

Sri Aurobindo

SINTESIS DEL YOGA

SEGUNDA PARTE



Jnana Yoga

o

Yoga del Conocimiento Integral

\*\*\*\*\*

Bhakti Yoga

o

Yoga del Amor divino



[www.aurobindointegral.com](http://www.aurobindointegral.com)  
Escuela de Yoga integral  
Centro Sri Aurobindo de Pamplona

## ÍNDICE

EL YOGA DEL CONOCIMIENTO INTEGRAL		Pag.
I	El objeto del Conocimiento	5
II	El Estado del Conocimiento	18
III	El Entendimiento Purificado	26
IV	La Concentración	35
V	La Renuncia	43
VI	La Síntesis de las Disciplinas del Conocimiento	52
VII	La Liberación de la Sujeción al Cuerpo	60
VIII	La Liberación del corazón y la Mente	67
IX	La Liberación del Ego	73
X	La Realización del Yo Cósmico	84
XI	Las Modalidades del Yo	90
XII	La Realización de Sachchidananda	99
XIII	Las Dificultades del Ser Mental	107
XIV	El Brahman Pasivo y el Brahman Activo	113
XV	La Consciencia Cósmica	121
XVI	La Unidad	129
XVII	El alma y la Naturaleza	136
XVIII	El Alma y su Liberación	145
XIX	Los Planos de Nuestra Existencia	155
XX	El Triple Purusha Inferior	165
XXI	La Escalera de la Auto-Trascendencia	173
XXII	Vijnana o Gnosis	182
XXIII	Las Condiciones del Logro de la Gnosis	194
XXIV	Gnosis y Ananda	203
XXV	El Conocimiento Superior y el Conocimiento Inferior	216
XXVI	Shamadi	223
XXVII	Hatha-Yoga	231
XXVIII	Raja-Yoga	239
EL YOGA DEL AMOR DIVINO		
I	El Amor y el Sendero Triple	247
II	Los Motivos de la Devoción	254
III	Las Emociones Orientadas hacia Dios	263
IV	La Vía de la Devoción	272
V	La Personalidad Divina	278
VI	El Deleite de la Divinidad	287
VII	El Brahman del Ananda	292
VIII	El Misterio del Amor	298

Jnana Yoga  
o  
Yoga del Conocimiento Integral

## Capítulo I

### EL OBJETO DEL CONOCIMIENTO

Toda búsqueda espiritual tiende hacia un objeto del Conocimiento al que, por lo general, los seres humanos no vuelven la visión mental; una búsqueda de alguien o algo Eterno, Infinito y Absoluto, que es distinto de las cosas y de las fuerzas temporales a las que somos sensibles, aunque ese alguien o algo pueda estar en ellas o detrás de ellas o ser su fuente y su creador. La búsqueda se orienta hacia un estado del conocimiento por el que podemos entrar en contacto, ingresar o conocer, por identidad, a este Eterno, Infinito y Absoluto; una consciencia distinta de nuestra consciencia ordinaria de ideas, de formas y de cosas; un conocimiento que no es lo que llamamos conocimiento, sino algo autoexistente, eterno e infinito. Y aunque pueda o necesariamente deba partir de nuestros ordinarios instrumentos cognoscitivos, puesto que el ser humano es una criatura mental, también necesariamente debe trascenderlos y utilizar medios y facultades suprasensoriales y supramentales, puesto que está buscando algo que es suprasensorial y supramental y que está más allá de lo que la mente y los sentidos pueden captar, aunque a través de la mente y el sentido pueda llegar su primer vislumbre o imagen reflejada.

Los sistemas tradicionales, cualesquiera que sean sus diferencias, proceden en su totalidad sobre la creencia o la percepción de que el Eterno y Absoluto solo puede existir o, al menos, solo puede habitar en un estado puro y trascendente de existencia no-cósmica<sup>1</sup> o de no-existencia<sup>2</sup>. Toda existencia cósmica y todo lo que llamamos existencia es un estado de ignorancia. Hasta la suprema perfección individual, hasta la bienaventurada condición cósmica no es mejor que una ignorancia suprema. Quien busca la Verdad absoluta ha de renunciar austeramente a todo cuanto es individual, a todo cuanto es cósmico. El supremo Yo quiescente<sup>3</sup> o el Nihil<sup>4</sup> absoluto es la única Verdad, el único objeto del conocimiento espiritual. El estado de conocimiento, la consciencia distinta de esta consciencia temporal que debemos alcanzar es el Nirvana<sup>5</sup>, una extinción del ego, un cese de todas las

---

<sup>1</sup> En ciertas líneas del hinduismo la única Realidad es Dios y todas las demás existencias del cosmos son ilusorias.

<sup>2</sup> Tradiciones como el Budismo perciben la Realidad Suprema como Vacuidad, como vacío, un Nihil beatífico o una gran no-existencia eterna.

<sup>3</sup> Quieto.

<sup>4</sup> Nihil / Nada.

<sup>5</sup> La experiencia de unión con el Absoluto en la que desaparece nuestro yo individual.

actividades mentales, vitales y físicas, de todas las actividades cualesquiera sean, una suprema quietud iluminada, la pura bienaventuranza de una impersonal tranquilidad autoabsorbida e inexpresable. Los medios son la meditación, la concentración excluyente de todas las demás cosas, una pérdida total de la mente en su objeto. La acción es solo permisible en las primeras etapas de la búsqueda, a fin de purificar a quien busca la perfección y convertirlo, moral y temperamentalmente, en apto vaso del conocimiento. Hasta esta acción debe reducirse al cumplimiento de los ritos adoratorios y de los deberes vitales prescritos, ordenados por el Shastra<sup>1</sup> hindú o, como en la disciplina budista, debe guiarse por el sendero óctuple<sup>2</sup> hacia la práctica suprema de las obras compasivas que conducen a la aniquilación práctica del yo en bien de los demás. Al fin, en cualquier Jnana Yoga<sup>3</sup> severo y puro, todas las obras deben abandonarse en busca de una entera quietud. La acción puede preparar la salvación, pero es incompatible con el supremo progreso o puede ser obstáculo insuperable para el logro de la meta espiritual. El estado supremo de quietud es el opuesto mismo de la acción y no puede ser alcanzado por quienes persisten en las obras. Y hasta la devoción, el amor y la adoración son disciplinas del alma inmadura y, a lo más, los mejores métodos de la Ignorancia, pues son ofrecidos a algo distinto, superior y mayor que nosotros; pero en el conocimiento supremo no puede haber eso, puesto que hay solo un yo o nadie en absoluto y, por lo tanto, no hay nadie para efectuar la adoración y ofrecer el amor y la devoción o nadie para recibirlos. Hasta la actividad del pensamiento debe desaparecer en la consciencia única de la identidad o de la nada<sup>4</sup> y, mediante la quietud del pensamiento, procurar la quietud de la naturaleza toda. Solo debe quedar el Idéntico absoluto o el Nihil eterno.

Este Jnana Yoga puro se conduce mediante el intelecto, aunque termina en la trascendencia del intelecto y de sus obras. El pensador que está en nosotros se separa de todo el resto de lo que somos fenoménicamente, rechaza el corazón, se retira de la vida y de los sentidos, separa del cuerpo aquello a lo que puede llegar en su propia realización exclusiva en lo que está más allá de él y de su

---

<sup>1</sup> Textos sagrados.

<sup>2</sup> Sendero óctuple: SABIDURÍA: 1. Visión o comprensión correcta; 2. pensamiento o determinación correcta. CONDUCTA ÉTICA: 3. Hablar correcto; 4. Actuar correcto; 5. Medio de vida correcto. ENTRENAMIENTO DE LA MENTE: 6. Esfuerzo correcto; 7. Estar-Presente o Consciencia del momento correcta; 8. Concentración o Meditación correcta.

<sup>3</sup> Yoga del Conocimiento.

<sup>4</sup> Consciencia de que existe una única Realidad / Identidad absoluta o de que esa única Realidad es la Nada / No existencia / Vacuidad eterna.

función. Hay una verdad que subyace en esta actitud, así como hay una experiencia que parece justificarla. Hay una Esencia que en su naturaleza es una quiescencia, quietud, un estado supremo del Silencio en el Ser, que está más allá de su propio desarrollo y de los cambios, que es inmutable y, por lo tanto, superior a todas las actividades de las que es, como mucho, un Testigo. Y en la jerarquía de nuestras funciones psicológicas el Pensamiento se halla muy próximo a este Yo, muy próximo, al menos, a su aspecto de conocedor omniconsciente que contempla todas las cosas pero puede estar detrás de todas ellas. El corazón, la voluntad y los demás poderes que hay en nosotros están fundamentalmente activos, se vuelcan naturalmente hacia la acción, hallan a través de esta su realización, aunque automáticamente también lleguen a cierta quietud mediante la plenitud de la satisfacción en sus actividades o mediante un proceso inverso de extinción a través de la contrariedad y la insatisfacción perpetuas. También el pensamiento es un poder activo, pero es más capaz de llegar a la quietud por su propia elección y voluntad conscientes. El pensamiento se contenta más fácilmente con la iluminada percepción intelectual de este Yo Testigo silencioso que es superior a todas nuestras actividades o, una vez visto ese Espíritu inmóvil, está presto para caer en reposo e inmovilizarse, haciendo que se cumpla así su misión de descubrimiento de la verdad. Pues en su movimiento más característico el pensamiento es apto para ser desinteresado testigo, juez, observador de las cosas, más que ávido participante y trabajador apasionado por la obra, y puede llevar muy rápidamente a una calma espiritual o filosófica y a un desarraigado aislamiento. Y, puesto que los seres humanos son mentales, el pensamiento, aunque no sea verdaderamente óptimo y supremo, es, al menos, su medio más constante, normal y efectivo para iluminar su ignorancia. Armado con sus funciones de agrupación y reflexión, de meditación, de contemplación fija y de la absorta permanencia de la mente sobre su objeto, *sravana*, *manana*, *nididhyásana*, está en nuestras partes más elevadas como auxilio indispensable para la realización de lo que perseguimos y no resulta sorprendente que reclame ser el líder del viaje y el único guía disponible o, al menos, la puerta directa y más recóndita del templo.

En realidad, el pensamiento es solo un explorador y un pionero; puede guiar, pero no mandar ni realizar. El líder del viaje, el capitán de la marcha, el primero y más anciano sacerdote de nuestro sacrificio es la Voluntad. Esta Voluntad no es el deseo del corazón, ni la exigencia o preferencia de la mente a los que a menudo les damos ese nombre. Es esa fuerza consciente recóndita, dominante

y, a menudo velada, de nuestro ser y de todo ser, la fuerza de Tapas<sup>1</sup>, de Shakti<sup>2</sup>, de Shraddha<sup>3</sup>, que soberanamente determina nuestra orientación y con respecto a la cual nuestro intelecto y corazón son siervos e instrumentos, más o menos ciegos y automáticos. El Yo que está quiescente, en reposo, vacío de cosas y sucesos, es un sostén y un fondo de la existencia, un silencioso canal o una hipóstasis<sup>4</sup> de algo Supremo, pero no es la única existencia enteramente real ni el Supremo. El Eterno, el Supremo es el Señor y Espíritu omnioriginador. Superior a todas las actividades y no atado por ninguna de ellas, es la fuente, la sanción, el material, el poder efectivo y el amo de todas las actividades. Todas las actividades proceden de este Yo supremo y son determinadas por él; todas son operaciones suyas, son procesos de su propia fuerza consciente y no de algo ajeno al Yo, de algún poder distinto de este Espíritu. En estas actividades se expresa la Voluntad consciente de la Shakti del Espíritu impulsado a manifestar su ser de infinitos modos; se expresa una Voluntad o Poder no ignorante, sino en unidad con su propio autoconocimiento y con su conocimiento de todo lo que ha de expresarse. Y el instrumento individual de este Poder es nuestra secreta voluntad espiritual y nuestra fe del alma, más próximas en su comunicación con el Supremo, un guía e iluminador más seguro, si de una vez lo consiguiésemos y retuviésemos, porque es más hondo y más íntimamente próximo al Idéntico y Absoluto que las actividades superficiales de nuestros poderes del pensamiento. Conocer aquella voluntad en nosotros y en el universo y seguirla hacia sus finalidades divinas, cualesquiera sean estas, debe ser con seguridad el medio supremo y la culminación más verdadera del conocimiento y de las obras de quien busca la perfección en la vida y de quien hace lo propio en el Yoga.

El pensamiento no debe seguir su propia satisfacción exclusiva ni tomar esta como signo del logro del Conocimiento supremo, puesto que no es la parte suprema ni más fuerte de la Naturaleza, ni siquiera el único, ni la señal más profunda de la Verdad. Aquí está como guía (hasta cierto punto) del corazón, de la vida y de los otros miembros, pero no puede ser su sustituto; no tiene que mirar solo lo que es su satisfacción última; debe mirar si hay una satisfacción última que alcance también a los otros miembros. Solo se

---

<sup>1</sup> Energía de la Consciencia: el principio del poder y de la fuerza espirituales en la Naturaleza superior o divina. *Glosario sánscrito. Fundación Centro Sri aurobindo de Barcelona.*

<sup>2</sup> Poder y la Fuerza de Consciencia del Divino.

<sup>3</sup> *Shraddha*, Fe total e incondicional, con amor y reverencia.

<sup>4</sup> Ser o sustancia de algo Supremo.



justificaría un sendero exclusivo del pensamiento abstracto si el objetivo de la Voluntad Suprema en el universo hubiese sido nada más que un descenso en la actividad de la ignorancia accionada por la mente, como su ciego instrumento y su carcelero, mediante una idea y sensación falsas y un ascenso hacia la quietud del conocimiento accionado, de modo igual, por la mente mediante el pensamiento correcto como su instrumento y salvador iluminativo. Pero hay probabilidades de que haya en el mundo un objetivo menos absurdo y desatinado, un impulso hacia el Absoluto menos árido y abstracto, una verdad del mundo más grande y compleja, una altura del Infinito más ricamente infinita. Ciertamente, una lógica abstracta debe llegar siempre —como llegaron los viejos sistemas— a una Negación infinita y vacía o una Afirmación infinita e igualmente vacía; pues lo abstracto se desplaza hacia una abstracción absoluta y estas son solo dos abstracciones absolutamente absolutas. Pero es probable que la clave de un divino conocimiento suprahumano sea una sabiduría concreta que se ahonda siempre y espera una riqueza cada vez mayor de la experiencia infinita y no la abstracta y confiada lógica de la estrecha e incompetente mente humana. El corazón, la voluntad, la vida y hasta el cuerpo, no menos que el pensamiento, son formas de un Ser-Consciente divino e indicadores de gran significación. Estos también tienen poderes por los que el alma puede volver a su completa autoconsciencia o tiene medios por los que puede disfrutarla. El objetivo de la Voluntad Suprema bien puede ser una culminación en la que todo el ser tiende a recibir su satisfacción divina, las alturas que iluminan las profundidades, el Inconsciente material que se manifiesta como la Divinidad mediante el contacto de la Superconsciencia suprema.

El Camino tradicional del Conocimiento procede por eliminación y rechaza sucesivamente el cuerpo, la vida, los sentidos, el corazón y hasta el pensamiento a fin de sumirse en el Yo quiescente o Nihil supremo o Absoluto indefinido. El camino del conocimiento integral supone que hemos de llegar a una autorrealización integral y que lo único que tenemos que eliminar es nuestra inconsciencia, la Ignorancia y los resultados de esta. Eliminar la falsedad del ser que aparece como ego; entonces puede manifestarse en nosotros nuestro ser verdadero. Eliminar la falsedad vital que aparece como mero anhelo vital y la ronda mecánica de nuestra existencia corpórea; aparecerá entonces nuestra vida verdadera en el poder de la Deidad y de la dicha del Infinito. Eliminar la falsedad de los sentidos con su sujeción a las manifestaciones materiales y a las sensaciones duales; hay en nosotros un sentido mayor que,

atravesando estas, puede abrirse a la Divinidad en las cosas, respondiendo a esta divinamente. Eliminar la falsedad del corazón con sus turbias pasiones y deseos y sus emociones duales; puede entonces liberarse en nosotros un corazón más profundo con su amor divino por todas las criaturas y con su pasión y su anhelo infinitos de responder al Infinito. Eliminar la falsedad del pensamiento con sus construcciones mentales imperfectas, con sus afirmaciones y negaciones arrogantes; con sus concentraciones limitadas y exclusivas; detrás hay una mayor facultad de Conocimiento que puede abrirse a la Verdad cierta de Dios, del alma, de la Naturaleza y del universo. Una autorrealización integral, un absoluto, una culminación de las experiencias afectivas, de su instinto amoroso, de su dicha, devoción y adoración; un absoluto, una culminación sensorial de su búsqueda de la belleza divina, del bien y del deleite en las formas de las cosas; un absoluto, una culminación vital de su búsqueda de obras, de poder Divino, de dominio y de perfección; un absoluto, una culminación -más allá de sus propios límites de pensamiento- de su hambre de verdad, de luz, de sabiduría divina y de conocimiento. Nada que difiera mucho de lo que son y de lo que fueron apartados es el fin de estas cosas en la naturaleza, pues se trata de algo supremo en lo que, de inmediato, se trascienden y descubren sus absolutos e infinitudes, y sus armonías más allá de toda medida.

