiene mayor apertura permite muchas maneras de conocer el tiempo triple: el yo subliminal o psíquico permite proyectarse en el pasado y en el futuro; esta intuición del alma lleva a que el yo subliminal pueda prever o conocer con antelación el futuro, o recuperar el pasado tras el velo, e incluso acceder al registro de las cosas y vidas pasadas (cf. LSY III, pp. 373-374), y de nuevo advierte SA de la necesidad de purificación de mente y corazón, con un psíquico iluminado para evitar las influencias peligrosas, engaños, ilusiones, deformaciones y errores, de lo que protege un psíquico iluminado. ¿Qué finalidad tienen todos estos fenómenos, si entrañan peligros y son fuente de error? “La llegada a la superficie de los mensajes del yo subliminal y la actividad de la consciencia psíquica tienden a transformar de forma creciente, aunque no

perfecta, el mental de ignorancia [...]” (LSY III, p. 375). Las interferencias producidas por las construcciones mentales que deforman son de dos clases: una, la voluntad personal con sus deseos, emociones y anhelos del corazón vitales, también las preferencias de la inteligencia (cf. LSY III, p. 378); dos, las construcciones mentales que se elaboran “de inferencias extraídas de hechos presentes y pasados” que a veces viene de “una selección voluntaria o imaginaria y conjetural de entre las posibilidades y su combinación”, y otras, “de un razonamiento decisivo, o de un juicio preferencial, o de una voluntad-inteligencia creadora que se impone [...]” (LSY III, p. 380).

Este proceso, imprescindible para las actividades mentales, debe ser transformado para que el conocimiento intuitivo se puede organizar sobre una base sólida. La mente intuitiva debe ver correctamente tres cosas con respecto al movimiento del tiempo triple: “los datos inmediatos, los posibles y los imperativos” (LSY III, p. 381). Primero capta los datos “con la inmediatez de una verdad directa”; luego “desenreda la red de estas fuerzas mediante un rápido análisis intuitivo [...]”, y, por último, debe “discriminar las que tienen eficacia y las que no, o que tienen una eficacia parcial”. Aun así, la mente intuitiva es un instrumento limitado, ya que “traduce las operaciones de un conocimiento superior en la substancia del mental, [...] sometido todavía a las condiciones y limitaciones de la mentalidad” (LSY III, p. 383); además, “su saber no es exclusivamente una posesión, sino una recepción del conocimiento”. Esta cuestión queda resuelta en una perfección superior, cuya etapa preparatoria es la formación de la mente intuitiva, inspirada y reveladora, sucesivamente; se precisa un doble movimiento de ascenso y descenso para realizar esta perfección, primero ha de descender “una luz y energía supramentales cada vez más abundantes al ser mental en su totalidad”, luego, “por una elevación incesante de la intuición y sus poderes a su fuente” (LSY III, p. 384).

De este modo, el mental de ignorancia da paso al mental de conocimiento olvidado de sí mismo, iluminado por la intuición; el mental de conocimiento en crecimiento es un poder intermedio; y el último cambio es la transición del mental al Supramental, en el que empieza el cambio en la consciencia y el conocimiento del tiempo (cf. LSY III, p. 385).

Para finalizar, SA dejó incompleto otro capítulo con el título “La consciencia de tiempo supramental” antes de dejar de publicar *Arya*. Escribió dos versiones del comienzo del este capítulo de apenas un par de páginas.

Capítulo 10. Conceptos para una aproximación al YI

Una evolución de la consciencia
es el motivo central de la existencia terrestre.
La acción evolutiva de la naturaleza tiene un doble proceso:
una evolución de las formas y una evolución del alma.
(Sri Aurobindo, *La evolución futura del hombre*, p. 23)

En relación con la cita introductoria del presente capítulo, el Yoga Integral (YI) de Sri Aurobindo (SA) y Madre se entiende como la “evolución de la consciencia”. En este capítulo, a fin de ilustrar y arrojar luz sobre el YI que se ha expuesto en los capítulos precedentes, se tratarán algunos conceptos generales en los que se basa, los cuales permitirán una mejor comprensión intelectual de su esencia, por una parte, y explican la misma idiosincrasia y naturaleza del YI como proceso, por otra, (aunque creo firmemente que el mejor modo de acceder al YI es la experiencia desde la práctica), comenzando por los conceptos de ‘evolución’ y ‘conciencia/consciencia’, tal como queda reflejado en la cita inicial. También se tratarán otros conceptos más concretos que hunden sus raíces en doctrinas sapienciales de la antigua India y que guardan una relación directa con el YI de SA y Madre, a saber, *purusha* (sán. *puruṣa*), *prakriti* (sán. *prakṛti*), así como otros aspectos del ser o de la entidad con el que el ser humano ha de realizar su unión, que por la distancia cultural puedan resultar confusos o difíciles de comprender. Con ello, se pretende arrojar luz sobre el YI, tanto sobre sus bases teóricas como en el proceso de su puesta en práctica que puede adoptar cada individuo para su realización.

A raíz de lo expuesto, el YI implica para el practicante o *sadhaka* un proceso dinámico de cambio, una ‘evolución’ ascendente, lo que implica al mismo tiempo un cambio de

‘conciencia’, es decir, un incremento del nivel de ‘consciencia’; de este modo, la ‘evolución de la con(s)ciencia’, implica una modificación en la naturaleza del ser consistente en un ascenso hacia mayores niveles de consciencia. Si algo caracteriza por antonomasia el sentido de la existencia humana es probablemente el proceso de evolución -resulta difícil concebir que el sentido de la existencia sea solamente “perpetuar (la existencia o supervivencia de) la especie”, como se podría afirmar desde una perspectiva puramente biológica, en la que el ser humano va adquiriendo una mayor conciencia de sí mismo y de todo lo que le rodea, es decir, va alcanzando en la escala evolutiva una mayor consciencia de su existencia, de su entorno, su mundo, etc., y es capaz de proyectar esta con(s)ciencia propia fuera de sí; ello le permite establecer una delimitación entre lo que percibe en calidad de mundo ‘exterior’ y el ‘yo’, lo cual da lugar a la dualidad entre el ser o yo discreto *versus* todo lo demás como ‘lo otro’ o ‘exterior’.

La consciencia de ser y de sí mismo, inherente a la naturaleza del ser humano, constituye, sin duda, su hecho diferenciador frente al resto del reino animal y vegetal, si bien las últimas investigaciones científicas apuntan a que ciertas especies pueden tener asimismo conciencia de sí mismos, además de una gran capacidad de comunicación mediante un lenguaje complejo, pero, evidentemente, por complejo que pueda resultar un lenguaje animal, no parece alcanzar el grado de complejidad y abstracción que muestra el ser humano en su uso de los lenguajes como medio de comunicación y, más allá de estas, como vehículo de expresión no solo del pensamiento abstracto y racional, sino también de sus sentimientos y emociones, y, en un escalafón superior, como objeto de actividades estéticas y artísticas, como la literatura.

Tanto en Occidente como en Oriente, la búsqueda consciente de la realización personal, como sinónimo de esta evolución, ha sido una constante. Para llevarla a cabo, el ser humano ha recorrido los más diversos caminos, cuyos postulados teóricos de base y

prácticas han quedado recogidos por un amplio abanico de sistemas sapienciales y religiosos. En el campo de la filosofía (que no se excluye ni se distingue de los dos anteriores desde una categoría discreta), la denominada *filosofía perenne* se ha ocupado principalmente de este aspecto del ser humano y su evolución: “la afirmación fundamental de la filosofía perenne es que *los hombres y las mujeres pueden crecer y desarrollarse (o evolucionar) a través de toda la jerarquía hasta llegar al Espíritu*, en donde tiene lugar la realización de la «identidad suprema» con la divinidad el *ens perfectissimus* al que aspira todo conocimiento y evolución” (Wilber, 2001, p. 55). La búsqueda del ser en pos del Espíritu o la Divinidad, lo superior en el ser humano, supone una constante en la existencia de la humanidad, como queda recogida y reflejada a lo largo de su historia sobre la Tierra.

Aunque la idea de la evolución de la consciencia se halla presente en toda la obra de SA, cabe destacar que los últimos seis capítulos de *La Vida Divina* (LVD), no incluidos en la primera redacción de la obra y añadidos posteriormente, se publicaron en un tomo aparte con el título *La evolución espiritual* (en adelante, LEE). Estos capítulos fueron escritos en plena madurez de SA, tanto filosófica como espiritual, por lo que recoge en su esencia las claves del pensamiento de SA sobre su YI.

10.1. La evolución espiritual de Sri Aurobindo

Como proceso dinámico, el punto de partida del YI lo constituye un estado de involución e ignorancia, cuyo recorrido supone la transformación de la naturaleza del ser humano para que este despliegue y revele su esplendor divino, hasta hacerse uno con él. Sin embargo, YI va más allá de esta unión como vuelta a su origen y naturaleza divina, ya que se propone manifestar esta divinidad en la vida terrenal.

Al tener conciencia de sí mismo, y, por tanto, de ser consciente de su propia existencia y sus procesos, el ser humano siente la insatisfacción de su estado presente; intuye que, en el estado actual del mundo, de las cosas, de los acontecimientos planetarios, él mismo está lejos de la perfección y del ideal que tiene en mente o siente en su corazón; aspira a alcanzar un estado más elevado de sí mismo como individuo, y de la especie como ser humano. Intuye e incluso proyecta la existencia de una mayor perfección, cotas más altas de existencia que desea alcanzar, a llegar a poseer la Verdad pura; aspira a ser parte de la inmortalidad al convertir su naturaleza mortal y limitada en divina, albergando todas las posibilidades del ser.

Sin embargo, al dirigir la mirada al mundo y a la naturaleza, se puede constatar fácilmente que la evolución no es un fenómeno exclusivo del ser humano: una vez que el universo se materializa en formas y se pone en marcha en su vertiente dinámica, *prakriti*, se observa un movimiento –en términos físicos– entre sus partes o componentes, sujeto a las fuerzas cósmicas, que tiene lugar en la Naturaleza, en el espacio y en el tiempo; de este modo, este movimiento dinámico se puede considerar como un proceso de *evolución* dentro de este universo, un devenir continuo de formas, un cambio incesante de estados.

La filosofía perenne postula que la realidad manifiesta no es unidimensional, sino que se extiende como un *continuum* del ser (espectro de conciencia), cuyos extremos son la materia, por un lado, y el Espíritu, la divinidad o lo supraconsciente, en el otro; entre la materia y el Espíritu se encuentran todas las dimensiones del ser. Wilber menciona que SA incide en particular en una de ellas: la dimensión del conocimiento. Esta gran cadena se compone de tres niveles: materia, mente y Espíritu, según algunos sistemas de la tradición india, y otros describen cinco niveles: materia, cuerpo, mente, alma y Espíritu; otros sistemas yóguicos muestran clasificaciones más exhaustivas (cf. Wilber, 2001, p. 55). Para que la evolución sea posible, deben darse al menos cuatro parámetros ontológicos:

- 1) un objeto discreto que sufre el proceso evolutivo;
- 2) un cambio perceptible (en su estado, en un espacio);
- 3) una secuenciación en el *continuum* temporal (un antes y un después);
- 4) un observador o referencia externa que pueda percibir el cambio para que pueda ser considerado como tal.

Descrito de este modo, con estos parámetros, este conocimiento se configura en un objeto de estudio abordable más bien desde las ciencias experimentales. No es de extrañar, pues, que la física cuántica, que intenta dar cuenta de qué está compuesta la materia en el universo y cuáles son las partículas elementales que la conforman, tenga tantos puntos en común con la búsqueda de la esencia última del ser, terreno abonado para las elucubraciones filosóficas de las sempiternas preguntas cuya respuesta parece permanecer oculta en la misma esencia última de la existencia (en el sentido de *dasein* en alemán): *¿De dónde venimos? ¿Qué somos? ¿Adónde vamos?* Estas tres preguntas, lugares comunes de toda elucubración filosófica en torno a la esencia del ser humano, parecen hallarse incrustadas en el ADN del término ‘evolución’. ¿Qué cambia entonces, la substancia o los atributos? Puesto que, si es la substancia la que cambia, entonces deja de ser substancia y se convierte en atributo. Quizás sea por ello que Ramana Maharsi, en la búsqueda de la esencia última del ser, lo reduzca a “Yo soy eso”, libre de todo atributo. La falta de atributos también lleva al encuentro con el Espíritu puro tras la inmensa Vacuidad:

¿No sientes ya la simple sensación de Ser? ¿No puedes acceder ya de inmediato al Espíritu último que es más que la simple sensación de Ser? ¿No tiene ya, ahora mismo, esta simple sensación de Ser? [...] ¿No te das cuenta ya de que esa sensación de Ser es el espíritu mismo, la divinidad misma, la vacuidad misma? El espíritu no aparece en la existencia en un determinado momento, porque es la *única* constante de la experiencia (Wilber, 2006, p. 13).

Para comprender mejor el concepto aurobindiano de evolución (puesto que el concepto ya existía previamente), y, por ende, su YI, se tratarán algunos de sus aspectos relevantes.

10.1.1. Evolución biológica vs. espiritual. Evolución biológica vs. social

El concepto ‘evolución’ previo a SA, desde una perspectiva científica en el campo de la biología y las ciencias naturales en la tradición occidental, sin duda, evoca el nombre de Charles Darwin, entre otros, y su teoría de la evolución de las especies: una teoría controvertida en su tiempo, no solo por su vertiente científica, sino también porque contradecía los postulados religiosos imperantes del creacionismo divino cristiano. Quién iba a imaginar que, tras más de un siglo, su teoría iba a seguir siendo revisitada y cuestionada de nuevo por sectores tanto científicos como religiosos: Darwin, por su parte, fue en principio creyente y profesó la religión católica, pero se convirtió en agnóstico, no en ateo. Para ilustrar la polémica con un ejemplo, aunque la ciencia da por válida ciertos aspectos de la teoría evolutiva de los seres vivos de Darwin, otra parte del mundo científico cuestiona si el homo sapiens descienda del mono, aunque Darwin mismo nunca lo afirmó¹⁷⁰; pero, puesto que ambos comparten el 99 % del genoma, todavía se baraja la hipótesis de la existencia de un ancestro común, del cual todavía no se han hallado restos fósiles que avalen la teoría darwinista en su totalidad¹⁷¹. Por otra parte, es parcial e injusto centrar únicamente en Darwin la teoría de la evolución del ser humano. Recordemos que ya anteriormente Linneo había incluido al ser humano dentro del reino animal en su obra de 1735 titulada *Systemata Naturae*¹⁷².

¹⁷⁰ En el artículo “Lo que Darwin nunca dijo” de Javier Yanes, publicado en el diario online “Público” el 11-02-2009, se incide en el hecho de que Darwin nunca afirmó que el hombre descendiera del mono. <https://www.publico.es/ciencias/darwin-dijo.html>. Consultado el 12-08-2021.

¹⁷¹ Sobre los diversos aspectos del darwinismo que han sido cuestionados desde la ciencia por Lamarck que se extienden hasta la actualidad, véase, entre otros, la página web “Cuestionando el darwinismo” <https://www.enriccorberainstitute.com/blog/cuestionando-darwinismo>. Consultado el 12-08-2021.

¹⁷² Sobre la historia de la filiación del ser humano dentro del reino animal desde la ciencia, p. ej. biología o filosofía, cf. Reddy, M., 2004, pp. 55 ss.

Más allá de la evolución biológica postulada por Darwin, otros aspectos de la evolución humana, p. ej. el cultural, que comprende todos sus comportamientos sociales como ser gregario e interdependiente, y el tecnológico, son palpables. El rápido desarrollo tecnológico en tiempos recientes no deja de maravillarnos, lo cual resulta más fácilmente constatable desde la perspectiva de la limitada percepción del ser humano; como consecuencia, la evolución no se puede reducir a un mero postulado biológico, ni exclusivamente a los seres vivos, y menos en el caso del ser humano, se puede limitar el concepto de evolución a su desarrollo como especie biológica. Esto representa solamente el aspecto material de su evolución, lo que entiende por ‘evolución biológica’, pero la evolución se da en otros muchos aspectos que son menos materiales y tangibles, como se observa a lo largo de la historia de la humanidad. Además, la evolución, tanto la de las especies como otros tipos de evolución, parece ir en una dirección, acorde con la ley de entropía. Bien es cierto que hay etapas en las que la línea evolutiva parece retroceder, sufriendo un proceso de involución aparente, o que esta línea evolutiva no sigue una trayectoria lineal en recto, sino que en su avance muestra un movimiento en zigzag: cuando la línea descende o retrocede representa una fase de involución; pero, desde una perspectiva más amplia, el proceso de evolución sigue su camino, imparable, y continúa su proceso.

Cabe aquí recordar que SA conocía la teoría evolutiva darwinista¹⁷³, pero pronto la trasciende, pues concibe la evolución no solo como supervivencia individual o de especie. Además, la evolución parece ir en sentido ascendente, ya que la Vida evoluciona hacia el Espíritu, mientras que la Mente evoluciona hacia la Supermente y el Espíritu (cf. LVD I, p. 252). Más allá de la supervivencia individual, la supervivencia de la especie se erige también en condicionamiento biológico; lo cual conlleva la aparición del principio de cooperación entre los individuos de una misma especie, o, como seres necesariamente

¹⁷³ Cf. LVD I, p. 79; véase también el punto 3.7.2. del presente trabajo.

sociales, se constituyen relaciones entre los individuos, y de este modo, aparece la conciencia grupal y el amor como fuerza motriz universal.

Si se consideran otros aspectos del ser humano, vemos que estos abarcan mucho más que la mera biología: como ser social, cabe observar su manera de organizarse en unidades grupales superiores como la familia, la sociedad o un estado. La capacidad de organizarse en grupos y la interdependencia con sus congéneres lo convierten en un ser social que trasciende el individuo. Sin embargo, aunque se pueda observar la evolución de estas sociedades, este rasgo no define necesariamente al ser humano ni lo aísla de su naturaleza animal; prueba de ello es que otras muchas especies también son gregarias y se constituyen en sociedades complejas.

De lo expuesto en el apartado precedente se hace patente la necesidad de distinguir diferentes conceptos de evolución. En primer lugar, no cabe duda de que la evolución biológica postulada por Charles Darwin en 1859 en su obra *El origen de las especies* supuso un hito importante, ya que se postula la existencia de un ancestro primitivo común a todos los seres vivos a partir de unos seres morfológicamente simples (y no que el homo sapiens descienda directamente del mono), uno de los principios fundamentales de su teoría de la evolución. Sin embargo, los fundamentos científicos de su teoría no encontrarían un apoyo empírico de gran calado hasta los años 1960, cuando el código genético fue descifrado y se halló bases comunes universales para todos los seres vivos.

No obstante, la teoría creacionista se opone a la teoría de la evolución de Darwin. Recordemos que la primera se basa en preceptos de naturaleza religiosa que presupone la acción de un creador o demiurgo que ha creado la diversidad del universo. Dentro de la controvertida teoría de la evolución darwiniana, una de las cuestiones consiste en determinar cuándo el homo sapiens se convierte en una especie propia y en qué momento muestra un comportamiento racional, y qué criterios sirven para diferenciar este comportamiento

de otros también propios de los demás homínidos. Aunque no fuera Darwin quien formulara que el ser humano evoluciona del mono, como falsamente se cree, la búsqueda de un ancestro común sigue deparando dificultades científicas y prejuicios de otra índole. Sin embargo, si bien la ciencia ha hallado restos fósiles de homínidos, no hay pruebas ni constancia del denominado ‘eslabón perdido’ entre la especie de los simios y el ser humano. Por otra parte, en otras numerosas especies sí se puede constatar su evolución biológica mediante el hallazgo de fósiles, e incluso se puede determinar con cierta precisión la fase evolutiva entre una especie y otra. Todo lo demás siguen siendo hipótesis y postulados que aún no han sido avalados por la ciencia en su estado actual, mal que nos pese. Y todo esto debido a que la ciencia busca una explicación al hecho de la aparición de la mente racional y de la conciencia de sí mismo en el ser humano, fenómenos clave para comprender su evolución como especie.

Frente a este concepto de evolución, en Oriente se han dado otras condiciones más apropiadas para aunar ambos conceptos de evolución. La India ocupa un lugar privilegiado como tierra fértil donde florecen las teorías sobre el principio evolutivo del ser humano, puesto que desde tiempos remotos ha conservado todos los elementos de las sucesivas etapas de la evolución espiritual, desde la intuición original hasta todos los movimientos de la Naturaleza evolutiva, puesto que ha sido tolerante con todas las religiones y doctrinas espirituales, que han coexistido tradicionalmente sin limitarse a un dogma único, lo cual ha permitido llevar a su fin último todos los desarrollos espirituales, tanto en su vertiente teórica-sapiencial como práctica-experiencial, hasta su fin más alto y profundo. Esta búsqueda espiritual se ha apoyado también en el conocimiento y el intelecto, lo cual ha permitido escapar del conflicto aún manifiesto en Occidente entre ciencia y espiritualidad como oposición entre lo material y lo intangible, lo perceptible e imperceptible con los sentidos, ahora en vías de superación.

10.1.2. Espíritu vs. Mente y alma en la evolución espiritual

La evolución espiritual parte de otra base diferente a la biológica. Hasta hace poco se consideraba al ser humano como el único ser vivo que tiene conciencia de sí mismo¹⁷⁴, lo cual nos sitúa más allá de la mente y nos adentra en los caminos del espíritu y la conciencia (de sí mismo); aunque no se tenga la evidencia científica de que los animales no tengan conciencia de sí mismos, esto constituye el hecho diferenciador más patente, junto con la capacidad de pensamiento abstracto complejo, que separa el resto del mundo de los seres vivos del mundo de la especie humana. Por otra parte, a pesar de que numerosas especies animales muestran capacidades cognitivas extraordinarias, la mente humana ha sufrido una evolución claramente superior a la del resto de las especies de seres vivos, al menos en cuanto al pensamiento abstracto e intelectual, a diferencia de la evolución biológica, que ha dotado al reino animal de capacidades físicas y sensoriales muy superiores a las del ser humano, e incluso este carece de algunas de ellas, como el radar de los murciélagos. Aunque la capacidad de comunicarse del ser humano mediante el lenguaje articulado resulta claramente superior, si bien el lenguaje en ciertos animales también ha sido reconocido hoy en día por la ciencia, está claro que el ser humano lo ha desarrollado hasta límites aún insospechados. Así, se puede constatar que la evolución, tanto en su vertiente biológica como en la espiritual, de un ser vivo con conciencia de sí mismo —o “ser consciente de sí mismo”, constituye un fenómeno de gran complejidad en el caso del ser humano.

En su aspecto inmaterial, la evolución del pensamiento, y por ende de las ideas (reflejadas en su ente social, las ideologías), ha sido objeto de estudio de diversas disciplinas científicas como la historia y la antropología, y cómo no, la filosofía. Esta complejidad

¹⁷⁴ A modo de recordatorio, en las traducciones al español de la obra de SA se ha optado por el término ‘consciencia’ en vez de ‘conciencia’, puesto que cualquier nivel de consciencia implica el hecho de tener consciencia. No obstante, he optado por utilizar ‘conciencia’ en el presente trabajo con expresiones tradicionales como ‘tener conciencia de sí mismo’.

nos permite incluso trascender la mente, a veces, aun a regañadientes del sector más materialista, y abre las puertas a un universo todavía más amplio e inexplorado, el del espíritu. Cuanto más abstracto es el referente de un término, más difícil es aprehender su significado, es decir, su verdadera naturaleza; he aquí la dificultad de determinar el referente o la naturaleza del espíritu, tan inmaterial e intangible. Aunque las definiciones sean inexactas y no aprehendan la esencia de su denotado o referente, cabe aquí indagar en qué se diferencia el espíritu de otras partes del ser humano como la mente o alma (suponiendo que admitimos la existencia de esta última), y si su existencia es producto de un constructo humano o es tangible como si se tratara de un objeto material.

“El espíritu es **la gracia que un dios o un ser superior da al hombre** para diferenciarse del resto de los animales. El espíritu es definido como el **alma racional donde reside el pensamiento, la espiritualidad y la comunión**”¹⁷⁵.

“Se habla de espíritu a la **parte no corpórea del ser**, es un abstracto, es la parte del cuerpo humano que siente y piensa, o sea que es donde están las emociones y los sentimientos como la intelectualidad de una persona”¹⁷⁶.

“[...] Concepto que, en el amplio sentido de la palabra, es idéntico a los conceptos de lo ideal, de la conciencia como forma suprema de la actividad psíquica; en el sentido estricto del término, es equivalente al concepto de pensamiento. En la historia de la filosofía se diferencian el espíritu subjetivo (sujeto, personalidad, individuo) –cuya absolutización lleva al idealismo, subjetivo– y el espíritu objetivo (conciencia social, objetivación de las facultades humanas) que conduce –si se sostiene su carácter primario– al idealismo objetivo. La filosofía grecorromana de la Antigüedad concebía el espíritu como actividad teórica (para Aristóteles, por ejemplo, la forma superior de la actividad del espíritu es el pensar sobre el pensamiento, el placer de teorizar). Sin embargo, también se entiende el espíritu como principio suprarracional cognoscible inmediata e intuitivamente (Plotino). Este punto de vista entronca con la religión, según la cual el espíritu es Dios, una esencia sobrenatural, susceptible de ser únicamente objeto de la fe. La filosofía clásica alemana subrayaba el carácter activo del espíritu, lo veía como actividad de la autoconciencia. Así, Hegel concebía el espíritu como unidad de la autoconciencia y de la conciencia, unidad que se realizaba en la razón; como unidad entre la actividad práctica y la teórica del espíritu sobre la base de la

¹⁷⁵ Página web con el título de *Significados*, apartado de “Religión y espiritualidad”. <https://www.significados.com/espiritu/>, consultada el 08-02-2019.

