

“Me opongo al evangelio del sufrimiento”.

El Yoga supramental de Sri Aurobindo a través de sus cartas

“I object to the gospel of sorrow”. The Supramental Yoga of Sri Aurobindo through his letters

Raquel Ferrández-Formoso*

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España
rferrandez@fsof.uned.es

Recibido: 03/11/2021

Aceptado: 18/04/2022

Formato de citación:

Ferrández Formoso, R. (2022). “Me opongo al evangelio del sufrimiento”. El Yoga supramental de Sri Aurobindo a través de sus cartas”. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 94, 101-124, <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/rferrandez2.pdf>

Resumen

El yoga supramental nunca será un yoga *mainstream*, ni está diseñado para serlo. No puede subsumirse en una clase de hora y media, ni se presta a ser encerrado en una sala de yoga. Se trata de un compromiso existencial que requiere de toda una vida de dedicación. En estas páginas indago en la vida de su fundador, el yogui, poeta y filósofo Sri Aurobindo (1872-1950). Educado en Cambridge, activista político en pos de la independencia de India y nominado al Premio Nobel de literatura y de la paz, Sri Aurobindo fue sobre todo un experimentador de las profundidades de la conciencia, cuyo yoga se inspira en la enseñanza de Sri Ramakrishna, tal y como algunos investigadores contemporáneos están reivindicando en nuestros días. En este texto enfatizo esa influencia de Sri Ramakrishna, bosquejo la *sādhana* que propone el yoga supramental tal y como se refleja en la correspondencia que Sri Aurobindo mantuvo con sus discípulos, e indago en el papel que cumplen la emoción y el *fuego anímico* en un yoga que tiene como finalidad la espiritualización de la materia.

Palabras clave

Yoga integral, vedanta, supermente, emoción, bhakti, Sri Ramakrishna.

* Agradezco a Vicente Merlo su revisión del borrador de este escrito; como siempre, sus comentarios y su atenta mirada han contribuido a mejorarlo. Saranagati Das me dio a conocer la obra y el yoga de Sri Aurobindo hace ya una década. Que este ensayo sea un breve testimonio de gratitud ante semejante regalo.

Abstract

Supramental yoga will never be mainstream yoga, nor is it designed to be. It cannot be subsumed in an hour and a half class, nor does it lend itself to being locked in a yoga room. It is an existential commitment that requires a lifetime of dedication. In these pages I delve into the life of its founder, the yogi, poet and philosopher Sri Aurobindo (1872-1950). Cambridge-educated, political activist for India's independence and Nobel Prize nominee for literature and peace, Sri Aurobindo was above all an experimenter of the depths of consciousness, whose yoga is inspired by the teaching of Sri Ramakrishna, as some contemporary researchers are claiming in our days. In this text I emphasize that influence of Sri Ramakrishna, I outline the *sādhana* that supramental yoga proposes as reflected in the correspondence that Sri Aurobindo had with his disciples, and I investigate the role played by emotion and *psychic fire* in a yoga whose purpose is the spiritualization of matter.

Keywords

Integral yoga, vedanta, supermind, emotion, bhakti, Sri Ramakrishna.

1. Con pies de paloma

Oh, Aristófanes del universo, Tú observas tu mundo y te ríes dulcemente de Ti mismo. Pero, ¿no me dejarás también a mí contemplar con ojos divinos y compartir tus risas universales?

Sri Aurobindo (CWSA, vol. 12: 494)

Aprender a sostenernos en la incomprensión es un requisito imprescindible para iniciar ciertos viajes. La clase de aventuras que ya comienzan desnudándonos, sin ambages: cuanto más nos revolvemos contra el enigma, más lejos estamos de comprenderlo. El silencio suele ser la meta de un camino espiritual, no su punto de partida; suele ser el resultado de una transformación ardua y progresiva, no el primer escalón que unos pies novatos deben figurarse cómo alcanzar. Para la mayoría de nosotros un principio así tiene una connotación de ausencia, de mapa borroso, de flecha que apunta hacia ninguna parte. Todavía más cuando este silencio se nos presenta como una puerta de entrada, ante la que vacilamos, nerviosos. Creemos que la hemos traspasado muchas veces, pero rara vez llegamos a estar seguros de haberlo hecho. Por eso creo que este simple ejercicio –sostenerse en lo que uno no comprende sin resistirse ni agitarse– es el primer gesto, pero también el más complejo, que se le pide a un practicante cuando decide adentrarse en el yoga supramental.

Todo en Sri Aurobindo¹ (1872-1950) lleva la marca de este comienzo arriesgado y fascinante: su biografía, que él mismo afirmó que no podía servir de mucho, dado que su verdadera vida tuvo lugar en lo oculto; sus escritos, que uno puede leer y releer durante años sin haber llegado a leerlos en absoluto; su *āśram* en Pondicherry, del que uno puede salir y entrar, a placer, sin haber estado allí nunca verdaderamente, o el propósito de un yoga visionario cuyas raíces parecen estar esperando por nosotros desde un tiempo futuro que desafía nuestro pequeño presente. El silencio lo envuelve y lo protege todo; por consiguiente, si no aprendemos a transitarlo, todo se cierra a nuestro paso, ya sean palabras, espacios, personas, pero, sobre todo, la creación de la conciencia que está en juego.

¹ He optado por no usar diacríticos para los nombres de los maestros. Escribo sus nombres tal y como ellos mismos los escribieron (en el caso de Swami Vivekananda y Sri Aurobindo), o tal y como se encuentran normalmente escritos en la literatura filosófica y espiritual (en el caso de Sri Ramakrishna).

De los treinta y siete volúmenes que componen sus obras completas, tres de ellos reúnen los centenares de cartas que Aurobindo intercambió con sus discípulos. He escogido centrarme en esta correspondencia porque nos ofrece el lado más práctico y cotidiano del yoga supramental. Si la originalidad de este yoga reside en su objetivo, una meta nunca antes explorada de la que hablaremos más adelante, las cartas reflejan una total coherencia por parte de Aurobindo a la hora de prevenir a quienes se muestran interesados en practicarlo. Son muchas las cartas en las que Aurobindo recomienda a las personas practicar otra clase de yoga, acudir a otro *āśram* distinto, entregarse a una *sādhana* bien diferente, en suma, nos pide que meditemos si estamos seguros del paso que vamos a dar y nos invita a preguntarnos qué es lo que nos mueve a iniciarnos en este camino. Léanse dos simples ejemplos:

La meta del yoga es siempre difícil de alcanzar, *pero ésta es más difícil que cualquier otra*, y es únicamente para quien tiene la vocación, la capacidad, la voluntad de afrontar cualquier cosa y cualquier riesgo, incluso el riesgo de fracasar, y la voluntad de progresar hacia un completo desinterés, ausencia de deseos y entrega (L. II: 545).

Este es un proceso lento y arduo; el camino es largo y es difícil incluso establecer la base necesaria. La vieja naturaleza existente opone resistencia y obstruye, y las dificultades surgen una tras otra, repetidamente, hasta que son conquistadas. Por lo tanto, *es necesario estar seguro de que este es el camino al que uno está llamado* antes de decidirse finalmente a recorrerlo (L.II: 849)².

A la luz de estos fragmentos podríamos pensar que la complejidad de este yoga reside en la renuncia que exige a sus practicantes. Nada más lejos de la realidad. A quienes buscan abrazar un modo de yoga basado en la renuncia al mundo, Aurobindo les recomienda seguir otras vías yóguicas diferentes. La propuesta de un *āśram* y una comunidad yóguica cuya meta no es la liberación del mundo, supone un fenómeno nuevo y pionero en los primeros años del siglo XX. Por otro lado, podría pensarse que la dificultad reside entonces en el “esfuerzo” de la *sādhana* propuesta; algo que tampoco se ajusta en absoluto al yoga supramental. Si bien exige entrega y compromiso, el modo de progresar en este yoga no es el esfuerzo personal del practicante.

Este no es un *āśram* como otros –los miembros no son *saṃnyāsins* [renunciantes]; no es *mokṣa* el único objetivo del yoga aquí. Lo que se está haciendo aquí es una preparación para un trabajo, un trabajo que se basará en la conciencia yóguica y en el Śakti-Yoga, y no puede tener otro fundamento (L. II: 847).

Este *āśram* ha sido creado con un objetivo distinto del ordinariamente común a tales instituciones, no para la renuncia al mundo sino como un centro y un campo de práctica para la evolución de otro tipo y forma de vida que al final estará impulsada por una conciencia espiritual superior y encarnará una mayor vida del espíritu (L. II: 847).

En consecuencia, lo que el yoga supramental le pide al practicante es que se haga cargo de su responsabilidad personal desde el primer momento. No hay ningún afán por

² Las cursivas en las citas son mías, a menos que indique lo contrario. Para los escritos de Sri Aurobindo empleo como fuente *The Complete Works of Sri Aurobindo* (CWSA). He optado por citar las cartas con la sigla *L* (*Letters*), junto al número de la sección y el de página correspondiente, con el fin de diferenciarlas del resto de sus escritos. Puede consultarse la bibliografía final para una referencia completa.

convencer a nadie de que lo practique y, ciertamente, la publicidad no forma parte de este yoga. En una de sus cartas, Aurobindo le explica a un discípulo que la fama y el “espíritu propagandístico” no tienen ninguna importancia desde el punto de vista espiritual. “No somos un partido ni una iglesia o una religión que busque adeptos o prosélitos”, escribe Sri Aurobindo, y añade: “Un hombre que se dedica sinceramente al yoga es más valioso que mil hombres famosos” (L. II: 855). Esta última sentencia recoge el espíritu más noble y comprometido de este yoga: mientras haya un solo practicante sincero sobre la Tierra, la tarea sigue su curso, y el desafío se mantiene vivo. Pero ¿cuál es esta meta, la más difícil de alcanzar, ese propósito que requiere una total sinceridad y mucho talento para el fracaso?