Detrás del camino tradicional del Conocimiento y justificando su proceso pensante de eliminación y recogimiento<sup>1</sup>, se alza una experiencia espiritual superdominante. Honda, intensa, convincente y común para todos los que han atravesado cierto límite del cinturón mental activo, dentro del espacio interior sin horizontes, esta es la gran experiencia liberadora, la consciencia de algo dentro de nosotros, que está detrás y fuera del universo y de todas sus formas, sus intereses, objetivos, eventos y sucesos; calma intacta, despreocupada, ilimitable, inmóvil, y libre, siendo la contemplación de algo por encima de nosotros, indescriptible e inatrapable, a lo que podemos entrar mediante la abolición de nuestra personalidad: la presencia de un Purusha<sup>2</sup> testigo eterno y omnipresente, el sentido de una Infinitud o Intemporalidad que nos observa desde una negación augusta de toda nuestra existencia y que es lo único Real. Esta experiencia es la más excelsa sublimación de la mente

---

<sup>1</sup> Eliminación de la vida, el corazón y hasta el propio pensamiento, de todo lo fenoménico y las formas, como expresiones de la ignorancia y la ilusión, y recogimiento en la única Realidad de Existencia del Eterno quieto y silencioso, o en la única Realidad de No-Existencia eterna o Nihil vacío.

<sup>2</sup> Espíritu.

espiritualizada que mira con resolución más allá de su propia existencia. Nadie que no haya accedido a esta liberación puede estar libre por entero de la mente y de sus redes, pero no hay obligación de quedarse en esta experiencia eternamente. Grande como es, solo se trata de la avasalladora experiencia de la Mente acerca de lo que está más allá de ella y de todo cuanto puede concebir. Es una experiencia negativa<sup>1</sup> suprema, pero más allá de ella está toda la tremenda luz de una Consciencia infinita, de un Conocimiento ilimitable, de una absoluta Presencia afirmativa<sup>2</sup>.

El objetivo del conocimiento espiritual es el Supremo, el Divino, el Infinito y el Absoluto. Este Supremo tiene sus relaciones con nuestro ser individual y sus relaciones con el universo y trasciende al alma y al universo. Ni el universo ni el individuo son lo que parecen, pues la información que nos ofrecen nuestra mente y sentidos, mientras no se hallen iluminados por una facultad cognoscitiva supramental y suprasensorial, es una información falsa, una construcción imperfecta, una figura atenuada y errónea. Y a pesar de todo, lo que el universo y el individuo son en apariencia es la imagen de lo que realmente son, una figura que señala, más allá de sí misma, la realidad que está detrás de ella. La verdad procede mediante la corrección de los valores que nos proporcionan nuestra mente y sentidos, valiéndose de la acción de una inteligencia superior que ilumina y ordena, en la medida de lo posible, las conclusiones de la mente sensorial ignorante y de la limitada inteligencia física<sup>3</sup>; ese es el método de todo conocimiento y ciencia humanos. Pero más allá de esto, hay un conocimiento, una Verdad—consciencia, que supera a nuestro intelecto y nos introduce en la luz verdadera de la cual nuestro intelecto es un rayo reflejado. Allí, los términos abstractos de la razón pura y de las construcciones mentales desaparecen o se convierten en visión concreta del alma y en realidad tremenda de la experiencia espiritual. Este conocimiento puede alejarse del Eterno absoluto y perder la visión del alma y del universo<sup>4</sup>; pero también puede ver aquella existencia desde ese Eterno. Cuando eso se cumple, descubrimos que la ignorancia mental y sensorial y todas las futilidades aparentes de la vida humana no han sido una inútil

---

<sup>1</sup> Negativa porque está basada en la negación de todo lo que no sea esta Realidad silenciosa y quiescente, quieta.

<sup>2</sup> Positiva, porque es una Realidad de Consciencia que no necesita negar, apartar o eliminar nada, sino que lo abarca todo y se afirma y manifiesta en todo.

<sup>3</sup> La inteligencia ordinaria que procede mediante los sentidos físicos.

<sup>4</sup> Parece referido a las tendencias del conocimiento que trascendiendo la mente ordinaria llegan a la perfección de un Nihil vacío que nada tienen que ver con el ser humano y el universo que sólo son Ilusión sin existencia real.

excursión del ser consciente ni un estéril desatino. Han sido planificadas aquí como base sólida de la autoexpresión del Alma que llega del Infinito, como cimiento material de su autoevolución y autoposición dentro de los términos del universo. Es cierto que, en sí mismas, junto con cuanto aquí existe, carecen de significación, y elaborarles significaciones separadas es vivir en una ilusión, en Maya<sup>1</sup>; pero tienen un significado supremo en el Supremo, un Poder absoluto en el Absoluto y eso es lo que remite y refiere a esa Verdad sus actuales valores relativos. Esta es la experiencia omniunitiva que es fundamento del autoconocimiento y conocimiento del mundo más hondo, integral e íntimo.

En relación con el individuo, el Supremo es nuestro yo verdadero y supremo, aquello que en última instancia somos en nuestra esencia, aquello desde lo cual devenimos en nuestra existencia manifestada. Un conocimiento espiritual, impulsado a llegar al verdadero Yo que está en nosotros debe rechazar, como lo rechaza el medio tradicional del conocimiento, todas las apariencias descarriantes. Debe descubrir que el cuerpo no es nuestro yo, ni nuestro fundamento existencial; es una forma sensible del Infinito. La experiencia de la Materia como el único fundamento del mundo, y del cerebro, de los nervios, de las células y de las moléculas físicas como la verdad única de todas las cosas en nosotros, que es la pesada e inadecuada base del materialismo, es una ilusión, una semiapreciación del todo, es el fondo oscuro o la sombra de las cosas equívocamente concebidas como sustancia luminosa, es la figura efectiva del cero tomada como el Entero<sup>2</sup>. La idea materialista confunde una creación con el Poder creador, un medio de expresión con Eso que es expresado y que se expresa. La materia y nuestro cerebro, nervios y cuerpo físico son el campo y el fundamento de una acción de una fuerza vital que sirve para conectar al Yo con la forma de sus obras que mantiene con su *dynamis* directa. Los movimientos materiales son una nota exterior por la que el alma representa sus percepciones de ciertas verdades del Infinito y las hace efectivas en los términos de la Sustancia. Estas cosas son un lenguaje, una nota, un jeroglífico, un sistema de símbolos, y en sí mismas no son el sentido más hondo y verdadero de las cosas que dan a conocer.

Tampoco nuestro Yo es la Vida, la vitalidad, ni la energía que

---

<sup>1</sup> El poder de la Ilusión que nos hace creer que las formas y las apariencias de las cosas según las percibe nuestra mente sensorial son la realidad última de las cosas. Maya varía mucho su significado según las diversas filosofías.

<sup>2</sup> Confundir la forma mediante la cual se nos aparecen las cosas con la Esencia que, oculta, las sostiene.

actúa en el cerebro, en los nervios y en el cuerpo; es un poder y no el poder total del Infinito. La experiencia de una fuerza vital que se sirve de la Materia como el fundamento, la fuente y la suma verdadera de todas las cosas, la base vibrátil e insegura del vitalismo, es una ilusión, una semiapreciación del todo, una marea o flujo concebido erróneamente como la totalidad del océano y de sus aguas. La idea vitalista confunde algo poderoso pero externo con la esencia. La fuerza vital es la dinamización de una consciencia que la supera. Esa consciencia se siente y actúa pero no nos resulta efectiva para la inteligencia hasta que lleguemos al término de la Mente, hasta nuestra cima actual. En apariencia, la Mente es aquí una creación de la Vida, pero es, en realidad, el sentido posterior -no el último- de la vida misma y de lo que está detrás de ella, y una formulación más consciente de su secreto; la Mente no es una expresión de la Vida, sino de aquello de lo cual la Vida misma es una expresión menos luminosa.

Con todo, nuestra Mente, nuestra mentalidad, nuestro pensamiento, nuestra parte intelectual, tampoco es nuestro Yo, no es Eso, no es el fin ni el principio; es una semiluz proyectada desde el Infinito. La experiencia mental, tomada como creadora de formas y de las cosas y de estas formas y cosas como existentes solo en la Mente, que es la base sutil y delgada del idealismo<sup>1</sup>, es también una ilusión, una semiapreciación del todo, un pálido reflejo que ha sido idealizado como si fuera el cuerpo ardiente del sol y su esplendor. Esta visión idealista tampoco llega a la esencia del ser, ni siquiera entra en contacto con ella<sup>2</sup>, salvo en una modalidad inferior de la Naturaleza. La Mente es vacilante penumbra exterior de una consciencia consciente que no está limitada por la mentalidad, sino que la supera. El método de la vía tradicional del conocimiento, eliminando todas estas cosas llega a la concepción y a la captación de una existencia pura y consciente, autoconsciente, autobienaventurada, incondicionada por la mente, por la vida y por el cuerpo, y a su última experiencia positiva que es Atman<sup>3</sup>, el Yo, la naturaleza original y esencial de nuestra existencia. Hay aquí, al fin, algo centralmente verdadero, pero, en su prisa por llegar a este conocimiento, da por sentado que no hay nada entre la mente pensante y el Supremo, *buddheh paratastu sah*, y, cerrando sus

---

<sup>1</sup> Condición de los sistemas filosóficos que consideran la idea como principio del ser y del conocer. Diccionario RAE.

<sup>2</sup> La mente idealista que cree ser creadora de las cosas no percibe que su propia mente es reflejo y creación de una Esencia de Consciencia superior a ella.

<sup>3</sup> Ser esencial o Espíritu.

ojos en el Samadhi<sup>1</sup>, procura traspasar cuanto en realidad se interpone, sin ver siquiera estos reinos grandes y luminosos del Espíritu. Quizás llegue a su objeto, pero solo para dormirse en el Infinito. Y si permanece despierto, lo está en la experiencia más excelsa del Supremo en la que puede entrar la Mente autoanuladora pero no en lo supremo del Supremo, *Parátpara*. La Mente solo puede tener consciencia del Yo en una sutileza mental espiritualizada, únicamente del Sachchidananda<sup>2</sup> reflejado mentalmente. La verdad suprema, el autoconocimiento integral no ha de lograrse mediante este salto semiciego hacia el Absoluto, sino mediante un tránsito paciente, más allá de la mente, hacia la Verdad-consciencia en la que puede conocerse, sentirse, verse y experimentarse el Infinito en toda la plenitud de su interminable riqueza. Y allí descubrimos a este Yo en el sentido de que hemos de ser no solo un Atman estático, sutil y vacío, sino un gran Espíritu dinámico, individual, universal y trascendente. Ese Yo y Espíritu no puede ser expresado por las abstractas generalizaciones de la mente; todas las inspiradas descripciones de videntes y místicos no pueden agotar su contenido y su esplendor.

En relación con el universo el Supremo es Brahman, la Realidad única que no solo es sustancia espiritual, material y consciente de todas las ideas, de todas las fuerzas y de todas las formas del universo, sino que es su origen, su sostén y su poseedora, que es el Espíritu cósmico y supracósmico. Todos los términos últimos a los que hemos de reducir el universo (Fuerza y Materia, Nombre<sup>3</sup> y Forma, Purusha y Prakriti<sup>4</sup>) no son aún, por entero, lo que el universo es en realidad en sí o en su naturaleza. Pues todo cuanto somos es juego y forma, expresión mental, psíquica, vital y física, de un Yo supremo incondicionado por la mente, la vida y el cuerpo; el universo también es juego y forma y expresión anímica y expresión natural cósmicas de una existencia suprema, no condicionada por la fuerza y la materia; no condicionada por la idea, el nombre y la forma; incondicionada por la distinción fundamental de Purusha y Prakriti. Nuestro Yo supremo y la Existencia suprema que devino en el universo son un solo espíritu, un solo yo, una sola existencia. El individuo es en la

---

<sup>1</sup> *Samadhi* es un estado de consciencia de meditación, contemplación o recogimiento en el que el meditante siente que alcanza la unidad con lo divino.

<sup>2</sup> El Ser Supremo como Autoexistencia (Sat), Consciencia (Chit) y Bienaventuranza (Ananda).

<sup>3</sup> Platón y los neoplatónicos cristianos consideraban los nombres reales, bien en sí mismos o en la mente de Dios; los escolásticos los consideraban "entes de razón con fundamento en la cosa", tenían "algo" de realidad.

<sup>4</sup> Espíritu y Naturaleza.

naturaleza una expresión del Ser universal, y en el espíritu una emanación de la Trascendencia. Pues si descubre su yo, también descubre que su propio yo no es esta personalidad natural, esta individualidad creada, sino un ser universal en sus relaciones con los demás y con la Naturaleza y en su término ascendente es una porción o vívido frente de un Espíritu supremo trascendente.

Esta Existencia suprema no está condicionada por el individuo ni por el universo. Por lo tanto, un conocimiento espiritual puede sobrepasar o incluso eliminar estos dos poderes del Espíritu y llegar a la concepción de algo cabalmente Trascendente, de algo que es innombrable y mentalmente incognoscible, de un puro Absoluto. La vía tradicional del conocimiento elimina al individuo y al universo. El Absoluto que busca es ausente de características, indefinible, no relacionado, no es esto ni aquello, *neti neti*. Con todo, podemos decir de él que es el Uno, que es el Infinito, que es la Bienaventuranza Inefable, la Consciencia y la Existencia. Aunque incognoscible para la mente, con todo, a través de nuestro ser individual y de los nombres y formas del universo podemos aproximarnos a la captación del Yo supremo que es Brahman y, mediante la captación del Yo, llegamos también a cierta captación de este Absoluto cabal del cual nuestro Yo verdadero es la forma esencial en nuestra consciencia (*svarúpa*). Estos son los artificios que está obligada a usar la mente humana para hacer concreta alguna concepción de un Absoluto trascendente e incondicionado. Le es indispensable el sistema de negación a fin de desembarazarse de sus propias definiciones y de su experiencia limitada; está obligada a escaparse a través de un vago Indefinido hacia el Infinito. Pues vive en una cerrada prisión de construcciones y representaciones, necesarias para su acción, pero que no son la verdad autoexistente de la Materia, de la Vida, de la Mente o del Espíritu. Pero, una vez que crucemos la crepuscular frontera de la Mente hacia el vasto plano del Conocimiento supramental, estos artificios dejan de ser indispensables. La Supermente tiene otra experiencia positiva, directa y viviente del Infinito supremo. El Absoluto está más allá de la personalidad y de la impersonalidad y, con todo, es el Impersonal, la Persona suprema y todas las personas. El Absoluto está más allá de la distinción de unidad y multiplicidad y, con todo, es el Uno y los innumerables Muchos de todos los universos. Está más allá de toda limitación de las cualidades y, con todo, no está limitado por un vacío privado de cualidad, sino que es también todas las cualidades infinitas. Es el alma individual, todas las almas y más que ellas; es el Brahman sin forma y el universo. Es el espíritu cósmico y supracósmico, el Señor

supremo, el Yo supremo, el Purusha supremo y la suprema Shakti<sup>1</sup>, el No-Nacido jamás que nace interminablemente, el Infinito que es innumerablemente finito, el Uno multitudinario, el Simple complejo, el Simple multilateral, la Palabra del Silencio Inexpresable, la Persona impersonal y omnipresente, el Misterio, transparente en la suprema consciencia de su espíritu, pero oculto en su propia luz trascendente e impenetrable por siempre para una consciencia inferior. Estas cosas son opuestos irreconciliables para la mente dimensional<sup>2</sup>, pero para la visión y experiencia constantes de la Verdad-consciencia supramental son tan simple e inevitablemente la naturaleza intrínseca y recíproca que hasta pensar en ellas como opuestos es una violencia inimaginable. Los muros construidos por el Intelecto mensurador y separador han desaparecido y aparece la Verdad en su simplicidad y belleza, reduciendo todo a los términos de su armonía, unidad y luz. Las dimensiones y distinciones permanecen pero como formas utilizables, no como prisión separadora del Espíritu olvidado de sí.