¹⁷⁶ Página web con el título *Conceptos definición* <https://conceptodefinicion.de/espiritu/>, consultada el 08-02-2019.

práctica: el ser del espíritu es su hacer aunque este hacer es interpretado sólo como conocimiento. El espíritu, según Hegel, supera lo natural y se eleva hasta sí mismo en el proceso del autoconocimiento. La filosofía materialista considera al espíritu como lo secundario respecto a la naturaleza. Para los materialistas de la antigüedad, el espíritu es la parte más racional del alma, derramada por todo el cuerpo. Los materialistas de los siglos XVII-XVIII (Hobbes, Locke, La Mettrie) concebían el espíritu sólo como una variedad del conocimiento sensorial. El materialismo dialéctico no reduce lo espiritual a la simple suma de sensaciones y rechaza la representación del espíritu como de algo que existe con independencia de la materia. Lo espiritual es función de la materia altamente organizada, es resultado de la actividad práctica material, histórico-social de los hombres. La vida espiritual de la sociedad –conciencia social– aparece como reflejo del ser social. Al mismo tiempo, influye de manera activa sobre éste, sobre la actividad práctica de la humanidad¹⁷⁷.

Además de la definición del término ‘espíritu’, se ha introducido definiciones más amplias de algunos diccionarios filosóficos para determinar su difícil referente. Si bien no queda claramente lo que es el espíritu, si este es una parte constituyente del ser humano o no, como el alma (cuya existencia afirman doctrinas de carácter religioso y sistemas escatológicos de innumerables culturas desde la antigüedad), parece ser que abarca todos o al menos ciertos aspectos no materiales ni físicos, no perceptibles por los sentidos, que forman parte del ser. De manera intuitiva, el alma¹⁷⁸ parece ser esa parte intangible del ser (humano) que todavía conserva su identidad individual, frente al espíritu, que permite trascender fácilmente los límites de la materia y del individuo para formar parte de una unidad superior, de lo transpersonal, de lo universal.

La noción de ‘espíritu’ también aparece en la filosofía occidental. Se puede trazar en escuelas filosóficas de la Antigüedad clásica si se relaciona con el “*nous*” griego que se refiere a “una realidad que trasciende la vida orgánica (mera vida natural)” (cf. Lorenzo, 2017, p. 7). Cabe destacar el uso que hace el romanticismo alemán del término referido

¹⁷⁷ Rosental, M. M./ Iudin, P. F. Diccionario filosófico. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos. Traducido del ruso por Augusto Vidal Roget. <http://www.filosofia.org/enc/ros/espíritu.htm>, consultada el 08-02-2019; véase también Frolov, I. T. (ed.). Diccionario de filosofía. Moscú: Ediciones Pueblos Unidos. Traducido del ruso por O. Razinkov. <http://www.filosofia.org/enc/ros/espíritu.htm>, consultado el 08-02-2019.

¹⁷⁸ Véase la diferenciación entre los términos que emplea SA para designar centros de identificación del ser humano, a saber, *ego*, *alma* y *Yo* (en inglés, *ego*, *soul* y *Self*) en el apdo. 10.3.5.; cf. también (Cornelissen, 2018, pp. 65 ss.).

en gran parte a un elemento irracional y a Hegel dentro de esta corriente, aunque muchos filósofos en la tradición alemana se mueven dentro del racionalismo. El idealismo alemán acuña el término ‘Geist’ que designa una realidad dinámica (intelecto o pensamiento) que tiene un carácter diferente a la naturaleza estática: “Así se puede entender el término «*Geist*» por la vivacidad y actividad del intelecto o pensamiento que se fenomenaliza en un tiempo y espacio propio, en oposición a la noción de naturaleza (*Natur*) que se somete a la dinámica espacio-temporal de sus leyes causales” (Lorenzo, 2017, p. 7): este mismo autor señala que Dilthey toma su noción de ‘espíritu’ del *Geist* hegeliano definido como “[...] la actividad humana y sus producciones en contraste con la Naturaleza y la Idea Lógica” (Lorenzo, 2017, p. 8), aunque señala que el *Geist* hegeliano es “problemático” y “multifacético”, ya que hace extensible el término a expresiones como el ‘espíritu subjetivo’, que “consiste en el momento donde el espíritu se encierra en sí mismo y no se realiza más que para él”, frente al ‘espíritu objetivo’, “que consiste en la salida del espíritu fuera de sí. Es el momento en que el espíritu forma, como su producto, la realidad del mundo. El espíritu objetivo es la historia de un pueblo, una sociedad o una época; encierra en sí las costumbres, los usos, las leyes, la moral y la política. Cabe aclarar que no es la mera suma de conciencias individuales” (Lorenzo, 2017, p. 9). El espíritu objetivo alude a un espíritu colectivo que trasciende las fronteras del espíritu subjetivo o individual. No podemos dejar de referirnos al ‘Espíritu Absoluto’ hegeliano entendido como “la verdad absoluta del espíritu, el en sí y el para sí” (Lorenzo, 2017, p. 9), que refleja una visión racional y universalista del mundo y de sus estructuras metafísicas intrínsecas.

De hecho, SA dedica una parte significativa de su obra a la humanidad como realización colectiva del ser humano, en consonancia con la esencia del yoga como ‘unión’, y a su organización política y a su historia en su obra *El ideal de la Unidad Humana*.

Más complejo si cabe aún resulta el significado del adjetivo ‘espiritual’, aplicado tanto a los procesos del individuo (el desarrollo espiritual de un ser humano) como a una colectividad, lo cual trasciende al individuo, y como aparece al final de la cita introducida, refleja la actividad de una conciencia social e incluso puede influir en la actividad práctica del ser humano. El nexos de unión de esta colectividad puede ser un grupo, un pueblo, pero también una época o un tiempo, como el término filosófico ‘Zeitgeist’, que se puede traducir como el ‘espíritu de la época’ o ‘espíritu de los tiempos’; en todo caso, el espíritu recoge la esencia, lo más profundo del ser, lo que permanece; casi podría ser la substancia.

Pero más allá de su indefinición, ¿cuál es el dominio y reino del espíritu? Quizás las religiones se hayan querido ocupar de la salvación de las almas mostrando caminos soteriológicos para la efímera existencia del cuerpo y la vida humanos, pero desde luego no cubren el más amplio espectro del espíritu, o en la época que vivimos, las religiones resultan ser incompletas, inútiles y contradictorias para sectores de población cada vez más amplios a causa de su institucionalización y dogmatismo que actúa a modo de corsé limitando al ser humano en su ansia de apertura y expansión hacia lo superior¹⁷⁹, que, sin embargo, no niegan la evolución como un hecho inherente a la existencia humana. De hecho, SA también distingue un tipo de evolución: la evolución espiritual. El espíritu parece estar sometido también a evolución: “Here we get, right from the beginning, the idea of ‘evolution’ which is but a search of the spirit through an “unending series” of forms of Matter” (Reddy, 2007, p. 29)¹⁸⁰. De este modo, la evolución es espiritual, puesto que es sinónimo de una búsqueda en pos del espíritu.

¹⁷⁹ Es fácil llegar a esta conclusión por experiencia y observación dentro de una tradición religiosa de las grandes religiones monoteístas, aunque esta afirmación viene sostenida por autores como Panikkar (2005, pp. 49 ss.). Como ejemplo de ello, la pérdida de vocaciones ha llevado incluso al cierre de conventos y monasterios (cf. el sitio web *Divinas vocaciones religiosas*. Monasterios y conventos clausurados en España (2000-2021); <http://divinavocacion.blogspot.com/2018/02/monasterios-y-conventos-clausurados-en.html>), consultado el 2021-08-23.

¹⁸⁰ “Aquí tenemos, desde el comienzo mismo, la idea de ‘evolución’, que no es más que una búsqueda del espíritu a través de una ‘serie interminable’ de formas de la Materia”. [Traducción propia al esp.].

10.2. Consciencia y conciencia

Una cuestión crucial para comprender el concepto de evolución en SA que tampoco ha podido resolver la ciencia aún es la aparición de la conciencia a partir de la materia inerte, a lo que SA intenta dar respuesta; tampoco se ha podido determinar su naturaleza y esencia, ni cuántos estados de conciencia existe en el ser humano exactamente, aunque existen clasificaciones. Tampoco hay un modelo explicativo de su desarrollo y evolución, aunque en términos psicológicos se estudia el proceso de maduración de la personalidad desde que nacemos hasta la vejez y la muerte, ni se ha logrado cuantificar en una escala medible el grado de conciencia plena de la vigilia hasta estados de “inconsciencia” como el coma o el sueño.

De la dificultad de su definición dan cuenta ciencias como la psicología (cf. Salgado García, 2003, p. 47), si es que cabe la posibilidad de dar una definición exacta de los términos que nos ocupan en un intento de determinar el objeto de estudio. Desde el punto de vista de las ciencias de la salud, hay diferentes estados de conciencia determinados por intuición o experiencia, a saber: la vigilia, el sueño y el coma; también se puede llegar a estados de conciencia alterados mediante fármacos o drogas, o mediante la hipnosis. La dificultad no radica solamente en su definición, sino también en la propia naturaleza de la con(s)ciencia: “La principal dificultad radica en que la conciencia es experiencia personal y privada” (De la Fuente, 2002, p. 2).

El estudio de la conciencia ha sido abordado tradicionalmente desde la psicología, la psiquiatría, desde la medicina y, más concretamente, desde la neurociencia, ya que la mente, lugar con el que la ciencia relaciona la con(s)ciencia, centra el interés de gran parte de los estudios sobre la conciencia en las últimas décadas, independiente de otros fenómenos adyacentes. Sin embargo, la filosofía, tanto en Occidente como en Oriente, se

postula también como una perspectiva de abordar la consciencia. Una cuestión filosófica básica recurrente es determinar lo que es la realidad para el ser humano, que entronca con la duda cartesiana, y la naturaleza de esta realidad, si existe objetivamente con independencia del sujeto (cuestión central de numerosas sabidurías orientales); la percepción de esta a través de los sentidos y su representación en la mente, y la realidad de otros estados de conciencia como el sueño, o estados alterados de conciencia al que llegan los chamanes o el arrebató de los místicos cristianos, o mediante la meditación en Oriente (cf. Román, 2017), y, sin duda, cada una de ellas aporta un ángulo distinto de aproximación al complejo fenómeno de la consciencia humana. Y cómo no, la literatura y el cine han dejado testimonio de toda una riquísima de variedad de estados de conciencia.

Una distinción básica se encuentra entre la consciencia psicológica y la consciencia fenomenológica, entre ‘darse cuenta de sí mismo’ y ‘darse cuenta’ (este último equivale al inglés ‘awareness’) (Salgado García, 2003, p. 49), es decir, en el primer caso significa tener consciencia de sí mismo o tener autopercepción, o también los diferentes estados de conciencia, mientras que la segunda está relacionada con la percepción a través de los sentidos y cómo la mente procesa los estímulos exteriores a lo largo de todo el proceso.

10.2.1. Conciencia y consciencia: terminología y usos

10.2.1.1. Definiciones de ‘conciencia’ frente a ‘consciencia’

Aunque no queremos perdernos en los vericuetos y las trampas del lenguaje y sus significados, si el YI se considera como una evolución de la consciencia es necesario determinar lo que es la consciencia y delimitarla de un término muy cercano y semejante en su significante, la conciencia, si bien en las traducciones al español de la obra de SA se ha adoptado preferentemente el término ‘consciencia’. Ambos términos no tienen el mismo significado en el diccionario de la RAE:

conciencia

Del lat. conscientia, y este calco del gr. συνείδησις syneídēsis.

1. f. Conocimiento del bien y del mal que permite a la persona enjuiciar moralmente la realidad y los actos, especialmente los propios.
2. f. Sentido moral o ético propios de una persona. *Son gentes sin conciencia.*
3. f. Conocimiento espontáneo y más o menos vago de una realidad. *No tenía conciencia de haber ofendido a nadie.*
4. f. Conocimiento claro y reflexivo de la realidad. *Aquí hay poca conciencia ecológica.*
5. f. conciencia (|| capacidad de reconocer la realidad circundante). *Por fin recobró la conciencia.*
6. f. Fil. Actividad mental del propio sujeto que permite sentirse presente en el mundo y en la realidad.

consciencia

Del lat. conscientia.

1. f. Capacidad del ser humano de reconocer la realidad circundante y de relacionarse con ella. *El coma consiste en la pérdida total de la consciencia.*
2. f. Conocimiento inmediato o espontáneo que el sujeto tiene de sí mismo, de sus actos y reflexiones. *Perdió la consciencia de lo que le estaba pasando.*
3. f. Conocimiento reflexivo de las cosas. *Actuó con plena consciencia de lo que hacía.*
4. f. Psicol. Acto psíquico por el que un sujeto se percibe a sí mismo en el mundo¹⁸¹.

Ambos términos pueden resultar confusos por la proximidad de sus significados. Si bien se puede observar una acepción común a ambos términos, pues ambos designan un “conocimiento reflexivo” de las cosas o de la realidad, destacan más las diferentes acepciones entre ambos¹⁸². La conciencia parece ser una instancia perceptiva o moral que un ser humano tiene interiormente para discernir (‘tener buena o mala conciencia’ pasa por una instancia moral de valoración, o al darse cuenta de algo ‘tiene conciencia de ello’). Su contrario parece indicar carencia de esta instancia moral o capacidad de discernimiento.

¹⁸¹ Diccionario de la RAE. <https://dle.rae.es/> (consultado el 2021-07-07).

¹⁸² De este hecho daban cuenta Rojo Rubio & Rodríguez Fernández, 2008, p. 2, pero la consulta de ambos términos en el diccionario de la RAE online es mucho más reciente (2017-07-07).

10.2.1.2. Usos y colocaciones de ‘conciencia’, ‘consciencia’ y ‘consciente’

‘Conciencia’ aparece asociado con una serie de palabras formando términos complejos en diferentes ámbitos del saber, algunos de ellos habituales, que citamos a continuación:

A. Caycedo (1969) menciona «grados de conciencia». M. Bunge (1980), admite «estado mental». A. Blay (1991) identifica EC con «niveles de personalidad». R.A. Calle (1978) asocia a «estado mental» una «atención mental» determinada, que los define. J. Krishnamurti, y N. Caballero (1979) hacen referencia a estados de atención con lo superior. S. Krippner et al. (1980) introduce el concepto de «estados de existencia» (p. 20). E. Alfonso (1984) opta por «estados abstractos de la mente'» (p. 60). A. de la Herrán (1998) ha utilizado "niveles de amplitud de conciencia", "estados de conciencia extraordinaria", "altos estados de conciencia" (AEC) y "estados de ego". Otros autores utilizan estados especiales, estados alternativos, estados no ordinarios... W. Johnston (1980) ha empleado con diferente perspectiva "estados de meditación de la conciencia (EMC)", "estados superiores de conciencia (ESC)", "conciencia interna acrecentada (CIA)" y "estados alterados de conciencia (EAC)" (De la Herrán, 2006, p. 104)¹⁸³.

Por otro lado, la consciencia está relacionada con una capacidad del ser humano; desde el punto de vista fisiológico-médico, como un estado de conciencia (sueño, vigilia, coma, etc.), al estado de consciencia se le opone el de inconsciencia, pero también es aplicable al ámbito cognitivo, en el que el sujeto ‘se da cuenta de algo’; hay también diferentes grados de consciencia, no se trata de contrarios absolutos. Sin duda, no ayuda el hecho de que el español sea menos flexible en sus procesos de formación de palabras; de este modo, frente a ambos sustantivos solamente está el adjetivo ‘consciente’, lo cual no ayuda a diferenciar claramente del sentido de ambos sustantivos. Uno puede ‘ser consciente de que algo no va bien’, pero normalmente se ‘tiene conciencia de ello’; por otra parte, ‘estar consciente’ se entiende como un estado de conciencia, frente a ‘estar inconsciente’. También hallamos en otras disciplinas como, p. ej. las ciencias de la salud o la psicología, términos relacionados como el subconsciente y la supraconsciencia.

¹⁸³ Me parece interesante introducir esta cita porque, además de la referencia a la tradición hindú al incluir a Krishnamurti, Antonio Blay conocía la obra y pensamiento de Sri Aurobindo y Madre.

Por este motivo, en el presente trabajo hemos utilizado en todos los contextos que lo admitía el término ‘consciencia’, en consonancia con las traducciones de las obras de Sri Aurobindo y de Madre, puesto que el tener consciencia de algo implica algún grado de consciencia sobre ese algo; sin embargo, se ha respetado formulaciones y colocaciones prototípicas, como ‘tener (mala) consciencia’ o ‘estados de consciencia’, expresiones en las que la palabra ‘consciencia’ produciría extrañeza, o incluso algunos hablantes nativos podrían considerar como inadmisibles.

10.2.2. El espectro de la consciencia según Wilber

La ciencia ha intentado aproximarse a la consciencia desde diferentes disciplinas que incluyen la medicina, la psicología y la filosofía, entre otras, sin que haya llegado a un conocimiento definitivo sobre ello.

El hecho de tener consciencia de sí mismo significa percibirse como un algo distinto que se opone a lo demás. De algún modo, implica el oponer un yo a la existencia de un no-yo, de un mundo exterior, lo que implica caer de lleno en la dualidad. Sobre la percepción del yo y diferentes niveles del yo, o incluso diferentes yos, no vamos a profundizar aquí, pues ha sido objeto de la psicología y el psicoanálisis, y desde fuera de la ciencia, la religión: la caída del paraíso supone tomar consciencia de sí mismo y de su desnudez desde la aparición del ser humano, según el cristianismo.

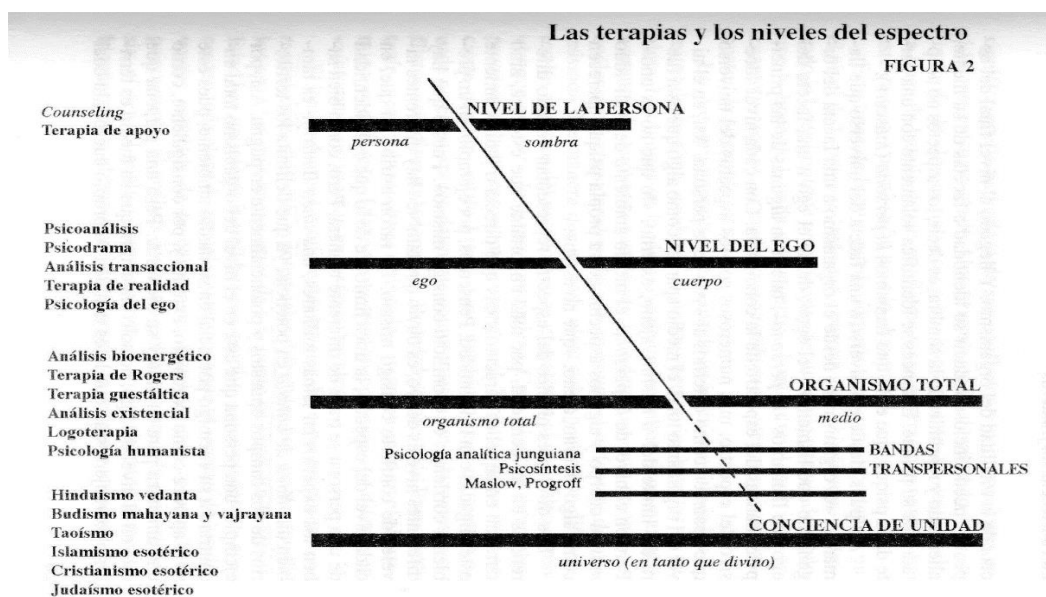
Si partimos de la percepción del yo como delimitación, frontera u objeto separado de la totalidad de la cual se compone el universo, la frontera física más comúnmente aceptada la marca la piel: lo que está dentro de ella se acepta como ‘yo’, lo que queda fuera se percibe o considera ‘no-yo’ (Wilber, 2005, p. 18 ss.). Pero el ser humano pensante se da cuenta inmediatamente de que es más que el cuerpo que encierra la piel, pues encierra asimismo una serie de procesos, y para llegar a ello postula la existencia de una mente, o lo que SA denomina “mentalidad” (más allá de la mente física, también observable como

órgano humano), o una psique o un ego. El ego no es más que una faceta del organismo, “[...] una *imagen mental de sí mismo*, más o menos precisa, y con los procesos intelectuales y emocionales que van asociados a dicha imagen” (Wilber, 2005, p. 21), pero a menudo el individuo se identifica con esta faceta del ser. Sin embargo, Wilber es defensor del término ‘transpersonal’ para denominar procesos que se producen más allá del individuo, que explicaría los casos de percepción extrasensorial, experiencias extracorporales... lo cual lleva a muchos ‘niveles de identidad’, y aunque Wilber afirma que no necesariamente llega a expandirse hacia la totalidad, sí asienta las bases para experimentar una conciencia de la unidad, de identidad con el Todo o todas las cosas. Estos niveles de identidad son realidades observables y nos llevan a la conciencia: “Por lo que respecta a estos diferentes niveles, es casi como si ese fenómeno familiar pero, en última instancia, misterioso, que llamamos conciencia, fuera un espectro, una especie de arco iris compuesta por numerosas bandas o niveles de identidad” (Wilber, 2005, p. 23).

Si el objetivo principal es realizar la unidad con el Divino, y por ende con todos los seres del universo, la superación de la barrera del ego separador supone uno de los puntos fundamentales del YI, y asimismo una de las principales dificultades en la senda del yoga. El término ‘transpersonal’, tal y como se conoce la psicología de Wilber, intenta recoger el hecho de trascender el individuo para realizar la conciencia de unidad y la identidad con el Todo.

Como conocedor de las sabidurías orientales, Wilber expone en lo que llama “terapias” modelos explicativos que dan cuenta de la naturaleza de las diferentes identidades del yo en el individuo, porque una “línea limítrofe es también una línea de batalla en potencia”, es decir, siempre que se acota trazando una frontera se crea una trinchera donde el yo sitúa sus conflictos y crea un frente de batalla, puesto que en la teoría psicoanalítica freudiana, un extraño es un potencial enemigo.

Observamos el siguiente esquema que hemos extraído de su obra:



Las terapias y los niveles del espectro (Wilber, 2005, p. 25)

Wilber identifica diferencia cuatro bandas o niveles de identidad, semejantes al espectro de un arcoiris. En la base sitúa la zona que él denomina “transpersonal”, y en el nivel de la conciencia de unidad completa se puede observar que lo uno y lo no uno forman una totalidad armoniosa. Cada nivel representa donde el individuo sitúa los límites de su ser o yo, y a medida que asciende se estrecha o restringe. En un nivel superior -el segundo ascendiendo desde la base- el individuo ya no se siente uno con el Todo, sino que se percibe como una unidad con todo su organismo, o con su propio organismo. En el siguiente, el individuo se identifica con su mente o con su ego, que no es más que una parte de su ser; y, en el nivel superior, cuando el individuo se percibe en la llamada “persona”, este constructo de sí mismo excluye la “sombra”, aquellos aspectos de su ser que no acepta y reprime.

Diferentes teorías psicológicas o también algunas religiones intentan reconciliar las partes en conflicto del individuo: terapias como el psicoanálisis intentan reunificar los

aspectos conscientes e inconscientes de la psique para crear un ego sano y fuerte; por lo tanto operan en el nivel del ego; las terapias humanísticas intentan reunificar ego y cuerpo, mientras que el vedanta advaita intenta “curar la escisión entre el organismo total y el medio, para revelar una identidad -una identidad suprema- con el universo entero. En otras palabras, apuntan al nivel de la conciencia de unidad” (Wilber, 2005, p. 29).

En la búsqueda de una conciencia más allá de la mente humana se puede observar una diferencia entre Occidente y Oriente: si se realiza mediante el intelecto como instrumento, la búsqueda de la Verdad suprema o de Dios acaba en un agnosticismo o en algún sistema intelectual construido con la mente. Solo si existe una conciencia mayor más allá de la mente, y conseguimos entrar en ella, podremos experimentarla; de lo contrario, sigue siendo un constructo de la mente humana. SA señala, en primer lugar, que los pensadores metafísicos en Occidente han intentado determinar la naturaleza de la Verdad suprema con el intelecto, al igual que en algunos sistemas sapienciales orientales; pero en Oriente se ha considerado a menudo el intelecto como un instrumento secundario por debajo de la intuición e iluminación espirituales; y en segundo lugar, cada sistema filosófico o sapiencial proporciona un modo práctico de alcanzar este estado supremo de conciencia, de modo que si incluso el punto de partida es el pensamiento, el objetivo es llegar a una conciencia más allá del pensamiento de la mente (cf. Aurobindo, 2010, p. 25).

De ello se puede concluir que para abordar la evolución espiritual y la observación de la conciencia humana y sus niveles de conciencia no sirve un método científico tradicional como el positivismo imperante, como se afirmaba en el capítulo introductorio, ya que los criterios de objetividad y reproducibilidad son difíciles de respetar; las experiencias subjetivas no son mesurables o cuantificables con los criterios conocidos del método científico convencional; sin embargo, también es innegable que existen, aun cuando su naturaleza sea subjetiva, y el ser humano es capaz de experimentarlos.

10.3. La evolución de la consciencia según SA

10.3.1. La aparición de la consciencia en el ser humano

Debido a que 'consciencia' reviste una gran complejidad en sí, no es fácil hallar definiciones de este término capital para la psicología y para el YI. Una de ellas la ofrece el mismo SA: "Se hace evidente que 'consciencia' denomina algo que es básicamente lo mismo todo el tiempo, pero variable en su estatus, condición y funcionamiento, en el que en algunos grados o condiciones las actividades que llamamos consciencia pueden existir en un modo suprimido o desorganizado u organizado de otra manera"¹⁸⁴. SA concibe el sentido de la vida humana en el universo como una evolución de la consciencia que se halla detrás de todo, involucionada en la materia, que busca su manifestación en el proceso de su evolución. La vida surge de la materia; el ser humano surge desde la consciencia física y vital. Actualmente se encuentra en la fase de consciencia mental, y se dirige a la siguiente fase, la consciencia espiritualizada, y más allá, se transformará en la consciencia supramentalizada para encontrar el Divino (cf. Aurobindo, 2010, pp. 3 ss.).