El propósito no es otro que la divinización de la materia; no simplemente una elevación de nuestra conciencia individual a un plano de comprensión espiritual, sino la transformación de nuestra naturaleza al completo, el descenso de la conciencia supramental a nuestra conciencia física. El cuerpo tiene en este yoga un papel que no he encontrado, por ahora, en ninguna clase de haṭha yoga, pues la *supramentalización* del cuerpo va mucho más allá de un programa de *āsanas* o de una rutina de ejercicios físicos que purifiquen los canales corporales y favorezcan la adquisición de poderes individuales³. “[Los yogas antiguos] tenían como objetivo la liberación y no se preocupaban por la divinización, excepto el tántrico y algunos otros”, escribe Aurobindo en otra carta; “sin embargo, el objetivo, incluso en estos, era más bien convertirse en santos y *siddhas* que cualquier otra cosa” (L. II: 507). Cuando la purificación del cuerpo se consolida, todavía hay un gran trabajo de silencio y apertura que realizar para que este descenso de la supermente pueda abrirse paso en nuestra vida física y manifieste sus frutos. Porque este es el quid de la cuestión: Aurobindo nos enseña que *es posible alcanzar logros espirituales muy elevados que no tienen ninguna repercusión en la vida*. Este es el muro de las paradojas que parece saltar por los aires en nuestros días, a fuerza de disgustos y escándalos sexuales por parte de ciertas autoridades espirituales. Pero es un muro que ha existido siempre, en menor o mayor medida, en la historia de las religiones, la mística y la espiritualidad. A un lado del muro, un trabajo de indagación interior repleto de experiencias trascendentales que, sin embargo, se evaporan y se anulan cuando pasamos al otro lado y la persona se pone a funcionar en el mundo y entra en contacto con los otros. De esta manera, podemos tener acceso a experiencias meditativas extraordinarias y al mismo tiempo mantener un cuerpo vital –que abarca tanto el área emocional como nuestro sistema nervioso–, infantilizado y anegado por la ignorancia, inmune a todo ese logro de la conciencia silenciosa. En este caso, la experiencia no consigue echar raíces para *materializarse* de forma permanente. Y como Sri Aurobindo recordará numerosas veces, no hay nada de supramental en esta clase de logros, pues lo que se produce es una escisión de la naturaleza, no una transformación de la misma.

Siempre es posible lograr iluminaciones de algún tipo en el plano espiritual mental incluso si el vital todavía es impuro. Hay una especie de separación entre el *Puruṣa* mental y *Prakṛti* que *resulta en un conocimiento que no tiene efecto transformador en la vida*. Pero la teoría de estos yoguis es que uno tiene que conocer el Sí mismo; la vida y lo que uno hace en la vida no importa. ¿No has leído sobre el yogui que apareció con su concubina y Ramakrishna le preguntó: “¿Por qué vives así?”? Él respondió: “Todo es *māyā*, así que no importa lo que haga mientras conozca a Brahman”. Es

³ Véase el primer capítulo de *La Manifestación supramental sobre la Tierra*, titulado “La perfección del cuerpo”, donde Aurobindo (2004: 37) escribe: “Una transformación del cuerpo debe ser condición *sine qua non* para una transformación total de la naturaleza”.

cierto que Ramakrishna respondió: “Escupo en tu Vedānta”, pero lógicamente el yogui tenía su parte de razón, porque si toda la vida y la acción son *māyā* y solo el silencioso Brahman es real... ¡pues bueno! (L. II: 506-507).

Aurobindo se refirió a su yoga como yoga “integral” (*pūrṇa-yoga*). Sin embargo, no voy a usar esta rúbrica con el fin de evitar cualquier clase de confusión, teniendo en cuenta que hoy en día numerosos yogas emplean el adjetivo “integral” para indicar que integran varias sendas de yoga (la devoción, la acción física, la meditación, etc.) en un mismo programa. La “integralidad” o “plenitud” del yoga aurobindiano sobrepasa con mucho esta clase de síntesis.

Nunca he dicho que mi yoga fuera algo completamente nuevo en todos sus elementos. Lo he llamado ‘yoga integral’ y eso significa que toma la esencia y muchos procesos de los antiguos yogas –su novedad está en su objetivo, en su punto de vista y en la totalidad de su método (L. I: 99).

Indudablemente, Aurobindo diseñó una síntesis del yoga única y excepcional –que plasmó en su obra *La Síntesis del Yoga*–, pero la “integralidad” del yoga supramental no solo afecta a los medios. Se trata de una integralidad triple: 1) plenitud del objetivo, es decir, la expresión de la divinidad materializada no solo en la conciencia espiritual-mental-vital sino también en la conciencia física, 2) plenitud del proceso, para lo cual Aurobindo toma la esencia de diversos yogas antiguos, adaptándolos al objetivo, y 3) plenitud del área que cubre el proceso, pues se trata de un yoga evolutivo, que no busca únicamente la completa transformación del individuo, sino también de la humanidad y la conciencia colectiva⁴.

Antes de entrar a indagar en esta noción de supermente (*supermind*) y en el yoga que persigue incansablemente el descenso de la fuerza supramental (*supramental force*), es necesario que tratemos de acercarnos a la figura cautivadora y enigmática de Sri Aurobindo. En uno de los fragmentos anteriormente citados, Aurobindo mencionaba a Ramakrishna, y este podría ser un buen punto de partida.

2. La síntesis vital de Sri Aurobindo

Aurobindo Ghose no tuvo una vida convencional, ni siquiera en su trayectoria más visible, la que transcurre al nivel de la superficie. Nacido en Calcuta en 1872, su padre lo envía a Inglaterra a los siete años de edad, junto a sus dos hermanos mayores. Allí viviría hasta los veinte, aparentemente ajeno a la cultura de su tierra natal. Su padre tenía la esperanza de que tanto él como sus hermanos fuesen admitidos en el ICS (Servicio Civil Indio), es decir, deseaba que se convirtieran en funcionarios al servicio del imperio británico. Con diecisiete años, Aurobindo es admitido en este servicio tras haber ganado previamente una beca en el King’s College, pues, dadas sus circunstancias, este era el único modo posible de financiar los dos años de prueba exigidos a los candidatos.

En diciembre de 1889, Aurobindo fue a Cambridge para presentarse a los exámenes de becas del King’s College. Mañana y tarde escribía traducciones del inglés al latín y al griego y del latín y el griego al inglés. También hubo preguntas sobre gramática clásica e historia y un ensayo en inglés. El 19 de diciembre, de vuelta en Londres, se enteró de que había quedado en la

⁴ En uno de los fragmentos y pasajes breves dedicados a explicar el yoga integral o *pūrṇa yoga*, Aurobindo indica: “El Yoga integral es integral por la totalidad o plenitud de su objetivo, la plenitud de su proceso y la plenitud del terreno que cubre en su proceso” (CSWA, vol. 12: 359).

primera posición. Más tarde se le dijo que había “aprobado un examen extraordinariamente sobresaliente” con los mejores escritos que el examinador, el destacado erudito Oscar Browning, había visto jamás (Heehs, 2008: 19).

Un año después, Aurobindo ganaba el Premio Rawley por la mejor composición poética en yámbicos griegos, premio que volvería a ganar el año siguiente, esta vez por un poema compuesto en hexámetros latinos. No había pasado ni una década desde la composición de su primer poema, titulado “The Light” y publicado en el magazine local *Fox's Weekly*. Para componerlo, se inspira en el poema “The Cloud” de Percy Shelley (Heehs, 2008: 15; CWSA, vol. 2: 692). En el segundo volumen de sus obras completas se incluye este poema con la siguiente nota explicativa por parte de los editores: “Cuando se le preguntó en 1939, ‘¿Cuándo empezaste a escribir poesía?’, Sri Aurobindo respondió: ‘Cuando mis dos hermanos y yo vivíamos en Manchester. Escribí para la revista de la familia Fox. Era una horrible imitación de alguien que no recuerdo’” (CWSA, vol. 2: 692). Aurobindo siempre se consideró a sí mismo un poeta antes que un filósofo. Su obra magna, en este sentido, no sería tanto *La vida divina* como *Savitri*, un poema extraordinario de dimensiones épicas, en el que trabajó durante largos años de su vida –de hecho, fue el último trabajo literario que revisó antes de su muerte, en el año 1950 (CWSA, vol. 2:691).

Más allá de toda la documentación que poseemos sobre el paso de Sri Aurobindo por el St. Paul's College y más tarde por el King's College, dando fe de su innegable potencial intelectual, creo que Satprem toca un punto importante cuando menciona la soledad de su adolescencia en Londres, que fue además un periodo marcado por la austeridad económica –bastante extrema, por cierto, durante sus últimos años en Inglaterra.

Ignoramos lo que escapó a este adolescente voraz [...] pero Shelley y el *Prometeo libertado*, los poetas franceses, Homero, Aristófanes, y muy pronto todo el pensamiento europeo, porque rápidamente supo lo suficiente de alemán y de italiano como para leer a Dante y a Goethe en su lengua original, pueblan una soledad de la que nada nos dice él mismo (Satprem, 1999: 16).

Este brevísimo esbozo del primer periodo vital de Sri Aurobindo nos sirve ya para anticipar uno de los rasgos únicos y excepcionales tanto de su yoga como de sus escritos. Estamos ante un yogui-poeta que crece y se forma intelectualmente en Inglaterra para después regresar a India y volcarse en el estudio y la práctica del legado filológico, filosófico y espiritual de su tierra natal. De algún modo, Satprem habla de Aurobindo como de un “occidental consumado”, en el sentido de que lee a los poetas simbolistas franceses antes de conocer la *Bhagavadgītā* –algo que nos sucede a muchos europeos, simplemente por los contenidos de nuestros programas educativos. “Sri Aurobindo es para nosotros el lugar de una síntesis única”, indica Satprem (1999: 13) y, de hecho, la síntesis del yoga en la que trabajará Sri Aurobindo décadas después, empieza a gestarse en la síntesis de su propia vida y de su propio universo interior. Como indica Debashish Banerji (2013: 95), al recibir dicha educación, Sri Aurobindo “había interiorizado los valores de la crítica social y la libertad creativa propios de la post-Ilustración. Tal preparación debe considerarse significativa para su enfoque ecléctico y creativo de las tradiciones yóguicas de India”. En primer lugar, esta riqueza va a manifestarse constantemente en sus palabras; basta con que leamos sus aforismos, en los que podemos encontrar reunidos a Vivekananda, Dante y Horacio con total naturalidad. En segundo lugar, sus escritos integran razón e intuición, inteligencia y

experiencia, cuestionamiento y confianza, lo que confiere a Aurobindo un estilo literario único y un pensamiento sólido y creativo como pocos. En tercer lugar, posee tal visión de conjunto sobre la realidad histórica, política y espiritual, que la simple lectura de sus obras ya se convierte en un desafío espiritual para nosotros. Esta síntesis puede añadir un plus de dificultad a la lectura de las obras aurobindianas, sobre todo por el compromiso “integral” que exige al leyente. Como explica Vicente Merlo (2019: 59), “la lectura de sus obras constituye ya una aventura de la conciencia, en la que la lucidez de su visión y la altura de su experiencia van acompañadas de la profundidad de su articulación racional”.