La consciencia del Absoluto trascendente, con su consecuencia en lo individual y lo universal es el conocimiento último y eterno. Nuestras mentes pueden encararlo según diversas direcciones, pueden construir sobre él filosofías en conflicto, pueden limitar, modificar, sobreacentuar o infraacentuar aspectos del conocimiento, deduciendo de ello la verdad del error, pero nuestras variaciones intelectuales y planteamientos imperfectos no introducen diferencia alguna en el hecho último de que si empujamos al pensamiento y a la experiencia hacia su fin, este es el conocimiento en que concluyen. El objetivo de un Yoga del conocimiento espiritual no puede ser otra cosa que esta Realidad eterna, este Yo, este Brahman, este Trascendente que mora por encima de todos y en todos y se manifiesta, aunque oculto en el individuo y patente pero disfrazado en el universo. La culminación del sendero del conocimiento no impone necesariamente la extinción de nuestra existencia en el mundo. Pues el Supremo al que nos asimilamos, el Absoluto y Trascendente en quien entramos, tiene siempre la consciencia completa y última que buscamos y, con todo, sostiene mediante ella su juego en el mundo. Tampoco estamos obligados a creer que nuestra existencia en el mundo termina porque, al alcanzar el conocimiento, se cumple su objetivo o consumación y, por lo tanto, a partir de aquí nada resta para nosotros. Pues lo que

---

<sup>1</sup> El Poder divino, la fuerza consciente del Divino.

<sup>2</sup> La mente que mide, cuantifica, separa, distingue aspectos, relacionando los cuales puede llegar a una idea, pero que no puede acceder a una Realidad que abarque aspectos contradictorios u opuestos para su propia visión limitada.



logramos al principio, con su liberación e inconmensurable silencio y quietud es solo la autorrealización eterna por parte del individuo en la esencia de su ser consciente; aún queda en esa base, no anulada por el silencio, unificada con la liberación y libertad, la autorrealización en progreso infinito del Brahman<sup>1</sup>, su dinámica manifestación divina en el individuo y en la libertad por su presencia, su ejemplo y su acción en los demás y en el universo, la obra que los Grandes quedan para realizar. Nuestra autorrealización dinámica no puede estructurarse mientras permanecemos en la consciencia egoísta, en la débilmente iluminada oscuridad mental y en la esclavitud. Nuestra actual consciencia limitada solo puede ser campo preparatorio y nada puede consumar; pues todo cuanto manifiesta es arruinado por completo por una ignorancia y un error dominados por el ego. La autorrealización verdadera y divina de Brahman en la manifestación es solo posible sobre el fundamento de la consciencia brahmánica y, por lo tanto, a través de la aceptación de la vida por parte del alma liberada, del jivanmukta.

Este es el conocimiento integral, pues sabemos que, por doquier y en todas las condiciones, para el ojo que ve, todo es Uno, para una experiencia divina todo es un solo bloque de la Divinidad. Solo la mente, por la conveniencia temporal de su propio pensamiento y aspiración, procura trazar una línea artificial de rígida división, una ficción de perpetua incompatibilidad entre un aspecto y otro de la unidad eterna. El conocedor liberado vive y actúa en el mundo no menos que el alma atada y la mente ignorante, sino más, realizando todas las acciones, *sarvakṛt*<sup>2</sup>, solo con conocimiento verdadero y con mayor poder consciente. Y al obrar así no pierde la unidad suprema, ni cae de la consciencia suprema y en el conocimiento más excelso. Pues el Supremo, aunque ahora oculto para nosotros, está aquí en el mundo no menos de lo que pudiera estar en la autoextinción más cabal e inefable, en el más intolerante Nirvana.

---

<sup>1</sup> Nuestra realización dinámica del Brahman en su manifestación en el universo. Recordamos que anteriormente ha expresado: “*En relación con el universo el Supremo es Brahman, la Realidad única que no sólo es sustancia espiritual, material y consciente de todas las ideas, de todas las fuerzas y de todas las formas del universo, sino que es su origen, su sostén y su poseedora, que es el Espíritu cósmico y supracósmico*”.

<sup>2</sup> Hacedor de todas las acciones.

## Capítulo II

### EL ESTADO DEL CONOCIMIENTO

El Yo, el Divino, la Realidad Suprema, el Todo, el Trascendente, el Uno en todos estos aspectos es entonces el objeto del conocimiento Yóguico. Pueden ser parte de este conocimiento pero solo en la medida en que sean parte de la manifestación del Uno. Resulta evidente de inmediato que el conocimiento por el que trabaja el Yoga debe ser diferente de lo que los seres humanos, por lo común, entienden por esta palabra. Pues, generalmente, entendemos como conocimiento una apreciación intelectual de los hechos de la vida, de la mente y de la materia, y de las leyes que las gobiernan. Este es un conocimiento fundado sobre nuestra percepción sensorial y sobre un razonamiento que proviene de nuestras percepciones sensoriales, acometido, en parte, por pura satisfacción intelectual, en parte, por la eficiencia práctica y por el poder complementario que el conocimiento conlleva para manejar nuestras vidas y las vidas de los demás, para utilizar, con fines humanos, las fuerzas visibles o secretas de la Naturaleza, y para auxiliar o herir, salvar y ennoblecer u oprimir y destruir a nuestros semejantes. En verdad, el Yoga guarda correlación con toda la vida y puede incluir todos estos aspectos y objetivos. Hay incluso un Yoga<sup>1</sup> que puede emplearse tanto para la autocomplacencia como para la autoconquista, para herir a los demás, como para salvarlos. Pero el Yoga no solo abarca "toda la vida", ni tan solo principalmente la vida tal como la lleva la humanidad. Más bien contempla y considera como su único objetivo verdadero una consciencia superior verdaderamente consciente que nuestra humanidad semiconsciente no posee todavía y a la que puede llegar solo mediante una ascensión espiritual autosuperadora. Esta es la consciencia mayor y la existencia superior que constituye el objetivo peculiar y apropiado de la disciplina Yóguica.

Esta consciencia mayor y esta existencia superior no son una mentalidad esclarecida o iluminada, sostenida por una energía dinámica mayor o sosteniendo una vida y carácter morales más puros. Su superioridad sobre la consciencia humana ordinaria no estriba en el grado, sino en su naturaleza y en su esencia. No hay

---

<sup>1</sup> Nota de Sri Aurobindo: El Yoga desarrolla el poder; lo desarrolla hasta cuando no lo deseamos, ni conscientemente lo tenemos como objetivo; y el poder es siempre arma de doble filo que puede usarse para herir o destruir, al igual que para auxiliar y salvar. Nótese que tampoco toda destrucción es un mal.

un mero cambio superficial ni instrumental de nuestro ser, sino que corresponde a su fundamento mismo y a su principio dinámico. El conocimiento Yóguico busca entrar en una consciencia secreta más allá de la mente, que aquí está solo ocultamente, escondida en las bases de toda existencia. Pues solo esa consciencia conoce verdaderamente y, mediante su posesión, podemos poseer a Dios y conocerlo correctamente, conocer su naturaleza real y sus fuerzas secretas. Todo este mundo visible o sensible para nosotros y también todo cuanto no es visible en él, es meramente la expresión fenoménica de algo que está más allá de la mente y de los sentidos. El conocimiento que pueden aportarnos los sentidos y el razonamiento intelectual basado en los datos de los sentidos, no es verdadero conocimiento; es ciencia de las apariencias. Y ni siquiera las apariencias pueden conocerse apropiadamente a menos que primero conozcamos la Realidad de la que son imágenes. Esta Realidad es su yo y hay un yo de todo; cuando es percibida, pueden conocerse todas las otras cosas en su verdad y no ya, como ahora, solo en su apariencia.

Es evidente que, por más que analicemos lo físico y lo sensorial por esos medios, no podemos llegar al Conocimiento del Yo, ni de nosotros mismos, ni de lo que llamamos Dios. El telescopio, el microscopio, el escalpelo, la retorta y el alambique, no pueden ir más allá de lo físico, aunque puedan llegar a verdades cada vez más sutiles acerca de lo físico. Entonces, si nos ceñimos a lo que nos revelan los sentidos y sus ayudas físicas y si nos negamos, desde el principio, a admitir cualquier otra realidad o cualquier otro medio del conocimiento, estamos obligados a concluir que nada es real, excepto lo físico y que no existe un Yo en nosotros, ni en el universo, ni existe un Dios interno ni externo, ni nosotros mismos, excepto este combinado cerebral, nervioso y corporal. Pero estamos obligados a sacar esta conclusión porque la hemos dado por sentada firmemente desde el principio y, por lo tanto, no hace sino girar en torno a nuestra suposición original.

Pero, si hay un Yo, si existe una Realidad no evidente para los sentidos, debe buscarse y conocerse por otros medios distintos a los de la Ciencia física. El intelecto no es ese medio. Indudablemente hay una cantidad de verdades suprasensoriales a las que el intelecto puede llegar dentro de su modalidad y que puede percibir y plantear como concepciones intelectuales. Por ejemplo, la idea misma de la Fuerza sobre la que tanto insiste la Ciencia, es una concepción, una verdad a la que el conocimiento puede llegar solo si va más allá de sus propios datos; ya que no

sentimos esta Fuerza universal, sino solo sus resultados, y deducimos que la fuerza misma es la causa necesaria de estos resultados. De igual manera, el intelecto puede llegar también, siguiendo cierta línea de análisis riguroso, a la concepción y a la convicción intelectuales del Yo, y esta convicción puede ser muy real, luminosa y potente como principio de cosas distintas y mayores. Sin embargo, el análisis intelectual, por sí mismo, solo nos puede llevar hacia un ordenamiento de claras concepciones, quizás hacia un orden correcto de concepciones verdaderas; pero este no es el conocimiento al que tiende el Yoga, porque, en sí mismo, no es conocimiento efectivo. Un ser humano puede ser perfecto en cuanto a ese conocimiento e, inevitablemente, seguir siendo lo que era, excepto en lo referido al mero hecho de la iluminación intelectual mayor<sup>1</sup>. El cambio de nuestro ser al que tiende el Yoga puede que no se produzca de modo alguno.

Es verdad que la reflexión intelectual y la discriminación correcta son parte importante del Yoga del conocimiento; pero su objetivo consiste más en eliminar una dificultad que en llegar al resultado final y positivo de este sendero. Nuestras nociones intelectuales ordinarias son un obstáculo en la vía del conocimiento, porque están gobernadas por el error de los sentidos y se fundan en la noción de que la materia y el cuerpo son la realidad, de que la vida y la fuerza son la realidad, de que la pasión y la emoción, el pensamiento y el sentido son la realidad; y nos identificamos con estas cosas y, debido a ello, no podemos retornar al yo real. Por lo tanto, es necesario que quien busca el conocimiento retire este obstáculo y obtenga las nociones correctas acerca de sí mismo y del mundo; Porque, ¿cómo lograremos, mediante este conocimiento, el yo real, si no tenemos noción de lo que es y, por el contrario, nos agobian ideas muy contrarias a su verdad? Por tanto, el pensamiento correcto<sup>2</sup> es requisito necesario una vez establecido el hábito del conocimiento correcto. Libre del error de los sentidos y del deseo, libre de la vieja asociación y del prejuicio intelectual, el entendimiento se purifica y el pensamiento no ofrece serio obstáculo al posterior proceso del conocimiento. No obstante, el pensamiento correcto solo es efectivo cuando, en el entendimiento purificado<sup>3</sup>, es seguido por otras operaciones, seguido por la visión,

---

<sup>1</sup> El conocimiento del Yoga es transformador. Conocer, en este sentido, es realizar.

<sup>2</sup> Libre de los errores que describe a continuación y anteriormente.

<sup>3</sup> Purificado del error, del deseo, de los prejuicios, etc.

por la experiencia y por la realización<sup>1</sup>.

¿Cuáles son estas operaciones? No son mero autoanálisis y autoobservación psicológicos. Tal análisis, tal observación son, como el proceso del pensamiento correcto, de inmenso valor y prácticamente indispensables. Si se realizan correctamente, pueden incluso conducir a un pensamiento correcto de poder y de efectividad considerables. Tendrán efecto purificador como la discriminación intelectual mediante el proceso de pensamiento reflexivo; conducirán a un cierto modo de autoconocimiento y a la corrección de los desórdenes anímicos, afectivos y hasta intelectivos. Cualquier modo de autoconocimiento se halla en el sendero que lleva directamente al conocimiento del Yo real. El Upanishad nos refiere que el Autoexistente colocó las puertas del alma de tal forma que se vuelven hacia afuera y la mayoría de los seres humanos contemplan en esa dirección las apariencias de las cosas; pero el alma extraordinaria, madura para un pensamiento calmo y para una sabiduría firme, vuelve su vista hacia adentro, ve al Yo y alcanza la inmortalidad. Para este giro hacia adentro por parte de la visión, la autoobservación y el análisis psicológicos son una introducción grande y efectiva. Podemos mirar dentro de nosotros con mayor facilidad que en el interior de las cosas que nos son externas, porque allí, en las cosas externas a nosotros, primero, nos hallamos obstaculizados por la forma y, segundo, carecemos de experiencia natural previa de lo que, en ellas, es distinto de su sustancia física. Una mente purificada y tranquilizada puede reflejar, o una concentración potente puede descubrir a Dios en el mundo, al Yo en la Naturaleza incluso antes de que se realice en nosotros, pero esto es raro y difícil.<sup>2</sup> Y únicamente en nosotros podemos observar y conocer el proceso del Yo en su devenir y seguir el proceso por el cual este se retrae en el autoser. Por lo tanto, el antiguo consejo, conócete a ti mismo, todavía se mantiene como la primera palabra que nos conduce hacia el conocimiento. Sin embargo, el autoconocimiento psicológico es solo la experiencia de las modalidades del Yo<sup>3</sup>, no es la realización del Yo en su puro ser.

Por lo tanto, el estado del conocimiento contemplado por el

---

<sup>1</sup> La dependencia de los sentidos, el deseo, los prejuicios que anteriormente ha descrito son un obstáculo para el conocimiento. Si la mente racional ordinaria es trascendida liberándose de ellos, el pensamiento es un instrumento de conocimiento, aunque no su origen o su causa.

<sup>2</sup> Nota de Sri Aurobindo: Sin embargo, en un aspecto resulta más fácil porque en las cosas externas no estamos tan estorbados por el sentido del ego limitado como en nosotros mismos, por lo que hay que eliminar un obstáculo para la realización de Dios.

<sup>3</sup> El Yo que se manifiesta según los modos de nuestra personalidad y características individuales.

Yoga, no es una mera concepción intelectual o una clara discriminación de la verdad, no es una iluminada experiencia psicológica de las modalidades de nuestro ser. Es una "realización", en el sentido pleno de la palabra; es hacer real para nosotros y en nosotros al Yo, a la Divinidad trascendente y universal, y es la subsiguiente imposibilidad de apreciar las modalidades del ser excepto a la luz de ese Yo y en su aspecto verdadero como su corriente del devenir, bajo las condiciones psicológicas y físicas de nuestra existencia en el mundo. Esta realización consiste en tres movimientos sucesivos: visión interna, experiencia interna completa e identidad.

Esta visión interna, *drsti* el poder tan altamente valorado por los sabios antiguos, el poder que convirtió al hombre en Rishi<sup>1</sup> o Kavi<sup>2</sup> y no ya en mero pensador, es una especie de luz del alma por la que las cosas invisibles se tornan evidentes y reales para esta -para el alma y no meramente para el intelecto- tal como las ve el ojo físico. En el mundo físico hay siempre dos formas de conocimiento, la directa y la indirecta, *pratyaksa*, de lo que está presente ante los ojos, y *paroksa*, de lo que está lejos y más allá de nuestra visión. Cuando el objeto está más allá de nuestra visión, estamos obligados necesariamente a llegar a una idea de él por deducción, imaginación, analogía, audición de descripciones de otros que lo vieron, estudio pictórico u otras representaciones de él, si están a nuestro alcance. Unificando todas estas ayudas podemos llegar a una idea más o menos adecuada o a una imagen sugerente del objeto, pero no captamos la cosa en sí; no logramos captar la realidad sino solo nuestra representación conceptual de una realidad. Pero una vez visto con los ojos -pues ningún otro sentido es adecuado- poseemos y comprendemos, nos afirma en nuestra satisfacción esencial, es parte nuestra en el conocimiento. Precisamente este mismo principio rige el bien de las cosas físicas y del Yoga. Podemos oír doctrinas claras y luminosas acerca del Yo provenientes de filósofos o maestros o de escritos antiguos; por pensamiento, deducción, imaginación, analogía o por cualquier medio obtenible, podemos intentar la formación de una representación o concepción mental acerca de él; podemos arraigar firmemente esa concepción en nuestra mente y fijarla mediante una concentración entera y exclusiva<sup>3</sup>; pero todavía no hemos captado

---

<sup>1</sup> Sabio.

<sup>2</sup> Vidente, conocedor, que ve y conoce la Verdad.