Este es el modelo explicativo de la consciencia en el universo, tal como lo concibe SA bebiendo de las fuentes del vedanta advaita. Así, en este proceso evolutivo, SA sitúa la Consciencia (que aparece escrito en su obra en mayúscula) en el centro, se erige en el centro de la existencia y constituye la base, el fundamento: "la Consciencia es lo fundamental, lo fundamental en la existencia; es la energía, el motor, el movimiento de consciencia que crea el universo y todo lo que está en él, no solo el macrocosmos, sino también el microcosmos no es sino la consciencia reordenándose a sí misma"¹⁸⁵.

¹⁸⁴ "It will be evident that by consciousness is meant something which is essentially the same throughout but variable in status, condition and operation, in which in some grades or conditions the activities we call consciousness can exist either in a suppressed or an unorganised or a different organised state" (Aurobindo, 2010, p. 47). [Traducción propia al esp].

¹⁸⁵ "Consciousness is a fundamental thing, the fundamental thing in existence - it is the energy, the motion command the movement of consciousness that creates the universe and all that is in it - not only the

Sin embargo, la consciencia constituye un fenómeno que no se limita meramente al ser humano. Desde la más remota antigüedad en la tradición india se afirma que hay un Uno y un Todo consciente en el universo, pero la consciencia involucre y se esconde tras las formas; el camino de vuelta hacia la Divinidad y a su esencia es el camino de evolución, la evolución de la consciencia.

10.3.2. Fases en la evolución de la consciencia según el YI

El YI, en primer lugar, es una *sadhana* individual; luego se hace extensible a sus semejantes y se convierte en uno colectivo; el siguiente paso consiste en llevar el mundo en que vivimos a esos mayores niveles de consciencia divina y a habitar en él; pero, aunque hable de un descenso de la consciencia supramental, SA va más allá y afirma que debemos manifestar en la vida esa consciencia divina, convertir la vida terrenal en una Vida Divina. Así, el principio del YI no radica en la búsqueda de perfección de la naturaleza humana: convertirse en un superhombre o yogui perfecto supondría un acto de egoísmo en sí, sino “una transformación psíquica y espiritual de todas las partes del ser mediante la acción de una consciencia interior y, posteriormente, de una consciencia más elevada que opera en ellos”¹⁸⁶. SA postula una gradación de planos de consciencia en el ser humano; existe una jerarquía entre los planos y los superiores ejercen su influencia sobre los interiores; de este modo, el mundo material está sujeto a la presión de mundo vital; este sufre la presión del mundo mental, así como la mente recibe la presión del plano superior supramental (Aurobindo, 2010, pp. 46 ss.).

macrocosm but the microcosm is nothing but consciousness arranging itself” (Aurobindo, 2010, p. 45). [Traducción propia al esp.]

¹⁸⁶ “[...] a psychic and spiritual transformation of all the parts of the being through the action of an inner consciousness and then of a higher consciousness which works on them” (Aurobindo, 2010, p. 9). [Traducción propia al esp.]

El camino de ascenso del *sadhaka* viene marcado por el incremento de consciencia en tres movimientos o transformaciones: en el primero, el ser psíquico se vuelve hacia la Verdad y el Divino, lo cual tiene sus efectos en la consciencia mental, vital y física; la segunda transformación se caracteriza por la manifestación en el *sadhaka* del Yo estático y mediante su aspecto dinámico, la acción de la Fuerza, *Ishwara-Shakti*, que penetra en el ser y va remplazando la consciencia ordinaria. Mientras asciende por los diferentes planos, al mismo tiempo se ha de producir un descenso del Supramental para transformar la Ignorancia en Verdad-Conocimiento y en Ananda (Aurobindo, 2010, pp. 41-42).

Hay dos estados de consciencia en el que el humano puede vivir. El primero es el ordinario, como instrumento del Espíritu para operar en la vida común, que resulta a veces superficial; el segundo, es un estado de consciencia más elevado, que se sitúa sobre el juego de la vida y la gobierna, que se denomina el Yo (Self), el Espíritu (Spirit) o el Divino (Divine) (The Integral Yoga, 1993, p. 13).

En otra paráfrasis del objetivo del YI, SA lo describe como “entrar en y ser poseído por la Presencia y Consciencia Divinas, amar al Divino solo por el Divino en sí [...] y fundirse con el ego separativo [...] y, en segundo lugar, bajar la consciencia supramental a la Tierra para transformar la mente, la vida y el cuerpo”¹⁸⁷. Es decir, el YI tiene una dimensión de consecución individual, pero una vez logrado el objetivo de transformación del ser, el siguiente objetivo consiste en colaborar con el trabajo de la consciencia terrestre y hacer descender el supramental, ya que esta transformación afecta a toda la humanidad como especie y no se trata solo de un camino individual, como se aludía previamente. En el camino de la unidad humana supone un paso hacia la vuelta al Todo, a la Unidad.

¹⁸⁷ “The object of the yoga is to enter into and be possessed by the Divine Presence and Consciousness, to love the Divine for the Divine’s sake alone, [...] by merging into it the separative ego [...] and, secondly, to bring down the supramental consciousness on earth to transform mind, life and body (Aurobindo, 2010, p. 10). [Traducción propia al esp.]

10.3.3. La evolución de la mente en SA: la Supermente

Además de la vertiente material del cuerpo físico, que incluye el cerebro como órgano, se halla una contraparte no tangible materialmente, la mente. Los seres vivos de rango superior tienen también un cerebro físico, considerada a priori soporte de la mente y de sus procesos, lo cual puede llevar a la identificación de la mente con ese soporte material y físico. Sin embargo, hemos de trascender esta limitación para que el cerebro se convierta en mente, ligada a procesos inmateriales como la capacidad de pensamiento y la actividad intelectual. Vislumbrar esta mente común a otros muchos seres vivos superiores implica entrar a un mundo intangible y abstracto cuya existencia en el mundo animal ya no resulta tan obvio, aunque la ciencia reconozca en ciertas especies animales una capacidad cognitiva superior. La mente humana, capaz de albergar ideas abstractas y proyectar mundos de fantasía todavía inexistentes, nos sitúa como especie cumbre en la escala evolutiva biológica del planeta Tierra. No obstante, el ser humano intuye que no solamente es la capacidad mental la que le diferencia del resto de seres vivos, como ha reflejado en el arte y el pensamiento humanos en obras literarias, artísticas y científicas universales de toda índole. Pero vamos a indagar si el hecho que realmente nos diferencia del resto de seres vivos es producto de una evolución biológica.

Si bien el ser humano comparte con muchos animales de orden superior un cerebro y ciertas actividades cognitivas de la mente, la actividad mental entendida como una energía consciente parece ser dominio exclusivo de la especie humana. Si esta energía surge como producto de la evolución, tiene que haber estado involucrada en la materia y haber desplegado su poder en el proceso. Precisamente es la mente, entendida no como el órgano físico en sí -el cerebro, sino como el conjunto de procesos y capacidades cognitivas (que incluyen la percepción, el pensamiento, la conciencia, la memoria, la imaginación, etc.), lo que le otorga al ser humano su lugar privilegiado en el universo.

La segunda posibilidad es que haya habido un “descenso de la mentalidad desde un plano Mental por encima de nosotros, quizás el descenso de un alma o de un ser mental a la Naturaleza terrestre” (LEE, p. 30), pero en este caso la dificultad supone el explicar cómo un organismo complejo como el ser humano llega a evolucionar. El siguiente esquema recoge la evolución de la mente que se puede extraer de la obra de SA:

LA EVOLUCIÓN DE LA MENTE¹⁸⁸

SUPRAMENTAL	HEMISFERIO SUPERIOR
SOBREMENTE	HEMISFERIO INFERIOR
MENTE INTUITIVA	MENTE ESPIRITUAL
MENTE ILUMINADA	
MENTE SUPERIOR	
MENTE RACIONAL	

SA hace una compleja clasificación de la mente en su obra, y habla, de diferentes planos de la mente como la mente humana ordinaria y la ‘mentalidad’, ‘sobremente’ y el ‘Supramental’ o ‘Supermente’. Tal y como se ha descrito para la evolución desde la materia a la vida, la mente también tiene su propio proceso evolutivo. En su estadio presente, el ser humano como especie se halla en el plano de la mente racional¹⁸⁹. También se puede constatar que ha habido un número de individuos, hasta ahora visiblemente reducido, que han conseguido llevar su mente a un estado superior al trascender la mente racional (p.

¹⁸⁸ Esquema tomado del “Curso dorado”, impartido por C. López y E. Lamelas en diciembre de 2021.

¹⁸⁹ Con seguridad se podrán hallar opiniones contrarias y yo mismo pienso que en muchas ocasiones el ser humano se sitúa en un plano mental inferior si se observa lo que acontece en el mundo, pero se refiere a su estadio de desarrollo o evolución, es decir, la capacidad cognitiva que ha alcanzado la mente.

ej. en el campo del arte, músicos y escritores que se sienten inspirados); la mente iluminada ha trascendido las limitaciones del mundo material y es capaz de conectar con verdades trascendentales (Buda); la mente intuitiva puede recibir destellos de la divinidad, que a menudo procede de la chispa divina que viene del alma. La sobremente es el máximo grado de evolución, o el máximo grado de la mente humana del llamado ‘hemisferio inferior’, y a partir de allí, para realizar el supramental, el movimiento ha de ser de descenso.

Lo que SA denomina ‘Supermente’, tal como aparece en el Veda, es la ‘Verdad-Consciencia’, que está en posesión del Conocimiento sin necesidad de buscarlo; además, este Conocimiento será siempre verdadero, no como el conocimiento parcial humano, que está sujeto a fluctuaciones y a la relatividad del momento, por lo que, en caso de ser verdadero, esta verdad será parcial y estará posiblemente sujeta a cambio. SA también llama la atención sobre el hecho de que la consciencia no consiste solamente en la capacidad de darse cuenta o ser consciente de uno mismo y de las cosas y hechos alrededor, sino de que se trata de una energía creativa y dinámica, no solo *Chit*, sino *Chit Shakti*; existen, además, rasgos de consciencia por encima y por debajo de la conciencia humana ordinaria, en analogía al rango de percepción de sus sentidos (cf. Aurobindo, 2010, p. 46).

“Una evolución espiritual, una evolución de la consciencia en la Materia en una formación de sí en constante desarrollo, hasta que la forma pueda revelar al Espíritu que la habita, tal es nuestra nota dominante, el móvil central que da significado a la existencia terrestre” (LEE, pp. 11-12). Se puede apreciar que en esta cita aparecen tres de los conceptos capitales que nos ocupan, a saber, ‘evolución’, ‘consciencia’ y ‘espíritu’, a los que se añade el de ‘mente’ y sus compuestos. Siguiendo la progresión materia-vida-mente, el siguiente paso en la evolución del ser humano, del “hombre mental” -como denomina SA a su estadio evolutivo presente- consiste en llegar a “ser plenamente consciente, una humanidad divina, o una superhumanidad espiritual y supramental” (LEE, p. 13).

Hay dos procesos evolutivos terrestres: uno exterior, visible en la forma de la Naturaleza que comienza con el nacimiento, y otro invisible del alma, cuyo mecanismo es el renacimiento o la reencarnación, que es el proceso que permite alcanzar cuotas más altas de consciencia en la evolución. No obstante, basta con observar desde nuestra experiencia inmediata la realidad cotidiana del planeta que habita el ser humano para saber que su evolución está aún a medio camino, que aún se halla inmerso en la ignorancia. Nada parece indicar que el ser humano tenga que seguir un curso de evolución para la realización supramental o divina:

No hay propósito teleológico en la creación y no puede haberlo, porque todo está ahí en el Infinito: el Divino no tiene nada que ganar, nada que no posea ya; si hay una creación y una manifestación, es por el gozo de la creación, de la manifestación, y por ningún otro motivo. No hay, por tanto, ninguna necesidad de un movimiento evolutivo que deba alcanzar un punto culminante o de elaborar y realizar cualquier diseño, o de esforzarse hacia una perfección última (LEE, p. 15).

En la progresión ‘Materia’, de la que emerge la ‘Vida’, y posteriormente la ‘Mente’, tenemos otro escalafón que es la ‘Supermente’. La Mente humana es todavía imperfecta y se adscribe al “estatus inferior de la Ignorancia”, mientras que la Supermente pertenece al “estatus superior del Conocimiento Divino” (LEE, p. 15), idea recurrente a lo largo de *La Síntesis del Yoga* (LSY). Sin embargo, cada forma de vida biológica queda sujeta a las limitaciones impuestas por su genética; todavía la ciencia ‘oficial’ no ha conseguido explicar el mecanismo con el que se incorporan las mutaciones (frente al concepto de ‘selección natural de Darwin, que se empieza a contradecir), ya sean azarosas o producto de una adaptación biológica, al código genético para su perpetuación en la especie; de este modo, aún no está determinado cómo se enlaza esta evolución y cómo se puede fijar en la estructura de la materia. En los diferentes grados del ser que distingue SA, no se ha explicado cómo la Vida emerge de la Materia ni cómo la Mente surge de la Vida. Pero si

la Vida y la Mente se ha manifestado en la Materia, SA afirma también la posibilidad de que la Supermente se manifieste en ella; pero la Consciencia-Fuerza tendrá que crear posiblemente otro molde: “Si un ser supramental debe aparecer en la creación terrestre, será una manifestación nueva e independiente” (LEE, p. 20). El ser humano ha avanzado en el conocimiento del universo y de las ciencias, pero según SA, no parece haber progresado sustancialmente en el campo espiritual, por delante de los antiguos videntes, sabios y místicos (cf. LEE, p. 21).

10.3.4. Evolución biológica vs. espiritual: superhombre y nueva raza en SA

SA señala la conveniencia de diferenciar una teoría de la evolución físico-biológica de las formas -abordable desde la ciencia- de la evolución espiritual, que necesita otra metodología y perspectiva para su descripción y análisis, ya que cada una sigue sus propias reglas y tiene su propio ámbito de acción. La evolución espiritual no se ve afectada por la biológica; cada una sigue su propio ritmo y parámetros; supone una “evolución de la Consciencia, de una manifestación progresiva del alma en la existencia material” (LEE, p. 25).

En cuanto a la evolución biológica, tampoco hay una evidencia clara de lo que contempla la teoría de la evolución darwinista con respecto a la evolución biológica del género homo: no se han hallado fósiles ni pruebas concluyentes de la existencia de ese ancestro en la familia común al mono y al ser humano. Por otra parte, la evolución lineal del género homo está en entredicho, ya que comúnmente se entiende que dentro del género una especie daba origen a otra siguiendo un proceso evolutivo; sin embargo, se cree con un alto grado de probabilidad que el género homo sapiens convivió con otras especies como el homo neanderthalensis o el más reciente descubierto homo denisova.

En todo caso, SA contempla la posibilidad de la aparición de una especie de ser humano para dar lugar a ser humano espiritual y supramental, tal como la Naturaleza ha propiciado la aparición del homo sapiens para encarnar el ser racional (cf. LEE, p. 32). Pero este hecho no resulta ser un mero fenómeno biológico; en analogía a la evolución biológica, si bien la evolución espiritual tiene un camino de ascenso desde el ser humano hacia cotas superiores, llega un momento en que resulta insuficiente, pues las limitaciones naturales del ser humano dificultan la aparición del ser supramental; de ahí que en su obra SA hable una ‘nueva raza’ (ing. ‘new race’)¹⁹⁰, en analogía a la aparición del homo sapiens frente a las especies situadas por debajo del árbol genealógico de la evolución, y del ‘superhombre’ como un futuro paso evolutivo de la humanidad:

La realización de una vida divina en la Tierra por parte del ‘superhombre’ es el verdadero objetivo de la evolución. Dios se reconoce en su ser humano que se ha hecho consciente de sí mismo de nuevo, por así decirlo. La verdadera autorrealización (a diferencia de la realización egoísta del ego) del ser humano sobre la Tierra resulta ser entonces la realización de Dios en el ser humano, lo cual lo transforma en un ‘superhombre’” (Gantke, 1996, p. 11)¹⁹¹.

Este nuevo hombre o superhombre tendrá la capacidad de incorporar los nuevos rasgos supramentales; hacia este fin camina el ser humano evolutivo, pero recordemos aquí que en esta evolución también llega a un límite en el que se hace necesario un descenso desde arriba, ya que el YI de SA se compone de un doble movimiento, uno de ascenso y otro de descenso, es decir, el ascenso del ser humano al encuentro del descenso de la energía

¹⁹⁰ En otros textos y otras traducciones, para evitar las connotaciones negativas que se pudieran derivar de la palabra ‘raza’, se ha preferido la expresión ‘nueva especie’; cabe recordar aquí también cómo el Nacionalsocialismo se apropió inadecuadamente del concepto de ‘superhombre’ de Nietzsche como fundamento teórico para justificar la barbarie de su programa.

¹⁹¹ “Die Verwirklichung eines göttlichen Lebens auf Erden durch den „Übermenschen“ ist das eigentliche Ziel der Evolution. Gott erkennt sich im sich seiner selbst bewußt gewordenen Menschen gleichsam wieder. Die wahre Selbstverwirklichung (im Unterschied zur selbstsüchtigen Egoverwirklichung) des Menschen auf Erden ist dann jene Gottverwirklichung im Menschen, die diesen in einen „Übermenschen“ transformiert” [Traducción propia al esp.].

supramental. SA conocía el concepto de superhombre (ale. ‘Übermensch’, ing. ‘superman’) de Nietzsche; sin embargo, en su obra el mismo SA expone las diferencias entre su idea de superhombre y la de Nietzsche:

Especialmente, en su concepto del Superhombre nunca despejó su mente de una confusión preliminar, porque si una especie de deidad humana es la meta hacia la que la raza debe avanzar, la primera dificultad reside en que tenemos que decidir a cuál de los dos tipos de divinidad, tan diferentes entre sí, le debemos obediencia, ya que la deidad dentro de nosotros puede confrontarnos con el rostro claro, alegre y radiante del Dios o con el rostro severo y convulso del Titán. Nietzsche alabó el Olimpo, pero lo presentó con el aspecto de los Asuras. Su preocupación hostil por la idea de Cristo como el Dios crucificado y sus consecuencias fue quizás responsable de esta distorsión, tanto como su subordinación a las ideas imperfectas de los griegos. Él nos presenta a veces un superhombre que repele feroz y arrogantemente la carga del dolor y servicio simples, no uno que se levanta victorioso sobre la muerte y el sufrimiento en una ascensión llena de vitalidad con la canción victoriosa de una humanidad liberada¹⁹².

La historia nos muestra cómo el pueblo alemán, tomando como punto de partida la idea del superhombre de Nietzsche, hizo una interpretación equivocada y se llegó a creer el “pueblo elegido” de una raza superior al resto de la humanidad, lo cual condujo a uno de los capítulos más desastrosos de la historia del ser humano. Probablemente, la idea de “nueva raza” como un estadio superior en la evolución del ser humano hacia la divinidad era mucho más acertada, y si no, al menos, la que se acerca más a los postulados del superhombre de SA. De esta diferencia entre el concepto de superhombre de SA y el Nietzsche da cuenta Joshi a continuación:

¹⁹² “Especially, in his concept of the Superman he never cleared his mind of a preliminary confusion. For if a sort of human godhead is the goal to which the race must advance, the first difficulty is that we have to decide to which of two very different types of divinity the idea in us should owe allegiance. For the deity within may confront us either with clear, joyous and radiant countenance of the God or the stern convulsed visage of the Titan. Nietzsche hymned The Olympian but presented him with the aspect of the Asura. His hostile preoccupation with the Christ-idea of the crucified God and its consequences was perhaps responsible for this distortion, as much as his subjection to the imperfect ideas of the Greek. He presents to us sometimes a superman who fiercely and arrogantly repels the burden of simple sorrow and service, not one who arises victorious over mortality and suffering, his ascension vibrant with the triumph-song of a liberated humanity” (Aurobindo, *The Superman*, 2005, pp. 2-3). [Traducción propia al esp.]

La idea ordinaria de la superhumanidad consiste en una superación del nivel humano normal, no en su especie, sino en el grado de la misma especie, mediante una personalidad ampliada, un ego magnificado y exagerado, un mayor poder de la mente, un mayor poder de fuerza vital, una exageración refinada o tensa y masiva de las fuerzas de la ignorancia humana. También está implícita en ella la idea de una dominación contundente sobre la humanidad por parte del superhombre. Este es el concepto de superhumanidad que encontramos en Nietzsche. Sri Aurobindo señala que el tipo nietzscheano de superhombre significa en realidad lo que está contenido en los conceptos indios de *Rakshasa* o *Asura*. El *Rakshasa* y el *Asura* simbolizan un tenso esfuerzo de la humanidad por superarse y trascenderse a sí misma, pero en la dirección equivocada¹⁹³.

Joshi señala que la concepción de superhombre de SA está basada en un concepto anterior al de Nietzsche, puesto que se remonta a la mitología hindú: los *Rakshasa* y *Asuras* son demonios o espíritus malignos no humanos: mientras los primeros se caracterizan por su ego vital exacerbado que alimentan constantemente con fuerzas que devoran y consumen el mundo, los segundos son seres sobrenaturales de naturaleza divina que han sublimado el ego vital o mental (cf. Joshi, 2012, p. 32). El superhombre divino de SA es un ser humano evolucionado con una nueva consciencia cuya existencia se justifica como un medio para manifestar la divinidad. Con respecto a la evolución, SA considera que el ser humano tiene la capacidad de acelerar el proceso largo y costoso que propicia la Naturaleza, ya que gracias a su capacidad cognitiva y racional puede intervenir activamente.

Por otra parte, aunque la evolución se percibe como un proceso lineal en el tiempo, en el ser humano “están todas las etapas de la evolución espiritual, y a cada hombre debe permitírsele y proporcionarle los medios de aproximarse al Espíritu, y esta vía de aproximación debe ser apropiada a las capacidades de cada uno” (LEE, p. 69). Es decir, aun cuando aparezca el ser humano supramental, coexistirá con algunos de sus “eslabones”

¹⁹³ “Supermanhood in the ordinary idea consists of a surpassing of the normal human level, not in kind but in degree of the same kind, by an enlarged personality, a magnified and exaggerated ego, an increased power of mind, an increased power of vital force, a refined or tense and massive exaggeration of the forces of the human ignorance. There is also implied in it the idea of a forceful domination over humanity by the superman. This is the concept of supermanhood that we find in Nietzsche. Sri Aurobindo points out that the Nietzschean type of superman really signifies what is contained in the Indian concepts of the *Rakshasa* or *Asura*. The *Rakshasa* and the *Asura* symbolise a tense effort of humanity to surpass and transcend itself, but in the wrong direction” (Joshi, 2012, p. 31). [Traducción propia al esp.].

previos. El proceso de divinización se ha de hacer extensible a toda la humanidad, hasta que se conviertan en esa raza de superhombres.

El superhombre en SA y Nietzsche surge como propuesta de solución a los desafíos que se plantean en la era moderna del ser humano que se encamina a la modernidad del s. XX, como reacción al idealismo previo. Ofrece un panorama y una perspectiva novedosa para el futuro de la humanidad como especie¹⁹⁴.

10.3.5. La estructura de la personalidad, la topografía de la consciencia

La evolución del ser humano implica un cambio en su naturaleza. Sin embargo, el yo, según SA, se compone de diferentes partes cuyo comportamiento es independiente y no siempre están en armonía la una con la otra. Entre estas partes se distinguen el intelecto, la voluntad, la mente sensorial, el yo nervioso o del deseo, el corazón y el cuerpo, que se muestran autónomas unas con respecto a las otras en su funcionamiento.

Frente a las partes mencionadas, algunas de carácter físico y otras vitales (que atañe a sus funciones, aspectos emocionales y sensoriales, se puede intuir aún la mayor complejidad que reviste su naturaleza psicológica, cuya profundidad solo puede ser vislumbrada por el mismo ser humano de forma limitada y fragmentaria. En la obra de SA se recoge toda esta complejidad¹⁹⁵, y se pueden dividir en tres grupos que pueden ser considerados como tres perspectivas o dimensiones desde las que se pueden observar la misma realidad psicológica, como afirma Cornelissen (2018) en su estudio sobre la topografía de la

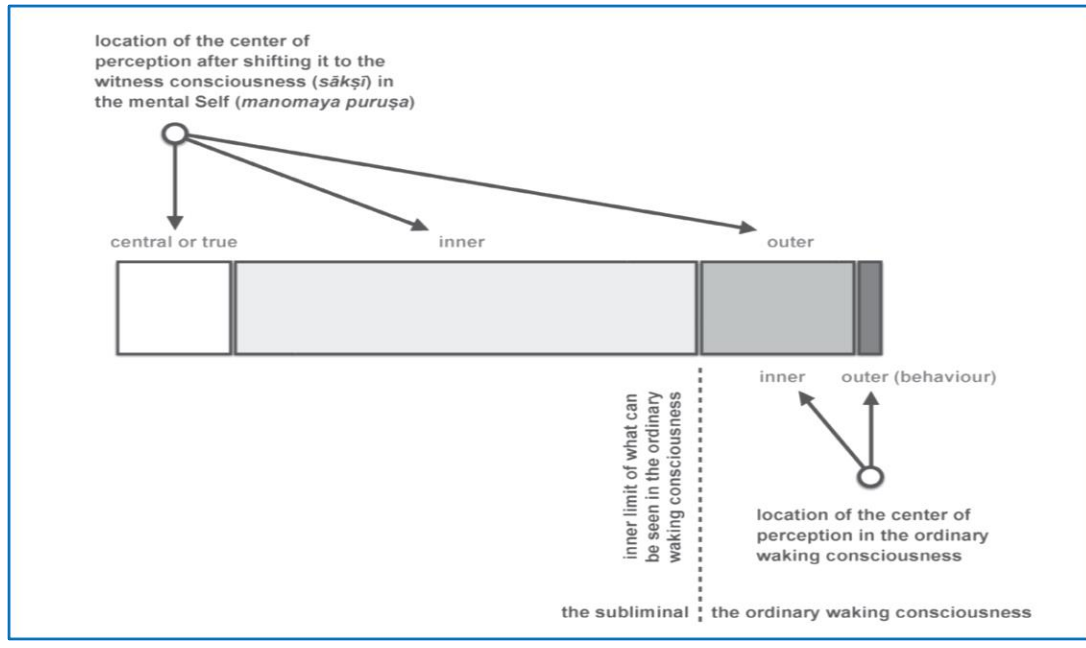
¹⁹⁴ En este apartado se ha expuesto muy sucintamente la concepción de SA de ‘superhombre’, y las diferencias de su concepto con respecto al de Nietzsche que el mismo SA ve, así como las concepciones de otros autores; cabe reseñar que SA conocía el concepto de Nietzsche. Sin embargo, no es el objetivo de este apartado el hacer un estudio comparativo de ambos, ya que, a mi entender, SA utiliza el término para denominar una futura fase en la evolución humana, pero no es ni siquiera una meta en sí o el objetivo que se debe proponer el ser humano, y hasta esta fase debe ser trascendida. Se ha mencionado algunos de los diversos estudios que se han ocupado del tema. Por supuesto, cabe mencionar al margen que el término ‘superman’ en inglés designa un famoso personaje de ficción que no tiene nada en común con el término filosófico, pero debido a su popularidad se ha impuesto en el acervo popular.