Quienes conocimos a Sri Aurobindo a través de sus principales escritos sobre yoga y vedānta, tales como *La Síntesis del Yoga* o *La Vida Divina*, nos acercamos después a sus obras completas y solo entonces empezamos a hacernos una idea de la grandeza de esta síntesis. En los primeros volúmenes encontramos su poesía reunida (escrita en griego, latín, inglés y francés), también sus escritos de juventud y sus piezas teatrales, cuyos personajes, muchas veces, son dioses griegos que simbolizan partes del alma humana; más adelante, sus primeros diarios yóguicos, y los escritos políticos que reflejan su lucha por la independencia de India; en su madurez, ensayos filosóficos de todo tipo sobre la evolución de la humanidad, la política mundial, los comentarios a las escrituras vedánticas (*Upaniṣads* y *Bhagavadgītā*), incluida una revisión extraordinaria sobre el significado de los *Vedas* y su comprensión filológica, los registros de sus experiencias supramentales, la cartografía del inconsciente, más diarios yóguicos de experimentación, y un largo etcétera.

Lo dicho hasta ahora puede invitar a pensar en una erudición de direcciones múltiples, es decir, en una persona cuya formación y talento le permite abarcar, intelectualmente, muchas áreas de la vida y del pensamiento. Hay que enfatizar entonces el incansable experimentador de la conciencia que fue Sri Aurobindo. Así contesta este maestro a una carta en la que un discípulo parece haber alabado su capacidad intelectual:

Has escrito que viste en mí a quien logró su espiritualización y divinización mediante la perfección del intelecto; pero, de hecho, llegué a través del completo silencio de la mente y cualquier espiritualización y divinización que alcancé fue a través del descenso de un conocimiento supraintelectual superior a ese silencio (L. II: 848).

Sri Aurobindo distingue perfectamente entre lo intelectual y lo espiritual; si bien, ambos dominios pueden (y deben) estar al servicio de un mismo propósito de transformación, no hay que confundir los logros de la mente con las alturas del espíritu. No me resisto a compartir un extracto bastante extenso de una carta en la que Aurobindo explica esta distinción a un discípulo, distinción que él conoce bien por experiencia. Este pasaje también nos sirve para vislumbrar las raíces que sostienen su yoga y su camino espiritual. Porque cuando Sri Aurobindo afirma que “todo puede convertirse en un medio para la comprensión de lo divino”, detrás de estas palabras se hace patente la presencia generosa, brillante e intemporal de Sri Ramakrishna, invitándonos a abrirnos a la divinidad con los medios que cada uno posea.

El arte, la poesía, la música no son yoga, no son en sí mismos cosas espirituales más de lo que lo es la filosofía o la ciencia. Aquí acecha otra curiosa incapacidad del intelecto moderno: su incapacidad para distinguir entre mente y espíritu, su disposición a confundir los idealismos mentales, morales y estéticos con espiritualidad y sus grados inferiores con valores espirituales. Es una verdad obvia que las intuiciones mentales del metafísico

o del poeta, en su mayor parte, están muy lejos de una experiencia espiritual concreta; son destellos distantes, reflejos sombríos, no rayos del centro de Luz. No es menos cierto que, visto desde las cumbres, no hay mucha diferencia entre las altas eminencias mentales y las bajas escaladas de esta existencia externa. Todas las energías de la Līlā [juego divino] son iguales contempladas desde las alturas, todas son disfraces de lo Divino. Pero hay que añadir que todo puede convertirse en un primer medio para la comprensión de lo Divino.

Una declaración filosófica sobre el Ātman es una fórmula mental, no conocimiento, no experiencia; sin embargo, a veces lo Divino lo toma como un canal de contacto; extrañamente se rompe una barrera en la mente, se ve algo, se opera un cambio profundo en alguna parte interior, entra en el terreno de la naturaleza algo sereno, ecuánime, inefable. Uno se detiene en la cresta de una montaña y vislumbra o siente mentalmente una amplitud, una omnipresencia, una Inmensidad sin nombre en la Naturaleza; entonces de repente viene el *contacto*, una revelación, un desbordamiento, *lo mental se pierde en lo espiritual*, se experimenta la primera invasión del Infinito. O te detienes frente a un templo de Kālī junto a un río sagrado, ¿y qué ves? –una escultura, una graciosa pieza de arquitectura, pero en un momento, misteriosamente, inesperadamente, hay en cambio, una Presencia, un Poder, un Rostro que mira dentro del tuyo, una visión interior en ti ha mirado a la Madre del Mundo. Contactos similares pueden llegar a través del arte, la música, la poesía a su creador o a alguien que siente el impacto de la palabra, el significado oculto de una forma, un mensaje en el sonido que lleva quizás más de lo que el compositor quiso decir conscientemente. Todas las cosas en la Līlā [juego divino] pueden convertirse en ventanas que se abren a la Realidad oculta (L.I: 199).

2.1. La influencia del *vijñāna-vedānta* de Sri Ramakrishna

En 1893, a sus veinte años, Aurobindo abandona Inglaterra y regresa a su tierra natal dispuesto a luchar contra el colonialismo inglés. En Baroda (Gujarat) se une a Tilak y otros activistas políticos “reivindicando la *poorna swaraj*, o la independencia incondicional basada en el derecho de un pueblo que posee su propia historia cultural a tener expresión independiente y autodeterminación” (Banerji, 2013: 96). En verdad, la vida de Sri Aurobindo está marcada por el adjetivo “*pūrṇa*”, que significa “completo”, “pleno”, “total” –*pūrṇa svarāj*, *pūrṇa-yoga*, *pūrṇa-advaita*, etc. La intensidad de cada actividad que emprende y los profundos ideales que lo impulsan a actuar se manifiestan en esta constante búsqueda de la plenitud y en la incondicionalidad de su entrega, ya sea en el ámbito del activismo externo o del interno. Pero es también a su llegada a India cuando comienza a practicar yoga y *prāṇāyāma* con diversos maestros, además de sumergirse en la lectura de la *Bhagavadgītā*, las *Upaniṣads*, y las obras de Vivekananda y Ramakrishna (Heehs, 2008: 57). Verdaderamente, aquí se inicia un juego de influencias sin las que no es posible comprender la propuesta yóguica de Sri Aurobindo. Ya en 1908, Sri Aurobindo escribe en el periódico nacionalista *Bande Mataram*, unas palabras que dan cuenta de la admiración que siente por Sri Ramakrishna, al que considera un avatar:

Sri Ramakrishna le dio a la India el mensaje final del hinduismo al mundo. Una nueva era data de su nacimiento, una era en la que los pueblos de la tierra serán elevados por un tiempo a la comunión con Dios y la

espiritualidad se convertirá en la nota dominante de la vida humana (CWSA, vol. 6 y 7: 979).

Ayon Maharaj, un investigador recientemente ordenado monje en la orden de Ramakrishna (su nombre actual es Swami Medhananda), reivindica una especie de “linaje espiritual” entre Sri Ramakrishna (1836-1886), Swami Vivekananda (1863-1902) y Sri Aurobindo. Es bien sabido que Sri Ramakrishna fue maestro de Swami Vivekananda; sin embargo, Sri Aurobindo no va a ser discípulo directo de ninguno –Sri Ramakrishna fallece cuando Sri Aurobindo es un adolescente, y Swami Vivekananda unos años después de que Sri Aurobindo regrese de Inglaterra. Pero la influencia de ambos en la formación yóguica de Sri Aurobindo es innegable; tanto en el plano intelectual como en el espiritual, se convierten en dos pilares que lo guiarán y lo acompañarán toda su vida. Por eso, en nuestros días, Ayon Maharaj anima a los miembros de su orden a estudiar los comentarios de Aurobindo a la *Bhagavadgītā* y a las *Upaniṣads*⁵. Según este investigador, Sri Aurobindo habría llevado a cabo una labor que Swami Vivekananda no pudo llegar a realizar, pero que consideró urgente y necesaria: retomar los textos básicos de la experiencia vedántica y comentarlos a la luz de un vedānta no sectario, sino inclusivo y espiritualmente rico en vías y posibilidades⁶.

Esta clase de vedānta corresponde al “vijñāna-vedānta” de Sri Ramakrishna, al que Maharaj define como “una cosmovisión decididamente no sectaria, arraigada en su propia experiencia mística de *vijñāna*, que armoniza creencias religiosas aparentemente conflictivas, filosofías sectarias y disciplinas espirituales” (2018: 6). Ayon Maharaj se sirve especialmente de la distinción que enfatizaba Sri Ramakrishna entre el *jñāna yogui* y el *vijñāna yogui*. El primero rechaza el mundo como una ilusión irreal, mientras que el segundo concibe el mundo y los seres vivos como una emanación del divino *brahman*: “mientras que el *jñānī* descarta el universo como un 'lugar de ilusión' (*dhokār ṭāṭī*), el *vijñānī* abraza el universo como una “mansión de alegría” (*majār kuṭi*). [...] Está claro que Sri Ramakrishna considera al *vijñānī* superior al *jñānī* teniendo en cuenta que contrasta repetidamente el egoísmo espiritual de los *jñānīs* con la compasión espiritual de los *vijñānīs*” comenta Maharaj (2018: 29).

Esta distinción entre *jñāna* y *vijñāna* se halla constantemente presente en las enseñanzas de Sri Ramakrishna, indicando que el *jñānī* ha visto a Dios, pero solo el *vijñānī* lo ha saboreado, habiéndolo realizado tanto en el interior de sí mismo como también fuera, en el mundo⁷. Aurobindo va a heredar esta distinción, así como el espíritu inclusivo y multidisciplinar de Sri Ramakrishna, abierto a la combinación y a la experimentación de vías yóguicas diferentes. *Vijñāna* será para Sri Aurobindo sinónimo de la “mente divina” o la “gnosis divina”, y, en última instancia, sinónimo de la Supermente y el “conocimiento supramental” (CWSA, vols. 10-11: 1461). Por su parte,

⁵ Recomiendo encarecidamente la ponencia de Ayon Maharaj titulada “Insights from Sri Aurobindo”, disponible en Youtube (en lengua inglesa), en la que explica este linaje “espiritual” entre los tres maestros: <https://www.youtube.com/watch?v=8mpNxdANdxQ&t=193s>

⁶ Sri Aurobindo distingue tres significados del término ‘vedānta’. El primero haría referencia a la triple base textual (*Upaniṣads*, *Bhagavad Gītā* y *Brahma sūtras*), y el segundo lo identificaría con escuelas determinadas que se basan en dichos textos (por ejemplo, el vedānta advaita de Śaṅkara). Sin embargo, nos dice Maharaj (2018: 124), “vedānta puede referirse a una filosofía espiritual no sectaria, arraigada en las *Upaniṣads* y la *Gītā*, que armoniza varios caminos espirituales y puntos de vista religiosos. Como hemos visto, Vivekananda y Sri Aurobindo, inspirados por Sri Ramakrishna, a menudo usaban el término ‘vedānta’ en este tercer sentido”.