<sup>3</sup> Nota de Sri Aurobindo: Esta es la idea de la operación triple del Jnana-Yoga: *sravana*, *manana* y *nididhyāsana*, audición, pensamiento o mentalización y fijeza de concentración.

ni visto a Dios. Poseemos en el conocimiento, porque hemos visto, solo cuando, después de una concentración prolongada y persistente o por otros medios se rasga o desecha el velo mental, solo cuando una marea luminosa irrumpe en la mentalidad despierta, *jyotirmaya brahman*, y la mera concepción da cabida a una visión cognoscitiva en la que el Yo está tan presente, tan real y tan concreto como un objeto físico para la visión física. Tras esa revelación, cualesquiera que sean las efímeras luces, cualesquiera que sean los períodos de oscuridad que aflijan al alma, esta jamás podrá perder de modo irrecuperable lo que antes ha poseído. La experiencia se renueva inevitablemente y debe adquirir mayor frecuencia hasta ser constante; cuándo y con qué prontitud depende de la devoción y de la persistencia con que insistamos en el sendero y asedemos, con nuestra voluntad y amor, a la Deidad oculta.

Esta visión interior es una forma de experiencia psicológica; pero la experiencia interior no se reduce a esa visión; la visión solo se abre, pero no abarca. Tal como el ojo -aunque ese sea el único adecuado para adquirir la primera sensación de captación- ha de reclamar la ayuda de la experiencia por contacto y de otros órganos sensoriales antes de que haya conocimiento abarcante, de igual manera la visión del Yo debe completarse mediante una experiencia de este en todos nuestros miembros. Todo nuestro ser debe demandar a Dios y no solo nuestra iluminada visión cognoscitiva. Puesto que cada principio<sup>1</sup> en nosotros es en realidad una manifestación del Yo, cada uno de ellos puede ceñirse a su realidad y obtener la experiencia de esta. Podemos tener una experiencia mental del Yo y captar como realidades concretas todas aquellas cosas aparentemente abstractas que para la mente constituyen la existencia-consciencia, la fuerza, el deleite y sus múltiples formas y accionar: así la mente se satisface con Dios. Podemos tener una experiencia emocional del Yo a través del Amor y del deleite emocional, del amor y del deleite del Yo en nosotros, del Yo en lo universal y del Yo en todo con lo que nos relacionamos: así el corazón se satisface con Dios. Podemos tener una experiencia estética del Yo en la belleza, una gozosa percepción y gusto de la absoluta realidad omnibella en todo lo creado por nosotros o por la Naturaleza en su apelación a la mente estética y a los sentidos: así el sentido se satisface con Dios. Podemos tener hasta la experiencia vital y nerviosa y prácticamente la sensación física del Yo en toda vida y formación y en todo el accionar de los poderes, de

---

<sup>1</sup> Mental, vital, físico...

las fuerzas y de las energías que operan a través de nosotros o de los demás o en el mundo: así la vida y el cuerpo se satisfacen con Dios.

Todo este conocimiento y experiencia son medios primarios para llegar a la identidad y poseerla. Es nuestro yo el que vemos y experimentamos y, por lo tanto, la visión y la experiencia son incompletas, a menos que culminen en la identidad, a menos que podamos vivir, en todo nuestro ser, el supremo conocimiento vedántico<sup>1</sup>; Yo soy Él. No solo debemos ver a Dios y abarcarlo, sino también llegar a ser esa Realidad. Debemos unificarnos con el Yo en su trascender toda forma y en su manifestación mediante la resolución, la sublimación, el escape de sí del ego y de todas sus pertenencias hacia Eso de lo cual proceden, al igual que llegar a ser el Yo en todas sus existencias y manifestaciones, unificados con él en la existencia, en la consciencia, en la paz y en el deleite infinitos por los que se manifiesta en nosotros y unificados con él en la acción, en la formación y en el juego de autoconcepción con los que se reviste en el mundo.

Para la mente moderna es difícil entender cómo podemos hacer más que concebir intelectualmente al Yo o a Dios; pero este toma prestada alguna sombra de esta visión, de esta experiencia y de este devenir de ese despertar interior a la Naturaleza que un gran poeta inglés hizo realidad en la imaginación europea. Si leemos los poemas en los que Wordsworth expresó su captación de la Naturaleza, podemos adquirir alguna idea remota acerca de qué captación se trata. Pues, primero, vemos que tuvo la visión de algo del mundo que es el Yo mismo de todas las cosas que el mundo contiene, la visión de una fuerza y de una presencia conscientes diferentes de sus formas y, con todo, que son causa de sus formas y están manifestadas en ellas. Percibimos que tuvo no solo la visión de este Yo y de la dicha, de la paz y de la universalidad que su presencia proporciona, sino también la sensación misma -mental, estética, vital y física- de la presencia; no solo esta sensación y visión del Yo en su propio ser, sino también en la flor más cercana y en el hombre más simple y en la roca inmóvil y, finalmente, en ese llegar a ser el objeto de su dedicación, una de cuyas fases es expresada potente y profundamente en el poema "*A slumber did my spirit seal*", en el que se describe como unificado en su ser con la tierra, "que gira en su curso cotidiano con rocas, piedras y árboles". Elevamos esta captación hacia un Yo más profundo que la

---

<sup>1</sup> El conocimiento por identidad y unión con lo conocido y, en este caso, con el Conocedor o Poseedor del conocimiento.



Naturaleza física y tendremos los elementos del conocimiento Yóguico. Pero toda esta experiencia es solo la antesala de la captación suprasensorial y supramental que está más allá de todos sus aspectos, y es la cima final del conocimiento que solo puede alcanzarse entrando en el superconsciente y fundiendo allí toda otra experiencia en una unidad celestial con el Inefable. Esa es la culminación de todo conocimiento divino; esa también es la Fuente de todo deleite divino y de toda vida divina.

Ese estado del conocimiento es, por tanto, el objetivo de este sendero y ciertamente de todos los senderos seguidos hasta su fin, del que la discriminación y concepción intelectuales y toda concentración y autoconocimiento psicológico y toda búsqueda del corazón a través del amor y de los sentidos, a través de la belleza y de la voluntad, a través del poder y las obras y del alma, a través de la paz y la dicha, son llaves, avenidas, primeras aproximaciones e inicios de este ascenso que hemos de usar y seguir hasta que se alcancen los vastos e infinitos niveles y se abran las puertas divinas hacia la Luz infinita.

## Capítulo III

### EL ENTENDIMIENTO PURIFICADO

La descripción del estado del conocimiento al que aspiramos, determina los medios del conocimiento que hemos de utilizar. Ese estado del conocimiento puede resumirse como captación supramental preparada mediante representaciones mentales a través de variados principios mentales y que, una vez obtenida, se refleja más perfectamente en todos los miembros del ser. Es una revisión y, por lo tanto, una remodelación de toda nuestra existencia a la luz de la Divinidad y del Uno y Eterno, libre de la sujeción a las apariencias de las cosas y a los elementos exteriores de nuestro ser superficial.

Tal pasaje de lo humano a lo divino, de lo dividido y discordante hacia el Uno, de lo fenoménico a la Verdad eterna, tal renacimiento integral o nuevo nacimiento del alma debe necesariamente implicar dos etapas: una de preparación en la que el alma y sus instrumentos<sup>1</sup> deben adaptarse y otra de iluminación y captación real en el alma preparada a través de sus instrumentos aptos. En verdad, no hay una línea rígida entre estas dos etapas que las delimite en la secuencia del Tiempo; más bien se necesitan recíprocamente y continúan de forma simultánea. Pues en proporción a la adaptación del alma, esta incrementa la iluminación y se eleva hacia realizaciones cada vez más altas y completas; y en proporción al incremento de estas iluminaciones y realizaciones, se adaptan y adecuan más sus instrumentos para su tarea: hay estaciones del alma de preparación no iluminada y estaciones del alma de crecimiento iluminado y momentos del alma culminantes, más o menos prolongados, de posesión iluminada, momentos que son efímeros como el resplandor de un relámpago, aunque cambien todo el futuro espiritual, momentos que también abarcan muchas horas, días y semanas del ser humano, bajo una luz o una llama constante del Sol de la Verdad. Y a través de todos estos, una vez que el alma se vuelve hacia Dios, crece en pos de la permanencia y la perfección de su nuevo nacimiento y de su existencia real.

La primera necesidad preparatoria es la purificación de todos los miembros de nuestro ser<sup>2</sup>; especialmente, en cuanto al sendero del conocimiento, la purificación del entendimiento es la llave que

---

<sup>1</sup> Mente, vital y cuerpo con sus elementos instrumentales -intelecto, sentidos sensoriales y físicos- y con sus aspectos emocionales, de deseo y todas las posibilidades de la expresión del ego.

<sup>2</sup> Idem.

abrirá la puerta de la Verdad; y un entendimiento purificado es difícilmente posible sin la purificación de los demás miembros. El corazón, el sentido y la vida impurificados confunden al entendimiento, perturban sus datos, distorsionan sus conclusiones, oscurecen su visión y aplican erróneamente su conocimiento; un sistema físico impurificado obstaculiza o sofoca su acción. Debe haber pureza integral. También aquí hay interdependencia, pues la purificación de cada miembro de nuestro ser beneficia, clarificando a todos los demás; la progresiva calma del corazón emocional ayuda, por ejemplo, a la purificación del entendimiento, mientras que un entendimiento purificado a la par, impone calma y luz sobre el accionar turbio y oscurecido de las emociones todavía impuras. Hasta puede decirse que, aunque cada miembro de nuestro ser tenga sus propios principios de purificación, el entendimiento purificado es el más potente depurador del ser turbio y desordenado de aquellos e impone más soberanamente su accionar correcto sobre sus otros miembros. El conocimiento, dice el Gita, es la pureza soberana; la luz es fuente de toda claridad y armonía, tal como la oscuridad de la ignorancia es causa de todos nuestros tropiezos. El amor, por ejemplo, es el purificador del corazón y, reduciendo todas nuestras emociones a los términos del amor divino, el corazón se perfecciona y se realiza; con todo, el amor mismo necesita clarificarse mediante el conocimiento divino. El amor a Dios del corazón puede ser ciego, estrecho e ignorante, y puede conducir al fanatismo y al oscurantismo; puede, hasta siendo en cierto modo puro, limitar nuestra perfección al ver en Él solamente una personalidad limitada, apartándose de la visión verdadera e infinita. El amor del corazón al hombre puede igualmente conducir a distorsiones y a exageraciones del sentimiento, de la acción y del conocimiento que tienen que corregirse y prevenirse mediante la purificación del entendimiento.

Sin embargo, debemos considerar con profundidad y claridad lo que queremos decir con entendimiento y con su purificación. Usamos la palabra como el más próximo equivalente de este idioma referido al término filosófico sánscrito: *buddhi*; por lo tanto, excluimos de ella la acción de la mente sensorial que meramente consiste en el registro de percepciones de toda índole, sin distinguir si son buenas o malas, fenómenos verdaderos o meramente ilusorios, si son profundas o superficiales. Excluimos esa masa de concepción confusa que es mera versión de estas percepciones e igualmente exenta del principio superior de criterio y discriminación. Tampoco podemos incluir esa corriente constante y saltarina del pensamiento habitual que cumple el cometido del entendimiento en

la mente del ser humano medio que no piensa, sino que es una constante repetición de asociaciones habituales, de deseos, de prejuicios, de preconceptos, de preferencias recibidas o heredadas, aunque pueda enriquecerse constantemente mediante una nueva reserva de conceptos que fluyen del medio, que es admitida sin el desafío de la soberana razón discriminadora. Indudablemente esto es una especie de entendimiento que ha sido muy útil en la evolución del ser humano desde el animal; pero esta es solo una etapa por encima de la mente animal; es una razón semi-animal sometida al hábito, al deseo y a los sentidos y sin provecho para la búsqueda del conocimiento científico, filosófico o espiritual. Tenemos que traspasarla; su purificación solo puede efectuarse disminuyéndola o silenciándola por completo o transmutándola en el entendimiento verdadero.

Por entendimiento expresamos lo que a la vez percibe, juzga y discrimina, la razón verdadera del ser humano no sujeto a los sentidos, al deseo, ni a la ciega fuerza del hábito, sino que trabaja sin cortapisas, en pro del dominio y del conocimiento. En verdad, la razón del hombre, tal como es en la actualidad, no actúa enteramente, ni en su mejor estado, de este modo libre y soberano, y cuando yerra ello ocurre porque aún está mezclada con la acción inferior semi-animal, porque es impura y constantemente obstaculizada y rebajada en su acción característica. En su pureza no ha de involucrarse en estos movimientos inferiores, sino mantenerse detrás del objeto y observarlo desinteresadamente, ponerlo en el sitio correcto dentro del todo mediante la fuerza de la comparación, del contraste, de la analogía y de la razón que parten de sus datos correctamente observados por deducción, inducción, e inferencia y reteniendo todos sus logros en la memoria y complementándolos mediante una imaginación disciplinada y correctamente guiada, que ve todo a la luz de un criterio instruido y disciplinado. Tal es el puro entendimiento intelectual cuya observación, cuyo criterio y razonamiento desinteresado son su ley y su acción característica.

Pero el término *buddhi* también se emplea con otro sentido más profundo. El entendimiento intelectual es solo el *buddhi* inferior; hay otro *buddhi* superior que no es inteligencia sino visión, no es entendimiento, sino más bien super-posición<sup>1</sup> en el conocimiento, y no busca el conocimiento ni lo alcanza por sujeción a los datos que

---

<sup>1</sup>Nota de Sri Aurobindo: El Ser Divino es descrito como el *adhyaksa*, quien está sentado por encima de todo en el éter supremo y supervisa las cosas, las examina y controla desde lo alto.

observa, sino que ya posee la verdad y la introduce en los términos de un pensamiento revelador e intuitivo. Comúnmente, aun cuando la mente humana más se aproxima a este conocimiento de la verdad consciente, se trata todavía de la acción imperfecta del descubrimiento iluminado, que ocurre cuando hay un gran impulso del pensamiento, y cuando el intelecto se electrifica por constantes descargas desde detrás del velo y, cediendo a un entusiasmo superior, admite una emanación considerable que proviene de la facultad intuitiva e inspirada del conocimiento. Pues en el ser humano hay una mente intuitiva que sirve como recipiente y canal de estas emanaciones que provienen de una facultad supramental. Pero la acción de la intuición y de la inspiración es en nosotros imperfecta en cuanto a su naturaleza, al igual que intermitente en la acción; ordinariamente, llega en respuesta a un reclamo del corazón, del intelecto que se esfuerza y lucha y, aún antes de que sus dones entren en la mente consciente, ya son afectados por el pensamiento o la aspiración que ascendieron hasta su encuentro; no son ya puros, sino alterados para las necesidades del corazón o del intelecto; y tras entrar en la mente consciente, son de inmediato atrapados por el entendimiento intelectual y son disipados o rotos para adecuarlos a nuestro conocimiento intelectual imperfecto; o son atrapados por el corazón y remodelados para adecuarlos a nuestros anhelos y preferencias ciegos o semiciegos; o incluso son atrapados por las ansias inferiores, siendo distorsionados para el uso vehemente de nuestro hambre y pasiones.

Si este buddhi superior pudiese actuar purificado de la interferencia de estos miembros inferiores, daría formas puras de la verdad; la observación sería dominada o reemplazada por una visión que vería sin la dependencia sometida al testimonio de la mente sensorial y de los sentidos; la imaginación daría cabida a la autoasegurada inspiración de la verdad; el razonamiento daría cabida al discernimiento espontáneo de las relaciones; y la conclusión, partiendo del razonamiento, daría cabida a una intuición que contendría en sí misma aquellas relaciones, sin construir laboriosamente sobre ellas; el criterio daría cabida a la visión pensante en cuya luz se alzaría la verdad revelada sin la máscara que ahora usa y que nuestro criterio intelectual debe penetrar; por su parte, la memoria también llevaría sobre sí ese sentido mayor que le brindó el pensamiento heleno y ya no sería una mezquina selección de la reserva obtenida por el individuo en su vida actual, sino más bien el conocimiento omnirregistrator que sostiene secretamente y da constantemente de sí todo cuanto parece que adquirimos dolorosamente, pero que, en este sentido, en realidad

recordamos un conocimiento que incluye al futuro<sup>1</sup> no menos que al pasado. En verdad tendemos a que nuestra receptividad crezca hasta esta facultad superior del conocimiento de la verdad consciente, pero su uso pleno y no velado es todavía privilegio de los dioses y está más allá de nuestra actual estatura humana.