¹⁹⁵ Estos términos aparecen recogidos principalmente en sus obras *La Vida Divina*, *La Síntesis del Yoga* y *Cartas sobre el Yoga* (cf. Cornelissen, 2018, pp. 64-65).

consciencia en SA, que no es sino la descripción de la estructura de la personalidad del ser humano, tal y como la concibe SA. En primer lugar, se hallan los términos pertenecientes a un sistema concéntrico: a) la naturaleza exterior (*outer nature*), la parte del ser de la que el individuo es consciente, compuesta por una mezcla de elementos de su físico, sus emociones, elementos cognitivos y conativos; en segundo lugar, b) la naturaleza interior (*inner nature*), aquella parte de la naturaleza del ser humano a la cual no puede acceder en su estado ordinario de consciencia en vigilia; es el dominio del inconsciente, descrita profusamente por la psicología y el psicoanálisis, que, según SA, es más vasta y luminosa que la exterior, ya que tiene acceso a un rango de experiencias y conocimientos más elevado (cf. Cornelissen, 2018, p. 65) que en el estado ‘normal’ de vigilia. SA la denomina en su obra con el término ‘subconsciente’ (*subconscious*), aunque prefiere el término ‘subliminal’ (*subliminal*), pero en ningún caso tiene un menor umbral de consciencia que la naturaleza exterior, sino que se sitúa por debajo del umbral de la percepción ordinaria de la vigilia; más allá, SA bautiza la parte del ser subliminal más profunda como ‘intraconsciente’ (*intraconscious*), y cubre la zona del inconsciente freudiano, pero también cubre áreas por encima del estado de vigilia despierto (cf. Cornelissen, 2018, p. 66); y el ‘circumsconsciente’ (*circumsconscious*), que es la parte del ser interior que conecta un individuo “con los demás y con el juego de las fuerzas cósmicas”¹⁹⁶, lo cual explicaría, según SA, las percepciones y experiencias parapsicológicas. La naturaleza interior se puede experimentar parcialmente mediante los sueños, pero no como lo describe el psicoanálisis, sino más bien se entienden como fracturas que permiten acceder a ella desde la naturaleza exterior; mediante la observación interior y un entrenamiento sistemático se puede llegar a la naturaleza interior con la disciplina del yoga del conocimiento (cf. Cornelissen, 2013).

¹⁹⁶ “[...] the part of the inner being that connects an individual to others and the play of cosmic forces” (Cornelissen, 2018, p. 67). [Traducción propia al esp.].

División de la estructura del ser humano (Cornelissen, 2018, p. 66)



Ambas, la naturaleza exterior e interior, pertenecen al dominio de la prakṛti (sán. *prakṛti*), y frente a ellas se sitúa c) la verdadera naturaleza (*true nature*), que pertenece al dominio del puruṣa; el ‘ser verdadero’ (true being) y el ‘ser central’ (central being). La realización del ser verdadero puede tener lugar en un plano superior como Self (Yo) o Atman, y en otro aspecto como el alma (soul) o *antarātman*, ser psíquico (psychic being) o *caitya puruṣa*. El *jivātman* es la esencia individualizada más alta del ser, eterno e inmutable; por encima de este se sitúa el *ātman* o *paramātman*, la esencia verdadera universal del ser, que se puede experimentar como el verdadero Yo, eterno, trascendente e inmutable, más allá de la existencia terrenal. La entidad psíquica es la existencia encarnada del *jivātman* (cf. Cornelissen, 2018, p. 67).

El segundo grupo está formado por los términos pertenecientes a un sistema vertical que se basa en los Vedas. Se denomina ‘el séptuple acorde del ser’ (ing. The Sevenfold Chord of Being) de los Vedas: materia (san. *annam*), vida (*prāna*), mente (*manas*), supramente (o supramental) (*vijñāna, mahas*), Ananda (deleite, gozo), Cit-Tapas (Consciencia-

Fuerza) y Sat (existencia), conceptos que han ido apareciendo y han sido comentados a lo largo del presente trabajo. Cabe destacar que en la tradición india se considera el individuo y el cosmos como dos modos de expresar los mismos principios básicos, con lo que muchos de estos términos se aplican tanto a niveles como tipos de conciencia, planos de existencia (o mundos) independientes y fuerzas y seres dentro de estos mundos (cf. Cornelissen, 2018, p. 68).

El tercer grupo de términos giran en torno al centro de identificación de una persona: el ego (ego), el alma (soul) y el Yo (Self). Según SA, el ego no tiene entidad real por sí mismo, sino que es una construcción en la práctica de la conciencia para centralizar las actividades de la Naturaleza en nosotros. El ego se experimenta como un yo separado física, vital y mentalmente de los demás; se trata de una individualización que permite centralizar la acción, un punto focal para el sentido de identidad, pero esta cambia continuamente en relación con los demás: uno adopta diferentes roles e identidades que cambian con respecto al otro objeto, p. ej. en el ámbito familiar, uno puede ser padre, hijo, hermano, primo, cuñado... de este modo, los límites del ego y del centro de identidad cambian constantemente, es de naturaleza efímera y mutante, se caracteriza por accidentes o atributos temporales, de modo que el ego siempre busca justificar y afirmar su existencia mediante acciones como destacar sus logros, su carácter o posesiones, delante de los demás; o por lo contrario, quitarse del camino de los demás disimulando su propia existencia (cf. Cornelissen, 2018, pp. 79-80).

El ego conlleva casi siempre connotaciones o valoraciones negativas, no solo en la mayoría de las sabidurías orientales -el ego es fuente de todo sufrimiento, sino también queda reflejado en la lengua, ya que las palabras egoísta y su campo semántico (p. ej. ególatra, egoísmo, egocéntrico, etc.) tienen una fuerte carga negativas en la mayoría de los idiomas. Una rara excepción se halla en la psicología occidental, como señala

Cornelissen (2018, p. 80), que defienden la fortaleza del ego para interactuar con los demás, ya que un ego débil impide hacer frente a las presiones del medio y de los demás.

10.4. *Purusha* y *Prakriti*, complementarios en la dualidad

A lo largo de la obra de SA¹⁹⁷ aparecen dos conceptos fundamentales alrededor de los cuales se despliega todo el universo desde la perspectiva hindú: *purusha* y *prakriti*; ambos se mencionan ya en los Vedas y en la escuela del *Sāṃkhya*, así como en la *Kaṭha Upaniṣad* en el s. III a. C. De carácter complementario, representan dos aspectos cuando el Uno se despliega en la multiplicidad.

Purusha (también conocido como *Puruṣa* en transcripción del sánscrito al alfabeto latino) se utiliza para referirse a la conciencia pura, también como alma, equivalente al término ‘ātman’, formando un par con *Prakriti* (*Prakṛti*). *Purusha* es un principio inmutable e inactivo, y como tal, no tiene capacidad de crear nada a partir de sí. Se caracteriza solo como ser consciente. Se erige en sujeto del conocimiento o testigo inmutable pasivo y neutral que contempla imperturbable el espectáculo del mundo fenoménico sin participar del deseo y ni del dolor. Hunde sus raíces en la filosofía dualista del *Sāṃkhya*, en cuya narrativa metafísica *Purusha* constituye el principio espiritual.

Frente a esta naturaleza espiritual, *Prakriti* es el principio material de la existencia que se identifica con la materia y la naturaleza primordial de la que surge el mundo manifiesto y sus formas, sometido al dinamismo de las tres cualidades básicas o *gunas* que lo caracterizan, sujeto a cambio constante; sin embargo, no tiene conciencia propia como el *Purusha*. Con respecto a la materia, en la doctrina *Sāṃkhya* se distingue entre el aspecto no manifiesto de la materia (sán. *avyakta*) y el aspecto manifiesto (sán. *vyakta*). Cuando se

¹⁹⁷ A lo largo de su obra, *Purusha* y *Prakriti* aparecen como conceptos fundamentales. Véase, como muestra, el apdo. 9.3.3. del presente trabajo, entre otros muchos pasajes.

pierde el equilibrio entre *Puruṣa* y *Prakṛti*, se produce una involución cayendo en la existencia material, y durante este proceso, *Puruṣa* se confunde con los veinticuatro *tattvas* (elementos o principios) de *Prakṛti*, entre los que se encuentra los sentidos, el intelecto y la mente, además de los grandes elementos (agua, fuego, tierra, agua y éter) descritos por la doctrina del hinduismo y del budismo. El ser humano individual, al caer en la involución, se identifica erróneamente con los elementos de *Prakṛiti*, cuyas consecuencias son el sufrimiento y la necesidad de renacer (reencarnación)¹⁹⁸.

En la doctrina no-dual del vedanta advaita, *Puruṣa* y *Prakṛiti* son dos principios que emanan de la Unidad. El *Puruṣa* es el Espíritu inmóvil, el Puro Ser, la conciencia inactiva del universo, “el Alma Consciente que conoce, observa, atrae, gobierna” (LSY I, p. 63), mientras que *Prakṛiti* es el principio dinámico que pone en marcha los procesos y la acción en el universo, siempre opuesto y complementario al *Puruṣa*; también se contempla este como el Divino, y a *Prakṛiti* como la Naturaleza; sin embargo, ambos son considerados por SA como aspectos complementarios del Divino: “el Alma Consciente es el Señor, y el Alma de la Naturaleza es su Energía ejecutiva. La naturaleza de *Puruṣa* es *Sat*, la existencia en sí misma, consciente, pura e infinita; la naturaleza de *Shakti* o *Prakṛiti* es *Chit*, el poder puro e infinito de la existencia consciente del *Puruṣa*” (LSY I, p. 63). No solo no se oponen entre sí, pero no con carácter excluyente, sino que son dos aspectos de una misma conciencia: “si no reconciliamos estos dos términos de la existencia y continuamos dividiendo la conciencia creativa en *Puruṣa* o Dios y *Prakṛiti* o Naturaleza, estaremos viviendo en una conciencia dividida, y esta división en el pensamiento se convierte en la causa principal de todos nuestros problemas existenciales”¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Cf. Mallinson & Singleton, *Roots of Yoga*, 2017, pp. XV-XVI.

¹⁹⁹ “[...] if we do not reconcile these two terms of existence and if we continue to divide the creative consciousness into *Puruṣa* or God and *Prakṛiti* or Nature, we shall be living in a divided consciousness, and this division in thinking becomes the root cause of all our existential problems” (Reddy, 2007, p. 30). [Traducción propia al esp.].

Aunque Purusha siga siendo el principio único omniabarcante en el universo, en los antiguos textos védicos se contemplaba una multiplicidad de Purushas: “En el Taittiriya Upanishad se ha establecido que hay cinco Purushas: el físico, el vital, el mental, el Verdad-Purusha (supramental) y el Ananda Purusha”²⁰⁰. El Purusha inmóvil y silente yace tras toda actividad, incluida la actividad incesante de la mente humana, por encima y en un nivel superior al ser humano; no obstante, se halla en el interior del ser humano como una consciencia de algo “que está detrás y fuera del universo y de todas sus formas, intereses, metas, eventos y acontecimientos”, sin afección por los sucesos en el universo, indiferente e inmóvil frente a ellos, percibiéndolos con una mirada indiferente, sin trabas ni perjuicios: es el Purusha-Testigo eterno y omnipresente, “donde podemos penetrar mediante la abolición de nuestra personalidad, [...] la percepción de una Infinitud o de una Eternidad que nos observa desde lo alto” (LSY II, p. 24), al que se llega cuando la mente espiritualizada trasciende y sublima su propia existencia.

Se aludía al principio de este apartado que Purusha y Prakriti dan cuenta del despliegue de la Unidad para dar origen a la multiplicidad en el universo, pero resulta común en la concepción de las sabidurías orientales el hecho de que, al igual que el todo contiene las partes, las partes contienen al todo. De este modo, en analogía al universo, SA describe las partes que componen el ser humano, que no son sino diferentes niveles del ser desde una perspectiva psicológica, que se halla compuesto por una ‘naturaleza exterior’ (‘outer nature’) y una ‘naturaleza interior’ (‘inner nature’), que se adscriben a la Naturaleza universal de Prakriti, mientras que la ‘naturaleza verdadera’ o ‘naturaleza íntima’ del ser pertenece al dominio del Purusha, dentro del sistema concéntrico del ser (cf. Cornelissen, 2018, p. 65), como se ha mencionado en el apto. 10.3.5. previamente.

²⁰⁰ “It is stated in the Taittiriya Upanishad that there are five Purushas, the physical, the vital, the mental, the Truth Purusha (supramental) and the Bliss Purusha” (Aurobindo, 2010, p. 41). [Traducción propia al esp.].

Aunque se podría ampliar este capítulo con conceptos y aspectos que, sin duda, enriquecerían y facilitarían la comprensión intelectual del YI, creemos que hay una base lo suficientemente amplia para aproximarse al fenómeno del yoga, concretamente al YI de SA, para dar paso a sus aspectos prácticos y experienciales en el siguiente capítulo.

Capítulo 11. Yoga Integral en práctica

Una vez que se ha expuesto en los capítulos previos el concepto de ‘Yoga Integral’ (YI) de Sri Aurobindo (SA), tal y como aparece en su obra, sobre todo en *La Síntesis del Yoga* (LSY), este último capítulo se ocupará de su puesta en práctica.

Para ello, se contará tanto con testimonios de yoguis o sadhakas que aparecen en diversos escritos como con tratados y literatura secundaria que se centran en el YI de SA en su práctica. No obstante, SA dejó en estilo epistolar más de 2400 páginas publicadas en las CWSA en cuatro volúmenes que se titularon *Letters on Yoga (Cartas sobre el Yoga)*²⁰¹, de gran interés para la práctica del YI, puesto que SA contestó en esas cartas las preguntas de los sadhakas. Han sido clasificadas por temas, y su estudio es de gran interés y de referencia obligada para el tema del presente capítulo; sin embargo, por limitaciones de tiempo y espacio para el presente trabajo, se ha prescindido de un tratamiento exhaustivo de toda la ingente información que contienen las cartas.

El peso, por tanto, recaerá en el aspecto experiencial del YI, sobre el que SA insiste, puesto que el YI ha de realizarse como un camino práctico, ya que contiene en sí mismo la finalidad, que consiste en transformar la naturaleza humana ordinaria y divinizarla en todos sus aspectos, como se ha plasmado a lo largo de los capítulos previos. El YI no es una actividad meramente especulativa que se pueda abordar únicamente desde el intelecto, sino que es una larga senda que supone una aventura consciente desde los planos interiores del sadhaka.

²⁰¹ En la edición de las CWSA, las cartas quedan recogidas en los vols. 28-31. Si consideramos otros volúmenes de cartas y las no publicadas, el número de cartas publicadas superan ampliamente las 2400 págs. mencionadas.

En primer lugar, veremos los problemas que depara su comienzo: una de las principales dificultades del YI es que, a diferencia de otros yogas, no tiene un método fijo ni una serie de prácticas concretas como el hatha yoga o las prácticas meditativas del radya yoga²⁰². El mismo SA recuerda que “El sendero del yoga debe ser una cosa viva, no un principio mental ni un método fijo al que ceñirse en contra de todas las variaciones necesarias”²⁰³, así que, aunque leamos LSY, no serviría mucho para comenzar en la senda del YI. ¿Cómo y por dónde empezar, entonces, a practicarlo? Recogemos el testimonio y los preceptos que ofrecen algunos sadhakas con gran experiencia en la práctica del YI.

En segundo lugar, el YI se ha de desarrollar en la vida diaria, y no en un retiro espiritual o ascético aislado de la vida mundana (aunque se retire del mundo el sadhaka en ocasiones). ¿Cómo lo hace el sadhaka para poner en práctica el YI en el fragor de la vida diaria? Madre y SA eran conscientes de las dificultades de la senda del YI. Resulta de gran interés observar las dificultades de las que dan cuenta algunos practicantes del YI.

Para finalizar, se expondrá cómo se ha materializado el aspecto grupal, social o colectivo del YI (“nuestro yoga no es para nosotros, sino para la humanidad”²⁰⁴) en el Ashram de SA y Madre en Pondicherry y la ciudad de Auroville (India), puesto que la unidad humana, en consonancia con el significado del yoga, es uno de los estados intermedios que tiene que realizar el ser humano dentro de la especie, la humanidad en su conjunto. Las dificultades de su puesta en marcha y el valor testimonial de los yoguis que se han aventurado por sus sendas representan algunos de los aspectos fundamentales que aportarán una visión más concreta del alcance del YI de SA, núcleo del presente trabajo.

²⁰² Recordemos que tanto el hatha yoga como el radya yoga pueden formar parte del YI, pero no son condiciones necesarias para la realización del YI.

²⁰³ “The way of yoga must be a living thing, not a mental principle or a set method to be stuck to against all necessary variations” (The Integral Yoga, 2010, p. 97). [Traducción propia al esp.].

²⁰⁴ Son palabras de SA citadas de Guía del Yoga Integral (1998, p. 28). El libro publicado con este título es una recopilación de textos de SA sobre diferentes aspectos del YI, no un libro original de SA, puesto que el YI carece de un método o de prácticas prefijados, como se ha insistido a lo largo del presente trabajo.

11.1. El inicio del camino del YI: la espiritualidad

11.1.1. El despertar espiritual y la triple transformación

El sadhaka puede llegar a conocer el YI por múltiples caminos. Parece ser un denominador común, o al menos ocurre en una amplia mayoría de los casos, que se da un despertar espiritual, una especie de sacudida que saca al ser humano de su vida en la que está inmerso en el mundo material y social; siente cierta insatisfacción y carencias en sus exigencias, ya sea por las condiciones objetivas de su día a día, o por la creencia en unas mejores condiciones de vida, o, desde una esfera interior y más íntima, el deseo de trascender las cuestiones y limitaciones materiales, por una búsqueda en su propio proceso de evolución, sin descartar la posibilidad de que tenga origen en una educación o conciencia religiosa y/o espiritual que le lleva a buscar más allá de la realidad inmediata en aras de lo trascendental.

Es evidente que el ser humano tiene una enorme capacidad de imaginar un futuro mejor en cualquiera de las vertientes que atañen su realidad. Al mirar alrededor, puedo afirmar sin duda que una amplia mayoría de los seres humanos encuentran el mundo contemporáneo en el que vivimos insatisfactorio con respecto a los ideales de cómo se debería configurar las sociedades humanas. El planeta sigue plagado por las guerras, la desigualdad de las condiciones dignas de vida, las violaciones de los derechos humanos, y los datos científicos más recientes corroboran un cambio climático con el deterioro del hábitat planetario, el calentamiento global por causas humanas en el periodo histórico ya denominado Antropoceno, con las consiguientes hambrunas y las catástrofes humanitarias derivadas de ellas, extinción de especies, etc. Esto, que parece el prolegómeno de una película catastrofista, es, ni más ni menos, parte de nuestra realidad cotidiana.

La necesidad de mejorar, de evolucionar, de incrementar el nivel de consciencia, de abandonar los intereses egoístas individuales e individualistas en aras del bien común, la interdependencia entre los seres vivos, el entorno y el planeta, no es, en absoluto, nada nuevo: la formulación de que “todos somos uno” se pierde en los albores del tiempo; p. ej., en tribus indígenas indias de Norteamérica, ya existía la conciencia de unidad con el todo. Sin embargo, gran parte de la humanidad vive y ha vivido, o bien ajeno a esta realidad, o bien de espaldas a ella, y ha llegado el momento en que la necesidad de soluciones globales resulta tan acuciante, que el modelo de sociedad y de comportamiento de sus individuos ha dejado de ser sostenible.

Cualquiera de estos motivos puede ser el pistoletazo de salida, el golpe o la sacudida de conciencia que necesita el ser humano para despertar a una realidad que, si bien estaba allí, había sido ignorada o apartada por diversos motivos, como el imperativo de lo cotidiano. Los sistemas económicos imperantes no ofrecen soluciones satisfactorias a las necesidades básicas de la humanidad, por no decir las espirituales, las cuales considero también dentro de las básicas.

El papel que desempeñaba la religión en estas lides para cubrir esta parte inmaterial del ser humano que escapa al dominio de lo mental e intelectual es indiscutible; pero también vivimos, al menos en las sociedades occidentales y en algunas orientales como, p. ej., China, un proceso de laicismo impuesto con un profundo rechazo de las grandes religiones tradiciones. Esta tendencia se puede constatar también en el mundo occidental, cuyas causas radican, en parte, en la actuación, poco acorde con los principios doctrinales y éticos que predicán, de las mismas instituciones religiosas a lo largo de la historia, y, en parte, porque las religiones tampoco han sabido dar una respuesta satisfactoria a los problemas y necesidades del tiempo contemporáneo y a los anhelos más profundos del espíritu humano.

Algunos pueden llegar por un interés inicial hacia otros yogas más arraigados en Occidente, como el hatha yoga; y, aunque no siempre se halla la dimensión espiritual presente, a menudo sí se hay un factor de insatisfacción con el modo y ritmo de vida impuesto en las sociedades occidentales, erigidas en paradigma del progreso y de modelo de sociedad altamente evolucionadas, modelo cada vez más cuestionado, a tenor de los últimos desarrollos planetarios; a medida que van profundizando en la práctica del yoga, sus practicantes también entran en contacto con su filosofía subyacente. Otros desean vivir un aspecto espiritual de su vida, o incluso espiritualizar su vida de modo consciente.

El principiante puede llegar al yoga por diferentes vías. En primer lugar, algunos comienzan practicando hatha yoga, aunque en Occidente este no se inicia necesariamente con una dimensión espiritual; a menudo se realiza como un ejercicio físico que ayuda a relajar cuerpo y mente, a rebajar el nivel de estrés, y a medida que se va profundizando, el practicante va conectando con su aspecto espiritual y sapiencial. En segundo lugar, los practicantes de radya yoga, o de meditación, y de su adaptación al gusto occidental, el mindfulness, que ha cobrado auge sobre todo en la última década, suele tener más presente la vertiente espiritual desde el comienzo, que puede ser difusa al principio, pero va cobrando intensidad en cuanto progresa en su práctica y conecta más íntimamente con aspectos de su propio ser. Presumiblemente, también habrá muchos casos que siguen una tradición familiar, la tradición social y/o cultural del entorno. Cabe recordar que, aunque muchas religiones y cultos orientales no tienen el carácter proselitista de otras religiones mayoritarias en el mundo, el practicante puede tomar la vía de la devoción como fruto de la tradición, o lo hace por su propia voluntad y decisión.

Otro punto capital mencionado es la diferencia entre religión y espiritualidad, que ha calado también en Occidente; para el sadhaka del YI experimentado resulta obvio, pero puede que en el inicio del camino resulte confuso (cf. Mukherjee, 2006a, p. 19).

Además del objetivo final, que consiste en la unión con el Divino, en el proceso del YI el sadhaka ha de sufrir una triple transformación: la transformación psíquica, la transformación espiritual y la transformación supramental. La transformación psíquica en el YI corresponde al despertar del alma o ser psíquico en la terminología de SA y Madre, y, a medida que esta emerge hacia la naturaleza externa del ser, esta última se va dirigiendo en su totalidad hacia el Divino (cf. Seidlitz, 2014, p. 45). Para que surja el ser psíquico que mora en cada uno de los individuos, hay que volverse hacia el interior. La transformación espiritual, al contrario que la psíquica, se dirige en su movimiento hacia arriba, hacia niveles superiores de consciencia divina por encima del nivel mental humano para poder captar su luz y poder, que viene de arriba, y fijarla en la naturaleza humana, situada por debajo de aquella (cf. Seidlitz, 2014, p. 47). El nivel supramental ha sido comentado profusamente en capítulos previos, e implica un movimiento de ascenso a cuotas superiores.

11.1.2. El método del YI

Si entendemos por método o metodología un proceder sistemático para alcanzar un fin, el YI carece de esta metodología, aunque algunos preceptos que da SA para el *karmayoga* podrían entenderse como una primera aproximación (véase apdo. 6.3.4.). Incluso si bajamos a un plano más concreto y entendemos por método una serie de prácticas concretas realizadas con una sistematicidad, tampoco lo hallamos: esta es una de las quejas principales de los que se quieren iniciar en el YI (cf. Seidlitz, 2014, p. 86).

La búsqueda de lo superior, de una mejor versión del ser, la búsqueda de dios o la unión con dios y el concepto del Uno más allá del límite del individuo, de lo trascendental, no es ni mucho menos patrimonio exclusivo del YI de SA: mientras en Oriente, en Asia, la búsqueda de lo que podemos denominar como ‘transpersonal’ desde hace unas pocas

décadas, es decir, más allá de lo individual, ha estado incluido en el doctrinario de sistemas sapienciales o en el programario de algunas religiones. Cabe recordar que en Occidente, la búsqueda de la no dualidad²⁰⁵, en un sentido amplio, para trascender los límites del individuo y del ego, y la conciencia de separación, ha sido también una constante en algunos pueblos; y en las corrientes místicas, consideradas como heréticas:

A diferencia de la mayoría de los senderos y disciplinas espirituales, el yoga integral no prescribe ningún conjunto de prácticas concretas, tales como *asana*, *pranayama*, *japa*, u otras que deban ser seguidas por todos sus practicantes. Ni formula un tratado de normas y principios éticos, de lo que se debe y no se debe hacer, *yama* y *niyama*, como parte de su disciplina esencial. De aquí la dificultad de muchos a sadhakas que se sienten perdidos sin saber a qué atenerse en cuanto a la práctica del yoga de Sri Aurobindo (Mukherjee, 2006a, p. 18).