⁷ “Así sucede con Dios”, enseña Sri Ramakrishna a un discípulo, “aquellos que han oído hablar de él están todavía en la ignorancia; los que le vieron son *jñānīs*; pero quienes lo han saboreado o realizado dentro y fuera son *vijñānīs*. Después de ver a Dios, cuando nos hacemos amigos Suyos y comprendemos que es cuanto tenemos de más íntimo y querido, eso es *vijñāna*” (Abedhananda, 2007: 156).

Vicente Merlo (2022a) se refiere a la gnosis *vijñāna* como “gnosis arco-iris”, que correspondería al yoga del conocimiento integral, mientras que *jñāna*, la “gnosis blanca” constituye “un conocimiento de un-solo-color, o más bien incoloro” y se ajustaría al modelo de vedānta no dualista de Śaṅkara.

En una carta a Motilal Roy, fechada en 1912, Aurobindo reconoce explícitamente que su práctica espiritual tiene sus raíces en la enseñanza de Sri Ramakrishna.

Recuerda también que procedemos de Ramakrishna. En lo que a mí respecta, fue Ramakrishna quien vino personalmente y me condujo por primera vez a este Yoga. Vivekananda en la cárcel de Alipore me dio las bases de ese conocimiento que es la base de nuestra *sādhanā*. El error de la [Ramakrishna]Mission es ceñirse demasiado a las formas de Ramakrishna y Vivekananda y no mantenerse abiertos a nuevas efusiones de su espíritu, el error de todas las “Iglesias” y cuerpos religiosos organizados (CWSA, vol. 36: 179; Maharaj, 2018: 120).

Efectivamente, en 1908 Aurobindo es encarcelado en Alipore por las autoridades británicas, acusado de actividades terroristas contra el gobierno británico en India, con tan pocos fundamentos que será absuelto de todos los cargos un año después. No puedo detenerme demasiado en esta parte de su vida, a pesar de que su estancia en prisión fue un punto de inflexión en su camino espiritual⁸. Fue allí donde decidió dar un giro desde la lucha política a la batalla del yoga, pues va a vivir toda una serie de experiencias relacionadas con la oración y las *Upaniṣads*, así como con las apariciones místicas de Kṛṣṇa⁹ y también de Vivekananda –que había fallecido siete años antes. La intensidad de esta experiencia carcelaria la plasmó Aurobindo en un magnífico escrito titulado en castellano *Días de prisión*. También en sus aforismos podemos leer referencias punzantes a este año decisivo en su vida:

Cuando estaba dormido en la Ignorancia, llegué a un espacio de meditación lleno de hombres santos y su compañía me pareció aburrida y el sitio una prisión; cuando desperté, Dios me llevó a una prisión y la convirtió en un espacio de meditación y en Su lugar de encuentro (CWSA, vol. 12: 429).

Debasish Banerji explica que la estancia en la cárcel supuso para Aurobindo una “iniciación” yóguica, heterodoxa donde las haya, que va a configurar la base de su posterior formulación del yoga.

La cárcel de Alipore fue también una iniciación a una línea nueva y no tradicional de práctica de yoga que gradualmente subsumió a todas las demás y que [Sri Aurobindo] denominó la formación de una mentalidad intuitiva, vista no como un poder oculto individual (*siddhi*), sino como un paso necesario hacia un *telos* alternativo de la modernidad: la evolución de

⁸ Para profundizar en la intensa realización que Sri Aurobindo experimenta en la cárcel, ver: Banerji (2013: 100-103).

⁹ Sobre la experiencia mística con Kṛṣṇa, Sri Aurobindo escribe: “Contemplé la cárcel que me aislaba de los hombres y ya no estaba encarcelado por sus altos muros; no, era Vasudeva quien me rodeaba. Caminé bajo las ramas del árbol frente a mi celda, pero no era el árbol, sabía que era Vasudeva, era Srikrishna a quien veía allí parado, sosteniendo Su sombra sobre mí. Miré los barrotes de mi celda, la misma rejilla que servía de puerta y de nuevo vi a Vasudeva. Era Narayana quien hacía guardia y me vigilaba. O me acosté en las gruesas mantas que me dieron como sofá y sentí los brazos de Srikrishna a mi alrededor, los brazos de mi Amigo y Amante. Este fue el primer uso de la visión más profunda que Él me dio. Miré a los presos en la cárcel, a los ladrones, a los asesinos, a los estafadores, y mientras los miraba veía a Vasudeva, era Narayana a quien encontré en estas almas oscurecidas y en estos cuerpos maltratados” (CWSA, vol. 8:7).

la conciencia humana desde su ignorancia hacia el conocimiento o la Conciencia Integral, que, en su opinión, podría resultar en una vida divina en la tierra (Banerji, 2013: 105).

Al salir de la cárcel, Sri Aurobindo no abandona la lucha por la independencia de India. Si su paso por la prisión marca el inicio de otra etapa espiritual en su vida, también le sirve para denunciar las condiciones miserables del sistema penitenciario británico y la humillante violencia que ejercen los colonos “civilizados” sobre los “bárbaros”¹⁰. Esto refleja, una vez más, la integralidad del propio Sri Aurobindo, pues lo que aprende de sus experiencias pertenece tanto al reino de la mística como al de la política y la sociedad, porque ambos reinos no pueden separarse sino artificialmente. Tras su liberación va a seguir siendo considerado un sospechoso peligroso a ojos de las autoridades británicas. No por casualidad se instala en una colonia francesa, Pondicherry, donde permanecerá hasta su muerte dedicado a la exploración meditativa y al trabajo de indagación interior. En 1914 se producirá el encuentro con Mirra Alfassa (posteriormente llamada “La Madre”), por aquel entonces esposa del abogado francés Paul Richard. Este último le propone Aurobindo colaborar en la revista de filosofía *Arya*, en la que irá publicando, mensualmente, sus grandes obras (*La Vida Divina*, *Síntesis del Yoga*, *Ensayos sobre la Gita*, etc.) entre los años 1914 y 1921 (ver Merlo, 2011: 47-48). En el año 1920, Mirra Alfassa volverá a Pondicherry y se convertirá en su compañera de camino en el sendero del yoga supramental. Sin duda, la influencia de la Madre en el yoga de Aurobindo será crucial. Debashish Banerji (2018: 45) señala que “después del regreso de la Madre en 1920, y más aún, después de la experiencia de 1926, un nuevo vocabulario y formulación comenzó a encontrar expresión en los escritos de Sri Aurobindo”. A partir del regreso de la Madre y de la experiencia del “descenso de Kṛṣṇa” en el cuerpo, que Aurobindo realiza en 1926, en pleno período de retiro e indagación yóguica, comienza su segunda formulación del yoga que va a estar expresada en un “lenguaje transpersonal” (Banerji, 2018: 45). Así, en la primera formulación del yoga plasmada en el diario *sapta-catuṣṭaya* (“siete cuartetos”), “Kṛṣṇa” simboliza lo que en la segunda formulación será llamado “Sobrememente” (*Overmind*) –y, por tanto, el descenso de Kṛṣṇa se convierte en el descenso de la Sobrememente¹¹–; del mismo modo, *vijñāna*, la gnosis divina, en esta segunda formulación del yoga estará relacionado con la Supermente (*Supermind*). Pero esta nueva terminología también afecta a su división tripartita entre el cuerpo físico, vital y psíquico, así como al foco central de su investigación yóguica: “el ser psíquico”.

Con respecto a la nueva terminología, quizás [Sri Aurobindo] inventó solamente el término Sobrememente (*Overmind*); el resto de su vocabulario era corriente entre los círculos filosóficos, contraculturales y ocultistas de Europa. La mayoría de estos términos estaban vigentes en Francia en ese momento, particularmente en los círculos en los que los Richards [es decir, la Madre] interactuaban –y dichos términos continúan estando vigentes en las tradiciones filosóficas francesas. [...] Es posible encontrar sorprendentes similitudes de terminología y comprensión en algunos pensadores franceses contemporáneos como Gilles Deleuze y Gilbert Simondon. La metafísica del proceso de individuación de Simondon, por ejemplo, se refiere a la individuación material, vital y psíquica, términos que tomó prestados de una

¹⁰ Para leer estos escritos de denuncia política, véase CWSA, vol.1: 423.

¹¹ “Sobrememente (*Overmind*), un término que [Sri Aurobindo] acuñó en 1927, es un plano de transición entre la mente y la supermente. Su ‘descenso’, es decir, su manifestación en el mundo físico era necesaria antes de que la supermente pudiera descender” (Heehs, 2008: 45).

generación anterior de pensadores franceses como Henri Bergson. El *vitalismo* de Bergson y el *Übermensch* (“superhombre”) de Nietzsche indudablemente jugaron su papel en el nuevo vocabulario y formulación de Sri Aurobindo (Banerji, 2018: 45).

Es indudable que Sri Aurobindo conocía el trabajo de Nietzsche, así como el del filósofo francés Henri Bergson. De hecho, se conserva un manuscrito con citas entrecomilladas extraídas de una obra de Bergson, y acompañadas de un par de textos muy breves de Sri Aurobindo a propósito de la famosa “filosofía del cambio” bergsoniana (ver CWSA, vol.12: 201 y 257). Sin embargo, estas parecen ser influencias menores o, en todo caso, secundarias. Y, por supuesto, la influencia de la Madre en la persona y el trabajo espiritual de Sri Aurobindo no se limita a una cuestión de terminología. A partir de su unión como compañeros espirituales, la experiencia del yoga integral va a estar encarnada por una única fuerza con dos rostros. Algunos académicos optan por no incluir a la Madre en sus trabajos de investigación sobre el yoga de Sri Aurobindo, lo cual solo puede limitar la comprensión *de* y la apertura *a* este yoga. Las cartas a sus discípulos revelan que el propio Aurobindo no concebía el yoga integral separado de sus propias experiencias de investigación con la Madre, pues es a partir del asentamiento de esta en Pondicherry cuando el yoga integral madura y se vuelve más apto para ser compartido con los discípulos.

Pero, retomando la influencia que ejerció Sri Ramakrishna en el crecimiento espiritual de Sri Aurobindo, esta se hace notar en *todas* las formulaciones de su yoga, antes y después de 1920. En diciembre de 1912, Sri Aurobindo escribe en su diario yóguico que Ramakrishna se le aparece tres veces para guiarlo. Obviamente, estamos hablando de un encuentro místico, pues Sri Ramakrishna había fallecido cuando Sri Aurobindo tenía tan solo catorce años.

El primer mensaje [de Ramakrishna] fue en Baroda, “Arabindo, mandir karo, mandir karo” [“Aurobindo, funda un *āśram*, funda un *āśram*”], y la parábola de la serpiente Pravṛtti devorándose a sí misma. El segundo me fue dado en la casa de Shankar Chetti poco después de la llegada a Pondicherry, y las palabras se perdieron, pero se trataba de una orientación para formar el ser superior en el yo inferior junto con la promesa de hablar una vez más cuando la *sāadhanā* se acercase a su fin. Este es el tercer mensaje (18 de octubre de 1912): “Haz *saṁnyāsa* total del karma. Haz un completo *saṁnyāsa* del pensamiento. Haz un completo *saṁnyāsa* de los sentimientos. Esta es mi última declaración” (CWSA, vol.11: 128; Maharaj, 2018: 120).