Entonces vemos qué es lo que queremos expresar con precisión por entendimiento y por esa facultad superior que podemos llamar, por conveniencia, la facultad ideal y que, en gran medida, guarda la misma relación con el intelecto desarrollado que la del intelecto para con la razón semi-animal del ser humano subdesarrollado. Resulta evidente también cuál es la naturaleza de la purificación necesaria antes de que el entendimiento pueda cumplir correctamente su parte en el logro del conocimiento correcto. Toda impureza es una confusión de la acción, un alejamiento del *dharma*, de la acción justa e inherentemente correcta de las cosas, que en esa acción correcta son puras y útiles para nuestra perfección y este alejamiento es, por lo general, el resultado de una confusión ignorante<sup>2</sup> de los dharmas en los que su función se presta a la demanda de otras tendencias diferentes de las que propiamente le pertenecen<sup>3</sup>.

La primera causa de impureza en el entendimiento es la interferencia del deseo en las funciones pensantes. Un deseo mismo es una impureza de la Voluntad envuelta en las partes vitales y emocionales de nuestro ser. Cuando los deseos vitales y emocionales interfieren con la pura Voluntad de conocer, la función pensante se somete a ellos, persigue fines distintos de los propios y sus percepciones se sofocan y se desordenan. El pensamiento debe elevarse más allá del asedio del deseo y de la emoción y, para que pueda permanecer perfectamente inmune a ellos, debe lograr que se purifiquen las partes vitales y las emociones. La voluntad de disfrute es propia del ser vital, pero no lo son la elección ni la búsqueda del disfrute que deben ser determinadas y adquiridas por las funciones superiores. Por lo tanto, el ser vital debe ser preparado para aceptar cualquier logro o disfrute que llegue a él según el funcionamiento correcto de la vida, acatando el accionar de la Voluntad divina y debe liberarse del anhelo y del apego. De

---

<sup>1</sup>Nota de Sri Aurobindo: En este sentido, el poder profético fue llamado correctamente memoria del futuro.

<sup>2</sup>Nota de Sri Aurobindo: *samkara*.

<sup>3</sup> El *dharma* que es la “acción justa e inherentemente correcta de las cosas”, correspondiente al conocimiento verdadero del espíritu, se pone al servicio de otros intereses, como los éticos o sociales, etc. que ya no buscan la acción correcta del verdadero conocimiento, sino otros valores muy por debajo de este.

modo parecido, el corazón debe liberarse de la sujeción a los anhelos del principio vital y de los sentidos y, de esa manera, desembarazarse de las falsas emociones del miedo, de la ira, del odio, de la codicia, etc., que constituyen la impureza principal del corazón. La voluntad amorosa es propia del corazón, pero también aquí la elección y búsqueda del amor debe ser precedida o tranquilizada, se le debe enseñar al corazón a amar con hondura e intensidad, pero con una hondura calma y una intensidad firme y tranquila, no perturbada ni desordenada. La tranquilización y el dominio de estos miembros<sup>1-2</sup> es la condición primera de la inmunidad del entendimiento respecto al error, a la ignorancia y a la perversión. Esta purificación indica una entera ecuanimidad del ser nervioso y del corazón; la ecuanimidad, por lo tanto, tal como fue la primera palabra del sendero de las obras, también es la primera palabra del sendero del conocimiento.

La segunda causa de impureza en el entendimiento es la ilusión de los sentidos y la interferencia de la mente sensorial en las funciones pensantes. Ningún conocimiento puede ser conocimiento verdadero si se somete a los sentidos o los usa de otro modo que no sean solamente los primeros indicadores cuyos datos tengan que ser corregidos o superados constantemente. El inicio de la Ciencia es el examen de las verdades de la fuerza del mundo que subyacen en su aparente accionar, tal como nuestros sentidos las representan; el inicio de la filosofía es el examen de los principios de las cosas que los sentidos nos traducen equivocadamente; el inicio del conocimiento espiritual es el rechazo a aceptar las limitaciones de la vida sensorial o a tomar lo visible y lo sensorial como algo más que un fenómeno de la Realidad.

De modo igual, la mente sensorial debe ser aquietada y se le debe enseñar a dejar la función del pensamiento a la mente que juzga y entiende. Cuando nuestro entendimiento se mantiene detrás de la acción de la mente sensorial y rechaza su interferencia, esta última se aparta del entendimiento y puede observarse en su acción separada. Entonces se revela como una corriente subterránea, giratoria y arremolinada, de conceptos habituales, de asociaciones, de percepción y de deseos sin ninguna secuencia, ni orden, ni principio reales y luminosos.

Es una repetición constante, repetición en círculo no inteligente e infructífero. Ordinariamente, el entendimiento humano acepta esta

---

<sup>1</sup> Nota de Sri Aurobindo: *Sama y dama*.

<sup>2</sup> *Sama* es la tranquilidad o el control de la mente. *Dama* es el control de los sentidos.

corriente subterránea y procura reducirla a un orden y a una secuencia parciales; pero al obrar así se somete a ella y participa de ese desorden, desasosiego y no inteligente sujeción al hábito y a la repetición ciega y desatada que convierte a la razón humana en un instrumento descarriado, limitado, y hasta frívolo y fútil. Nada queda por hacer con este factor cambiante, inquieto, violento y perturbador, salvo desembarazarse de él, apartándolo y reduciéndolo a quietud o estableciendo concentración y simplicidad en el pensamiento, por las cuales rechazará este elemento ajeno y desconcertante.

Una tercera causa de impureza tiene su fuente en el entendimiento mismo y consiste en una inapropiada acción de la voluntad de conocer. Esa voluntad es propia del entendimiento, pero aquí también la elección y la desigual búsqueda del conocimiento lo sofocan y lo distorsionan. Conducen a una parcialidad y al apego que hace que el intelecto se adhiera a ciertas ideas y opiniones con una voluntad más o menos obstinada en ignorar la verdad de otras ideas y opiniones, conducen a adherirse a ciertos fragmentos de la verdad y a resistirse a admitir otras partes que son aún necesarias para su plenitud, conducen a adherirse a ciertas predilecciones del conocimiento y a rechazar todo conocimiento que no concuerde con el temperamento personal del pensamiento adquirido por el pasado del pensador. El remedio estriba en una perfecta ecuanimidad mental, en el cultivo de una rectitud intelectual íntegra y en la perfección del desinterés mental. El entendimiento perfecto, así como no se prestará a ningún deseo ni anhelo, de igual manera tampoco se prestará a ninguna predilección o disgusto por alguna idea o verdad particular, y rechazará apegarse hasta a aquellas ideas de las que está muy seguro o evitará afirmar en ellas un impulso indebido que pueda alterar el equilibrio de la verdad y desprestigiar los valores de otros elementos de un conocimiento completo y perfecto.

Un entendimiento así purificado sería un instrumento perfectamente flexible, íntegro y perfecto del pensamiento intelectual y, al ser libre de las fuentes inferiores de obstrucción y de distorsión, sería capaz de una percepción tan verdadera y completa de las verdades del Yo y del universo como la que puede alcanzar el intelecto. Pero para el conocimiento real es menester algo más, puesto que el conocimiento real es de carácter supraintelectual, según nuestra definición misma sobre él. A fin de que el entendimiento no interfiera con nuestro logro del conocimiento real, tenemos que alcanzar ese algo más y cultivar un poder



excesivamente difícil para el pensador intelectual activo y desagradable para sus propensiones: el poder de la pasividad intelectual. El objetivo que se sigue es doble y, por lo tanto, han de adquirirse dos clases diferentes de pasividad<sup>1</sup>.

En primer lugar hemos visto que el pensamiento intelectual es inadecuado y no es el pensamiento supremo; el pensamiento supremo es el que llega a través de la mente intuitiva y de la facultad supramental. Mientras estemos dominados por el hábito intelectual y por el accionar inferior, la mente intuitiva solo puede enviarnos sus mensajes subconscientemente y estará sujeta a una distorsión más o menos total antes que alcance a la mente consciente; o si trabaja conscientemente, entonces solo lo hará con escasa frecuencia y con gran imperfección en cuanto a su funcionamiento. A fin de fortalecer en nosotros la facultad cognoscitiva superior tenemos que efectuar la separación entre los elementos intuitivos y los intelectuales de nuestro pensamiento, tal como lo hemos hecho entre el entendimiento y la mente sensorial; y esta no es una tarea fácil, pues no solo nuestras intuiciones nos llegan incrustadas en la acción intelectual, sino que también hay una gran cantidad de acciones mentales que se enmascaran y se ocultan tras las apariencias de la facultad superior. El remedio consiste en preparar primero al intelecto para que reconozca a la verdadera intuición, para que la distinga de la falsa y luego se acostumbre a ella, cuando llega a una percepción o conclusión intelectual, para que no le adscriba valor final, sino que más bien mire hacia lo alto, refiera todo al principio divino y aguarde la luz que llega de lo alto en un silencio tan completo como el que pueda disponer. De este modo es posible transmutar una gran parte de nuestro pensamiento intelectual en la luminosa visión de la verdad consciente -el ideal sería una transición completa-, o al menos es posible aumentar en gran medida la frecuencia, la pureza y la fuerza consciente del conocimiento ideal que trabaja detrás del intelecto. Este último debe aprender a someterse y mantenerse pasivo ante la facultad ideal.

Pero para el conocimiento del Yo es necesario tener el poder de una pasividad intelectual completa, el poder de desechar todo pensamiento, el poder de la mente para no pensar, que el Gita ordena en un pasaje. Esta es una afirmación difícil para la mente

---

<sup>1</sup> El primer objetivo, el desarrollo del conocimiento intuitivo para lo que el intelecto debe ser pasivo ante la mente intuitiva para no interferirla en su acción. El segundo objetivo, el conocimiento supramental para lo que la pasividad intelectual debe ser total, inmersas en un silencio profundo ausente de pensamientos y en una profunda calma, en los cuales se nos puede revelar el Supremo.

occidental, para la cual la mente es lo supremo y que se inclinará a confundir el poder de la mente para no pensar y su silencio completo, con la incapacidad de pensar. Pero este poder del silencio es una capacidad y no una incapacidad, un poder y no una debilidad. Es una quietud honda y fecunda. Solo cuando la mente se aquieta así, por entero, como agua clara, inmóvil e igual, en una pureza y paz perfectas del ser total, y cuando el alma trasciende al pensamiento, el Yo puede superar y originar todas las actividades y devenires y el Silencio del que nacen todas las palabras, el Absoluto del que todas las relatividades son reflejos parciales, se manifiesta en la pura esencia de nuestro ser. En un silencio completo solo se oye el Silencio; en una paz pura solo se revela su Ser. Por lo tanto, el nombre de Eso es, para nosotros, Silencio y Paz.

## Capítulo IV

### LA CONCENTRACION

Junto con la pureza y como ayuda para producirla, está la concentración. La pureza y la concentración son, en verdad, dos aspectos, femenino y masculino, pasivo y activo, del mismo estado del ser; la pureza es la condición en la que se integra la concentración, en la que se hace efectiva y se vuelve omnipotente. Mediante la concentración la pureza realiza sus obras y sin ella solo conduciría a un estado de quietud pacífica y de reposo eterno. Sus opuestos están también íntimamente conectados; pues hemos visto que la impureza es una confusión de dharmas<sup>1</sup>, una acción laxa, mixta y mutuamente enredada de diferentes partes del ser; y esta confusión procede de una ausencia de correcta concentración de su conocimiento sobre sus energías en el Alma corporizada. El defecto de nuestra naturaleza es, en primer lugar, una sujeción inerte a los impactos de las cosas, *báhyasparsa*, al introducirse estas en la confusión mental sin orden ni control; y luego una concentración imperfecta y al azar, manejada caprichosa e irregularmente, con un énfasis más o menos oportunista sobre este o aquel objeto, de acuerdo a cómo se presentan al interés, no al alma superior, ni al intelecto juicioso y discernidor, sino a la mente inferior inquieta, saltarina, mudable, fácilmente cansada y distraída, que es enemiga principal de nuestro progreso. En estas condiciones es imposible la pureza, el accionar correcto de sus funciones, el orden claro, impoluto y luminoso del ser; el accionar variado, limitado a las oportunidades del medio y a las influencias externas, necesariamente se asfixia, se desvía, se distrae y se pervierte. De igual manera, sin pureza no es posible la concentración completa, igual y flexible del ser en el pensamiento, en la voluntad y en el sentimiento correctos, ni es posible el estado seguro de la experiencia espiritual. Por lo tanto, ambas deben conducirse juntas, cada cual en auxilio de la victoria de la otra, hasta que lleguemos a esa calma eterna de la que puede provenir alguna imagen parcial, en el ser humano, de la actividad eterna, omnipotente y omnisciente.

Pero en el sendero del conocimiento, como es practicado en la India, la concentración se emplea en un sentido especial y más

---

<sup>1</sup> En el capítulo anterior Sri Aurobindo expresa: *Toda impureza es una confusión de la acción, un alejamiento del dharma, de la acción justa e inherentemente correcta de las cosas, que en esa acción correcta son puras y útiles para nuestra perfección...*

limitado. Significa eliminar del pensamiento todas las actividades que distraen a la mente y expresa la concentración de la mente sobre la idea del Uno, por la que el alma se eleva desde lo fenoménico hacia la Realidad única. Mediante la acción del pensamiento nos disipamos en lo fenoménico, mediante la retracción del pensamiento en sí mismo debemos recoger nos en lo real. La concentración tiene tres poderes por los que puede hacerse efectivo este objetivo. Mediante la concentración en cualquier cosa, podemos conocerla y hacer que libere sus secretos ocultos; debemos usar este poder no para conocer cosas, sino la única cosa-en-sí<sup>1</sup>. Mediante la concentración, la voluntad toda se puede aglutinar para adquirir lo aún no captado, que está más allá de nosotros; este poder lo podemos utilizar para la adquisición de cualquier objeto, si está suficientemente entrenado, suficientemente unimentalizado, si es suficientemente sincero, seguro de sí mismo, fiel solo a sí mismo y absoluto en cuanto a la fe; pero debemos usarlo no para el logro de muchos objetos que el mundo nos ofrece, sino para captar espiritualmente aquel único objeto digno de ser perseguido, que es asimismo el único asunto digno del conocimiento. Mediante la concentración de todo nuestro ser sobre el único estado de sí, podemos llegar a ser cualquier cosa que escojamos; podemos llegar a ser, por ejemplo, una masa fuerte y valiente, aunque estuviésemos ante una masa débil y temerosa, o podemos llegar a ser toda una gran pureza, santidad y paz o una única alma universal del Amor; pero se ha dicho que debemos usar este poder, no para llegar a ser estas cosas, aunque parezcan elevadas en comparación con lo que ahora somos, sino más bien para llegar a ser lo que está por encima de todas las cosas y está libre de toda acción y atributos: el Ser puro y absoluto. Todo lo demás, toda otra concentración, solo puede ser de valor preparatorio, para pasos previos, para un entrenamiento gradual del pensamiento, de la voluntad y del ser disolutos y autodisipadores que van en pos de su objetivo grande y único.

Este uso de la concentración implica, como todo lo demás, una purificación precisa; implica asimismo, al fin, una renuncia, un cese y, en última instancia, un ascenso hacia el estado absoluto y trascendente del Samadhi, desde el cual, en caso de su culminación y perdurabilidad, no hay retorno, excepto para una sola alma entre muchas miles. Pues mediante aquel vamos hacia el "supremo estado del Eterno desde el cual el alma no puede regresar" a la acción cíclica de la Naturaleza (*yato naiva nivartante*

---

<sup>1</sup> Que es en sí misma y por sí misma, esencia autoexistente.

*tad dháma paranam mama*); y es en este Samadhi en que el Yogui que intenta liberarse del mundo busca desaparecer al tiempo de abandonar su cuerpo. Vemos esta sucesión en la disciplina del Raja-Yoga<sup>1</sup>. Pues el Raja-yogui, primero debe llegar a cierta pureza moral y espiritual; debe liberarse de las actividades inferiores y descendentes de su mente, pero después debe detener todas sus actividades y concentrarse en la idea única que conduce de la actividad al estado de quietud. La concentración rajayóguica tiene diversas etapas: aquella en la que se capta el objeto, aquella en la que se lo retiene, aquella en la que la mente se pierde en el estado que el objeto representa o hacia el cual conduce la concentración, y solo el último<sup>2</sup>, se denomina Samadhi en el Raja-Yoga, aunque la palabra es capaz, como en el Gita, de un sentido mucho más amplio. Pero en el Samadhi rajayóguico hay diferentes grados de estado: aquel en el que la mente, aunque apartada de los objetos externos, aún medita, piensa y percibe en el mundo del pensamiento, aquel en el que la mente es todavía capaz de formaciones de pensamiento primarias y aquel en el que, todas las proyecciones de la mente, aunque dentro de sí hayan cesado, el alma las eleva más allá del pensamiento hacia el silencio del Incomunicable e Inefable. En verdad, en todo el Yoga hay muchos objetos preparatorios de concentración del pensamiento, formas, fórmulas verbales de pensamiento, nombres significativos, todos los cuales son apoyos (*avalambana*) de la mente en este movimiento, todos los cuales han de ser utilizados y trascendidos; el apoyo supremo, de acuerdo a los Upanishads, es la sílaba mística AUN<sup>3</sup>, cuyas tres letras representan al Brahman o Yo Supremo en sus tres grados del estado: el Alma Despierta, el Alma Onírica y el Alma Dormida, y todo el sonido potente surge hacia aquello que está más allá del estado y más allá de la actividad (*Mandukya Upanishad*). Pues el Trascendente es la meta final de todo el Yoga del conocimiento.