En cuanto al método del YI, recordemos que el mismo SA afirma en LSY que se trata de un método psicológico; requiere un conocimiento psicológico perfecto por parte del sadhaka²⁰⁶, que él mismo lleva a cabo mediante el autoanálisis y la autoobservación psicológicos, así como mediante el pensamiento meditativo²⁰⁷ para llegar al conocimiento del ‘Yo real’, que desde una perspectiva occidental se podría calificar de introspección. Sin embargo, también cabe recordar que este conocimiento no es una mera concepción intelectual o un puro discernimiento de la verdad, ni una experiencia psicológica iluminada de nuestro ser, sino una “realización” que consiste en “hacer realidad para nosotros mismos y en nosotros mismos al Yo, al Divino trascendente y universal” (LSY II, p. 38).

De este modo, uno de los primeros pasos en este yoga de transformación es revertir la consciencia ordinaria del ser humano y liberarla de la esclavitud del ego, y solo después

²⁰⁵ Sobre el desarrollo del concepto y de la no dualidad en Occidente, cf. Loy (2000); sobre las bases de la no dualidad en sabidurías orientales, cf. el mismo Loy (2000) y Ferrer (2020), entre otros.

²⁰⁶ Cf. (Mukherjee, 2006a, p. 19).

²⁰⁷ Véase el subapartado 7.2.1.2. del presente trabajo sobre el objeto de estudio y los procesos del Yoga del Conocimiento.

de este momento uno puede comenzar en el sendero del YI²⁰⁸. Los inicios del YI tienen lugar en un estado de ignorancia del ser humano, como recuerda SA en LVD, con lo cual el deseo del ego en forma de aspiración hacia cotas más altas de evolución aparece de forma confusa y vaga durante un cierto periodo de tiempo. Parece interesante destacar que la clara diferenciación entre religión y espiritualidad, que parece haberse instaurado tras la aparición de la *new age*, se remonta a SA cuando insiste en que la espiritualidad no se trata de altas cotas de intelectualidad ni de un idealismo; tampoco una mera cuestión ética de la mente, ni una religión ni fervor religioso emocional exaltado, ni una creencia o fe mentales, ni una aspiración emotiva; tampoco de normas de conducta según una fórmula religiosa o ética (cf. LEE, p. 50). Tras dar todos estos ejemplos de lo que no es la espiritualidad, la define en positivo:

la espiritualidad es un despertar a la realidad interior de nuestro ser, al espíritu, al yo, al alma que es algo distinto a nuestra mente, nuestra vida y nuestro cuerpo, es una aspiración interior por conocer, por sentir, por ser eso, por entrar en contacto con la Realidad más grande que sobrepasa el universo y lo penetra, y que habita también nuestro propio ser, es estar en comunión con esta Realidad y unirse a ella, y, como resultado de la aspiración, una orientación, una conversión, una transformación de todo nuestro ser, un contacto, una unión, un crecimiento o un despertar a un nuevo devenir o a un nuevo ser, a un nuevo yo, a una nueva naturaleza (LEE, pp. 50-51).

11.1.3. Mukherjee: once actitudes básicas de la sadhana

Como se apuntaba previamente a lo largo del presente trabajo, una de las cuestiones que más problemas ocasiona al sadhaka del YI en su práctica es en qué consiste la sadhana en sí, puesto que SA niega la existencia de un método universal para realizar este camino espiritual activa y conscientemente. Sin embargo, más allá de la experiencia personal de cada sadhaka, que sin duda presenta su idiosincrasia, tomamos como referencia el

²⁰⁸ Cf. The Mother. (1977). *Questions and Answers 1957-1958*, vol. 9, p. 337. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. [Collected Works of the Mother (CWM)].

testimonio de algunos sadhakas que siguieron el camino del YI muy cerca de SA y Madre. Este es el caso de Jugal Kishore Mukherjee²⁰⁹, que se unió al Ashram de SA en 1949 a los 24 años de edad. Consciente de las dificultades y difíciles pruebas que se le presentarán al sadhaka en el largo camino del YI, Mukherjee recuerda en su libro los tres tipos de exámenes que el sadhaka debe superar continuamente, según La Madre: los impuestos 1) “por las fuerzas de la naturaleza”, 2) “por las fuerzas divinas o espirituales”, y 3) “por las fuerzas hostiles” (Mukherjee, 2006a, p. 24).

Las ayudas para superar estas pruebas las proporciona las denominadas ‘virtudes espirituales esenciales’, que, además, constituyen una sólida base sobre la que erigir la sadhana del YI (cf. Mukherjee, 2006a, p. 24):

- 1) amor y devoción absolutos al Divino y a su *Shakti*, lo que remite al concepto de ‘surrender’ de SA, traducido a veces por ‘entrega’ o ‘(auto)consagración’: más que una forma externa de *bhakti* o yoga de la devoción, es una actitud interior de rendición absoluta ante los designios del Divino, con confianza y fe absolutas, dejando de lado toda creencia de que somos los autores y actores de las obras;
- 2) actitud optimista y estado de alegría constante, “Una alegría, una calma y una confianza sátwicas son el temperamento apropiado para este yoga”²¹⁰; en la concepción oriental de conciliación de opuestos, toda situación tiene un lado positivo y otro negativo, pero es el ego el que se centra solo en los negativos. Se trata de una alegre ecuanimidad para encarar todas las dificultades en el camino del YI;

²⁰⁹ Jugal Kishore Mukherjee entró a formar parte del ashram de Sri Aurobindo en 1949 a los 24 años edad y, desde entonces, ha ejercido su labor en el Centro Internacional de Educación Sri Aurobindo como profesor de física, matemáticas, historia de la ciencia y filosofía, y ha dejado algunas obras en torno al YI de SA, destacando la obra a la que nos referimos aquí, *La práctica del yoga integral de Sri Aurobindo*. Cf. <https://www.auomere.com/category/books/disciples-other-authors/mukherjee-jugal-kishore/>, consultado el 15 de junio de 2022.

²¹⁰ Esta cita que aparece en (Mukherjee, 2006a, p. 26) procede del mismo Sri Aurobindo, publicado en *Letters on Yoga (Cartas sobre el Yoga*, parte IV, p. 1358, del vol. 31 de las CWSA), en la versión original en inglés. Acerca de *Cartas sobre el Yoga*, véase el apdo. 2.2.6.3.

- 3) una resignación gozosa ante la providencia divina, en analogía al “hágase tu voluntad” cristiano, es decir, aceptación de cualquier cosa que acontezca por negativa que sea o parezca; pero no se trata de una resignación estoica, sino de una “plena adhesión de la totalidad del ser [...] y una aceptación gozosas” (Mukherjee, 2006a, p. 28);
- 4) ausencia de preocupaciones y ansiedades;
- 5) total eliminación del egocentrismo: se trata de eliminar una actitud egocéntrica y sustituirla por una teocéntrica, en consonancia con la eliminación del deseo personal en aras de realizar la voluntad divina (cf. Mukherjee, 2006a, p. 29), olvidarse de realizar las actuaciones en beneficio propio;
- 6) actitud justa en todo momento, cuyo problema principal consiste en determinar cuál es la actitud correcta en una situación concreta. En este caso, la presencia del gurú puede ser de gran ayuda o cuando no está o se carece del gurú, solo un ser psíquico despierto puede hacer de guía del sadhaka (cf. Mukherjee, 2006a, pp. 30-31);
- 7) Coraje y audacia: es evidente que para avanzar en la senda del YI se requiere un valor consciente, que es la audacia, para superar todos los escollos que aparecen en el camino. Tanto SA como Madre dan cuenta de fuerzas hostiles que impiden o retrasan la realización del yoga. Mukherjee ofrece numerosas citas en *Cartas sobre el Yoga* y otras obras de SA y Madre, en las que ambos califican el miedo como uno de los principales impedimentos para la realización del yoga (cf. Mukherjee, 2006a, p. 33);
- 8) paciencia y persistencia: se explican por sí solos, ya que el camino del YI es largo y lleno de peligros, como se ha mencionado previamente; pero la paciencia debe ir acompañada de calma y de fortaleza concentrada, en palabras de SA;
- 9) ausencia de codicia y de deseos: muy acorde con el concepto oriental de ausencia de deseos; si no hay deseo, no hay apego. “El ego, el deseo y el apego son los tres principales distintivos de una vida de ignorancia” (cf. Mukherjee, 2006a, p. 35);

- 10) rechazo de la indolencia y de la dilación, lo que equivale a no consentir las debilidades, ni por una sola vez; y
- 11) no olvidar la meta: se puede conocer bien la teoría, pero en la vertiente práctica de la sadhana diaria, a menudo se cae en el descuido: la pereza ocupa rápidamente el lugar de la aspiración, así que el sadhaka del YI debe estar en una ‘vigilancia constante (cf. Mukherjee, 2006a, p. 38). Para lograr el éxito, se debe considerar el YI no como una meta, sino como totalidad de la vida, como afirmaba SA en *La síntesis del yoga*.

11.1.4. Mukherjee: nueve actitudes en la sadhana diaria

Tanto SA y Madre como muchos de los sadhakas y otros practicantes han advertido de las dificultades, peligros y obstáculos del YI. En este subapartado, se mencionan con una sucinta explicación las nueve actitudes que debe adoptar el sadhaka en la práctica diaria del YI, según Mukherjee (2006a, 42 ss.):

- 1) ser consciente de los defectos e imperfecciones, que a menudo se hallan anclados en el subconsciente. A pesar de las dificultades, en palabras de Madre, hay que ser consciente de las fuerzas, de lo que empuja hacia arriba o hacia abajo, lo cual requiere un autoconocimiento y un intenso trabajo psicológico con uno mismo;
- 2) estar vigilante de no caer en las tentaciones y de registrar un avance en cualquier oportunidad que se presente (cf. Mukherjee, 2006a, p. 43), para evitar dilaciones y ser presa de la pereza, lo cual nos impide avanzar en la senda del YI; hay una vigilancia pasiva que se encarga de detectar errores, y una activa, para detectar y buscar cualquier oportunidad de avance;
- 3) retroceder: con ello, Madre hacía referencia a una sadhana psicológica que consiste en ir hacia dentro para no dejarse influir por las fuerzas externas, buscar la paz y calma interiores y no perderlas nunca, antes de hablar y actuar:

- 4) no manifestar en la acción: una de las dificultades del YI es consiste en que se debe realizar en el campo de la vida diaria. La naturaleza humana está condicionada por una serie de automatismos que llevan a la acción y reacción, sujeta a la influencia de muchas fuerzas externas diferentes, que lleva al sadhaka a comportarse de un modo a menudo predeterminado. La debilidad de la naturaleza inferior del ser humano opera tras su modo de actuar en la vida cotidiana; para eliminar la dictadura de estos impulsos La Madre hablaba de “no dar expresión en la acción” (ne pas manifester dans l’action)²¹¹;
- 5) integrar el ser: se trata de armonizar las diferentes partes del ser. SA afirmaba que el ser humano normalmente está compuesto, no de una, sino de muchas personalidades (intelecto, voluntad, mente-sentido, ego-deseo, corazón, cuerpo), por lo que resulta muy difícil armonizar todas ellas, ya que, a menudo, entran en contradicción entre sí. El YI no solo se refiere, por tanto, al yoga en la totalidad de la vida, sino también a la integración de todas las partes, aspectos y personalidades del ser;
- 6) observar, vigilar, controlar, dominar: en la sadhana diaria, el sadhaka desarrolla una consciencia ‘anumanta’ (dadora de sanción) (cf. Mukherjee, 2006a, p. 51), o la denominada ‘consciencia testigo’. la finalidad es evitar actuar de forma mecánica involuntaria, dominado por las fuerzas y circunstancias externas, es decir, reaccionar inconscientemente. Como dice SA en *Cartas sobre el Yoga*, se trata de no dejarse dominar por la naturaleza o Prakriti inferior. La Madre expuso su método de cuatro pasos llamado “observación, vigilancia, control y dominio” de los pensamientos y sentimientos propios (cf. Mukherjee, 2006a, p. 52), que ha de convertirse en una rutina diaria del YI;

²¹¹ Cf. Mukherjee, 2006a, p. 48; esta afirmación de Madre en francés está publicada en *Questions and Answers* 1953, que recogen muchas de las preguntas que hacían los sadhakas a Madre y la respuesta de esta a ellas.

- 7) tomar la vida en serio: el practicante del YI debe realizar su trabajo en esta vida, y no en un más allá, y para la mayoría de los seres humanos, la vida es demasiado breve. Por lo tanto, el tiempo hay que aprovecharlo, y Madre decía que no debe haber dilación en el camino del YI. Mukherjee recuerda también que “la vida humana no es exactamente llevar una existencia animal gloriosa de forma suntuosa sino acelerar el advenimiento del supremo propósito divino de existencia sobre la tierra [sic]” (Mukherjee, 2006a, p. 56);
- 8) recordar y ofrecer: el karma yoga o yoga de las obras, como se ha visto en el presente trabajo, constituye una parte esencial del YI, cuyo objetivo es la transformación entera de nuestro ser, que solo se puede llevar a cabo con la total autoentrega al Supremo de aquel, lo que incluye nuestras obras, todas las acciones de la vida diaria, como instrumento de la Voluntad Divina; cada momento y movimiento del ser ha de ser una entrega continua y consagrada al Eterno (cf. Mukherjee, 2006a, p. 58);
- 9) orar: aquí Mukherjee concibe la oración como sinónimo de ‘aspiración’, que define como “una sincera y persistente petición al Supremo de ayuda e intervención del Divino en nombre del sadhaka” (Mukherjee, 2006a, p. 58). La oración se entiende como una sincera petición al Divino como guía en el intrincado camino del YI; esta aspiración ha de inundar el día a día del practicante de YI.

11.2. Dificultades en el camino del YI

11.2.1. Dificultades generales del YI

Como se ha mencionado previamente, a lo largo de su obra, tanto SA como Madre advertían que el camino del YI es largo y lleno de dificultades; pongamos por ejemplo la siguiente cita: “cuando el alma se dirige hacia el divino, puede producirse una resistencia

en la mente, cuya forma más frecuente es la negación y la duda, lo cual puede engendrar un sufrimiento mental y vital. Y, además, podría existir una resistencia en la naturaleza vital cuyo principal carácter es el deseo y el apego a los objetos de deseo...”; incluso la consciencia física también puede presentar dificultades, ya que tiende a la inercia y, además, la naturaleza universal ofrece asimismo resistencia, “que no quiere que el ser escape de la ignorancia hacia la luz” (Mukherjee, 2006a, p. 23)²¹².

Además de la falta de progreso, también cabe la posibilidad de quedarse estancado, o incluso tener la sensación de que se ha retrocedido, que se atribuye a la falta de compromiso e intensidad suficientes en la búsqueda del Divino y de la vida espiritual (Mukherjee, 2006a, p. 41).

Mantener una aspiración sincera, por encima de los deseos del ego de realización, lo que equivale a una especie de vanidad y orgullo espiritual, constituye otra de las dificultades del YI. Hay una fase de orgullo espiritual que es casi inevitable para aquellos que se inician en el camino de la espiritualidad en general, no solo en el del YI, y se caracteriza por que el practicante, consciente de su camino espiritual, se muestra orgulloso de hallarse en el camino correcto, y a veces, ve con superioridad y un tanto de menosprecio a aquellos que no lo están, en vez de mirarlos a través de la compasión (en la acepción budista).

Otra dificultad que presenta el YI reside en el hecho de que el YI debe realizarse en la vida cotidiana y en todos los aspectos de ella. En las sociedades modernas y avanzadas, sobre todo las que tienen la vida urbana como paradigma de progreso, la vorágine de la rutina diaria absorbe a la mayoría de la gente. Se vive muy deprisa y la falta de tiempo, el estrés, y la inmediatez, auspiciada por las nuevas formas de redes sociales y el ritmo de vida en general se vuelve frenético para muchos de nosotros. Buscar el tiempo en este contexto para la realización consciente del YI resulta difícil, pero la necesidad de conectar

²¹² Son palabras de SA que Mukherjee toma procedentes de *Letters on Yoga*, parte III, p. 1616.

con la esencia de nosotros mismos, por una parte, y con lo superior, transcendental y transpersonal más allá del límite del individuo y del ego, con su conciencia de separación, y, por tanto, de dualidad, por otra, ha sido formulado desde numerosas perspectivas, doctrinas, parcelas del saber y teorías antropológicas; también se han reflejado en el culto religioso o espiritual desde los albores del tiempo. También están las denominadas fuerzas adversas, que se comentarán a continuación, pero la ignorancia y la inercia son, según se destacan en los textos sapienciales de numerosos sistemas orientales, dos de los principales adversarios para la realización y evolución humanas.

11.2.2. Dificultades del YI según Ashesh Joshi

Ashesh Joshi es un sadhaka nacido en Gujarat (India) que entró en el Ashram de Sri Aurobindo en Pondicherry a la edad de 20 años y permaneció allí veinte años. Posteriormente, en 2007, empezó en Auroville a realizar seminarios y talleres sobre YI²¹³. Su metodología incluye el debate sobre cuestiones concretas del YI con los estudiantes o participantes de modo cercano e informal, con ejercicios con prácticas concretas, como meditación, etc. También ha impartido talleres y retiros en Auroville y en todo el mundo como introducción al YI.

En cuanto a los aspectos prácticos o las prácticas del YI, no difiere de las ya expuestas previamente. Más interesante resulta el catálogo de dificultades que recoge en su libro, producto de la observación y su práctica del YI durante años. Estas dificultades se hallan siempre en el camino del YI, y están en proporción a la Gracia del Divino, o son igual de grandes que la fuerza del sadhaka (cf. Joshi, 2017, p. 63), como el lado opuesto complementario del Yin y el Yang. A continuación, enumera una serie de dificultades que se exponen a continuación (Joshi, 2017, p. 63 ss.):

²¹³ Pude asistir a sus seminarios impartidos en Savitri Bhavan de Auroville en enero de 2019, y adquirir allí su libro *An Introduction to The Integral Yoga* (Introducción al Yoga Integral).

- 1) distraerse de la pureza del camino [del YI]. Con “pureza del camino” se refiere Joshi a las influencias de otras doctrinas o creencias previas, sobre todo las religiosas; pone como ejemplo un sadhaka que pueda haber profesado la religión católica previamente, o haya tenido un gurú siga apegado a ciertas prácticas relacionadas. No se trata de rechazar cualquier otro sistema fuera del YI, pues puede haber sido útil previamente; pero si el sadhaka elige la senda del YI, no debería dispersarse. Joshi también recalca el hecho de que el YI, al carecer de metodología, admite otras prácticas; de ahí el peligro de elegir las erróneas o las que alejen al practicante del camino del YI;
- 2) actividades nocturnas inconscientes: el YI pretende abarcar no solo las actividades diurnas en estado de vigilia, sino también los momentos de descanso o sueño se deben ofrecer a la Madre Divina. Ocurre en la senda del YI que lo aprendido y avanzado durante el día se puede perder durante la noche. Además, debe ser un sueño de “fuerza concentrada” que impida el ataque de fuerzas hostiles, y no abandonarse a la debilidad;
- 3) la resistencia de la naturaleza: la naturaleza tiene sus propias leyes, y también la naturaleza humana es una parte de la naturaleza, con lo cual suele ofrecer resistencia a la fuerza divina y no le permite formar parte de nuestra naturaleza;
- 4) ataques hostiles: hay otras resistencias externas que no son naturales, sino intencionadas. Hay diferentes planos sutiles que interactúan con el plano terrenal y hay diversas fuerzas de un nivel más alto o más bajo que influyen al sadhaka. Simbólicamente, en las antiguas escrituras se representan como demonios o *asuras*, cuya acción hace el camino del yoga más largo y difícil. Madre suponía una solución para hacer frente a todos estos ataques, y es aceptar cualquier eventualidad con una sonrisa, pero no una externa y social, sino interior que provenga del ser psíquico;

- 5) atravesar la zona intermedia: SA habla de una zona intermedia confusa en la que el sadhaka está yendo más allá de su consciencia personal hacia una consciencia cósmica, pero que no ha trascendido todavía los niveles de la mente humana. En esta fase, el practicante de yoga puede sufrir decepciones pues ser esclavo de sus imaginaciones. Joshi propone como solución purificar la naturaleza y seguir la orientación del psíquico para salir de esta zona o atravesarla con seguridad;
- 6) confundir el amor humano con el amor divino: se trata de trascender el amor humano, condicionado y egoísta, hasta llegar al amor impersonal e incondicional, que son las características del amor divino;
- 7) fallos, dudas y depresión: como en todo proceso, el sadhaka espera ver u obtener resultados; sus expectativas se ven a menudo defraudadas, lo cual constituye una fuente de dudas de si se está haciendo lo correcto, o incluso si es el camino correcto. Cometer fallos y errores es parte del aprendizaje; lo importante ser consciente de ellos y poder identificarlos y corregirlos. Hay muchos sadhakas que dejan el camino por falta de resultados inmediatos y se alejan del YI, defraudado o incluso triste y deprimido; en este momento, una aspiración firme y sincera puede resultar de gran ayuda, así como tener fe en la consecución del proceso. Dirigirse al Divino y establecer o mantener contacto con lo Superior puede ser de gran ayuda, basado en una consciencia, conocimiento y visión interiores.

Puesto que el método del YI varía en cada uno de los sadhakas, pueden surgir dificultades de toda índole y diferentes de los demás, pero las que hemos enumerado y comentado brevemente son dificultades comunes que pueden asaltar a cualquier sadhaka en algún punto del proceso, no una representación sistemática de las diferentes etapas de problemas a los que se ha de enfrentar.

11.3. El Yoga Integral colectivo

11.3.1. El Ashram²¹⁴ en Pondicherry (1926)

Cabe rescatar unos pocos datos biográficos de SA que son capitales para el YI, ya expuestos en el cap. 2 de este trabajo: el 4 de abril de 1910, SA llega a Pondicherry, donde se quedará el resto de su vida, consagrada al YI. A partir de 1913, ya casi no saldría de su residencia. El 9 de marzo de 1914 se produjo el encuentro con la que sería más tarde su compañera espiritual en el Ashram, Mirra Alfassa, (La) Madre, y Paul Richard, su entonces marido, y comienzan la publicación de la revista filosófica *Arya*, en la que se publica las principales obras de SA en forma de artículos. Mirra Alfassa volvió con su marido a Francia, y tras cuatro años en Japón, el 24 de abril de 1920 ella vuelve a Pondicherry para quedarse allí definitivamente y realizar su tarea espiritual juntos.

Al principio, SA contaba con apenas un par de docenas de discípulos, pero el Ashram tuvo fue tomando forma y se fundó en 1926, tras el descenso de Krishna al plano físico, entendido como el descenso de la Divinidad sobremental para preparar el descenso del Supramental o Supermente (cf. Merlo, 1995, p. 23), que tuvo lugar el 24 de noviembre de 1926. El Ashram se sitúa en el llamado ‘barrio francés’ de Pondicherry, al este de la ciudad, cerca de la costa del océano Índico. En las dependencias centrales, denominado simplemente el ‘Ashram’, formado por una serie de edificios interconectados, vivían SA y Madre, donde hoy en día reposan sus restos en el *Samadhi*, una tumba de mármol siempre adornada con flores multicolores y de gran belleza encima al estilo indio, donde tienen lugar meditaciones colectivas todos los días por la mañana y también por las tardes/noches.

²¹⁴ Se adopta aquí la escritura inglesa, y la mayúscula, puesto que es denominado así como nombre propio. Para más información sobre el Ashram en Pondicherry, se puede visitar su página web: <https://www.sriarobindoashram.org/ashram/>

Los ashramitas viven ahora diseminados en edificios, ya que el Ashram se expandió rápidamente y en su web consta que está hoy en día formado por unos 1600 miembros, y 400 más, si se cuenta el alumnado del Centro de Educación. Tuvo un rápido desarrollo y se crearon departamentos para repartir las diferentes tareas, que abarcan un centro de salud, cocina-comedor, bibliotecas, centros culturales para diferentes artes como música y danza, tiendas donde venden productos elaborados por los ashramitas, así como los escritos de SA y Madre, etc. Los miembros también participan regularmente en actividades de educación física y deportes. Hoy en día, la administración del Ashram corre a cargo del *Sri Aurobindo Ashram Trust*, una sociedad pública fundada por Madre en 1955. El Ashram está abierto para el público, que puede visitarlo y participar en las meditaciones colectivas alrededor del samadhi.

11.3.2. Auroville

Una vez que SA abandonó su cuerpo físico, La Madre siguió con su labor al frente del Ashram en Pondicherry. Sin embargo, en la década siguiente, y como puesta en práctica de la concepción filosófica y de los escritos de SA, tuvo una visión y se gestó la ciudad de Auroville como lugar experimental para realizar la unidad humana; de este modo, Auroville se puede considerar un laboratorio de prueba y un campo de ensayo para el siguiente paso en el proceso evolutivo de la humanidad. En 1965, Madre hizo la primera declaración pública sobre Auroville: “Auroville quiere ser una ciudad universal donde hombres y mujeres de todos los países sean capaces de vivir en paz y en progresiva armonía, por encima de todo credo, política y nacionalidad. El propósito de Auroville es lograr la unidad humana”²¹⁵.