Más allá de estos pasajes específicos en los que Aurobindo menciona explícitamente la guía mística de Ramakrishna, el “linaje espiritual” del que habla Ayon Maharaj está completamente corroborado por los escritos aurobindianos. Estudiando los diarios yóguicos de Sri Aurobindo nos damos cuenta de que no es posible concebir el yoga supramental sin la enseñanza de Sri Ramakrishna, y sin el apoyo, también en el plano místico, de Swami Vivekananda. Dicho esto, Sri Aurobindo era consciente de que el objetivo de su yoga era único, y ni Ramakrishna ni Vivekananda habían realizado –ni aspirado a realizar– la “supramentalización” o divinización de la materia y de la conciencia física. Además, Sri Aurobindo no es la clase de maestro que se deja cegar por la tradición: recomienda emplear el legado tradicional yóguico para crecer en la experiencia interior, pero también recomienda rechazarlo o cuestionarlo siempre que represente un obstáculo para esta experiencia.

Lo que Śaṅkara argumentó o Vivekananda concibió intelectualmente acerca de la existencia o incluso lo que Ramakrishna afirmó a partir de su múltiple y variada comprensión, solo tiene valor para ti en la medida en que Dios te mueva a aceptar y renovar tu propia experiencia. Las opiniones de pensadores, santos y Avatares deben aceptarse como sugerencias, no como grilletes (CWSA, vol. 12: 106).

3. El fuego anímico y la conversión del vital

Cualquier logro que uno pueda sentir en el dolor o en la duda pertenece a la Ignorancia; la verdadera conquista se encuentra en la alegría divina, en la Verdad divina y en su certeza, y es por eso por lo que el yogui se esfuerza. (L.IV:1357)

Al contrario de lo que sucede con otras formas de yoga, lo más complejo del yoga supramental es el comienzo. Pues este sendero ya empieza poniéndonos a prueba; ahí donde nosotros acudíamos para escuchar una enseñanza, o para obtener una serie de directrices y reglas de vida, se nos deja a solas con nuestro propio ruido, y se nos pide que transformemos un silencio frágil y nervioso en un refugio lo suficientemente sólido como para sostener el peso del mundo. “Lo primero que se debe hacer en la *sādhana* es lograr una paz y un silencio estables en la mente”, escribe Sri Aurobindo a un discípulo, “de lo contrario, puedes tener experiencias, pero nada será permanente. Es en la mente silenciosa donde se puede construir la verdadera conciencia” (L. II: 635). Las cartas de Sri Aurobindo no dejan lugar a dudas. El primer paso: el silencio, la paz, la calma en todas sus manifestaciones (mental, vital, corporal). Si no estamos dispuestos a enraizar la paz en nosotros, entonces no estamos abiertos ni preparados para la experiencia que este yoga convoca. Aquí entra en juego una de las claves y de los puntos más innovadores de este yoga. Pues no solo aborda el cuerpo mental y el cuerpo físico, sino, especialmente, un plano intermedio que ha sido la némesis de todas las vías religiosas y espirituales: el cuerpo vital.

El yoga supramental no solo identifica, describe y cartografía esta fuerza vital en nosotros como individuos, sino que Sri Aurobindo explica el papel de esta fuerza de vida en la evolución de la especie humana y lo aplica a su teoría política y evolutiva. El cuerpo vital reúne el triple campo nervioso, emocional e instintivo, es decir, un conjunto de fuerzas dinámicas que no están sujetas al dominio del intelecto ni al de la ley moral. Muchas religiones y vías ascéticas han optado por reprimir y constreñir este impulso vital en nosotros, demonizándolo y negándose a espiritualizarlo. Sin embargo, sin esta espiritualización y divinización de la vida en nosotros, no es posible hablar de una vida divina en la Tierra ni de una materialización de la Śakti o la “Fuerza divina” en este mundo, meta esencial del yoga supramental. Podremos alcanzar las alturas intelectuales, el refinamiento teórico-ético, la purificación y fortaleza del cuerpo físico, pero sin un vital que colabore con este proceso de elevación, sin un vital que deje de oponer resistencia y se entregue a la influencia de lo divino, todos los intentos por transformar nuestra naturaleza, en el sentido aurobindiano, serán en vano. Por el contrario, un vital pacificado, abierto a la influencia de lo Divino, es la llave de la espiritualización del ser humano individual, de su entorno y de la especie en su conjunto.

La relación del ser humano con la Naturaleza vital consiste, en primer lugar, en ser uno con ella mediante la observancia y obediencia de su regla, para luego *conocerla y dirigirla por medio de la inteligencia consciente y la voluntad* y trascender mediante esa vía la primera ley de la vida, su regla y hábito, su fórmula, su significado inicial. [...] La virtud [del ser humano], su

dharma de la naturaleza vital, *virtus*, *areté*, es al principio una obligación de fuerza, rapidez, coraje y todas las cosas que contribuyen a la supervivencia, el dominio y el éxito. Incluso la mayoría de las cosas que en el ser humano desarrollan un significado ético no tienen en su raíz un carácter verdaderamente ético, sino dinámico, como el autocontrol, *tapasya*, disciplina. Son energías vitales-dinámicas, no éticas; son una puesta en marcha correctamente amasada y concentrada, correctamente ordenada de *fuerzas vitales mentalizadas* y la recompensa que buscan y obtienen son de tipo vital y dinámico, poder, éxito, dominio, capacidades incrementadas de posesión vital y expansión, o el resultado de estas cosas, un vital-hedonista, la satisfacción de sus deseos, felicidad vital, goce y placer (CWSA, vol. 13: 395).

La clave del silencio y de la paz que nos pide el yoga supramental no reside tanto en la mente o en el cuerpo físico, como en el vital. A menudo, sometido al poder imperioso de sus propias fuerzas vitales, el individuo se encuentra con una mente y cuerpo “vitalizados”, tiranizados por toda clase de estímulos impulsivos, frenéticos, reactivos, que imponen en sus procesos mentales y en sus actividades físicas la ley ciega del vital más inferior. A grandes rasgos, siguiendo la interpretación aurobindiana de los siete centros relacionados con los *cakras* (ver CWSA, vol. 12: 1343), podemos hablar de tres centros vitales en el cuerpo: 1) el vital superior, que se encuentra en la zona del centro del pecho, y Aurobindo describe como “la mente emocional, el vital mental”. En el centro del corazón se sitúa lo que Sri Aurobindo denominó “ser psíquico” o “ser anímico”¹², 2) el vital intermedio, situado en la zona del ombligo, “el vital más amplio propiamente dicho; centro de la fuerza vital” y 3) el vital inferior, situado en la región que abarca desde el ombligo hasta la zona del perineo. Este vital inferior conecta todos los centros superiores con el cuerpo físico, –y esto incluye también los centros superiores de la coronilla, el entrecejo y la garganta, cuyo poder se enraíza en el cuerpo *tal y como el vital inferior lo ha traducido y transformado a su propia energía vital-física*, de ahí la importancia de pacificar este vital inferior. Si este vital inferior no está iluminado y pacificado, puede impedir que se enraíce correctamente en el cuerpo del practicante todo el trabajo sobre los centros superiores. De ahí las paradojas y disociaciones que mencioné al inicio de este escrito, entre una mente espiritualizada que, sin embargo, se expresa y se manifiesta a través de un vital infantilizado, ciego e inestable. Podemos concebirlo como un juego de lenguajes y traductores que tienen que estar en armonía entre sí, pues es esencial que se comprendan los unos a los otros para que el mensaje no se corrompa ni se pierda: la Supermente debe encontrar a una Mente receptiva y preparada para traducir su influencia a un Vital superior que, a su vez, debe ser capaz de traducir esta influencia a su lenguaje “mental emocional” y, por último, todo lo anterior llega a las puertas de un Vital inferior que debe hacer llegar correctamente el mensaje a la Materia del cuerpo físico. Igual que en las comunicaciones *online*, en esta cadena pueden producirse interrupciones,

¹² Vicente Merlo explica así el “ser psíquico” o “ser anímico”: “En múltiples ocasiones, Sri Aurobindo identifica el *psychic being* (al parecer muy influido por el uso que de él realizaba Mirra Alfassa, hablando de *l'être psychique*) con el alma individual (*individual soul*). De algún modo, el ser anímico o ser álmico, como en ocasiones se prefiere decir, tiene una estrecha relación con la noción del “alma” en muchas de las concepciones espiritualistas. El ser anímico constituye nuestra *identidad anímica* [...] ya que es el mismo ser, el mismo sujeto autoconsciente, que recorre la serie de encarnaciones que la mayoría de los seres humanos tienen como destino. Es decir, es el mismo (es un alguien y no solo un algo) vida tras vida” (Merlo, 2022b: 97-98).

malentendidos, desconexiones y, en fin, toda clase de incomunicaciones que constituyen el desafío del practicante en su camino de transformación y autoconocimiento.

Una vez más, quiero subrayar lo que me parece uno de los grandes pesos de la psicología del yoga supramental: si en esta cadena de mensajes y mensajeros, el vital, como intermediario supremo, se niega a colaborar y se empeña en imponer su propio idioma, entonces tenemos una incomunicación de dimensiones muy molestas. Por un lado, una mente que alcanzará o no sus propias alturas espirituales, y, por otro lado, un cuerpo físico ajeno a los logros de la mente superior. Y en el medio, un cuerpo vital, complejo y autoritario, que estará tirando en ambas direcciones (el vital superior tal vez se incline hacia la espiritualización de la mente, pero el inferior, muy probablemente, se incline hacia los impulsos más instintivos y elementales). Quiero decir que el trabajo sobre el vital no es opcional ni secundario: si lo ignoramos, nos boicotea sin piedad, y si lo reprimimos, entonces perdemos toda oportunidad de transformarnos verdaderamente. Al mismo tiempo, llegar a conocerlo requiere de mucha paciencia aplicada a una gran capacidad de observación y análisis. Y como decía Sri Aurobindo en el pasaje anteriormente citado, al cuerpo vital hay que conocerlo en toda su complejidad de matices y manifestaciones, dirigirlo, guiarlo y sublimarlo, para que se convierta en nuestro mayor aliado, pues es la fuente de vida que sostiene y facilita todos nuestros movimientos, ya sean de ascenso o descenso, de evolución o involución. “[La paz] tiene que ser llevada primero al corazón y al ombligo. Eso otorga un cierto tipo de estabilidad interior, aunque no absoluta”, escribe Sri Aurobindo a un discípulo, indicándole que debe pacificar el centro vital superior (corazón) y el intermedio (ombligo). Por tanto, pacificar el cuerpo vital es uno de los primeros pasos de la *sādhana* del yoga supramental. Para ello, “no hay otro método que la aspiración, una voluntad fuerte y tranquila y un rechazo de todo lo que no se vuelve hacia lo Divino en aquellas partes para las que invocas la paz, en este caso, el vital emocional y superior” (L. II: 655). Esta purificación del vital no significa, en ningún caso, que haya que renegar de la emoción, pues la emoción es una manifestación privilegiada del encuentro con lo divino. Como veremos, el yoga supramental defiende la perfecta compatibilidad de una mente y un vital en calma con una intenso *fuego psíquico* o anímico que emana del corazón.