Sin embargo, hemos concebido como objetivo del Yoga integral algo más complejo y menos exclusivo, menos exclusivamente positivo de la condición suprema del alma, menos exclusivamente negativo de sus radiaciones divinas<sup>4</sup>. Debemos tender ciertamente hacia el Supremo, la Fuente de todo, el Trascendente, pero no con exclusión de aquello que es trascendido, más bien como la fuente

---

<sup>1</sup> Yoga mental.

<sup>2</sup> La disolución de todo nuestro ser en el estado supremo del Eterno.

<sup>3</sup> El sonido correspondiente a la sílaba mántrica OM.

<sup>4</sup> Que no afirma solamente la condición suprema del alma, ni niega o excluye la expresión divina en todas sus manifestaciones.

de una experiencia establecida y de un estado supremo del alma que transformará todos los otros estados y remodelará nuestra consciencia del mundo dándole la forma de su Verdad secreta. No buscamos extirpar de nuestro ser toda la consciencia del universo, sino realizar a Dios, a la Verdad y al Yo en el universo, al igual que realizarlo como el que lo trasciende. Por lo tanto, no solo buscaremos al Inefable, sino también Su manifestación como ser, como consciencia y como bienaventuranza infinitos que abarcan el universo y juegan en él. Pues esa infinitud triuna<sup>1</sup> es Su manifestación suprema y a la que aspiraremos a conocer, a compartir y a realizar; y puesto que buscamos realizar esta Trinidad, no solo en sí<sup>2</sup>, sino en su juego cósmico, aspiraremos también al conocimiento y participación de la Verdad del Conocimiento, de la Voluntad y del Amor divinos y universales que son Su manifestación secundaria, Su devenir divino. También aspiraremos a identificarnos con esto, hemos de esforzarnos por elevarnos hacia esto y cuando pase el período de esfuerzo, le permitiremos, renunciando a todo egoísmo, que nos eleve hacia sí en nuestro ser y le permitiremos descender a nosotros y abarcarnos en todo nuestro devenir<sup>3</sup>. Esto no solo como medio de aproximación y pasaje hacia Su trascendencia suprema, sino también como condición de una vida divina en la manifestación cósmica, aunque poseamos y seamos poseídos por el Trascendente.

A fin de obrar de este modo, los términos concentración y Samadhi deben asumir para nosotros un significado más rico y profundo. Toda nuestra concentración es mera imagen del Tapas<sup>4</sup> divino por el que el Yo se halla reunido en sí, por el que se manifiesta dentro de sí<sup>5</sup>, por el que mantiene y posee su manifestación, por el que se retrae de toda manifestación en su unidad suprema. El Tapas divino es el ser que mora en la consciencia de sí, en pos de la bienaventuranza; y un Conocimiento-Voluntad inmanente en la fuerza de la consciencia<sup>6</sup> en sí y en sus manifestaciones es la esencia de la concentración

---

<sup>1</sup> Autoexistencia-Consciencia y Bienaventuranza: Sat-Chit-Ananda

<sup>2</sup> Como Esencia.

<sup>3</sup> Lo mismo que el Divino es Ser en sí y Ser en su manifestación y en el juego del universo, nuestra realización debe ser la de nuestro ser en sí o esencia del alma, y la de esta alma en el devenir, en juego de la acción en y sobre el mundo

<sup>4</sup> Energía de la Consciencia: el principio del poder y de la fuerza espirituales en la Naturaleza superior o divina. *Glosario sánscrito. Centro Sri Aurobindo de Barcelona.*

<sup>5</sup> Se manifiesta en el universo sin dejar de estar dentro de sí.

<sup>6</sup> El Conocimiento-Voluntad es la Consciencia-Fuerza que permite la manifestación.

divina, es el Yoga del Señor del Yoga. Dada la autodiferenciación<sup>1</sup> de la Divinidad en la cual moramos, la concentración es el medio por el cual el alma individual se identifica con cualquier forma y entra en ella, y hace lo propio con el estado o automanifestación psicológica (*bháva*) del Yo. Usar este medio de unificación con la Divinidad es la condición para el logro del conocimiento divino y del principio de todo el Yoga del conocimiento<sup>2</sup>.

Esta concentración se realiza a través de la Idea, utilizando el pensamiento, la forma y el nombre que abren para la mente que se concentra la Verdad que está oculta detrás de todo pensamiento, forma y nombre; pues a través de la Idea el ser mental se eleva más allá de toda expresión, hacia aquello que se expresa, hacia aquello de lo cual la Idea misma es el único instrumento. Mediante la concentración en la Idea, la existencia mental que somos en la actualidad abre la barrera de nuestra mentalidad y llega al estado de la consciencia, al estado del ser, al estado del poder del ser consciente y de la bienaventuranza del ser consciente, al cual la Idea corresponde y del cual es símbolo, movimiento y ritmo. La concentración mediante la Idea es, entonces, solo un medio, una llave para abrimos a los planos superconscientes de nuestra existencia; el objetivo y la culminación es cierto estado autorrecogido de toda nuestra existencia elevada hacia esa verdad, hacia esa unidad e infinitud superconscientes de la existencia autoconsciente y autobienaventurada; y ese es el significado que daremos al término Samadhi. No es meramente un estado retirado de toda consciencia del exterior, retirado hasta de toda consciencia del interior<sup>3</sup>, retirado dentro de lo que existe más allá de ellas como semilla de ambas o incluso que trasciende su estado seminal; sino una existencia establecida en el Uno e Infinito, unida e identificada con él, permaneciendo en este estado de unión ya sea que moremos en la condición de vigilia en la que somos conscientes de las formas de las cosas, ya sea que nos retiremos dentro de la actividad interior que se aloja en el juego de los principios de las cosas, en el juego de sus nombres y de sus formas típicas, ya sea que nos remontemos a la condición de interioridad estática en el que llegamos a los principios mismos y al principio de todos los

---

<sup>1</sup> Entre la Divinidad en sí, en su esencia, y la Divinidad en la manifestación, que es una diferenciación que no rompe la unidad del Ser, gracias a la cual nuestra alma individual (manifestación del Ser) puede unirse, por la concentración, al Ser en sí (Esencia del Ser).

<sup>2</sup> El conocimiento en el Yoga es por unión e identidad con el Divino que es Conocimiento y único Poseedor del Conocimiento

<sup>3</sup> Porque en esa clase de Samadhi hasta la consciencia interior individual desaparece.

principios, a la semilla del nombre y la forma<sup>1</sup>. Pues el alma que ha llegado al Samadhi esencial y se ha establecido en él (*samádhist*) en el sentido que el Gita adscribe a la palabra, tiene eso que es fundamental para toda experiencia y no puede ser apartado de ella por ninguna experiencia, por más que distraiga a quien aún no ha ascendido a la cima. Puede abarcar todo en el ámbito de su ser sin estar atado, engañado, ni limitado por nada.

Cuando llegamos a este estado, con todo nuestro ser y consciencia concentrados, cesa la necesidad de concentración en la Idea. Pues allí, en ese estado supramental, se invierte toda la posición de las cosas. La mente es algo que se concentra difusamente, sucesivamente; solo puede concentrarse en una cosa a la vez y, cuando no se concentra, pasa de una cosa a otra muy al azar. Por lo tanto, ha de concentrarse en una sola idea, en un solo tema de meditación, en un solo objeto de contemplación, en un solo objeto de la voluntad a fin de poseerlo y dominarlo, y esto, al menos, debe realizarlo excluyendo temporalmente todos los demás. Pero aquello que está más allá de la mente y aquello hacia lo cual buscamos elevarnos, es superior al proceso corriente del pensamiento, superior a la división de ideas. La Divinidad se centra en sí misma y cuando proyecta ideas y actividades no se divide ni queda prisionera en ellas, sino que las retiene junto con su movimiento en su infinitud; indivisa, todo su yo está detrás de cada Idea y de cada movimiento y, al mismo tiempo, detrás de todos ellos juntos. Sostenidos por ella, cada movimiento se estructura espontáneamente, no a través de un acto de voluntad separado, sino mediante la fuerza general de la consciencia que está detrás de ellos<sup>2</sup>; aunque a nosotros nos parece una concentración de la Voluntad y del Conocimiento divinos en cada uno, es una concentración múltiple, igual y no excluyente, y su realidad es más bien un accionar libre y espontáneo en una unidad e infinitud autoconcentradas. El alma que se ha elevado hasta el Samadhi divino participa, en la medida de su logro, de esta condición invertida de las cosas, la condición verdadera, pues la verdad es el reverso de nuestra mentalidad. Es por esta razón que, como lo dicen los libros antiguos, el hombre que ha llegado a la Autoposición logra, sin necesidad de concentrarse en el pensamiento y en el esfuerzo, el conocimiento o el resultado que la Idea o la Voluntad que estén en él, lo impulsan a abarcar.

Por todo ello, llegar a este estado divino fijo debe ser el objetivo

---

<sup>1</sup> Nota de Sri Aurobindo: Los estados de Vigilia, Onírico y de Sueño correspondientes al alma.

<sup>2</sup> De cada idea y cada movimiento.



de nuestra concentración. El primer paso en la concentración debe ser siempre acostumbrar a la mente discursiva a perseguir fijamente, sin vacilaciones, un curso único de pensamiento conectado con un solo tema y este no debe experimentar distracciones por causa de todos los señuelos y reclamos ajenos a su atención. Tal concentración es bastante común en nuestra vida ordinaria, pero es más difícil cuando tenemos que efectuarla interiormente, sin ningún objeto o acción externos para concentrar la mente sobre ellos; sin embargo, esta es la concentración interior que quien busca el conocimiento debe efectuar<sup>1</sup>. Tampoco debe ser meramente el pensamiento consecutivo del pensador intelectual, cuyo único objetivo es concebir y vincular intelectualmente sus concepciones. No es, excepto tal vez al principio, un proceso del razonamiento el que se busca, sino permanecer, en la medida de lo posible, sobre la esencia fructífera de la idea que, por la insistencia de la voluntad del alma sobre ella, debe ceder en todas las facetas de su verdad. De esa manera, si fuera el Amor divino el tema de concentración, es en la esencia de la idea de Dios como Amor en el que la mente ha de concentrarse de tal manera que la variada manifestación del Amor divino surja luminosamente, no solo hacia el pensamiento, sino también en el corazón, en el ser y en la visión del *sadhaka*<sup>2</sup>. El pensamiento debe llegar primero y la experiencia después, pero igualmente la experiencia puede llegar primero y el conocimiento surgir de la experiencia. Después, el resultado obtenido ha de ser alojado y retenido cada vez más, hasta que se convierta en experiencia constante y finalmente en el *dharma* o ley del ser.

Este es el proceso de la meditación concentrada; pero un método más arduo es la fijación de la mente toda en la concentración sobre la esencia de la idea solamente, para así alcanzar no ya el pensamiento-conocimiento, ni la experiencia psicológica del tema, sino la esencia misma de la cosa que está detrás de la idea. En este proceso, la idea cesa y se entra en la concentración absorta o extática en el objeto o, fundiéndose en él, en un *Samadhi* interior. Si este es el proceso que se sigue, entonces posteriormente el estado al que nos elevemos debe aún ser solicitado para que tome posesión del ser inferior, para que derrame su luz, su poder y su bienaventuranza sobre nuestra consciencia ordinaria. Pues de otro modo podemos poseerlo, como muchos lo hacen en el estado elevado o en el *Samadhi* interior,

---

<sup>1</sup> Nota de Sri Aurobindo: En las etapas elementales de debate y juicio internos, *vitarka* y *vicára*, para la corrección de las ideas falsas y para llegar a la verdad intelectual.

<sup>2</sup> Practicante

pero perderemos nuestro dominio sobre él al despertar o descender hasta los contactos del mundo; y esta posesión truncada no es el objetivo del Yoga integral.

Un tercer proceso no consiste, al principio, en concentrarse en una ardua meditación sobre el tema único, ni en una ardua contemplación del objeto único de la visión-pensante, sino, al comienzo, en aquietar por completo la mente. Esto puede efectuarse de diversos modos; uno consiste en permanecer completamente detrás de la acción mental, sin participar en ella, sino simplemente observándola hasta que, cansada de sus saltos y corridas desaprobados, cae en un reposo creciente y finalmente absoluto. Otro medio es rechazar las sugerencias del pensamiento, apartándolas de la mente cuando se presentan, y retener firmemente en la paz del ser lo que en realidad y siempre existe detrás de la perturbación y disturbio mentales. Cuando se descubre esta paz secreta, se establece una gran calma en el ser y con ella llega, por lo general, la percepción y la experiencia del silencioso Brahman omnipenetrante, que produce la impresión, al principio, de que todo lo demás es mera forma y fantasma. Sobre la base de esta calma puede construirse todo lo demás en el conocimiento y en la experiencia, no ya de los fenómenos externos de las cosas, sino de la verdad más profunda de la manifestación divina. Ordinariamente, una vez obtenido este estado, ya no será necesaria más una ardua concentración. Tomará su lugar una libre concentración de la voluntad<sup>1</sup> que usa el pensamiento meramente para que sugiera y aporte de luz a los miembros inferiores. Entonces esta Voluntad insistirá sobre el ser físico, sobre la existencia vital, sobre el corazón y sobre la mente, modificándolos según las formas de la Divinidad que son manifestación del Brahman silencioso. Mediante grados más veloces o más lentos, de acuerdo con la anterior preparación y purificación de los miembros<sup>2</sup>, estos se verán obligados, con mayor o menor lucha, a acatar la ley de la voluntad y la sugestión del pensamiento, de modo que, finalmente, el conocimiento de la Divinidad tome posesión de nuestra consciencia en todos sus planos y la imagen de la Divinidad se forme en nuestra existencia humana, tal como lo efectuaron los antiguos Sadhakas Védicos. Pues el Yoga integral es la disciplina más directa y poderosa.

---

<sup>1</sup> Nota de Sri aurobindo: Este tema será tratado más detalladamente cuando lleguemos al Yoga de la autoperfección.

<sup>2</sup> Nuestro ser vital, mental, físico...

## Capítulo V

### LA RENUNCIA

Si la disciplina de todos los miembros de nuestro ser mediante la purificación y concentración puede describirse como el brazo derecho del cuerpo del Yoga, la renuncia es su brazo izquierdo. Mediante la disciplina o la práctica positiva confirmamos en nosotros la verdad de las cosas, la verdad del ser, la verdad del conocimiento, la verdad de las obras y reemplazamos con estas verdades la falsedad que ha crecido en exceso en nuestra naturaleza, pervirtiéndola; mediante la renuncia asimos las falsedades, arrancamos sus raíces y las arrojamos fuera de nuestro camino, de modo que ya no obstaculicen con su persistencia, con su resistencia y su recurrencia, el crecimiento, que es un instrumento indispensable de nuestra perfección.

¿Hasta dónde llegará esta renuncia? ¿Cuál será su naturaleza? ¿Y en qué sentido se aplicará? Hay una tradición establecida acerca de la renuncia, muy favorecida por las grandes doctrinas religiosas y por los hombres de profunda experiencia espiritual: no solo debe ser completa como disciplina, sino también definida y terminante como un punto final que no debe distar de la renuncia de la vida misma y de nuestra experiencia en el mundo. Muchas causas han contribuido al crecimiento de esta tradición pura, sublime y augusta. Primero está la causa más profunda de la oposición radical entre la naturaleza manchada e imperfecta de la vida en el mundo tal como es en la actual etapa de nuestra evolución humana y la naturaleza de la vida espiritual; y esta oposición ha llevado al completo rechazo de la existencia mundana considerada como mentira, insania del alma, sueño perturbado e infeliz o, a lo más, como un bien defectuoso, engañoso y casi despreciable; o ha llevado hacia su calificación como reino del mundo, de la carne y del demonio, y, por lo tanto, para el alma regida y atraída por lo divino, es solo un lugar de dura prueba y preparación o, a lo más, es un juego de la Omniexistencia, un juego de mezclados propósitos de los cuales el alma se cansa y los abandona. Una segunda causa para la renuncia es el hambre del alma por la salvación personal, por escapar hacia una cima cada vez más distante de pura bienaventuranza y de paz imperturbadas por el esfuerzo y la lucha; o es su repugnancia a volver del éxtasis del abrazo divino al campo inferior de la obra y del servicio. Pero hay otras causas más leves e incidentales de la experiencia espiritual, como es el fuerte sentimiento y la prueba práctica de la

gran dificultad, que a sabiendas exageramos hasta la imposibilidad, de combinar la vida de las obras y de la acción con la paz espiritual y con la vida de la realización; o la dicha que la mente llega a recibir en el mero acto y en el estado de renuncia, pues en verdad llega a deleitarse en todo cuanto ha logrado o en aquello a lo se ha acostumbrado, y en la sensación de paz y de liberación obtenida mediante la indiferencia hacia el mundo y hacia los nombres del deseo humano. Las causas más bajas de todas son la debilidad que se retrae ante la lucha, el disgusto y la contrariedad del alma desconcertada por la gran labor cósmica, el egoísmo que se despreocupa de los que quedan detrás de nosotros mientras podamos liberarnos de la monstruosa rueda siempre giratoria de la muerte y del renacimiento<sup>1</sup>, la indiferencia hacia el llanto surgido de una humanidad sufriente.