²¹⁵ La información sobre Auroville que se ofrece aquí se ha recopilado de varias fuentes, pero la fuente principal es una publicación en forma de dossier informativo (en formato electrónico como documento pdf) realizada por un organismo oficial de publicaciones de Auroville, el *Auroville Outreach Media* (web oficial: <https://auroville.org/page/auroville-outreach-media-795>), con motivo del 50 aniversario de la fundación de

La ciudad surgió planificada en una zona desértica, situada en el estado de Tamil Nadu, cerca de la costa de Coromandel, a unos 10 km al norte de Pondicherry y 150 km al sur de Chennai (Madrás) en la India. Fue concebida para albergar a unas 50.000 personas de todo el mundo como lugar y experimentación, con el fin de materializar una unidad humana real en toda su diversidad que represente a la humanidad en su conjunto. Auroville cuenta hoy en día con casi 3000 residentes, procedentes de unos 55 países, incluida la India, que viven en más de 120 asentamientos en un área total de 20 km.

En 1954, Madre plasmó su utopía en un texto titulado “Un Sueño”, del que citamos algunos fragmentos, que recoge la esencia de Auroville:

“Debería haber en la Tierra un lugar que ninguna nación pudiese reclamar como suyo; donde todo ser humano de buena voluntad que tuviera una aspiración sincera pudiera vivir libre como ciudadano del mundo obedeciendo a una sola autoridad, la de la Suprema Verdad; un lugar de paz, de concordia y de armonía donde todo instinto de lucha en el hombre fuera usado exclusivamente para vencer la causa de sus sufrimientos y sus miserias, para superar sus debilidades y su ignorancia, para triunfar sobre sus limitaciones y sus incapacidades; un lugar donde las necesidades del espíritu y el interés de progreso prevalecieran sobre la satisfacción de los deseos y las pasiones o la búsqueda de placeres y el goce material. [...] Las necesidades básicas de todos y cada uno serían equitativamente cubiertas. La superioridad intelectual, moral y espiritual se traduciría en la organización general, no por un aumento de placeres y poderes en la vida, sino por un incremento de las obligaciones y responsabilidades. La belleza en todas sus formas artísticas: pintura, escultura, música, literatura, serían accesibles a todos por igual, [...] En suma, sería un lugar donde las relaciones humanas, que por lo común se basan casi exclusivamente en la rivalidad y la lucha, serían reemplazadas por relaciones de estímulo de perfección, de colaboración y de real fraternidad. En suma, sería un lugar donde las relaciones humanas, que por lo común se basan casi exclusivamente en la rivalidad y la lucha, serían reemplazadas por relaciones de estímulo de perfección, de colaboración y de real fraternidad. Por eso lo llamo un sueño. Sin embargo, este sueño está en camino de hacerse realidad. [...]” (Madre, 1954).

En 1966, el Gobierno de la India presentó el concepto de Auroville a la Asamblea General de la UNESCO, que lo refrendó por unanimidad. La inauguración de la ciudad

Auroville, con el título *1968 – 2018 Auroville becoming 50*, cuya traducción fue realizada por mí en 2020, y fue publicado por el mismo Outreach Media. Se ha difundido entre los miembros de la Asociación Auroville Internacional España (AVI ES) y otras AVI internacionales de habla hispana.

tuvo lugar el 28 de febrero de 1968, con jóvenes representantes de 124 naciones y de 23 estados de India. La Carta Fundacional de Madre, referida a Auroville para tal ocasión, consta de cuatro puntos, y reza como sigue:

1. Auroville no pertenece a nadie en particular. Auroville pertenece a la humanidad en su conjunto. Pero para vivir en Auroville, es necesario ser un servidor voluntario de la Consciencia Divina.
2. Auroville será el lugar de la educación permanente, del progreso constante y de una juventud que nunca envejece.
3. Auroville quiere ser el puente entre el pasado y el futuro. Aprovechando todos los descubrimientos exteriores e interiores, quiere lanzarse audazmente hacia las realizaciones futuras.
4. Auroville será el lugar de búsqueda material y espiritual para encarnar una unidad humana concreta.

La UNESCO volvió a refrendar el proyecto por unanimidad en ese año, y de nuevo en 1970 y 1983. En 1988, el Gobierno de India otorgó al proyecto un estatus especial, con la aprobación del Parlamento de la ley de creación de la ‘Fundación Auroville’.

En cuanto a sus habitantes, a partir de 1969 empezó a llegar gente joven de diversos países, en un principio de Francia, sobre todo, pero en años sucesivos se fueron añadiendo gente de poblados cercanos, de otros lugares de la India y del resto del mundo. Más tarde, al morir Madre, tras un periodo de litigio se independiza totalmente de la gestión del Ashram y Auroville se convierte en una entidad soberana y pasa a llamarse Auroville International Township (Ciudad Internacional de Auroville).

El Plan Maestro (Plan Urbanístico) de la ciudad está basado en un diseño con forma de galaxia en espiral e incluye cuatro “sectores”; estas cuatro zonas se sitúan alrededor del “Área de Paz”, que incluye el llamado Matrimandir, cuya construcción comenzó en 1971. Es una estructura enorme de forma esférica y futurista, con una cámara interior como lugar para la concentración y el silencio, que Madre llamó ‘Alma de Auroville’.



El Matrimandir, centro de Auroville, y el baniano de los jardines circundantes

Auroville se ve a sí misma como un lugar de investigación y experimentación para la humanidad, con énfasis no solo en actividades sostenibles, sino también se encamina a establecer una sociedad basada en la unidad humana práctica que pueda servir de modelo para otros pueblos y naciones. Auroville ya ha obtenido reconocimiento por su trabajo medioambiental tanto en el plano nacional como internacional.

La palabra clave de Madre para Auroville era ‘consciencia’. Traer la consciencia a todas las formas de la vida, “toda la vida es yoga”, según SA, genera un campo activo de creación que permite la emergencia de una nueva vida, y con ello, una nueva cultura basada en unidad, armonía y belleza. Por ello, las artes tienen un lugar privilegiado en Auroville, hay diversos auditorios. Cuenta con una rica oferta de actividades culturales que incluyen conciertos, teatros, yoga, e incluso un festival de cine, además de cursos diversos de yoga, meditación, etc.

En cuanto a su gobierno y administración en los primeros años, y hasta el fallecimiento de Madre en 1973, estaba a cargo de la *Sociedad Sri Aurobindo* (Sri Aurobindo Society, SAS), con Madre como presidenta, que también recaudaba fondos para desarrollar el proyecto de Auroville. Madre encargó al arquitecto francés Roger Anger el diseño de la

ciudad. Tras morir Madre, muchos aurovilianos dejaron de colaborar con la Sociedad Sri Aurobindo (SAS) cuando esta quiso hacerse cargo del experimento, y se desató un conflicto que ha tardado muchos años en resolverse. En palabras de Madre, el Ashram de Pondicherry mantendrá su rol de pionero, inspiración y guía, mientras Auroville es un intento de realización colectiva²¹⁶.

En la década de 1980, la comunidad de Auroville solicitó ayuda al gobierno de la India para que se encargara temporalmente de la administración. En 1988, tras la aprobación del Acta de la Fundación Auroville por el Parlamento de la India, el patrimonio y las empresas se otorgaron a una institución autónoma, la Fundación Auroville, y con ello, desde entonces, son los mismos residentes los encargados de desarrollar la ciudad con libertad e independencia, siempre respetando el espíritu de la Carta. La Fundación Auroville está formada por tres instituciones: 1) la Asamblea de Residentes representada por el Working Committee (Comité de Trabajo); el Governing Board (Consejo Directivo), con siete miembros del designados por el Gobierno Central de la India y Auroville cuya tarea consiste en velar por el desarrollo de Auroville; y 3) el Consejo Consultivo Internacional, cuyos cinco miembros de diferentes nacionalidades con una gran reputación en el plano internacional son designados por el Gobierno de India. Su función es asesorar al Consejo Directivo en asuntos de administración y de desarrollo de la ciudad.

En la actualidad, Auroville sigue su desarrollo para albergar infraestructuras que permitan su expansión, pero se halla en un momento difícil con fuertes tensiones internas. Además de la zona de bosques que se creó de un desierto, hay numerosos proyectos desarrollados en Auroville que cuenta con reconocimiento internacional e incluso premios, relacionados con proyectos de desarrollo sostenible.

²¹⁶ Esta cita de Madre aparece en el vol. 13 de las Obras recopiladas de La Madre (*Collected Works of The Mother*, CWM, p. 196.), citado en Seidlitz, 2016, p. 153.

El 15 de agosto de 2022 se celebra el 150 aniversario del nacimiento de SA, y debido a que fue una de las grandes figuras que participó activamente en el proceso de independencia de la India, el actual gobierno de la India lo ha convertido en centro de su interés, y también Auroville.

Como experimento y laboratorio de la unidad humana, en Auroville también se manifiestan las dificultades de la evolución humana. Tanto Madre como SA han dejado constancia de la existencia de estas dificultades y escollos en sus escritos y comentarios. Si miramos el estado presente del planeta Tierra y la interacción de los seres humanos, se puede percibir gran parte de estas dificultades e intuir fácilmente todo el largo y tortuoso recorrido que queda por delante. Pero también se ha de mirar hacia atrás y observar que en la historia de la humanidad se han ido produciendo grandes avances en su evolución y sus formas sociales con hitos como, p. ej., la abolición de la esclavitud, la declaración de los Derechos Humanos el 10 de diciembre de 1948 (aunque en la práctica queda mucho por implementar), y actualmente se refleja en la lucha por la igualdad de derechos de las mujeres y los derechos LGTBIQ+ a escala internacional, entre otros muchos.

En suma, y, a pesar de los problemas de diversa índole que surgen del proyecto, el sueño de Auroville es una realidad que ha tomado forma y prosigue con su desarrollo, como ejemplo de convivencia y unidad humana, de acuerdo con los principios expuestos en los escritos de SA y Madre, como paso intermedio en el proceso de unión que supone el yoga, y en este caso concreto, el Yoga Integral de Sri Aurobindo y Madre.

11.3.3. Auroville internacional (AVI) y AVI España

La internacionalización de Auroville como proyecto pionero de realización de la unidad humana no ha pasado desapercibido para organismos como la UNESCO. Sin embargo, Auroville se ha extendido en el ámbito internacional mediante instituciones

como Auroville Internacional, creada en 1969 por La Madre, con la finalidad de que la ciudad de Auroville se gestionara con independencia del Ashram en Pondicherry.

Al mismo tiempo surgen en algunos países como Francia y Canadá asociaciones denominadas “amigos de Auroville”, formadas por personas o que bien han residido en Auroville o tienen algún vínculo con el ideal que representa, que suponen el germen de la futura organización que se conoce hoy día como Auroville International, que comparte las metas y objetivos del espíritu de Auroville.

En 1978, Satprem, discípulo de Madre, describe en una carta los cometidos y la esencia de esas asociaciones de amigos de Auroville que se transformarían posteriormente en Auroville International:

Auroville solo tiene sentido en la medida en que cada uno y cada país construye Auroville en sí mismo. No se trata de un modelo de ciudad lejana, es un nuevo tipo de asociación o de comunicación colectiva. Y como no es un modelo mental que colocamos en sobre raíles de una vez por todas, este nuevo tipo de colectividad debe crecer ESPONTÁNEAMENTE, modelarse ESPONTÁNEAMENTE según las necesidades propias de cada país y las cualidades particulares de cada país²¹⁷.

El 28 de febrero de 1983, Mia Berden, que conoció a Madre en persona, se reunió con un pequeño grupo de amigos de Auroville en su casa de Holanda y fundó la organización *Vereniging Auroville International*, y fue inscrita de manera oficial en La Haya como una organización sin ánimo de lucro, a la que también llamó AUROVILLE INTERNATIONAL (AVI). Comparte los ideales y metas de la ciudad de Auroville, pero su ámbito de trabajo y esfera de acción son distintos, incluso varían de un país a otro. Los diferentes AVIs contribuyen al desarrollo de Auroville y promueven sus metas e ideales, ofrecen información sobre la ciudad en persona o a través de publicaciones, charlas,

²¹⁷ Esta cita y parte de la información sobre Auroville Internacional se halla en la página web de Auroville Internacional España (AVI ES): <http://www.auroville.es/index.php/avi-espana/auroville-international-avi>.

coloquios, exposiciones y otros eventos, promueven relaciones institucionales con organismos gubernamentales y no gubernamentales de los países respectivos con Auroville, recaudan fondos y promueven recursos proyectos de desarrollo de Auroville, entre otros.

El Gobierno Indio y la comunidad internacional tienden a considerar a Auroville como un proyecto esencialmente indio por el apoyo de India al proyecto auroviliano, pero los AVIs desempeñan un papel de suma importancia como organismo soberano e independiente para garantizar el carácter internacional del proyecto auroviliano, en consonancia con su objetivo de realizar la unidad humana. Hoy en día más de treinta países acogen sus centros, oficinas o delegaciones; hay centros AVI (AVI Centres), y AVI Liaisons, que son solo delegaciones u oficinas que no están necesariamente registradas de modo oficial como los centros de Alemania, Canadá, España, Estados Unidos, Francia, Holanda, Reino Unido y Suecia; una treintena de países cuentan con Liaisons.

Auroville International y sus asociaciones nacionales celebran una Asamblea Internacional (AVI Meeting), al menos una vez al año, en un país con una delegación de Auroville International. La Junta Directiva (AVI Board) está formada por 12 miembros electos de entre los diferentes países con sede y se encarga de tomar las decisiones de trabajo que finalmente deberá aprobar el AVI Meeting, formado por todos los miembros de los distintos AVIs que acuden a la asamblea. Los AVI Meetings se encargan de presentar Auroville a organismos sensibles a los ideales de Auroville, como, p. ej., universidades y ONGs. En España se han realizado tres AVI Meetings: en Leyre, en el municipio de Yesa (Navarra 1992), en Sant Feliu de Guíxols (Cataluña 2005) y en Tortosa (Cataluña 2013). Desde 1999 hasta hoy, AVI ES tiene un vocal en el AVI Board.

11.3.4. Otros organismos que comparten el ideal del YI

A continuación, se presentará algunos organismos y organizaciones, que en su mayoría han surgido como iniciativas privadas, cuyo objetivo común es dar a conocer a SA y Madre y su obra, o llevar a la práctica los principios del YI.

11.3.4.1. Sri Aurobindo Centre for Advanced Research (SACAR)

La fundación *Sri Aurobindo Centre for Advanced Research* (Centro Sri Aurobindo de investigación avanzada, abreviado con el acrónimo SACAR), con sede en Pondicherry, comenzó su andadura en 1998 gracias al profesor V. Madhusudan Reddy, seguidor de SA y Madre, que como estudioso académico se ha ocupado de la ingente obra de ambos.

Ofrece con regularidad cursos y se ocupa de poner en marcha proyectos educativos, también en Hyderabad; uno de estos proyectos tiene por nombre “The University of Tomorrow” (La Universidad del Mañana) y contó con el visto bueno de Madre, pero aún no se ha implementado. Su hijo, el Dr. V. Ananda Reddy²¹⁸, estableció en Pondicherry este primer centro de investigación centrado en la obra de SA y Madre, donde se organizan cursos y conferencias presenciales, pero también ofrecen cursos online. Cuenta con una biblioteca, salas de conferencias y también alojamiento para investigadores.

11.3.4.2. Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona²¹⁹

El Centro Sri Aurobindo de Barcelona inició oficialmente su actividad el 21 de febrero de 1978, coincidiendo con el centenario del nacimiento de Madre. Su objetivo principal es “difundir el pensamiento, el mensaje y la obra de Sri Aurobindo y de la Madre”. En consonancia con los postulados del YI de SA, su objetivo es “abrir la consciencia al

²¹⁸ Tuve ocasión de asistir a una conferencia en Barcelona en la Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona el 31 de agosto de 2009 impartida por el Dr. V. Ananda Reddy. En enero de 2016 realicé una estancia de investigación en SACAR, Pondicherry, donde tuve ocasión de hablar con él sobre puntos del presente trabajo y me facilitó biografía para el presente trabajo. Mi agradecimiento por su hospitalidad y su dedicación como experto en la obra de Sri Aurobindo y Madre.

²¹⁹ Información obtenida principalmente de la página web de la Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona (<http://www.fundacionaurobindobcn.com/fundacion.php>), de donde proceden todas citas de este subapartado.

Divino y vivir cada vez más en la consciencia interior sin dejar de actuar desde allí sobre la consciencia exterior, hacer que el ser psíquico más recóndito se sitúe en primer plano y, con su poder, purificar y cambiar el ser humano”, con el fin de facilitar su transformación y la unión con el Divino en su Conocimiento, Voluntad y Amor. Su labor, en segundo lugar, consiste en fomentar el desarrollo de la consciencia yóguica; en tercer lugar, aspiran a “establecer contacto, a través de la consciencia supramental, con el Divino trascendente, que está por encima de la Sobremente, supramentalizar la consciencia y la naturaleza, y hacer de uno mismo un instrumento para la realización de la Verdad dinámica y para su descenso transformador en la naturaleza terrestre”.

Para llevar a cabo esta labor, la Fundación Centro Sri Aurobindo cuenta con voluntarias para organizar conferencias y eventos en torno a las figuras de Sri Aurobindo y Madre, lecturas de texto y meditaciones. Pero su labor principal es la edición de traducciones al español, publicación y distribución de la ingente obra de SA y Madre, así como de otros autores, es decir, literatura secundaria, sobre SA y Madre, u otros aspectos de su obra, o de autores que han estado en contacto con Madre en persona o que han publicado trabajos sobre su obra. Para ello, cuenta con un grupo de traductores voluntarios²²⁰.

11.3.4.3. Otros centros, organizaciones y cursos relacionados con el YI

Las figuras de Sri Aurobindo y Madre y su YI se va conociendo poco a poco en España. Ya hace años, Antonio Blay Fontcuberta fue uno de los pioneros en introducir la figura de SA y Madre, y ha publicado diversos libros sobre aspectos de su filosofía aplicados al desarrollo del ser, yoga y psicología de la autorrealización.

²²⁰ Desde 2017 hasta la actualidad colaboro con la Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona impartiendo conferencias en actos conmemorativos organizados por la Fundación, así como co-editor, traductor y corrector de traducciones de la obra de SA y Madre y otros autores que han publicado sobre ellos. Quisiera reiterar aquí de nuevo mi agradecimiento a la Fundación por facilitarme la traducción de diversas obras, entre ellas *La Síntesis del Yoga*, en formato pdf antes de su publicación en papel.

Existe una serie de centros o comunidades que participan de la filosofía y principios del YI de diversa índole. En primer lugar, cabe mencionar la comunidad Satchitananda, que cuenta con instalaciones en Cartelle (Lugo), cuyo desarrollo se orienta de acuerdo con los principios aurovilianos. Cuentan con un centro en el que se organizan cursos y actividades de diverso tipo que incluye prácticas verdes y sostenibles, pasando por hatha yoga. Comenzó su andadura en 2013.

También es el caso de la Escuela de Yoga Integral Mahashakti de Navarra. En Valencia había un centro privado Centro Sri Aurobindo, que descubrí casualmente y al que acudí para ver qué tipo de actividades ofrecían, pero al interesarme por su relación con SA y Madre, no pude obtener una información clara sobre su cometido ni su finalidad.

En el año 2022, Vicente Merlo ha ofrecido también un curso de introducción al YI de SA de varias sesiones, que también se podía seguir online, y ha creado una nueva asociación internacional llamada Comunidad Internacional Sri Aurobindo y Madre (CISAUM), con la revista digital CISAUM, cuyo primer vol. ha sido publicado en agosto de 2022. También está prevista la publicación de su libro *El yoga integral de Sri Aurobindo: filosofía, psicología y práctica* para septiembre de 2022.

Todo ello da cuenta de que el Yoga Integral de Sri Aurobindo se está dando a conocer en España, en una lenta expansión, pero imparable, con indicadores como el aumento de socios de Auroville Internacional España en los últimos años y la cantidad de público que asiste a otros eventos de la Fundación Centro Sri Aurobindo y de AVI ES, eventos que despiertan el interés de las otras instituciones y lugar de encuentro y puesta en común para los practicantes del Yoga Integral de Sri Aurobindo y Madre.

Capítulo 12. Conclusiones

12.1. Resultados y aportaciones de la presente tesis

En la presente tesis doctoral se ha presentado el Yoga Integral de Sri Aurobindo, tanto sus postulados teóricos como su puesta en práctica como camino espiritual. Se ha tomado como punto de partida la base teórica que formuló en su extensa obra *La síntesis del yoga*.

Tras la introducción, en la que se ha expuesto la metodología en la que se basa este trabajo, así como la vida y obra del autor para situar el contexto en el que se inserta el Yoga Integral, en el cap. 3 se ha tratado detenidamente su obra capital *La Vida Divina* (tomo I), ya que en ella Sri Aurobindo recogió su cosmología y la tradición india en la que basa su obra, el vedanta advaita. No solo se trata de un resumen, sino que se ha explicado ideas y conceptos fundamentales sobre los cuales Sri Aurobindo desarrolla sus escritos posteriores, al mismo tiempo que se ha ordenado y organizado las principales ideas de esta ingente obra y se ha completado con comentarios pertinentes que facilitan su comprensión a un lector no familiarizado con su obra ni con la tradición del hinduismo y del vedanta advaita.

La primera aportación realizada con la presente tesis se ha materializado en el cap. 4 dedicado al concepto de 'yoga'. Se ha determinado su significado en la tradición india como objeto de estudio. Tras una exhaustiva labor de investigación e indagación en libros, artículos y entradas de internet, así como la lectura de las principales fuentes sobre yoga desde los primeros textos védicos, se han presentado sus diferentes escuelas tradicionales indias. También damos cuenta de algunas de las últimas tendencias del yoga en el mundo

contemporáneo y occidental. Se ha tratado con más profundidad las escuelas y los tipos de yoga en la tradición de la India como el hatha yoga, el radya yoga, el tantra y la trimarga. Se ha determinado y delimitado el objeto principal de estudio de la tesis, el Yoga Integral de Sri Aurobindo, frente a otros yogas integrales. Se ha podido constatar que los trabajos académicos sobre yoga (indio) más relevantes en Occidente apenas cuentan con dos décadas de antigüedad, y han aparecido principalmente en el ámbito anglosajón.

En los caps. 5-9 se ha realizado una exposición de la principal obra que nos ocupa, *La Síntesis del Yoga*, con un amplio resumen para estructurar y comentar el texto en el que se centra la investigación que nos ocupa para facilitar su comprensión a un lector que no esté familiarizado o no conozca el Yoga Integral, ya que se trata de un texto largo y complejo, lleno de referencias culturales lejanas difíciles o imposibles de entender a priori para un lego en el tema del yoga, sobre todo desde una perspectiva occidental, para tender un puente entre tradiciones culturales tan diferentes como Occidente y Oriente, en la medida de lo posible. En el resumen se ha sintetizado los principales puntos para simplificarlo y hacerlo el texto comprensible; se han categorizado en los títulos y subtítulos de los (sub)apartados correspondientes los temas y términos clave para permitir hallarlos mediante el panel de navegación a la izquierda de este documento en formato pdf, para facilitar la búsqueda intratextual. No obstante, la complejidad del texto y el pensamiento de Sri Aurobindo han dificultado esta tarea aparentemente simple.

En el cap. 10 se han tratado conceptos, términos e ideas que requerían explicaciones más exhaustivas con el fin de hacer comprensible la esencia del Yoga Integral, comenzando por términos con una larga tradición en Occidente como ‘evolución’ y ‘con(s)cienza’, y finalizando con otros pertenecientes a doctrinas orientales como ‘Purusha’ y ‘Prakriti’.

Una vez introducido toda la base teórica del Yoga Integral, y tendidos los puentes entre la tradición occidental y oriental, en el cap. 11 se ha hecho otra aportación fundamental y novedosa del presente trabajo y nos hemos ocupado de las posibilidades de su puesta en práctica con tratados y testimonios de practicantes o sadhakas del Yoga Integral, tanto antiguos como contemporáneos, algunas de ellos recogidas en directo *in situ*, ya que una de sus principales dificultades es que el Yoga Integral carece de un método para su práctica, como afirma el propio Sri Aurobindo. Asimismo, se ha indagado sobre los problemas que deparan su práctica. A pesar de la falta de un método concreto para la consecución del Yoga, sí hemos hallado directrices claras para recorrer la senda espiritual y evolutiva del Yoga Integral, recogidos en el bloque del Yoga del Autoconocimiento. Como cierre del presente trabajo se expone una serie de instituciones relacionadas con Sri Aurobindo y Madre para su realización tanto individual como colectiva, tanto en el ámbito nacional e internacional. De este modo, aportamos con la presente tesis información sistemática y actualizada para los interesados en conocer o introducirse en el Yoga Integral de Sri Aurobindo y Madre.

Aunque el confinamiento y la pandemia, amén de otras limitaciones personales, me impidieron ir de nuevo a la India, tuve que reorientar el tema y darle mayor peso a la primera parte teórica, ya que el trabajo de campo iniciado era inviable por las restricciones en los viajes. Así que, aunque la literatura secundaria podría ser de gran ayuda, decidí centrarme en los textos originales de SA sobre el Yoga Integral. De ahí, los extensos capítulos dedicados al contenido de LSY, que recogen las bases teóricas del YI, así como la descripción de las etapas de la senda, e incluso se encuentran indicaciones para el camino práctico, a pesar de que el YI no se pueda realizar siguiendo un libro de instrucciones al uso. Con todo, se presenta un estudio sobre el Yoga Integral de Sri Aurobindo y Madre que ahonda tanto en su vertiente teórica como en la práctica.