Estos tres instrumentos (cuerpo físico, vital y mental) no solo pertenecen al individuo, sino que son, antes que nada, tres planos de una realidad universal de la que todos formamos parte y que siguen un desarrollo evolutivo: Materia, Vida, Mente y Supermente (ver L.I: 33; Merlo, 2011: 100). “Śakti”, “la Madre”, o simplemente, “la Fuerza”, son nombres que recibe la fuerza divina que permea todo el universo según la metafísica no dualista de Sri Aurobindo. Pues el origen de la materia no es más que esta fuerza escondiéndose tras un velo de inconsciencia: “Una involución de la Existencia Divina, la Realidad espiritual, en la inconsciencia aparente de la Materia, es el punto de partida de la evolución” (CWSA, vol. 21-22: 710). A partir de esta involución primera, esta fuerza irá desarrollando en la materia física su manifestación vital, grado por grado, y de ahí, evolutivamente, la manifestación mental, “hasta que recupera sus cumbres espirituales y supramentales más altas y [entonces] manifiesta sus poderes aquí en la Materia” (L. II: 22). Se trata, por tanto, de crear las condiciones de apertura necesarias para que se produzca esta supramentalización de la materia física, la culminación del proceso evolutivo, al menos tal y como Sri Aurobindo lo experimentó. “La creación ha descendido todos los grados del ser desde la Supermente hasta la Materia y en cada grado ha creado un mundo, reino, plano u orden propio de ese grado” (L.II: 22). En el *pūrṇa-vedānta* o “vedānta integral” de Sri Aurobindo, esta Śakti o Fuerza divina es al mismo tiempo Brahman estático y Brahman dinámico –pues Sri Aurobindo experimenta el primero durante sus primeros años de práctica yóguica, al regresar de Inglaterra,

mientras que la experiencia del segundo le adviene en prisión, y será un punto de inflexión en su comprensión espiritual.

La aspiración, la paz física, vital y mental necesaria para la invocación del descenso de Śakti¹³ en medio de la vida, así como una receptividad acompañada de una profunda sinceridad, son todos requisitos para la apertura psíquica que este yoga va creando en quienes lo practican.

En este yoga todo depende de si uno puede abrirse a la Influencia o no. Si hay una sinceridad en la aspiración y una voluntad paciente de llegar a la conciencia superior a pesar de todos los obstáculos, entonces la apertura en una forma u otra seguramente llegará. Pero puede llevar mucho o poco tiempo según la condición preparada o no de la mente, el corazón y el cuerpo; así que, si uno no tiene la paciencia necesaria, el esfuerzo puede ser abandonado debido a la dificultad del comienzo. No hay método en este yoga, excepto concentrarse, preferiblemente en el corazón, e invocar la presencia y poder de la Madre para que tome el ser y por el funcionamiento de su fuerza transforme la conciencia; uno puede concentrarse también en la cabeza o entre las cejas, pero para muchos esta es una apertura demasiado difícil. Cuando la mente se aquieta y la concentración se vuelve fuerte y la aspiración intensa, entonces hay un comienzo de experiencia. Cuanto mayor sea la fe, más rápido será el resultado. Por lo demás, uno no debe depender únicamente de sus propios esfuerzos, sino lograr establecer un contacto con lo Divino y una receptividad al Poder y la Presencia de la Madre (L. II:605).

Cuando Sri Aurobindo dice “no hay método en este yoga”, se refiere a que “no hay un único método en este yoga”, dado que todos los medios pueden servir para propiciar la apertura a la experiencia de Śakti –pues, tal y como Sri Aurobindo comentaba en el pasaje de una carta que ya he citado, “todo puede convertirse en un primer medio para la realización de lo Divino”. Esto confiere a los practicantes una libertad solo proporcional a la responsabilidad que la acompaña. De hecho, la idea de que solo es necesario abrirse a la influencia de la Fuerza divina puede dar lugar a graves malentendidos. Este yoga no consiste en sentarse a esperar de brazos cruzados ni tampoco en dejarse llevar erráticamente, en todas direcciones. Vicente Merlo explica esto de una manera muy clara:

Podría dar la impresión de que no hay nada que hacer en este yoga, quizás excepto ponerse en los brazos de la Madre divina y dejarse llevar. Hay algo de cierto en ello, pero si no se entiende debidamente puede dar lugar a falsas

¹³ Śaktipāta o “el descenso de Śakti” es una experiencia de trance y posesión de la divinidad que requiere de iniciación en muchas tradiciones tántricas (p. ej., ver el capítulo 13 del *Tantrāloka* de Abhinavagupta). La fuerza divina de la que habla Sri Aurobindo y el descenso de esta fuerza está lejos de ser una simplificación o una mera variante del trance descrito en dichas tradiciones. Que yo sepa, Sri Aurobindo no usa nunca el término sánscrito “Śaktipāta” en sus escritos. Por el contrario, Sri Aurobindo nos habla de una experiencia de apertura psíquica que sucede progresivamente, y no se trata del trance que encontramos reflejado en muchos de los textos tántricos medievales. En primer lugar, se requieren unas ciertas condiciones propias del yoga supramental; en segundo lugar, este descenso está inscrito en una metafísica y una cosmología que Sri Aurobindo va completando con los años, a partir de las experiencias reflejadas en sus diarios yóguicos, y, lo más importante, apunta a un objetivo radicalmente diferente y único, como vengo explicando a lo largo de este escrito. Hago esta apreciación para indicar que el “descenso de la Fuerza divina” experimentado y cartografiado por Sri Aurobindo, nada tiene que ver con el uso que le dio Muktananda al “śaktipāta” en el seno de su propio yoga, el Siddha yoga. Pues, tal y como explica Andrea Jain (2015: 53 y 87), Muktananda sí reinterpreta el descenso de Śakti a partir de las escrituras tántricas y la convierte en una experiencia supuestamente accesible para el gran público cuando difunde el Siddha yoga en Occidente.

actitudes. Por ello, Sri Aurobindo, en más de una ocasión, salió al paso de tales riesgos. Así: “respecto a que ‘no hay nada que hacer’ obviamente quien no hace ninguna *sādhana* no puede cambiar ni progresar. Trabajo, meditación, *bhakti*, todo debe hacerse como *sādhana*” (L. II: 538) (Merlo, 2011: 80-81).

Se suele incidir en la increíble cartografía de la mente y sus grados evolutivos que trazó Sri Aurobindo a partir de sus experiencias de indagación yóguica –mente espiritualizada, superior, iluminada, intuitiva, sobremente...¹⁴ Como este aspecto es tan amplio e importante, a menudo se trata mucho menos su investigación sobre los centros vitales y no se reivindica lo suficiente el papel tan importante que cumple la emoción en el yoga supramental. En sus cartas, Sri Aurobindo recuerda a sus discípulos que la base de este yoga es la *bhakti* o entrega a la divinidad, un pilar que vuelve a religarnos a las otras condiciones básicas del yoga supramental: la paz, la aspiración, la sinceridad, la apertura y la receptividad. “La base misma de este yoga es *bhakti* y si uno mata su ser emocional, no puede haber *bhakti*. Así que no puede haber posibilidad de que la emoción sea excluida del yoga”, escribía Sri Aurobindo (L.II: 780). En cambio, lo que sí debe evitarse es el sentimentalismo y las emociones exageradas que a menudo crean agitación en el vital y desórdenes nerviosos en el cuerpo. Especialmente cuando estas emociones tienen como foco deseos del vital inferior, o cuando son emociones que no tienden a la alegría y paz divinas, sino que van teñidas de una intención egoísta limitada y limitante. Incluso si esta emocionalidad excesiva tiene como foco a la divinidad –bajo formas de devoción o *bhakti* que incitan al desbordamiento emocional–, Sri Aurobindo desaconseja relacionarse así con la divinidad y, sobre todo, trabajar así con el propio cuerpo vital. Arun Chatterjee (2017: 138) señala un notable paralelismo entre Swami Vivekananda y Sri Aurobindo en este punto, pues ambos maestros hablaban, en términos muy similares, de dos formas de devoción, una inferior y otra superior. Swami Vivekananda consideraba que la devoción en sus manifestaciones inferiores podía degenerar en fanatismo y, del mismo modo, Sri Aurobindo advierte a sus discípulos de los riesgos de cultivar una emotividad sensacionalista y sobredimensionada.

La emoción es un buen elemento en el yoga; pero el deseo emocional se vuelve fácilmente una fuente de perturbación y un obstáculo. Dirige tus emociones hacia lo Divino, aspira a su purificación; entonces se convertirán en una ayuda en el camino y dejarán de ser un motivo de sufrimiento. *No matar la emoción, sino volverla hacia lo Divino es el camino correcto del yoga*. Pero debe volverse pura, debe estar fundada en la paz espiritual y la alegría, capaz de ser transmutada en Ānanda. Un estado de igualdad y calma en la mente y las partes vitales, junto a una intensa emoción psíquica en el corazón, son perfectamente compatibles. Despierta mediante tu aspiración el *fuego psíquico* en el corazón que arde constantemente hacia lo Divino; esa es la única manera de liberar e iluminar la naturaleza emocional (L. II:780-781).

El *fuego psíquico* o *fuego anímico* debe ser “despertado” para la verdadera evolución de nuestras capacidades emocionales y vitales. Este *agni* interior es el símbolo de una conciencia superior de la que toma su luz y su llama, y hacia la que irremediamente tiende siempre y cuando la fuerza vital en cada uno de nosotros no lo ahogue con la intensidad de la ignorancia. “La emoción en sí misma no es algo malo”, insiste Sri Aurobindo, “es una parte necesaria de la naturaleza, y la *emoción psíquica* es una de las

¹⁴ Para una explicación de esta cartografía de los grados de la mente, ver Merlo (2011: 126 y ss.).

ayudas más poderosas para la *sādhana*” (L. II: 781). Por ejemplo, una alegría interior que no depende *de* ni obedece *a* circunstancias externas, o la capacidad para superar cada obstáculo a partir de una poderosa alegría que surge de las profundidades y pacífica cualquier situación adversa, son claros síntomas del progreso en este cuerpo vital. Solo entonces descubrimos hasta qué punto la devoción puede ser la fuerza primordial que sustenta e impulsa cada una de nuestras acciones; ya no se limita a ser un momento explícito de adoración en nuestro día a día, sino que se convierte en el motor, resistente y dinámico, de nuestra vida en el mundo. “La devoción no se perfecciona por completo hasta que se convierte en acción y conocimiento”, escribe Sri Aurobindo (CWSA, vol.12: 481) –un mensaje que ya está presente en la enseñanza de la *Bhagavadgītā*.