Para el sadhaka de un Yoga integral, ninguna de estas razones es válida. No puede tener trato con la debilidad ni con el egoísmo, por más espiritual que sea su apariencia o su tendencia; la materia que constituye al sadhaka es una fortaleza y un valor divinos y una compasión y un servicio divinos, que son la naturaleza misma de la Divinidad que él se ha de investir como un manto de luz y belleza. Los giros de la gran rueda no le producen terror ni vértigo; se alza en su alma sobre ella y, desde lo alto, conoce su ley y propósito divinos. La dificultad de armonizar la vida divina con la vida humana, de armonizar el ser en Dios y la vida en el hombre, es la dificultad misma que ha de resolver aquí, sin rehuirla. Ha aprendido que la dicha, la paz y la liberación son una imperfecta culminación y no una posesión real, si no forman un estado seguro en sí mismo, inalienable para el alma, un estado que no depende del aislamiento y de la inacción, que es firme en la tormenta, en la carrera y en la batalla e impoluto ante la dicha mundana y su sufrimiento. No abandonará el éxtasis del abrazo divino, porque él mismo obedece al impulso del amor de Dios en la humanidad; o si parece que se aparta de él por un tiempo, sabe por experiencia que es para probarlo de modo que se despoje de alguna imperfecta acción que haya en su camino de encuentro. No busca la salvación personal, excepto como necesidad para la realización humana y porque quien está atado no puede liberar fácilmente a los demás, aunque para Dios nada es imposible; no anhela un cielo de dichas personales,

---

<sup>1</sup> La liberación, para algunas tradiciones, es la liberación de la rueda de la muerte y del renacimiento, puesto que el ser liberado no necesita renacer de nuevo, porque por tal liberación ha roto todas las ataduras que le obligaban al mundo y a la existencia.

como tampoco lo aterroriza un infierno de sufrimientos personales<sup>1</sup>. Si hay oposición entre la vida espiritual y la mundana, ese es el abismo que ha de unir, esa es la oposición que aquí ha de cambiar en armonía. Si el mundo es gobernado por la carne y el demonio, razón de más para que los hijos de la Inmortalidad estén aquí para conquistarlo para Dios y el Espíritu. Si la vida es una insania, entonces hay muchos millones de almas a las que debe aportar la luz de la razón divina; si la vida es un sueño, con todo, dentro de sí es real para muchísimos soñadores que deben ser inducidos a tener sueños más nobles o a despertar; o si es una mentira, entonces ha de dárseles verdad a los engañados. Y si se le dijese que solo mediante el ejemplo luminoso de huir del mundo podemos ayudar a este, tampoco aceptará ese dogma, puesto que el ejemplo contrario de los grandes Avatares<sup>2</sup> está allí para demostrar que no solo mediante el rechazo de la vida del mundo tal como es podemos ayudar, sino también y más, aceptándola y elevándola. Y si es un juego de la Omni-Existencia entonces bien podemos aceptar jugar nuestra parte en él con gracia y valor, bien podemos deleitarnos en el juego junto con nuestro Compañero divino.

Pero, más que todo, el criterio que asumimos sobre el mundo, prohíbe la renuncia a la existencia en el mundo, en la medida en que podamos ser algo para Dios y para el hombre en la estructuración de sus propósitos. Consideramos al mundo no como invención demoníaca, ni autoilusión anímica, sino como manifestación de la Divinidad, aunque parcial porque se trata de una manifestación progresiva y evolutiva. Por lo tanto, la renuncia a la vida no puede ser para nosotros la meta de la vida, ni puede ser el rechazo del mundo el objetivo para el cual fue creado el mundo. Buscamos realizar nuestra unidad con Dios, pero para nosotros esa realización involucra un reconocimiento completo y absoluto de nuestra unidad con el hombre y no podemos partirla por mitades. Para usar el lenguaje cristiano, el Hijo de Dios es también Hijo del Hombre, y ambos elementos son necesarios para el Cristianismo completo; o para usar la forma de pensamiento hindú, el divino Narayana, de quien el universo es solo un rayo, se ha manifestado y se ha realizado en el hombre; el hombre completo es Nara-Narayana y en ese completamiento simboliza el misterio supremo de la existencia.

---

<sup>1</sup> “No me mueve mi Dios para quererte el cielo que me tienes prometido, ni me mueve el infierno tan temido para dejar, por eso, de ofenderte... No me tienes que dar por que te quiera, porque aunque lo que espero no esperara, lo mismo que te quiero te quisiera”. (Santa Teresa de Jesús)

<sup>2</sup> Encarnaciones del Divino en el mundo.

Por lo tanto, la renuncia debe ser para nosotros un mero instrumento y no un objetivo; tampoco puede ser el único ni el principal instrumento, puesto que nuestro objetivo es la realización de la Divinidad en el ser humano, un objetivo positivo que no puede alcanzarse por medios negativos. Los medios negativos solo pueden existir para eliminar el obstáculo que se alza en el camino de la realización positiva. Debe ser renuncia, renuncia completa a todo lo que difiera y se oponga a la autorrealización divina y una renuncia progresiva a todo lo que es un logro inferior o solo parcial. No nos apegaremos a nuestra vida en el mundo; si existe tal apego, debemos renunciar a él y renunciar completamente; tampoco tendremos apego alguno a escapar del mundo, hacia la salvación, hacia la gran autoaniquilación<sup>1</sup>: si ese apego existe, también debe renunciarse a él y renunciarse completamente.

Además, nuestra renuncia debe ser evidentemente una renuncia interior; en especial y sobre todo, una renuncia al apego y al ansia del deseo en los sentidos y en el corazón, una renuncia a la inconsciencia. Pues estas cosas son los tres nudos por los que estamos atados a nuestra naturaleza inferior y si podemos renunciar a estas adecuadamente, no hay nada más que pueda atarnos. Por lo tanto, el apego y el deseo deben desecharse totalmente; no hay nada en el mundo a lo que debamos apegarnos, ni riqueza ni pobreza, ni dicha ni sufrimiento, ni vida ni muerte, ni grandeza ni pequeñez, ni vicio ni virtud, ni amigo, esposa, hijos, país, obra, misión, cielo, tierra, ni nada que esté dentro de ellos o más allá de ellos. Y esto no significa que no haya nada que tengamos que amar, nada en lo que nos deleitemos; pues el apego es egoísmo en el amor y no amor en sí, el deseo es limitación e inseguridad en un hambre de placer y satisfacción, y no la búsqueda del deleite divino en las cosas. Debemos tener un amor universal, calmo y eternamente intenso, más allá de la breve vehemencia de la pasión más violenta; un deleite en las cosas, arraigado en un deleite de Dios, que no se apega a sus formas, sino a lo que ellas ocultan en sí mismas y que abarca al universo sin ser atrapado en sus redes<sup>2</sup>.

Hemos visto que se debe renunciar por completo a la porfía del pensamiento para ser perfectos en la vía de las obras; de igual modo se debe renunciar para ser perfectos en el conocimiento divino. Esta porfía significa egoísmo mental, apego a las

---

<sup>1</sup> En algún escrito Sri Aurobindo lo define como apego al desapego.

<sup>2</sup> Nota de Sri Aurobindo: *Nirlipta*. El Ananda divino en las cosas es *niskáma* y *nirlipta*, libre de deseo y, por lo tanto, desapegado.

preferencias de la mente, a las formaciones pasadas o presentes del pensamiento y criterio y de la voluntad, que el pensamiento considera y teje, en torno a ellas, los delicados hilos de la "yoidad" y la "miidad" y vive en ellas como una araña en su tela. Odia ser perturbado, como la araña odia que se ataque su tela, y se siente extraño e infeliz si es trasladado a nuevos puntos de vista y formaciones, como la araña se siente extraña en otra tela que no sea la propia. Este apego debe ser completamente extirpado de la mente. No solo debemos desembarazarnos de la actitud ordinaria hacia el mundo y hacia la vida a los que la mente dormida se apega como su elemento natural; sino que tampoco debemos quedar atados a ninguna construcción mental propia, ni a ningún sistema de pensamiento intelectual o disposición de dogmas, de religiones o de conclusiones lógicas; no solo debemos cortar la red de la mente y de los sentidos, sino también huir más allá de la red del pensador, de la red del teólogo y del constructor eclesiástico, de las redes del mundo y de la esclavitud de la Idea. Todas estas redes nos engañan para encarcelar, con las formas, el interior, el espíritu; pero siempre debemos ir más allá, debemos siempre renunciar a lo inferior por lo mayor, a lo finito por lo Infinito; debemos estar preparados para avanzar de una iluminación a otra, de una experiencia a otra, de un estado del alma a otro, para alcanzar de ese modo la suma trascendencia de la Divinidad y su máxima universalidad. Tampoco debemos apegarnos a las verdades que tenemos por más seguras, pues no son sino formas y expresiones del Inefable que rehúsa limitarse a cualquier forma o expresión; debemos abrirnos siempre a la Palabra superior de lo alto que no se reduce a su propio sentido y luz del Pensamiento que lleva consigo sus opuestos.

Pero el centro de toda resistencia es el egoísmo y debemos perseguirlo en todo ocultamiento y disfraz, sacarlo y matarlo; pues sus disfraces son interminables y se apegará a cualquier posibilidad de autoocultamiento. Sus disfraces más efectivos son, a menudo, el altruismo y la indiferencia; encubierto en ellos, se amotinará ante las narices mismas de los espías divinos encargados de rastrearlo. Aquí llega en nuestro auxilio la fórmula del conocimiento supremo; desde nuestro punto de vista esencial nada tenemos que ver con estas distinciones, pues no hay yo ni tú<sup>1</sup>, sino solo el único Yo divino, igual en todas las corporizaciones<sup>2</sup>, igual en el individuo y en

---

<sup>1</sup> La base del egoísmo es el ego separador que nos hace creer que somos individualidades separadas, yo y tú, y nos impulsa a trabajar por el interés personal y a apegarnos a todas los "objetos" con los que el ego se identifica, ya sean cosas materiales, ideas, o logros espirituales.

<sup>2</sup> En todas las existencias en el mundo.

el grupo, y solamente importa comprender y expresar eso, servir a eso y realizarlo. La autosatisfacción y el altruismo, el goce y la indiferencia no son lo esencial. Si la realización, el hacer realidad el Yo único y el servicio a él exigen de nosotros una acción que a los demás les parece autoservicio o autoafirmación en el sentido egoísta o parece goce y autocomplacencia egoísta, debemos cumplir esa acción; debemos ser gobernados por el guía interior, más que por las opiniones de los hombres. La influencia del medio trabaja a menudo con gran sutileza; preferimos y asumimos casi inconscientemente la apariencia que sentará mejor a quien nos observa desde afuera, dejando que caiga un velo sobre la visión interior; nos vemos impelidos a revestirnos con voto de pobreza, o con apariencia de servicio, o con pruebas externas de indiferencia, de renuncia y santidad sin mancha, porque eso es lo que la tradición y la opinión exigen de nosotros y de ese modo podemos impresionar mejor a nuestro medio. Pero todo esto es vanidad e ilusión. Podemos ser convocados a asumir estas cosas pues ese puede ser el uniforme de nuestro servicio; pero igualmente puede ser que no. El ojo exterior del hombre nada importa; el ojo interior es todo.

Vemos en la doctrina del Gita cuán sutil es la liberación del egoísmo que se nos exige. Arjuna es impulsado a luchar por el egoísmo de la fortaleza, el egoísmo de Kahatriya<sup>1</sup>; es retirado de la batalla por el egoísmo contrario de la debilidad, por la retracción, por el espíritu de disgusto, por la falsa piedad que vence a la mente, al ser nervioso y a los sentidos, no por esa compasión divina que fortalece el brazo y clarifica el conocimiento. Pero esta debilidad toma las apariencias de renuncia y de virtud: "Es mejor la vida del pordiosero que degustar estos goces manchados con sangre; no anhelo gobernar toda la tierra, ni el reino de los dioses". Qué necedad la del Maestro, podríamos decir, al no confirmar esta disposición de ánimo, al perder esta oportunidad sublime de añadir una nueva gran alma al ejército de Sannyasines<sup>2</sup>, de añadir ante el mundo el ejemplo más brillante de la santa renuncia. Pero el Gita ve de otro modo, el Gita que no ha de ser engañado por las palabras: "Esto es debilidad, ilusión y egoísmo que hablan en ti. Contempla al Yo, abre tus ojos al conocimiento, purifica de egoísmo tu alma". ¿Y después? "Lucha, conquista y disfruta un reino rico." O para tomar otro ejemplo de la antigua tradición hindú. Parecería que fue el egoísmo el que impulsó a Rama, el Avatar, a alzar un ejército y

---

<sup>1</sup> Tradicionalmente *Kahatriya* es la casta que constituye la élite militar .

<sup>2</sup> Asceta que practica la renuncia total a favor de la vida espiritual.



destruir una nación para recuperar a su esposa de manos del Rey de Lanka. Pero hubiese sido un egoísmo mayor revestirse de indiferencia y usar equivocadamente los términos formales del conocimiento para decir: "No tengo esposa, ni enemigo, ni deseo; estas son ilusiones de los sentidos; permítanme cultivar el conocimiento de Brahman y que Ravana<sup>1</sup> haga su voluntad con la hija de Janaka".

El criterio es interior, como insiste el Gita. Consiste en mantener al alma libre del deseo y del apego, pero libre del apego a la inacción al igual que del impulso egoísta hacia la acción, libre del apego a las formas de la virtud al igual que de la atracción hacia el pecado. Consiste en desembarazarse de la "yoidad" y de la "miidad", de modo que se viva en el Yo único y se actúe en el Yo único; consiste en rechazar el egoísmo que rehúsa trabajar a través del centro individual del Ser universal<sup>2</sup> al igual que el egoísmo que sirve a la mente, vida y cuerpo individuales con exclusión de lo demás<sup>3</sup>. Vivir en el Yo no es morar uno consigo mismo solo en el Infinito, inmerso en él y olvidado de todas las cosas en el océano del autodeleite impersonal; sino que es vivir como el Yo y en el Yo, tanto en esta encarnación como en todas las encarnaciones y más allá de todas las encarnaciones. Este es el conocimiento integral.

Se apreciará que el ámbito que establecemos para la idea de renuncia difiere del significado que corrientemente se le adscribe. De modo corriente, su significado es autonegación, inhibición del placer y rechazo de los objetos del placer. La autonegación es una disciplina necesaria para el alma del ser humano, porque su corazón se apega ignorantemente; la inhibición del placer es necesaria porque su sentido es atrapado y sofocado en el ciego meloso de las satisfacciones de los sentidos; el rechazo de los objetos del placer se impone porque la mente se fija en el objeto y no lo abandona para trascenderlo e ir dentro de él<sup>4</sup>. Si la mente del hombre no fuese así, ignorante, apegada y hasta ligada a su inquieta inconstancia, y engañada por las formas de las cosas, no hubiese sido necesaria la renuncia; el alma habría atravesado el sendero del deleite, desde lo menor a lo mayor, desde la dicha a la

---

<sup>1</sup> En la mitología hindú, *Ravana* era el rey de los demonios *ráksasas*. Su nombre aparece por primera vez en los textos épicos *Ramaiana* y *Majábhharata* (ambos del siglo III a. C.). Su rapto de Sita, la esposa del dios Rama, y su muerte en manos de este, son los hechos principales.

<sup>2</sup> El alma individual como centro del Ser universal manifestado en todas las existencias y, por tanto, también parte en el juego y en la acción en el universo.

<sup>3</sup> El egoísmo identificado con la mente, vital y cuerpo e ignorante del verdadero propósito de la existencia que es la evolución del alma en la progresiva manifestación del Divino en ella.