12.2. Lo que me ha aportado esta tesis

La consecución de la presente tesis no hubiera posible sin introducirme de lleno en la práctica del Yoga Integral. Al mismo tiempo que elaboraba el trabajo, a lo largo del camino he realizado una serie de tareas como consecuencia de mi trabajo de investigación sobre este tema. En concreto, se refleja el trabajo en los siguientes puntos:

- 1) Para elaborar el capítulo de la vida y obra de SA, he leído una buena parte de su obra, tanto en la lengua original como sus traducciones a diversas lenguas, y otras de La Madre; también me he ocupado de una amplia literatura secundaria para situar su vida y su obra en el contexto histórico. Asimismo, he tenido que hacer una selección y dejar al margen muchos trabajos que trataban temas tangenciales o trataban el yoga desde otro punto de vista, como, p. ej., con fines comerciales;
- 2) he investigado y profundizado en la tradición del yoga en la India; asimismo, he recabado información sobre las diferentes escuelas de yoga tradicionales y las que perduran en la actualidad y se ofrecen como un camino práctico, tanto desde el punto de vista académico como el del mundo laico, puesto que hemos visitado innumerables webs sobre yoga en Occidente;
- 3) he sintetizado y expuesto, de la manera más simple posible, el contenido de obras como *La Vida Divina I* y *La Síntesis del Yoga*, en mi opinión dos de las obras más importantes de SA, y he aportado interpretaciones desde mi perspectiva o he introducido comentarios aclaratorios propios y de otros autores sobre ellas;
- 4) también he coeditado con la Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona el primer tomo de *Cartas sobre el Yoga*, al mismo tiempo que participaba como revisor de su traducción al español, y he traducido, editado y publicado otros textos de Sri Aurobindo y Madre; actualmente, sigo ampliando esta colaboración.

- 5) desde 2019 soy socio y vicepresidente de *Auroville Internacional España*, y publicamos un boletín que coordino y edito, con el fin de difundir y dar a conocer la obra y el pensamiento de Sri Aurobindo y Madre;
- 6) he estudiado la (puesta en) práctica del YI, cuya principal dificultad reside en la falta de un método concreto para su consecución; para ello, me he introducido de lleno en la práctica del hatha yoga y del radya yoga, así como del mismo Yoga Integral de Sri Aurobindo y Madre;
- 7) he visitado y me he integrado en cuatro ocasiones en el Ashram de Sri Aurobindo y Madre en Pondicherry y en la ciudad de Auroville (India), donde he participado en la práctica de los diferentes caminos de su yoga que recoge Sri Aurobindo en su obra; asimismo, he realizado cursos y he conocido sadhakas que incluso tuvieron contacto con Madre y he recogido su testimonio sobre las posibilidades y dificultades en la senda del Yoga Integral. Con su ejemplo facilitan el camino del Yoga Integral a aquellos que se sientan llamados a realizar su propio yoga.

Con el presente trabajo espero haber hecho una contribución que facilite, aclare y delimite el YI de SA de otros yogas, e incluso de otros yogas integrales, como se ha expuesto a lo largo de la tesis. También esperamos haber hecho una contribución dentro del ámbito académico sobre un tema todavía poco explorado, ya que en ambientes filosóficos universitarios se suelen tratar con cierta reticencia las sabidurías orientales con una fuerte orientación hacia la espiritualidad, que tradicionalmente se ha metido en el mismo saco común de las religiones. Por otra parte, esperamos que los practicantes del yoga y del YI de SA, fuera del círculo académico, no tengan reticencias frente al estudio académico del YI, y que sea accesible este trabajo para todos aquellos que simplemente tengan curiosidad o deseen iniciarse en la senda del YI.

Como futura líneas de investigación y trabajo, aún quedan por investigar con más profundidad 1) las aportaciones de practicantes del Yoga Integral de Sri Aurobindo y Madre y otros yogas para observar sus desarrollos concretos y efectos físicos, así como b) seguir localizando y traduciendo textos en la tradición india y otras en los que se mencione el yoga desde una perspectiva y rigurosidad investigadora académica, y c) también seguir indagando sobre los efectos del yoga en los sadhakas desde un enfoque interdisciplinar que incluya la medicina, la neurociencia, la antropología, la psicología, y naturalmente, la filosofía, entre otras ciencias y d) estudiar, editar y traducir textos de Sri Aurobindo y Madre para dar a conocer su Yoga Integral y otros yogas, que suponen, sin duda, un programa para la evolución del individuo y del ser humano como colectividad.

Por supuesto, este trabajo no se acaba aquí. Solo es un alto en el camino hacia cotas más altas de realización.

BIBLIOGRAFÍA

1) Libros y textos originales en inglés, de Sri Aurobindo, editado en papel y en pdf por SABDA (Dpto. de Publicaciones del Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, India)²²¹, cuya colección se titula “Complete Works of Sri Aurobindo” (Obras completas de Sri Aurobindo), abreviatura: CSWA. Al lado, en paréntesis, la traducción al español, tal y como aparece en la revista anual *Savitri*, nº 44, (2022), p. 50 (con algunas correcciones), de la Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona; cabe destacar que no todos los volúmenes están traducidos y publicados en español.

- 1 Early Cultural Writings (Primeros escritos culturales)
- 2 Collected Poems (Poemas recopilados)
- 3 Collected Plays and Stories – I (Obras de teatro y relatos recopilados I)
- 4 Collected Plays and Stories – II (Obras de teatro y relatos recopilados II)
- 5 Translations (Traducciones)
- 6 Bande Mataram – I (Bande Mataram I)
- 7 Bande Mataram – II (Bande Mataram II)
- 8 Karmayogin (Karmayogin)
- 9 Writings in Bengali and Sanskrit (Escritos en bengalí y sánscrito)
- 10 Record of Yoga – I (El registro de Yoga I)
- 11 Record of Yoga – II (El registro de Yoga II)
- 12 Essays Divine and Human (Ensayos divinos y humanos)
- 13 Essays in Philosophy and Yoga (Ensayos sobre Filosofía y Yoga)
- 14 Vedic Studies with Writings on Philology (Estudios védicos y filológicos)
- 15 The Secret of the Veda (El secreto de los Vedas)

²²¹ En la dirección <https://www.sriurobindoashram.org/sriurobindo/writings.php> del Ashram de Sri Aurobindo están disponibles en acceso abierto todas las obras de SA en la lengua original, en inglés, en el caso de Sri Aurobindo. Las obras de Madre también se pueden hallar en la página web del Ashram.

- 16 Hymns to the Mystic Fire (Himnos al Fuego Místico)
- 17 Isha Upanishad (Isha Upanishad)
- 18 Kena and Other Upanishads (Kena y otros Upanishads)
- 19 Essays on the Gita (Ensayos sobre la Gita)
- 20 The Renaissance in India with A Defence of Indian Culture (El renacimiento en la India con una defensa de la cultura hindú)
- 21 The Life Divine – I (La Vida Divina I)
- 22 The Life Divine – II (La Vida Divina II)
- 23 The Synthesis of Yoga – I (La Síntesis del Yoga I)
- 24 The Synthesis of Yoga – II (La Síntesis del Yoga II)
- 25 The Human Cycle, The Ideal of Human Unity, War and Self-Determination (El ciclo humano - El ideal de la unidad humana - Guerra y autodeterminación)
- 26 The Future Poetry with On Quantitative Metre (La poesía del futuro con Sobre el Metro cuantitativo)
- 27 Letters on Poetry and Art (Cartas sobre poesía y arte)
- 28 Letters on Yoga – I (Cartas sobre el Yoga I)
- 29 Letters on Yoga – II (Cartas sobre el Yoga II)
- 30 Letters on Yoga – III (Cartas sobre el Yoga III)
- 31 Letters on Yoga – IV (Cartas sobre el Yoga IV)
- 32 The Mother with Letters on the Mother (La Madre con Cartas sobre La Madre)
- 33 Savitri – I (Savitri I)
- 34 Savitri – II (Savitri II)
- 35 Letters on Himself and the Ashram (Cartas sobre sí mismo y el Ashram)
- 36 Autobiographical Notes and Other Writings of Historical Interest (Apuntes autobiográficos y otros escritos de interés histórico)
- 37 Reference Volume (not yet published) (Volumen de referencia (aún no publicado))

2) Traducciones de las obras principales de SA al español con las que se han trabajado las citas en la presente tesis. Las otras obras de SA traducidas al español y a otras lenguas aparecen en el siguiente apdo. bibliográfico (literatura primaria y secundaria).

Aurobindo, S. (2019). *La Síntesis del Yoga. Tomo I*. Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo. [Traducción al esp.: José Martín Martín. Revisión: Pilar Nieto. También en formato pdf antes de su publicación y en papel]. (Abreviatura: LSY I).

Aurobindo, S. (2020). *La Síntesis del Yoga. Tomo II*. Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo. [Traducción al esp.: José Martín Martín. Revisión: Pilar Nieto. También en formato pdf antes de su publicación y en papel]. (Abreviatura: LSY II).

Aurobindo, S. (2020). *La Síntesis del Yoga. Tomo III*. Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo. [Traducción al esp.: José Martín Martín. Revisión: Pilar Nieto. En formato pdf antes de su publicación en papel]. (Abreviatura: LSY III).

Aurobindo, S. (2020). *La Vida Divina. Tomo I*. Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo. [1ª ed. 2006; Versión revisada: marzo 2020, en formato pdf antes de su publicación y en papel. Traducción al esp.: F. Javier Parrilla Romero. Revisión: Pilar Nieto Carrillo]. (Abreviatura: LVD I).

Aurobindo, S. (2008). *La Vida Divina. Tomo I* (2ª ed.). Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo. [Traducción al esp.: F. Javier Parrilla Romero. Revisión: Pilar Nieto Carrillo].

Aurobindo, S. (2010). *La Vida Divina. Tomo II*. Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo. [Traducción al esp.: F. Javier Parrilla Romero. Revisión: Pilar Nieto Carrillo]. (Abreviatura: LVD II).

Aurobindo, S. (2011). *La Vida Divina. Tomo III*. Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo. [Traducción al esp.: F. Javier Parrilla Romero. Revisión: Pilar Nieto Carrillo]. (Abreviatura: LVD III).

Aurobindo, S. (2008). *La evolución espiritual*. Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo. [Traducción al esp.: Pilar Nieto Carrillo]. (Abreviatura: LEE).

Aurobindo, S. (2022). *Cartas sobre el Yoga. Tomo I*. Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo. [Traducción al esp.: José Martín Martín. Co-edición y revisión: Hang Ferrer Mora. En formato pdf antes de su publicación y en papel]. (Abreviatura: CSY I).

3) Otra bibliografía primaria y secundaria

- 150 aniversario de Sri Aurobindo. (2022). *Savitri (Revista anual)(44)*. Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo.
- Aurobindo, S. (1920-21). *The Superman* (Ebook 2014 ed.). Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1993). *The Integral Yoga. Sri Aurobindo's Teaching and Method of Practice [Selected letters of Sri Aurobindo]*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1998). *Guía del Yoga Integral*. (Kevala, Trad.) Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo.
- Aurobindo, S. (1999). *La evolución futura del hombre*. Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo.
- Aurobindo, S. (2000). *Thoughts and Aphorisms* (6th ed.). Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (2002). *Pensamientos y aforismos*. (P. Nieto, Trad.) Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo.
- Aurobindo, S. (2005). *The Superman*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust.
- Aurobindo, S. (2007). *The Mahabharata. Essays and Translations* (2ª ed.). Puducherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (2010). *Savitri*. (Kqè, Trad.) Tortosa: Avi Internacional España (Delegació de Catalunya).
- Aurobindo, S. (2017). *Savitri*. (Aswapati, Trad.) Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo.
- Aurobindo, S. (s.f.). *El Ideal de la Unidad Humana*. (AVI-España, Trad.) Bilbao: Lur Gozoa.
- Auroville. The City of Dawn*. (s.f.). Obtenido de <https://auroville.org/>
- Auroville.es*. (2019). Obtenido de Auroville Internacional España - AVI España: <http://www.auroville.es/index.php>
- Baier, K. (2016). Das Evangelium der Entspannung. *Entspannungsverfahren*, 33 , 45-62. Recuperado el 28 de 05 de 2020, de https://homepage.univie.ac.at/Karl.Baier/texte/pdf/Baier__Das%20Evangelium%20der%20Entspannung_.pdf
- Baier, K., Maas, P. A., & Preisendanz, K. (Edits.). (2018). *Yoga in Transformation: Historical and Contemporary Perspectives*. Vienna: Vienna University Press.
- Banerji, D. (2013). Sri Aurobindo, India, and ideological discourse. *International Journal of Dharma Studies*, 1-17. Obtenido de <http://www.internationaljournaldharmastudies.com/content/1/1/1>
- Beldio, P. M. (2016). *Art and Beauty, Opposition and Growth in the Sri Aurobindo Ashram*. Washington, D.C.: The Catholic University of America. [Tesis Doctoral].
- Bhawuk, D. P. (2011). *Spirituality and Indian Psychology*. New York/Dordrecht/Heidelberg/London: Springer.
- Biblia de Jerusalén*. (1996). Bilbao: Desclée De Brouwer.

- BIENVENIDOS A LA FUNDACIÓN - CENTRO SRI AUROBINDO DE BARCELONA.*
(s.f.). Obtenido de <http://www.fundacionaurobindobcn.com/>
- Birch, J. (2011). The Meaning of hatha in Early Hathayoga. *Journal of the American Oriental Society*, 131 (4), 527-554.
- Birch, J. (2013). Rajayoga: The Reincarnations of the King of All Yogas. *International Journal of Hindu Studies*, 17 (3), 401-444.
- Birch, J. (2018). Premodern Yoga Traditions and Ayurveda: Preliminary Remarks on Shared Terminology, Theory, and Praxis. *History of Science in South Asia*, 6, 1-83.
- Birch, J. (2018). The Proliferation of Asana-s in Late-Medieval Yoga Texts. En K. Baier, P. A. Mass, & K. Preisendanz (Edits.), *Yoga in Transformation. Historical and Contemporary Perspectives* (págs. 103-179). Göttingen: V&R unipress.
- Birch, J. (2019). The Amaraughaprabodha: New Evidence on the Manuscript Transmission of an Early Work on Hatha- and Rājayoga. *Journal of Indian Philosophy*, 47, 947-977. doi:<https://doi.org/10.1007/s10781-019-09401-5>
- Birch, J. (2019). *The Tantric Saiva Origins of Rajayoga*. Recuperado el 2020 de mayo de 27, de https://www.academia.edu/40467193/The_Tantric_%C5%9Aaiva_Origins_of_R%C4%81jayoga
- Birch, J., & Singleton, M. (2019). The Yoga of the Hathabhyasapaddhati: Hathayoga on the Cusp of Modernity. *Journal of Yoga Studies*, 2, 3-70.
- Blay Fontcuberta, A. (2008). *Creatividad y plenitud de vida*. Barcelona: Iberia.
- Braud, W. (1998). Integral inquiry: Complementary ways of knowing, being, and expression. En W. Braud, & R. Anderson (Edits.), *Transpersonal research methods for the social sciences*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Braud, W., & Anderson, R. (1998). Conventional and expanded views of research. En W. Braud, & R. Anderson (Edits.), *Transpersonal reseach methods for the social sciences*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Bronkhorst, J. (1985). Dharma and Abhidharma. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 48(2), 305-320.
- Cornelissen, M. (2013). *What is knowledge? A reflection based on the word of Sri Aurobindo*. Recuperado el 03 de enero de 2022, de Indian Psychology Institute: <https://ipi.org.in/texts/matthijs/mc-knowledge-sa.php>
- Cornelissen, M. (2018). The self and the structure of the personality: An Overview of Sri Aurobindo's topography of consciousness. *International Journal of Transpersonal Studies*, 37 (1), 63-89. doi:<https://doi.org/10.24972/ijts.2018.37.1.63>
- Cornelissen, R. M. (2008). The evolution of consciousness in Sri Aurobindo's cosmopsychology. En H. W. (ed.), *Ontology of consciousness: Percipient action* (págs. 339-427). Boston, MA: MIT Press.
- Coulson, M. (2006). *Sanskrit*. London: teach yourself.
- Cuestionando el darwinismo*. (20 de septiembre de 2016). Recuperado el 12/8/2021, de <https://www.enriccorberainstitute.com/blog/cuestionando-el-darwinismo/>

- Dalal, A. S. (comp.). (2002). *El ser psíquico*. Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo.
- De la Fuente, R. (2002). El estudio de la conciencia: estado actual. *Salud Mental*, 25 (5), 1-9.
- de la Herrán, A. (2006). Los estados de conciencia: Análisis de un constructo clave para un enfoque transpersonal de la Didáctica y la formación del profesorado. *Tendencias Pedagógicas*, 11, 103-154.
- de Saint-E, A. (2020). *El Principito*. Madrid: Alianza.
- Douglass, B., & Moustakas, C. (1985). Heuristic Inquiry: The internal search to know. *Journal of Humanistic Psychology*(25), 39-54.
- El pensamiento en la India. El Hinduismo. (2004). Madrid, España.
- Espíritu*. (s.f.). Recuperado el 08 de febrero de 2019, de Significados.com: <https://www.significados.com/espíritu/>
- Ferrández Formoso, R. (2020). *Samkhya y Yoga*. Barcelona: Kairós.
- Ferrández Formoso, R. (2022). *Trance y memoria en el budismo y en el yoga*. Barcelona: Kairós.
- Ferrández-Formoso, R. (2022). "I object to the gospel of sorrow". The Supramental Yoga of Sri Aurobindo through his letters. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 94, 101-124. Obtenido de <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/rferrandez2.pdf>
- Ferrer Mora, H. (2020). No-dualidad en las sabidurías orientales. *Éndoxa*(45), 199-226. doi:10.5944/endoxa.45.2020.23179
- Ferrer Mora, H. (en prensa). Posibilidades y problemas en la práctica del Yoga Integral de Sri Aurobindo y Madre. En P. Yuste Leciñena (Ed.), *La otra mirada. Filosofías de la India, China y Japón*. Dykinson.
- Gandhi, Kishor (comp.). (2011). *Lights on Life-Problems* (3rd ed.). Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Gantke, W. (1996). Aurobindo. Ein neo-hinduistischer Denker zwischen Tradition und Moderne. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 48, 1-19.
- García-Valiño Abós, J. (2019). *La génesis del concepto de voluntad en Occidente*. Pamplona: Eunsa.
- Giri, S. N. (2013). *Kriya-yoga. The Science of Life-force*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Gleig, A., & Flores, C. I. (2014). Remembering Sri Aurobindo and the Mother: The Forgotten Lineage of the Integral Yoga. En M. Singleton, & E. Goldberg, *Gurus of Modern Yoga* (págs. 38-59). New York: Oxford University Press.
- Glossary of Terms in Sri Aurobindo's Writings*. (1978). Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Goswami, S. S. (1999). *Layayoga. The Definitive Guide to the Chakras and Kundalini*. Rochester, Vermont: Inner Traditions.
- Grau Batlle, M. (2018). *Toward an Integral Approach to Understanding and Healing Trauma*. San Francisco: California Institute of Integral Studies. [Tesis Doctoral].
- Gupta, N. K. (1993). *Evolution and the Earthly Destiny*. Pondicherry: Sri Aurobindo International Centre of Education.

- Harari, Y. N. (2016). *Sapiens. De animales a dioses* (8ª ed.). Barcelona: Debate.
- Harper, K. A., & Brown, R. L. (Edits.). (2002). *The Roots of Tantra*. Albany: State University of New York Press.
- Heehs, P. (2008). *The Lives of Sri Aurobindo*. New York: Columbia University Press.
- Heehs, P. (2015). Sri Aurobindo and his Ashram, 1910-2010. An Unfinished History. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 19(1), 65-86.
- Hemsell, R. (2014). *The Philosophy of Evolution*. Auroville: Auro-e-Books.
- Hemsell, R. (2014). *The Philosophy of Religion*. Auroville: Auro-e-Books.
- Hemsell, R. (2017). *The Philosophy of Consciousness. Hegel and Sri Aurobindo*. Auro e-Books. Obtenido de www.auro-ebooks.com
- Huchzermeyer, W. (1986). *Der Übermensch bei Friedrich Nietzsche und Sri Aurobindo*. Gladenbach: Hinder und Deelmann.
- Iyengar, B. K. (2004). *Luz sobre los Yoga Sutras de Patañjali*. (M. P. Díez, Trad.) Barcelona: Círculo de Lectores S.A.
- James, W. (1988). *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio sobre la naturaleza humana*. Barcelona: Orbis.
- Joshi, A. (2017). *An Introduction to The Integral Yoga. Sri Aurobindo's Vision and Practical Guidance*. Auroville: Ashesh Joshi.
- Joshi, K. (2011). *A Philosophy of Evolution for the Contemporary Man*. Delhi: Popular Media.
- Joshi, K. (2012). *Integral Yoga of Sri Aurobindo and the Mother*. Delhi: Popular Media.
- Joshi, K. (2012). *Sri Aurobindo's Philosophy of Evolution*. Delhi: Popular Media. Obtenido de <http://www.kireetjoshiarchives.com/images/philosophy-of-evolution.pdf>
- Joshi, K. (s.f.). *The Divine Superman*. Recuperado el 18 de julio de 2020, de Kireet Joshi: <http://kireetjoshi.in/books/sri-aurobindo-and-mother/philosophy-of-supermind-and-contemporary-crisis/the-divine-superman>
- Kiran, A. (2004). *Sri Aurobindo: La evolución humana y otros escritos*. Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo.
- Krippner, S. (1992). Estados alterados de conciencia. En J. White (Ed.), *La experiencia mística y los estados de conciencia* (D. Rosenbaum, Trad., 5ª ed., págs. 22-37). Barcelona: Kairós.
- Lalitha, S. (2018). Philosophy of Swami Vivekananda and Sri Aurobindo. A Critical Analysis. *International Journal of Humanities, Art and Social Studies (IJHAS)*, 3(2), 93-101.
- Lorenzo, L. (2017). La noción de «espíritu» en la filosofía de Wilhelm Dilthey. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XXII (1), 19-34.
- Lowitz, L., & Datta, R. (2005). *Sacret Sanskrit Words: For Yoga, Chant, and Meditation*. Berkeley: Stone Bridge Press.
- Loy, D. (2000). *No-dualidad*. Barcelona: Kairós.
- Maas, P. A. (2013). A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy. En E. Franco, *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*. Vienna: Sammlung de Nobili, Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien.

- Maas, P. A. (2013). A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy. En E. Franco (Ed.), *Periodization and Historiography of Indian Philosophy* (págs. 53-90). Vienna.
- Maas, P. A. (2016). Valid Knowledge and Belief in Classical Samkhya-Yoga. En P. Balcerowicz (Ed.), *Logic and Belief in Indian Philosophy* (Second Revised Edition ed., Vol. 3, págs. 371-380). Warsaw. Obtenido de http://www.balcerowicz.eu/indology/Logic_and_Belief_in_Indian_Philosophy_2016.pdf
- Maas, P. A. (2018). "Sthirasukhan Asanam": Posture und Performance in Classical Yoga and Beyond. En K. Baier, P. A. Maas, & K. Preisendanz, *Yoga in Transformation. Historical and Contemporary Perspectives* (págs. 49-100). Vienna: Vienna University Press.
- Maas, P. A. (2020). *Patañjalayogasastra (Proofs) Entrada de: Brill's Encyclopedia of Hinduism Online*. Obtenido de https://www.academia.edu/43296388/P%C4%81ta%C3%B1jalayoga%C5%9B%C4%81stra_Proofs_
- Madre, L. (2021). *Notas sobre el camino*. (D. Cuenca, Trad.) Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona.
- Maehle, G. (2006). *Ashtanga Yoga. Practice and Philosophy*. Novato: New World Library.
- Maharshi, R. (2005). *Enseñanzas espirituales* (5ª ed.). Barcelona: Kairós.
- Mallinson, J. (2004). *The Gheranda Samhita. The Original Sanskrit and An English Translation*. Woodstock, NY: YogaVidya.com.
- Mallinson, J. (2007). *The Shiva Samhita: a critical edition and an English translation*. Woodstock, NY: YogaVidya.com.
- Mallinson, J. (2012). Yoga & Yogis. *namarupa*, 15 (3), 1-26.
- Mallinson, J. (2014). Hathayoga's Philosophy: A Fortuitous Union of Non-Dualities. *Journal of Indian Philosophy*, 42, 225-247. doi:10.1007/s10781-013-9217-0
- Mallinson, J. (2014). Hathayoga's Philosophy: A Fortuitous Union of Non-Dualities. *Journal of Indian Philosophy*, 42 (1), 225-247.
- Mallinson, J. (2018). Yoga and Sex: What is the Purpose of Vajrohmudra? En K. Baier, P. A. Maas, & K. Preisendanz (Edits.). Göttingen: V&R unipress GmbH.
- Mallinson, J., & Singleton, M. (Edits.). (2017). *Roots of Yoga*. Penguin Books.
- Merlo Lillo, V. (1990). La realidad supramental y la transformación integral: teoría y praxis en la obra de Sri Aurobindo. Universitat de València: [Tesis doctoral].
- Merlo, V. (1995). *Experiencia yóguica y antropología filosófica. Invitación a la lectura de Sri Aurobindo*. Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo.
- Merlo, V. (2008). *La Pasión Filosófica. Semillas filosóficas de Occidente y de Oriente*. Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo.
- Merlo, V. (2011). *Las enseñanzas de Sri Aurobindo* (3ª ed.). Barcelona: Kairós.
- Merlo, V. (2019). *Invitación a la lectura de La Vida Divina*. Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo.
- Merlo, V. (Ed.). (Agosto de 2022). CISAUM (Revista Digital). Obtenido de <https://materlatina.com/.../products/revista-digital-cisaum>

- Merlo, V. (en prensa). *El yoga integral de Sri Aurobindo: filosofía, psicología y práctica*. Barcelona: Siglantana.
- Merlo, V. (2022). La identidad personal en el yoga integral y la psicología. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 94, 88-100. Obtenido de <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/vmerlo.pdf>
- Mohrhoff, U. J. (2008). Beyond Natural Selection and Intelligent Design: Sri Aurobindo's Theory of Evolution. *AntiMatters*, 2(2), 9-31. Obtenido de <https://antimatters2.files.wordpress.com/2018/04/2-2-2-beyond-natural-selection-and-intelligent-design.pdf>
- Mother, T. (2008). *Commentaries on "The Life Divine"*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust.
- Mother, T. (2012). *The Mother's Yoga 1956-1973. A Compilation from The Mother's Agenda. Volume One 1956-1967*. Auroville: Prisma.
- Mother, T. (2012). *The Mother's Yoga 1956-1973. A Compilation from The Mother's Agenda. Volume Two 1968-1973*. Auroville: Prisma.
- Muesse, M. W. (2011). *The Hindu Traditions: A Concise Introduction*. Minneapolis: Fortress Press.
- Mukherjee, J. K. (2003). *The Practice of the Integral Yoga*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Mukherjee, J. K. (2006). *La práctica del yoga integral de Sri Aurobindo* (Vol. Tomo II). (J. M. Martín, Trad.) Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo.
- Mukherjee, J. K. (2006). *La práctica del yoga integral de Sri Aurobindo* (Vol. Tomo I). (J. M. Martín, Trad.) Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo.
- Mukherjee, J. K. (2007). *From Man Human to Man Divine. Sri Aurobindo's Vision of the Evolutionary Destiny of Man*. Puducherry: Sri Aurobindo International Centre of Education.
- Mukhopadhyay, A. (Ed.). (2015). *Essays on Sri Aurobindo*. Kolkata: Jadavpur University.
- Odiniec, P., & Merlo, V. (2007). *Sri Aurobindo: experiencia holística y transpersonal*. Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo.
- Pandey, A. (comp. y ed.). (2019). *La vida después de la muerte*. (H. Ferrer Mora, Trad.) Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona.
- Pandit, M. P. (1966). *Glossary of Sanskrit Terms in Sri Aurobindo's Works*. Pondicherry: Dipti (Sri Aurobindo Ashram).
- Pandit, M. P. (1988). *Commentaries on Sri Aurobindo's Thought (Vols. 1 & 2)*. Pondicherry: Dipti (Sri Aurobindo Ashram).
- Pandit, M. P. (1989). *Commentaries on Sri Aurobindo's Thought (Vol. 3)*. Pondicherry: Dipti (Sri Aurobindo Ashram).
- Pandit, M. P. (1992). *Commentaries on Sri Aurobindo's Thought (Vol. 4)*. Pondicherry: Dipti (Sri Aurobindo Ashram).
- Pandit, M. P. (2014). *Sri Aurobindo and His Yoga*. Twin Lakes: Lotus Press.
- Pandit, M. P. (2016). *Thoughts on the Gita*. Twin Lakes: Lotus Press.
- Panikkar, R. (2005). *Espiritualidad hindú. Sanatana dharma*. Barcelona: Kairós.
- Pavitra. (2007). *Conversations with Sri Aurobindo*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.