El cambio notado por X indica evidentemente un gran progreso en el ser vital y físico. No hay nada espiritualmente malo en estar contento y alegre, al contrario, es lo correcto. En cuanto a los forcejeos y las aspiraciones, los forcejeos no son realmente indispensables para progresar y hay muchas personas que se acostumbran tanto a la actitud de lucha que tienen todo el tiempo conflictos y poco más. Eso no es deseable. Hay un camino iluminado por el sol, así como hay un camino sombrío, y el primero es el mejor: un camino en el que uno avanza con absoluta confianza en la Madre, sin temer nada, sin afligirse por nada. Se necesita aspiración, pero puede haber una aspiración iluminada por el sol, llena de luz, fe, confianza y alegría. Si surge una dificultad, incluso ésta puede afrontarse con una sonrisa (L.IV:1359).

El cuerpo vital abarca la fuerza instintiva, nerviosa y emocional, con todo su abanico de matices y manifestaciones. Podría pensarse, por lo dicho hasta ahora, que solo es aquella fuerza que nos impele a satisfacer nuestros deseos, y que, como su nombre indica, tiende únicamente hacia la vida. Pero esto no es correcto: cuando está deprimida y reprimida, la fuerza vital tiende a la tristeza, a la enfermedad, a la depresión e incluso al suicidio. El cuerpo vital es el generador de nuestros miedos más profundos e irracionales. Sus impulsos no están sometidos al intelecto ni a la ética y, muy a menudo, sus movimientos serán racionalizados por una mente que va a doblegarse ante esta fuerza imperiosa y comenzará a trabajar para justificar la queja, la angustia y el miedo. Es más, el cuerpo vital, en su deformación perversa, podría tender a encontrar placer en estos estados negativos, a regodearse en su propia enfermedad. Cuando, en el ámbito de la filosofía y la historia de las ideas, se habla del “fracaso” de la razón y del fracaso de los valores de la Ilustración ante el escenario atroz de dos guerras mundiales, se está constatando el dominio que esta fuerza vital tiene sobre las alturas intelectuales de la humanidad. Pues los logros de la razón y las formulaciones éticas más refinadas no son nada, ni valen nada, frente a un vital infantilizado y abandonado a su suerte. La clave del éxito y del fracaso en la tarea que se propone el yoga supramental reside en esta esfera vital. La Madre (Mirra Alfassa) enfatizaba la necesaria “conversión del vital” e insistía en ese fuego anímico o *agni* que se despierta en nuestro interior, cuando empezamos a resistir los impulsos del vital inferior y los guiamos hacia las alturas espirituales. “Otro signo impresionante de la conversión de tu vital es que puedes, gracias a la influencia de *agni*, hacer frente a las dificultades y a los obstáculos con una sonrisa [...]”, enseñaba Madre (2018: 154-155) a un discípulo, “mil errores no tienen importancia para ti: con una sonrisa reconoces que te has equivocado, y con una sonrisa tomas la resolución de no repetir más esa tontería en el futuro”.

La represión y depresión del cuerpo vital ha sido una ley constante en los métodos espirituales que los seres humanos han diseñado a lo largo de la historia. Es por esto por

lo que el giro propuesto por el yoga supramental resulta tan importante: no se trata de una invocación ingenua a una alegría utópica y permanente, ni tampoco de un optimismo sin fundamento racional. Hay razones profundas, que proceden de la experiencia de la práctica de este yoga, para defender un cambio firme de orientación en el trabajo con el vital, y para desestimar cualquier sendero que incite al sufrimiento, la represión y el decaimiento como modos privilegiados de relacionarse con la divinidad.

Es la razón por la que me opongo al evangelio del sufrimiento y a cualquier *sādhana* que haga del sufrimiento uno de sus pilares principales (*abhimāna*, revuelta, *viraha*). Pues, como [ya] señaló Spinoza, el dolor no es un pasaje a una mayor perfección, un camino hacia la *siddhi*; no puede serlo, dado que confunde, debilita y distrae la mente, deprime la fuerza vital, oscurece el espíritu. Una recaída de la alegría y de la elasticidad vital y de Ānanda en la tristeza, la desconfianza en uno mismo, el desánimo y la debilidad, es un retroceso de una conciencia mayor a una menor; el hábito de estos estados de ánimo muestra un apego de algo en lo vital a lo más inferior, a lo más sombrío, un movimiento oscuro y angustiado del cual el objetivo mismo del yoga es elevarse (L.IV:1360).

El pasaje citado se encuentra en una carta muy extensa, de las más significativas que haya leído al respecto de la *sādhana* del yoga supramental tal y como Sri Aurobindo la concebía y la enseñaba. No puedo reproducirla aquí por entero, pero no me resisto a compartir un largo pasaje en el que volvemos a encontrarnos con la influencia de Sri Ramakrishna. Pues Sri Aurobindo recomienda al destinatario de la carta tomar “la vía psíquica”, es decir, el camino luminoso que no se abre paso a base de luchas y conflictos. Por el contrario, el individuo trabaja las condiciones que le permiten entregarse con paz y alegría para dejar que obre en él la Fuerza “que se derrama”. Leemos aquí también el trabajo que Sri Aurobindo y Madre realizaron juntos, y se pone de manifiesto hasta qué punto este yoga es el laboratorio de la experimentación de dos seres que se complementan y no pueden separarse.

No es que el presionar, el esforzarse y la tensión no puedan hacer nada; al final prevalecen con un resultado u otro, pero con dificultad, demora, lucha, fuertes convulsiones de la Fuerza irrumpiendo a pesar de todo. El propio Ramakrishna comenzó presionando y esforzándose y obtuvo su resultado, pero a costa de un tremendo y peligroso trastorno; luego tomó la *vía psíquica* tranquila cada vez que deseaba un resultado y lo conseguía con facilidad y en un tiempo mínimo. Dices que este camino es demasiado difícil para ti o para gente como tú y que solo los “Avatares” como yo o la Madre pueden hacerlo. Ese es un concepto erróneo y extraño; porque es, por el contrario, el camino más fácil, más sencillo y más directo, y cualquiera puede hacerlo, *si aquieta su mente y vital*, incluso aquellos que tienen una décima parte de vuestra capacidad pueden hacerlo. Es el otro camino de la tensión, el trabajo y el duro esfuerzo, el que es difícil y necesita una gran fuerza de Tapasya. En cuanto a la Madre y a mí, hemos tenido que probar todos los caminos, seguir todos los métodos, superar montañas de dificultades, soportar una carga mucho más pesada que tú o cualquier otra persona en el *āśram* o fuera, condiciones mucho más difíciles, batallas que librar, heridas que soportar, maneras de abrirse camino a través de ciénagas impenetrables, desiertos y bosques, masas hostiles que conquistar: un trabajo que, estoy seguro, nadie más tuvo que hacer antes que nosotros. Porque el Guía del Camino en un trabajo como el nuestro no solo tiene que

hacer descender y representar o encarnar lo Divino, sino también representar el elemento ascendente en la humanidad y llevar la carga de la humanidad al máximo y experimentar, no al modo de un juego o *Līlā*, sino con sombría seriedad, toda la obstrucción, la dificultad, la oposición, el trabajo frustrado y entorpecido y sólo lentamente victorioso que es posible en el Sendero. Pero no es necesario ni tolerable que todo eso se repita plenamente en la experiencia de los demás. Dado que tenemos la experiencia completa, podemos mostrar a los demás un camino más recto y más fácil, si tan solo consienten en seguirlo. Es debido a nuestra experiencia, ganada a un precio tremendo, por lo que podemos exhortaros a vosotros y a otros: “Tomad la actitud psíquica; seguid el camino recto iluminado por el sol, con la Divinidad sosteniéndoos abierta o secretamente –en el caso de que todavía os sostenga en secreto, se mostrará a sí misma en el momento adecuado– no insistáis en el viaje duro, obstaculizado, indirecto y difícil”. [...] Hay una forma de creación mediante el esfuerzo y la tensión, mediante la quebradura del cerebro, mediante el trabajo duro y doloroso –a menudo el paso se obstruye y nada viene o viene únicamente a cambio de una especie de *Tapasya* intelectual. Existe la otra manera en que uno se queda quieto y se abre a un poder que está ahí detrás y espera la inspiración; la fuerza se derrama y con ella la inspiración, la iluminación, el *Ānanda*, todo lo hace un poder interior. El diluvio pasa, pero uno se queda quieto para el próximo diluvio y en su momento seguramente llega. Tampoco aquí todo es perfecto de una vez, sino que el progreso viene por ondas siempre nuevas del mismo Poder. Es el mismo método que la Madre te propuso para tu meditación, si puede llamarse meditación, no una tensión basada en la actividad mental, sino una apertura reparadora a la Fuerza que está ahí todo el tiempo (L.IV: 1361 y 1363).

4. Conclusiones

A lo largo de estas páginas he intentado esbozar apenas un destello, pequeñas ráfagas que contuvieran algo de la esencia del yoga supramental. Más allá del trabajo de investigación con las obras de Sri Aurobindo, la visión que he presentado está moldeada por mi propia experiencia de trabajo personal con este yoga, y me temo que dicha experiencia se encuentra todavía en sus estadios iniciales. Ni es posible tratar todos los aspectos de este yoga en un escrito de estas dimensiones, ni tampoco puedo explicarlo desde una posición en la que yo misma no me encuentro. Por consiguiente, he decidido centrarme en la síntesis que manifiesta la propia vida de Sri Aurobindo, con el fin de mostrar la integralidad que este maestro encarna fusionando lo intelectual y lo espiritual, la vida y el yoga, el activismo político y la indagación yóguica, las alturas de la unión con la divinidad y la preocupación social por materializarla aquí en el mundo. He resaltado también la influencia determinante y permanente que el *vijñāna-vedānta* de Sri Ramakrishna ha ejercido sobre su formación yóguica, tal y como Ayon Maharaj ha señalado en diferentes trabajos. Pero, sobre todo, he escogido subrayar la parte de la *sādhana* que incide sobre el cuerpo vital del practicante, así como el papel que la emoción y el fuego anímico cumplen en este yoga. No me parece que se haya resaltado lo suficiente la apuesta que este yoga hace por comprender y perfeccionar la fuerza vital, localizada en tres centros corporales, y por estudiar todo lo que sus envites provocan en el desarrollo tanto del individuo como de la humanidad en su conjunto: “Todo cambiaría si el hombre consintiese de una vez en ser espiritualizado; pero esta naturaleza mental, vital y física es rebelde a la ley superior. Ama sus imperfecciones”,

escribía Sri Aurobindo (CWSA, vol.13: 210). Y la clave de esta espiritualización, y el mayor desafío al comienzo de la *sādhana*, es eso que La Madre denominaba “la conversión del vital”. Por ello, el primer paso de la práctica consiste en crear unas condiciones de paz, confianza y entrega que favorezcan la “apertura psíquica” a la Fuerza divina.

No es parte de este yoga secar el corazón; pero las emociones deben volverse hacia lo Divino. Puede haber breves períodos en los que el corazón esté en reposo, alejado de los sentimientos ordinarios y esperando la afluencia de lo alto; pero tales estados no son estados de sequedad sino de silencio y paz. De hecho, el corazón en este yoga debería ser el principal centro de concentración hasta que la conciencia se eleve por encima (L.II: 780).

Espero que ahora estemos en mejor disposición de intuir por qué Sri Aurobindo pedía a los interesados en practicar este yoga que valorasen bien si este camino era conveniente para ellos. Pues Sri Aurobindo no tenía ningún interés en convencer a nadie de que practicase el yoga supramental y renegaba de cualquier clase de publicidad o espíritu proselitista. Así comenzábamos este escrito, enfatizando el carácter enigmático de un maestro que sabe que el método y la meta a la que ha dedicado su vida no son aptos ni adecuados para todos los practicantes. El yoga supramental nunca será un yoga *mainstream*, ni está diseñado para serlo. No se presta a ser subsumido en una clase de una hora y media, y es imposible encerrarlo en el interior de una sala de yoga. Se trata de un compromiso existencial que requiere de toda una vida de dedicación. Autoobservación, apertura, paz, alegría, sinceridad y madurez en el manejo personal de las energías sutiles, son algunas de las bases constantes de este yoga.

El yoga que practicamos no es solo para nosotros, sino para lo Divino; su objetivo es llevar a cabo la voluntad de lo Divino en el mundo, efectuar una transformación espiritual y hacer descender una naturaleza divina y una vida divina en la naturaleza mental, vital y física, y en la vida de la humanidad (CWSA, vol. 13: 71).

Al mismo tiempo, no debemos olvidar la distinción entre diferentes clases de logros espirituales que establece Sri Aurobindo, al recordarnos que hay progresos que, a pesar de ser encomiables y de representar un avance espiritual, no tienen nada de integrales, pues se mantienen como conquistas independientes de la vida y del mundo.

Estar en plena unión con lo Divino es el objetivo final. Cuando uno tiene algún tipo de unión constante, se le puede llamar yogui, pero la unión tiene que ser completa. Hay yoguis que solo tienen la unión en el plano espiritual, otros que están unidos en mente y corazón, otros también en el vital. En nuestro yoga nuestro objetivo es estar unidos *también* en la conciencia física y en el plano supramental (L. II: 508).

El *pūrṇa-yoga* y el *pūrṇa-advaita* asumen la tarea de llevar la “integralidad” a su zenit, al buscar integrar lo más elevado en lo más bajo, lo más sutil en lo más denso, la divinidad más inasible en las entrañas de la materia más tangible. Las condiciones mentales, vitales y físicas que el practicante requiere para esto son tremendamente específicas además de complejas, pues estamos hablando ya de fases muy avanzadas de la *sādhana* que no he tratado en este escrito. En todo caso, a esta tarea de divinización se le denomina “supramentalizar”, pues en la metafísica aurobindiana se interpreta como el descenso de la Fuerza divina que retorna a los procesos psíquicos, vitales y

físicos para enraizarse en ellos progresivamente y siempre en la medida en que el practicante sea capaz de sostener armónicamente esta afluencia. De nuevo, esto nos recuerda la revalorización visceral del mundo y de la vida que representa este yoga. Si bien Sri Aurobindo aprende y se beneficia de los “yogas antiguos”, cuyos propósitos ascéticos estaban relacionados con la liberación del mundo y el Eterno-nunca-retorno a la existencia (Ferrández, 2022: 20), por la misma integralidad de su método esta clase de metas se presentan como un paso necesario pero la evolución de una espiritualidad superior, que ya no reniega de la vida sino que trabaja para su misma divinización. Esta orientación benévola hacia la vida también la encontramos en el vijñāna-vedānta de Sri Ramakrishna (ver Maharaj, 2017), aunque Sri Aurobindo era consciente de que el propósito de su yoga supramental era único y nunca antes explorado, ni siquiera por aquellos yoguis a los que él admiraba profundamente.

Buda y Śāṅkara supusieron que el mundo era radicalmente falso y miserable; por lo tanto, escapar del mundo era para ellos la única sabiduría. Pero este mundo es Brahman, el mundo es Dios, el mundo es Satyam, el mundo es Ānanda; es nuestra mala interpretación del mundo a través del egoísmo mental lo que es una falsedad y nuestra mala relación con Dios en el mundo lo que es una miseria (CWSA, vol.12: 98).

El legado yóguico de Sri Aurobindo y Madre sigue siendo transgresor aun en nuestro siglo, pues algunos de sus aspectos más esenciales todavía parecen estar adelantados a este tiempo. Queda mucho por investigar, no solo al nivel del pensamiento, la lectura y la comprensión de las obras de Sri Aurobindo y las conversaciones y diarios yóguicos de la Madre, sino especialmente al nivel de la práctica personal y comunitaria de un yoga que tiene como base y principio rector, no ya la experiencia, sino la experimentación. Pues esto último exige creación, y me refiero a la clase de creación que debe estar tan dotada de libertad como de responsabilidad por parte de los practicantes. La seriedad y sinceridad personal que se requiere para lograr ciertos éxitos consistentes y permanentes, solo es imaginable cuando una ya está inmersa en el interior de la *sādhanā*, y va siendo guiada por una aspiración hasta entonces desconocida o atenuada, pero fortalecida por la propia práctica que se nos brinda generosa por momentos. Aunque la responsabilidad de sostenerse nunca deja de crecer, es común apreciar que cada vez se requiere menos esfuerzo personal. Sri Aurobindo nunca dijo que en este yoga todo fuese claro y transparente, por el contrario, cuando uno se entrega con sinceridad puede encontrarse perdido, durante largos períodos, en el gozo de la divina incomprensión.

No soy un *bhakta*, no soy un *jñānī*, no soy un trabajador en aras del Señor. ¿Qué soy entonces? Una herramienta en manos de mi Maestro, una flauta tocada por el divino Pastor, una hoja movida por el soplo del Señor (CWSA, vol. 12: 481).

5. Bibliografía

- Aurobindo, S. (2009). *The complete works of Sri Aurobindo*, vol. 2: *Collected Poems*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (2002). *The complete works of Sri Aurobindo*, vols. 6-7: *Bande Mataram*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1997). *The complete works of Sri Aurobindo*, vol. 8: *Karmayogin. Political Writings and Speeches. 1909-1910*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.

- Aurobindo, S. (2001). *The complete works of Sri Aurobindo*, vols. 10-11: *Record of Yoga*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1997). *The complete works of Sri Aurobindo*, vol. 12: *Essays Divine and Human*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1998). *The complete works of Sri Aurobindo*, vol. 13: *Essays in Philosophy and Yoga*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (2005). *The complete works of Sri Aurobindo*, vol. 21-22: *The Life Divine*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (2012). *The complete works of Sri Aurobindo*, vol. 28: *Letters on Yoga I*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (2013). *The complete works of Sri Aurobindo*, vol. 29: *Letters on Yoga II*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (2014). *The complete works of Sri Aurobindo*, vol. 30: *Letters on Yoga III*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (2014). *The complete works of Sri Aurobindo*, vol. 31: *Letters on Yoga IV*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (2006). *The complete works of Sri Aurobindo*, vol. 36: *Autobiographical materials with Letters of historical interest and Public Statements*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Banerji, D. (2013). "Traditional Roots of Sri Aurobindo's Integral Yoga". *Integral Review*, 9 (3), 94-106.
- Banerji, D. (2018) "Sri Aurobindo's Formulation of the Integral Yoga". *International Journal of Transpersonal Studies*, 37 (1), 38-54. <http://dx.doi.org/10.24972/ijts.2018.37.1.38>
- Chatterjee, A. (2017). *Essays on Vedanta and Western Philosophies*. Twin Lakes, Lotus Press.
- Ferrández Formoso, R. (2022). *Trance y memoria en el budismo y el yoga*. Barcelona: Kairós.
- Heehs, P. (2008). *The Lives of Sri Aurobindo*. New York: Columbia University.
- Jain, A. (2015). *Selling Yoga. From Counterculture to Pop Culture*. New York: Oxford University Press.
- Madre, La. (2018). *Conversaciones. 1929-1931*. Barcelona: Fundación Centro Sri Aurobindo.
- Maharaj, A. (2017). "Śrī Rāmakṛṣṇa's Philosophy of Vijñāna Vedānta". *International Journal of Hindu Studies*, 21, 25-54. <https://doi.org/10.1007/s11407-017-9202-4>
- Maharaj, A. (2018). *Infinite Paths to Infinite Reality. Sri Ramakrishna and Cross-Cultural Philosophy of Religion*. New York, Oxford University Press.
- Merlo, V. (2011). *Las Enseñanzas de Sri Aurobindo*. Barcelona, Kairós.
- Merlo, V. (2019). *Invitación a la lectura de la Vida Divina de Sri Aurobindo*. Barcelona, Fundación Centro Sri Aurobindo.
- Merlo, V. (2022a). "Jñāna y Vijñāna: Gnosis blanca y Gnosis arco-iris en el Pūrṇādvaita de Śrī Aurobindo". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. En prensa.
- Merlo, V. (2022b). "La identidad personal en el yoga integral y la psicología transpersonal". *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 94, 88-100. <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/vmerlo.pdf>
- Satprem. (1999). *Sri Aurobindo o la Aventura de la Consciencia*. Valladolid, Instituto de Investigaciones Evolutivas.

* * *

Raquel Ferrández Formoso es profesora ayudante doctora en el Departamento de Filosofía de la UNED. Investiga las raíces prácticas de la filosofía, siempre desde un enfoque intercultural y existencial. Es autora de las obras: *Sāṃkhya y yoga. Una lectura contemporánea* (Kairós, 2020) y *Trance y memoria en el budismo y el yoga* (Kairós, 2022), así como de numerosos artículos en revistas especializadas de filosofía.