- Pavitran, M. (s.f.). *Evolution Fast-forward*. Auroville, Tamil Nadu, India.
- Phillips, S. (2009). *Yoga, Karma, and Rebirth: A Brief History and Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Pradhan, R. C. (2015). Sri Aurobindo's Integral Metaphysics: Problems and Prospects. En A. Mukhopadhyay, *Essays on Sri Aurobindo* (págs. 15-59). Kolkata: Jadavpur University.
- Prince, B. (2017). *The Integral Philosophy of Aurobindo*. London and New York: Routledge.
- Purani, A. B. (2009). *Sri Aurobindo's The Life Divine. Lectures delivered in the USA*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust.
- ¿Qué es Integral Yoga? (13 de 06 de 2020). Obtenido de The Secrets of Yoga: <https://es.thesecretsofyoga.com/Integral/what-is-integral-yoga.html>
- Ramiro Calle Yoga www.ramirocalle.com. (2000). Recuperado el 8 de septiembre de 2021, de Centros recomendados: http://www.ramirocalle.com/infogen_centrosrecom.htm
- Rao, K. R. (2017). *Foundations of Yoga Psychology*. Springer.
- Rao, K. R., & Paranjpe, A. C. (2016). *Psychology in Indian Tradition*. New Delhi : Springer.
- Real Academia Española. (2021). Diccionario de la lengua española. Obtenido de <https://dle.rae.es/>
- Real Najarro, O. (2004). *Savitri análisis desde la filosofía integral de Sri Aurobindo*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. [Tesis doctoral].
- Real Najarro, O. (2007). *Modernismo y autobiografía en Savitri. Acercamiento a la literatura india escrita en inglés*. Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo.
- Reddy, A. (2007). *Deliberations on The Life Divine* (Vol. I). Puducherry: SACAR Trust.
- Reddy, A. (2011). *Deliberations on The Life Divine* (Vol. II). Puducherry: SACAR Trust.
- Reddy, A. (2013). *Deliberations on The Life Divine* (Vol. III). Puducherry: SACAR Trust.
- Reddy, A. (2013). *Deliberations on The Life Divine* (Vol. IV). Puducherry: SACAR Trust.
- Reddy, A. (2015). *Deliberations on The Life Divine* (Vol. V). Puducherry: SACAR Trust.
- Reddy, M. (2004). *Sri Aurobindo's Philosophy of Evolution*. Hyderabad: Institute of Human Study.
- Reddy, R. (Ed.). (2017). *Deliberate Distortions of Sri Aurobindo's Life and Yoga*. Gurugram: Shisha Mandir Trust.
- Rishabhchand. (s.f.). *El karmayoga y su indispensabilidad en el yoga integral de Sri Aurobindo*. Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo.
- Rishabhchand. (2007). *Sri Aurobindo. His Life Unique* (3ª ed.). Puducherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Rodríguez Bornaetxea, F. (Ed.). (2007). *Psicología y conciencia*. Barcelona : Kairós.
- Rojo Rubio, A., & Rodríguez Fernández, M. (2008). *El estudio de la conciencia: perspectivas fundamentales*. Obtenido de psiquiatria.com: <https://psiquiatria.com/bibliopsiquis/volumen.php?wurl=el-estudio-de-la-consciencia-perspectivas-fundamentales>

- Román López, M. T. (1996). Sexualidad mágica y sagrada en la India Antigua: El tantrismo. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 9, 65-93.
- Román López, M. T. (1998). Yoga en la India antigua. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 11, 99-117.
- Román López, M. T. (2017). *La exploración de la conciencia en Oriente y Occidente*. Barcelona: Kairós.
- Román, M. T. (2004). *Sabidurías orientales de la antigüedad*. Madrid: Alianza.
- Roy, A. (2014). *Interviews and Conversations with Sri Aurobindo and the Mother*. Auroville: Auro-e-Books.
- Roybal, A. (27 de octubre de 2005). *The 'Superman' in Sri Aurobindo & Nietzsche*. Recuperado el 18 de 07 de 2020, de Savitri Era Learning Forum: <https://selforum.blogspot.com/2005/10/superman-in-sri-aurobindo-nietzsche.html>
- Rubinart Rufach, M. (2021). *The Heart-Soul Axis in the Jesus Prayer and the Integral Yoga*. California Institute of Integral Studies. [Tesis doctoral]. Obtenido de ProQuest Dissertations & Theses Global. (2622767621). <https://ciis.idm.oclc.org/login>
- Salgado García, E. (2003). Aproximación epistemológica de la conciencia en psicología: una perspectiva comportamental. *Actualidades en Psicología*, 19 (106), 46-65.
- Samuel, G. (2008). *The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sánchez Meca, D. (2004). Un extranjero que nos hace señas a lo lejos: Budismo y Occidente. En D. Sánchez Meca, *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa* (págs. 291-308). Madrid: Síntesis.
- Sánchez Meca, D. (2018). Jung y la sabiduría oriental. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, 42, 239-254.
- Sanchís, I. (24 de agosto de 2005). Hay que moverse hacia la luz - Entrevista a Ananda Reddy. *La Vanguardia*.
- Satchitananda, S. (20 de 07 de 2012). How to Keep Mantra Japa Continuous. Recuperado el 13 de 06 de 2020, de youtube.com/watch?v=VJBYS7OHpUc
- Satprem. (1999). *Sri Aurobindo o la Aventura de la Consciencia*. Valladolid: Instituto de Investigaciones Evolutivas.
- Satprem. (2020). *Lettres et Messages Au Nouveau Monde*. Auroville: [Compilación de cartas dirigidas a Aurovilianos].
- Savitri (Revista anual Savitri)*. Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo.
- Savitri Bhavan*. (s.f.). Obtenido de <https://savitribhavan.org/>
- Seidlitz, L. (2014). *Transforming Lives. An introduction to Sri Aurobindo's Integral Yoga*. Puducherry: SACAR Trust Publication.
- Seidlitz, L. (2016). *Integral Yoga at Work. A Study of Practitioners' Experiences Working in Four Professional Fields*. Puducherry/New Delhi: Indian Psychology Institute/Digital Empowerment Foundation.
- Sharma, A. (2000). *Classical Hindu Thought: An Introduction*. New Delhi: Oxford University Press.

- Singleton, M. (2010). *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*. Oxford etc.: Oxford University Press.
- Singleton, M., & Goldberg, E. (Edits.). (2014). *Gurus of Modern Yoga*. New York: Oxford University Press.
- Skowron, M. (2006). Nietzsche in Indian Eyes. Muhammad Iqbal, Sri Aurobindo, Bhagwan Shree Rajneesh. *The Korean Journal of East West Science*, 9(2), 1-14.
- Skowron, M. (2010). Evolution und Wiederkunft. Nietzsche und Darwin zwischen Natur und Kultur. En V. Gerhardt, & R. Reschke (Edits.), *Nietzsche, Darwin und die Kritik der Politischen Theologie* (págs. 45-64). Berlin: Akademie Verlag.
- Sri Aurobindo Centre for Advanced Research*. (s.f.). Obtenido de <https://sacar.in/>
- Svaratma, S. (2002). *The Hatha Yoga Pradipika*. Woodstock, NY: YogaVidya.com.
- Swami Satchitananda. (13 de 06 de 2020). Obtenido de White Spirit: <https://www.writespirit.net/authors/swami-satchidananda/>
- The Integral Yoga. Sri Aurobindo's Teaching and Method of Practice*. (1993). Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- The Yogic Encyclopedia. The True Meaning of Sanskrit Words and Yogic Terms*. (07 de 06 de 2020). Obtenido de Ananda. Joy is Within You: <https://www.ananda.org/yogapedia/bhakti-yoga/>
- Toledo Delgado, D. (2015). El papel de la consciencia en la Psicología Transpersonal. *Revista de Psicología -Universidad Viña del Mar*, 5(9), 52-67.
- Tolle, E. (2008). *Un mundo nuevo, ahora*. (J. M. Ibeas, Trad.) DeBolsillo.
- Van Vrekham, G. (2009). *Más allá del hombre. La vida y la obra de Sri Aurobindo y de la Madre* (2ª ed.). Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo y Madre.
- Van Vrekhem, G. (2011). *Preparing for the Miraculous. Eleven talks at Auroville*. Stichting Aurofonds.
- Villacastín, Á. (28 de agosto de 2021). Ramiro Calle: "Han convertido el yoga en una gimnasia exótica para lucrarse". *ABC*. Recuperado el 8 de septiembre de 2021, de https://www.abc.es/gente/abci-ramiro-calle-convertido-yoga-gimnasia-exotica-para-lucrarse-202108280017_noticia.html
- Vivekananda, S. (2008). *Gñana yoga. El sendero del supremo conocimiento*. Buenos Aires: Kier.
- Vrekhem, V. (2013). *The New Spirituality*. Stichting Aurofonds.
- White, D. G. (Ed.). (2000). *Tantra in Practice*. Princeton: Princeton University Press.
- White, D. G. (Ed.). (2012). *Yoga in Practice*. Princeton: Princeton University Press.
- White, J. (comp.). (1992). *La experiencia mística* (5 ed.). Barcelona: Kairós.
- Wilber, K. (2001). *El ojo del espíritu* (2ª ed.). Barcelona: Kairós.
- Wilber, K. (2005). *La conciencia sin fronteras* (13ª ed.). Barcelona: Kairós.
- Wilber, K. (2006). *La pura conciencia de ser*. Barcelona: Kairós.
- Wolfers, A. (2017). The Making of an Avatar: Reading Sri Aurobindo Ghose (1872–1950). *Religions of South Asia*, 11(2-3), 274-341.
- Yanes, J. (11 de febrero de 2009). Lo que Darwin nunca dijo. *Público*. Recuperado el 12 de agosto de 2021, de <https://www.publico.es/ciencias/darwin-dijo.html>
- Yoga*. (s.f.). Recuperado el 14 de junio de 2020, de Wikipedia, La enciclopedia libre: <https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Yoga&oldid=125698472>

- Yoga*. (8 de agosto de 2017). Recuperado el 18 de abril de 2019, de Significados.com.
- Yuste Leciñena, P. (2016). Debates y controversias en la antigua India. En A. Escudero Pérez, C. de Peretti, C. Rodríguez Marciel, & P. Yuste Leciñena (Edits.), *Controversias del pensamiento. Homenaje a Quintín Racionero* (págs. 205-233). Dykinson.
- Yuste Leciñena, P. (Ed.). (en prensa). *La otra mirada. Filosofías de la India, China y Japón*. Dykinson.

Anexo 1. Glosario de términos en sánscrito

Este glosario recoge los términos del sánscrito que se han utilizado y aparecen en el presente trabajo. No se pretende elaborar un glosario exhaustivo, ya que existen algunos, y otras tantas obras sobre el yoga o algún tipo de yoga contienen un pequeño glosario similar. La finalidad es facilitar una primera aproximación; para profundizar su significado en el contexto o en la página o en el apartado o capítulo correspondiente, al final de la entrada aparece esta referencia entre corchetes.

La estructura es la siguiente: 1) la entrada o término sánscrito; 2) Sinónimos u otras formas de escritura o transcripción halladas (entre paréntesis); 3) una breve definición que permita entender su significado básico o en el contexto en el que aparece (se indicará la fuente, si se ha tomado de otro autor), 4) el capítulo o página del presente trabajo en el que aparece en corchetes. Tampoco se pretende hacer un índice exhaustivo de aparición del término en el presente trabajo, solamente indicar (algunos) de los lugares en el que aparece el término.

Hemos omitido algunos términos que se explican en el apartado correspondiente en el que aparecen, y que no se repiten de nuevo o solo marginalmente.

Ahañkāra. Idea de ego. [P. 406]

Akshara Brahman. El Inmutable, el ser individual que deja su propia personalidad para entrar en lo impersonal. [P. 307]

Ananda. Deleite, gozo, éxtasis; también se traduce como ‘beatitud’ en Sachchidananda. [Apto. 6.6.1.]

Anantaguna. Cualidad infinita, atributos infinitos (atribuido al Brahman). [P. 294; apdo. 8.4.1.3.]

Anirdeśyam. Una existencia consciente indefinible. [P. 378]

Annakoṣa. En yoga, cuerpo denso compuesto de una envoltura corporal física o material. [Apdo. 5.3.1.]

- Antaḥkaraṇa. Instrumento interior. [P. 406]
- Antaryoga. Yoga interno. [P. 144]
- Ārya. Noble [P. 40]
- Artha. Objeto o interés que busca la oración. [P. 370]
- Asana. Postura fija del hatha yoga. [Cap. 1; apdo. 5.5.1.]
- Asura. [P. 329]
- Atman. Realización individual libre de accidentes que es uno con el espíritu trascendental; Yo, la naturaleza original y esencial de nuestra existencia. [P. 26; apdo. 7.1.5.]
- Avyakta. Aspecto no manifiesto de la materia. [P. 532]
- Avidya. Ignorancia. [Pp. 69, 98; apdo. 3.14.1.]
- Bhakta. Practicante del bhakti yoga. [P. 188]
- Bhakti yoga (bhaktiyoga). Yoga del Amor Divino, uno de los tres yogas de la *trimārga* (yoga del triple sendero). [Caps. 1, 8]
- Brahman. la Realidad única, substancia espiritual, material y consciente de todas las ideas, fuerzas y formas del universo, sino también su origen, mantenedor y poseedor; el Espíritu cósmico y supracósmico. [Apdo. 7.1.5.]
- Buddhi. Entendimiento [apdo. 7.3.1.]; razón, intelecto discernidor, inteligencia lógica y racional [pp. 332, 406].
- Bhukti. Felicidad del ser (uno de los cuatro elementos constituyentes del Yoga). [P. 403]
- Caitya Purusha. Ser Psíquico, alma individual que sostiene mente, vida y cuerpo. [P. 116]
- Chaitanya Purusha. Ser consciente [P. 376]
- Chakra (chakra). Centros de energía psíquica. [P. 155]
- Chit. Consciencia divina, componente de Satchitananda o Sachchidananda. [P. 296]
- Chit-Tapas. Consciencia-Fuerza. [P. 98]
- Chitta. Consciencia mental básica. [P. 406 ss.; apdo. 9.9.3.]
- Cidghana. Consciencia concentrada y luminosa. [P. 425]
- Dakshina mārga. En el Tantra, sendero de la mano derecha. [Apto. 5.6.1.]
- Dharma. Ley (moral, natural, norma (de actuación), con múltiples significados en sánscrito. [P. 271]. (Pandit, 1966, p. 22).
- Drsti. Puntos donde enfocar la mirada durante la práctica de asanas en el Ashtanga Yoga. (<https://www.samandi.es/blog/nava-drsti-puntos-a-los-que-dirigir-la-mirada/>). [P. 267]

- Gunas. Cualidades o modos de la Naturaleza. Se consideran básicamente tres: *sattva*, *rajas* y *tamas*. [Apdo. 6.10.]
- Ishwara. Uno de los aspectos o manifestaciones del Divino; según los vedantines, el Yo (Self) [P. 311]
- Ishwara-shakti. Fuerza-Consciencia divina, Madre universal, puente entre el Uno y la multiplicidad manifiesta. [P. 217]
- Ista devatā. En Yoga, el nombre y la forma elegidos por nuestra naturaleza para la adoración de Dios, cuando Este revela algún aspecto o atributo de su naturaleza divina. [P. 384]
- Jiva. *Veáse* Jivatman.
- Jivatman (o Jiva). Alma divina que cobra su atributo como individuo, pero participa de la naturaleza divina de la unidad. [Aptos. 3.12.3; 7.7.5.;7.11.]
- Jivanmukta. Alma liberada. [P. 265]
- Jñana yoga (jñanayoga). Yoga del Conocimiento Integral (abreviatura ad hoc YdC), uno de los tres yogas de la *trimārga* (yoga del triple sendero). [Caps. 1, 7]
- Kāla. Tiempo. [Apdo. 6.1.4.]
- Karana. Concatenación de asanas en hatha yoga. [Cap. 1]
- Karma yoga (karmayoga). Yoga de las Obras, uno de los tres yogas de la *trimārga* (yoga del triple sendero). [Caps. 1, 6]
- Karmayogui. Practicante del Yoga de las Obras. [P. 245]
- Kavi. Poeta vidente. [P. 267]
- Kundalini. Poder divino en el interior del ser humano que puede ser activado; también energía kundalini. [Pp. 154, 155]
- Laya. Disolución [P. 305]
- Lila. Juego (cósmico), existencia considerada como un juego del espíritu universal [P. 243]. (Pandit, 1966, p. 36).
- Manas. Mente sensorial. [Pp. 79, 406]
- Maya. [Aptos. 3.11.; 7.1.4.]; parte de la Naturaleza inferior [p. 288]; Conocimiento-Voluntad del Divino que determina y ejecuta todo [p. 314].
- Moksha (Mokṣa). Liberación (espiritual). [Pp. 216, 305]
- Mukti. Liberación (uno de los cuatro elementos constituyentes del Yoga); liberación espiritual suprema. [Pp. 385, 403; apdo. 9.7.1.]
- Mūlādhāra. 1er chakra o chakra base. [Pp. 357]
- Nadis. Canales energéticos en el cuerpo por donde circula la energía. [Pp. 142, 356]

- Neti neti. “Ni esto, ni eso”, como se define el Absoluto puro, el Uno, el Infinito, sin rasgos e indefinible. [P. 263]
- Nirguna. Sin atributos (referido al Brahman) [p. 294]; el Impersonal puro [apdo. 8.4.1.].
- Nirvikalpa. En el *Yoga sūtra* de Patanjali, es un tipo de *samādhi*: uno que es una meditación sin objeto. [P. 147]
- Nistraiguṇya. Sin ninguno de los tres gunas. [P. 416]
- Paramātmān. Yo supremo. [P. 135]
- Parokṣa. Conocimiento de lo que está alejado y fuera de nuestra vista. [P. 267]
- Prajnana. Consciencia que aprehende. [Apto. 3.14.2.; p. 106]
- Prakṛiti (prakṛti). Uno de los dos principios divinos (frente al Puruṣa); principio activo que expresa los procesos y las formas del Puruṣa. [Aptos. 6.3.3.; 6.8.3.; 9.3.3.]
- Prāṇā. Fuerza vital de la respiración interior. [P. 146]; energía de vida. [P. 283]
- Prāṇakoṣa. En lenguaje del yoga, sistema nervioso o vehículo vital. [Apdo. 5.3.1.]
- Pranamaya. Ejercicios de respiración en hatha yoga. [Cap. 1]
- Pratyakṣa. Conocimiento de lo que está presente a los ojos. [Pp. 267, 334]
- Purushottama. El Supremo que contiene en sí mismo al impersonal y a las incontables personalidades, a lo que carece de cualidades y a las cualidades en número infinito, al ser puro, a la consciencia pura, a la beatitud pura. [Pp. 251, 363]
- Puruṣa (puruṣa). Uno de los dos principios divinos (frente a la Prakṛiti). El Puruṣa es inmóvil e inactivo. [Apto. 6.3.3.; 6.8.3.; 9.3.3.]
- Rajas. Uno de los tres modos o cualidades del ser (gunas), el de la fuerza cinética (lucha, esfuerzo, pasión y acción). [Aptos. 6.10.; 9.7.2.]
- Rasa. Savia y esencia de una cosa, así como su sabor. [Apto. 3.10.4.; p. 284]
- rāsa līlā. ‘Dulce pasatiempo’, en la Mitología Hindú, es el nombre del pasatiempo favorito de Krishna. (<https://www.rasalilayoga.com/rasalilayoga/>). [P. 344]
- Rishi. Vidente. [P. 267]
- Sachchidananda (Satchitananda). Palabra compuesta formada por ‘sat’ (‘verdad’), ‘chit’ (‘consciencia’) y ‘ananda’ (‘gozo’), que se entiende como el puro gozo de la existencia. [P. 56; apdos. 7.8.3.;7.12.2.]
- Sadhaka. Practicante o iniciado en la práctica del Yoga (Integral).
- Sadhana. Disciplina de la autoperfección. [P. 436]
- Sahasrāra. 7º chakra, ‘loto de los mil pétalos’. [P. 356]
- Saguna. Cualidad infinita (atribuido al Brahman) [p. 294]; el Divino Personal (opuesto al Divino Impersonal) [apdo. 8.4.1.].

- Sākṣī. Purusha-testigo. [P. 400]
- Śakti. Véase Shakti.
- Samādhi. Estado espiritual especial como en trance, unión en una totalidad armoniosa de sujeto y objeto. La mente se libera de todo condicionamiento previo. Semejante al nirvana budista. [P. 147, apdos. 7.4.2., 7.19.]
- Samatā. Igualdad. [P. 434]
- Samsāra. Cadenas sucesivas de renacimientos y muertes. [P. 255]
- Sanātana dharma. Verdades imperecederas. [P. 238]
- Sannyasa. Vida monástica o ascética. [P. 152]
- Sannyasin. Asceta que ha renunciado al mundo y lleva una vida alejado de la sociedad, y de las relaciones sociales y familiares. [Pp. 64, 152, 180]
- Śānti. Paz. [P. 434]
- Śāstra (shastra). Lo escrito. [Apto. 6.1.1.]
- Sat. Existencia Pura. [P. 299]
- Sattva (Sattwa). Uno de los tres modos del ser (gunas), el correspondiente a la fuerza equilibradora (bien, armonía, felicidad y luz). [Aptos. 6.10.; 9.7.2.]
- Savikalpa. En el *Yoga sūtra* de Patanjali, es un tipo de *samādhi*: uno que es una meditación con objeto. [P. 147]
- Shraddha (śraddhā). Fe, impulso, propósito; fuerza interior que ayuda a configurar al ser y su mundo. [P. 260; apdo. 9.11.6.]
- Shakti (Śakti). En el Tantra, energía o fuerza efectiva para llevar a cabo toda realización [p. 191]; la fuerza superior del poder divino [p. 424]; [Apdo. 9.11.]
- Siddha. “Alguien que lo ha logrado”; se refiere a la iluminación, a un alto grado de desarrollo físico y/o espiritual o incluso a algún poder oculto obtenido. [P. 404]
- Siddhi. Perfección (alcanzada mediante la práctica del Yoga Integral) [pp. 196, 403], también denominados ‘poderes ocultos’ [pp. 327, 339].
- Śruta. Lo oído (tradición oral). [Apto. 6.1.1.]
- Sthūla śarīra. Cuerpo ordinario. [P. 406]
- Śuddhi. Purificación (uno de los cuatro elementos constituyentes del Yoga). [P. 403]
- Sukham. Bienestar puro espiritual e interior. [P. 434]
- Svabhāba. Carácter de la naturaleza del alma. [P. 424]
- Tamas. Uno de los tres modos del ser (gunas), fuerza de la inconsciencia y de la inercia (obscuridad, incapacidad e inacción). [Aptos. 6.10.; 9.7.2.]

- Tapas. Fuerza de la consciencia del *Purusha* morando en su propia e infinita potencialidad en la existencia; Voluntad (Divina). [Pp. 191, 417]
- Trimārga. Yoga del sendero triple. [Caps. 1, 4; apdo. 5.5.3.]
- Utsāha. Esfuerzo personal. [Apdo. 6.1.2.]
- Vāma mārga. En el tantra, sendero de la mano izquierda. [Apdo. 4.2.4.3.; p. 157]
- Vyakta. Aspecto manifiesto de la materia. [P. 532]
- Vidya. Conocimiento. [P. 69; apdo. 3.14.1.]
- Vicāra. Técnica del Yoga del Conocimiento consistente en reflexión intelectual. [P. 150]
- Vijñana (vijnana). Gnosis, conocimiento. [Apdo. 7.17.]
- Vijñānamaya. Ser gnóstico. [P. 336]
- Vīrya. Fuerza dinámica del temperamento. [P. 424]
- Viveka. Técnica del Yoga del Conocimiento consistente en la discriminación correcta. [P. 150]