<sup>4</sup> Ir hacia lo que el objeto contiene dentro de sí, es decir, algún modo de expresión de la Divinidad.

dicha más divina. En la actualidad eso resulta impracticable. Debe liberarse, desde dentro<sup>1</sup>, de todo aquello a lo que se apega a fin de lograr lo que las cosas son en su realidad<sup>2</sup>. La renuncia externa no es esencial, pero con todo es necesario por un tiempo, indispensable en muchas cosas y a veces útil en todas; hasta podemos decir que una renuncia externa completa es una etapa a través de la cual el alma debe pasar en algún período de su progreso, aunque siempre eso ha de ser sin aquellas porfiadas violencias y feroces autotorturas que son una ofensa a la Divinidad aposentada dentro de nosotros. Pero, al fin, esta renuncia o autonegación es siempre un instrumento y su período de utilización pasa. El rechazo del objeto deja de ser necesario cuando el objeto ya no puede acecharnos, porque lo que el alma disfruta ya no es el objeto como tal sino la Divinidad que él expresa; la inhibición del placer ya no es necesaria cuando el alma ya no busca el placer sino que posee el deleite de la Divinidad en todas las cosas por igual, sin necesidad de una posesión personal física de la cosa misma; la autonegación pierde su campo cuando el alma ya no reclama nada, sino que obedece conscientemente a la voluntad del Yo único en todas las cosas. Es entonces cuando estamos liberados de la Ley y en la libertad del Espíritu.

Debemos estar preparados para dejar detrás, en el sendero, no solo lo que estigmatizamos como mal, sino también lo que nos parece bien y que no es el único bien. Hay cosas que fueron beneficiosas y útiles, que en un tiempo parecieron tal vez lo único deseable, y con todo, una vez efectuado el trabajo, una vez alcanzadas, se convierten en obstáculos y hasta en fuerzas hostiles cuando se nos pide que avancemos más allá de ellas. Hay estados deseables del alma que resultan peligrosos para descansar en ellos después de dominarlos, pues entonces no marchamos hacia los reinos más vastos de Dios que están más allá. Ni siquiera hay que apegarse a las realizaciones divinas, o no se tratará de la realización divina en su máxima esencialidad y completamiento. No debemos descansar en nada salvo en el Todo, en nada salvo en la trascendencia cabal. Descubriremos que, al renunciar interiormente a todo, no hemos perdido nada. “Por todo esto que abandonaste llegarás a disfrutar del Todo”. Pues todo se nos reserva y se restaura, pero con un maravilloso cambio y transfiguración dentro del Todo-Bien, Todo-Bello, Todo-Luz y Todo-Deleite de quien es

---

<sup>1</sup> Liberación interior.

<sup>2</sup> El sentido de esta expresión podemos encontrarlo más abajo: *El rechazo del objeto deja de ser necesario cuando el objeto ya no puede acecharnos, porque lo que el alma disfruta ya no es el objeto como tal sino la Divinidad que él expresa.*

eternamente puro e infinito, de quien es el misterio y el milagro  
incesante a través de las edades.

## Capítulo VI

### LA SÍNTESIS DE LAS DISCIPLINAS DEL CONOCIMIENTO

En el último capítulo hablamos de la renuncia en su ámbito más genérico y también de la concentración en todas sus posibilidades; por lo tanto, lo dicho se aplica por igual al sendero de las Obras, al sendero de la Devoción y al sendero del Conocimiento; pues en los tres es necesaria la concentración y la renuncia, aunque varíe el método y el espíritu con que se apliquen. Pero ahora debemos volcarnos más particularmente hacia los pasos reales del Sendero del Conocimiento en el que la fuerza doble de la concentración y de la renuncia debe ayudarnos a avanzar. En la práctica, este sendero es una reascensión, en la gran escalera del ser, que el alma anduvo en forma descendente hacia la existencia material.<sup>1</sup>

El objetivo central del Conocimiento es la recuperación del Yo, de nuestra autoexistencia verdadera, y este objetivo presupone admitir que nuestra actual modalidad del ser no es nuestra autoexistencia verdadera. Sin duda, hemos rechazado las soluciones terminantes que cortan el nudo del enigma del universo: no lo reconocemos como ficción de la apariencia material creada por la Fuerza, ni como irrealidad forjada por la Mente, ni como cúmulo de sensaciones, de ideas y de resultados de la idea y de la sensación con un gran Vacío o un gran Cero bienaventurado detrás, para que nos esforcemos hacia eso como nuestra verdad cierta de la no-existencia eterna. Aceptamos al Yo como realidad y al universo como realidad del Yo, una realidad de su consciencia<sup>2</sup> y no de mera fuerza y de formación materiales, pero sin que ninguna, en mayor o menor medida, sea por esa razón una realidad. No obstante, aunque el universo es un hecho y no una ficción, un hecho del Yo Divino y universal y no una ficción del yo individual, nuestro estado de la existencia aquí es un estado de ignorancia, no es la verdad cierta de nuestro ser. Nos concebimos falsamente, nos vemos como no somos; vivimos en una falsa relación con nuestro medio, porque no conocemos al universo, ni a nosotros mismos por lo que son, sino con un criterio imperfecto, fundado en una ficción temporal que el Alma y la Naturaleza han establecido entre sí para

---

<sup>1</sup> El alma encarnada en la materia, como consecuencia de la involución o descenso del Espíritu a ella, movimiento al que corresponde el ascenso evolutivo del alma desde la materia al Espíritu.

<sup>2</sup> Porque la Consciencia, Chit, lleva siempre aparejada una fuerza-Consciencia que crea.

la conveniencia del ego evolutivo. Y esta falsedad es la raíz de una perversión, de una confusión y de un sufrimiento generales que, a cada paso, acosan a nuestra vida interna y a nuestras relaciones con el medio. Nuestra vida personal y nuestra relación con nuestros semejantes se fundan en una falsedad y, por lo tanto, son falsas en sus principios y en sus métodos reconocidos, aunque a través de todo este error busca expresarse una verdad creciente. De ahí la suprema importancia del Conocimiento para el hombre, no lo que se llama conocimiento práctico de la vida, sino del profundísimo conocimiento del Yo y de la Naturaleza (*átmajñána* y *tattyajñána*), únicamente sobre el cual puede fundarse una práctica verdadera de la vida.

El error procede de una identificación falsa<sup>1</sup>. La Naturaleza ha creado, dentro de su unidad material, cuerpos aparentemente separados que el Alma manifestada en la Naturaleza material<sup>2</sup> envuelve, habita, posee y usa; el Alma, olvidándose de sí misma, solo experimenta este único vínculo con la Materia y dice: "Yo soy este cuerpo"<sup>3</sup>. Piensa sobre sí misma como cuerpo, sufre con este, disfruta de él, nace con él y con él se disuelve; o al menos de ese modo contempla su autoexistencia<sup>4</sup>. Además, la Naturaleza ha creado dentro de su unidad de la vida universal corrientes vitales aparentemente separadas que se forman dentro de una espiral de vitalidad en su derredor y en cada cuerpo, y el Alma manifestada en la Naturaleza vital atrapa esa corriente y es atrapada por esta, y es aprisionada momentáneamente en el pequeño remolino giratorio de la vida. El Alma, olvidándose todavía de sí misma, dice: "Yo soy la vida"; piensa sobre sí misma como la vida, anhela con sus anhelos o deseos, se revuelca en sus placeres, sangra con sus heridas, acomete o tropieza con sus movimientos. Aún es principalmente gobernada por el sentido corporal, identifica su propia existencia con la de la espiral de la vida y piensa: "Cuando esta espiral se disipe mediante la disolución de la ronda corporal que se ha formado, entonces Yo no existiré más". Si ha podido sentir la corriente vital que ha formado el torbellino, se juzga como esa corriente y dice: "Soy esta corriente vital; he entrado en la posesión de otros cuerpos: soy vida inmortal que gira en un ciclo de

---

<sup>1</sup> Comienza a describir, maravillosamente, el proceso de la formación del ego evolutivo que anteriormente ha citado.

<sup>2</sup> El Alma o Espíritu en todas las existencias.

<sup>3</sup> El Espíritu, el Divino, el Alma involuciona en la materia y "*olvidándose de sí misma*" acepta temporalmente la propia limitación (sin dejar de ser Infinito e Ilimitado) de esta, su sufrimiento y disfrute, el nacimiento y la muerte, como parte de un proceso evolutivo ascendente hacia el Espíritu-Alma del cual devino. Lo mismo sucede a nivel vital y mental.

<sup>4</sup> Ha descrito la formación del ego físico-material.

renacimiento constante"<sup>1</sup>.

Pero la Naturaleza ha creado además, dentro de su unidad<sup>2</sup> mental, y ha formado en la Mente universal, corrientes aparentemente separadas como si fuesen centros constantes de la mentalidad, generadores, distribuidores y reabsorbentes de la fuerza y de las actividades mentales, estaciones como si se tratase de un sistema de telegrafía mental en el que se conciben, se escriben, se envían, se reciben y se descifran mensajes, y estos mensajes y estas actividades son de muchas clases (sensitivas, emotivas, perceptivas, conceptuales e intuitivas); el Alma manifestada en la Naturaleza mental las acepta a todas, las usa para su visión en el mundo y le parece proyectar y recibir sus choques, y sufrir o dominar sus consecuencias. La Naturaleza instala la base de estas corrientes en los cuerpos materiales por ella formados, convierte estos cuerpos en base de sus estaciones y conecta lo mental con lo material mediante un sistema nervioso lleno con el movimiento de las corrientes vitales, a través de las cuales la mente toma consciencia del mundo material y, en la medida que escoja, del mundo vital de la Naturaleza. De otro modo, la mente, primera y principalmente consciente del mundo mental, solo vislumbraría indirectamente el mundo material. Sin embargo, tal como ocurre en realidad, su atención se fija en el cuerpo y en el mundo material en el que se instala y solo es consciente del resto de la existencia de manera opaca e indirecta o subconsciente, esa amplia parte que queda fuera de su consciencia, respecto a la cual solo llega a responder superficialmente y es olvidadiza.

El Alma se identifica con esta corriente o estación mental y dice: "Soy esta mente". Y puesto que la mente es absorbida en la vida corporal, piensa: "Soy una mente en un cuerpo vivo" o, con mayor frecuencia "Soy un cuerpo que vive y piensa"<sup>3</sup>. Se identifica con los pensamientos, con las emociones y con las sensaciones de la mente corporizada e imagina que cuando el cuerpo se disuelva todo esto se disolverá, porque ella misma también dejará de existir. O si toma conciencia de la corriente de persistencia de la personalidad mental, se juzga como un alma mental que ocupa el cuerpo, una vez o repetidamente, y retorna de la vida terrena a los mundos mentales del más allá; llama su existencia inmortal a la persistencia de este ser mental que disfruta mentalmente o sufre a

---

<sup>1</sup> Ha descrito la formación del ego vital, primero desde una consciencia estrictamente individual y, después, desde una consciencia universalizada, pero que no percibe más allá del ámbito vital.

<sup>2</sup> La Naturaleza crea existencias y formas individuales sin perder su Unidad y ella no es la suma de todas sus unidades, sino una unidad que se expresa multitudinariamente.

<sup>3</sup> Ha descrito la formación del ego mental y su relación con el cuerpo y el vital.

veces en el cuerpo, otras veces en el plano mental o vital de la Naturaleza. O, debido a que la mente es un principio de luz y de conocimiento, aunque imperfecto, y puede tener alguna noción de lo que está más allá de ella, ve la posibilidad de una disolución del ser mental en lo que está más allá, en algún Vacío o alguna Existencia eterna, y dice: "Yo, el alma mental, dejo de existir allí". Teme, desea, niega o afirma tal disolución de acuerdo con su medida de apego o de repulsión hacia este juego presente de la mente y de la vitalidad corporizadas.

Ahora bien, todo esto es una mezcla de verdad y falsedad. La Mente, la Vida y la Materia universales existen y la individualización mental, vital y física existen como hechos en la Naturaleza, pero la identificación del alma con estas cosas es una identificación falsa. La Mente, la Vida y la Materia son nosotros mismos, solo en el sentido de que se trata de principios del ser que el Yo verdadero ha hecho evolucionar mediante el encuentro y la interacción del Alma y la Naturaleza, a fin de expresar una forma, como Cosmos, de su existencia única. La mente, la vida y el cuerpo individuales son un juego de estos principios, establecido en la relación del Alma y la Naturaleza, como medios para la expresión de esa multiplicidad de sí misma, de la que la Existencia única es eternamente capaz y que mantiene eternamente envuelta en su unidad. La mente, la vida y el cuerpo individuales 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 la forma de nuestro yo<sup>1</sup>, porque somos ese Uno en nuestro ser. Pero el yo es más que la mente, la vida y el cuerpo universales o individuales, y cuando nos limitamos, mediante la identificación con ellos, fundamos nuestro conocimiento sobre una falsedad, falsificamos nuestro criterio de discernimiento y nuestra experiencia práctica no solo sobre nuestro autoser, sino también sobre nuestra existencia cósmica y nuestras actividades individuales.

El Yo es un Ser eterno, completo y una existencia pura de la que todas estas cosas son su resultado. Hemos de partir de este conocimiento; hemos de comprender este conocimiento y convertirlo en el cimiento de la vida interior y exterior del individuo. Al partir de esta verdad esencial, el Yoga del Conocimiento concibió un método negativo y positivo de disciplina por el que nos liberaremos de estas falsas identificaciones y volveremos hacia el

---

<sup>1</sup> Son formas de nuestro yo, porque nuestra mente, vida y cuerpo son una concreción, individualización o "centro" de la Mente, la Vida y el Cuerpo universales, que a su vez, como nosotros, son expresiones y formas del Uno.

autoconocimiento verdadero. El método negativo consiste en decir siempre: "No soy el cuerpo", para así contradecir y erradicar la idea falsa de "Soy el cuerpo", para concentrarnos en este conocimiento y desembarazarnos del sentido corporal, renunciando al apego del alma hacia lo físico. Decimos nuevamente; "No soy la vida" y nos desembarazamos del sentido vital, concentrándonos en este conocimiento y en esta renuncia al apego hacia los movimientos y deseos vitales. Decimos, finalmente: "No soy la mente, el movimiento, el sentido ni el pensamiento", y nos desembarazamos del sentido mental concentrándonos en este conocimiento y en esta renuncia a las actividades mentales. Cuando de esa manera, creamos constantemente un abismo entre nosotros mismos y las cosas con las que nos identificamos, sus velos progresivamente se disipan en nosotros y el Yo empieza a ser visible para nuestra experiencia. Luego decimos: "Yo soy Eso, el puro, el eterno y el autobienaventurado" y, concentrando nuestro pensamiento y ser sobre eso, devenimos Eso y finalmente somos capaces de renunciar a la existencia individual y al Cosmos. Otro método positivo, perteneciente más bien al Raja-Yoga es concentrarse en el pensamiento del Brahman<sup>1</sup> apartando de nosotros todas las otras ideas, de modo que esta corriente mental deje de trabajar sobre nuestra existencia externa o sobre nuestra variada existencia interna; mediante el cese mental, el cese del juego vital y del físico, también la mente entrará en reposo en un Samadhi eterno, en algún profundísimo trance inexpresable del ser por el que pasaremos a la Existencia absoluta.

Esta disciplina es evidentemente un movimiento interior autocentrado y excluyente, que se libera del mundo negándolo en el pensamiento y cerrándole los ojos del alma en la visión. Pero el universo está allí, como una verdad en Dios, aunque el alma individual pueda haber cerrado sus ojos a él; y el Yo está allí, en el universo, real y no falsamente, sosteniendo todo cuanto rechazamos, está verdaderamente inmanente en todas las cosas, realmente abarcando al individuo en lo universal, al igual que abarcando al universo en el cual supera y trasciende al individuo. ¿Qué haremos con este Yo eterno, en este universo persistente, que vemos abarcándonos cada vez que salimos del trance de la meditación interior? El Sendero ascético del Conocimiento tiene su solución y su disciplina para el alma que contempla el universo. Es con respecto al Yo inmanente, omniabarcante y omniconstituyente,

---

<sup>1</sup> La realidad universal, espiritual y suprema. *Glosario sánscrito. Fundación Sri Aurobindo de Barcelona.*



en la imagen del éter, en el que todas las formas existen, que existe en todas las formas, aquel de quien están hechas todas las formas. En ese éter, la Vida y la Mente cósmica se desplazan como el Aliento de las cosas, un mar atmosférico en lo etéreo, y constituyen del éter todas estas formas; pero lo que constituyen son meramente nombre y forma y no realidades; la forma de la vasija que vemos es solamente una forma de la tierra y vuelve a la tierra, la tierra es una forma que se resuelve en la Vida cósmica, la Vida cósmica es un movimiento que halla reposo en ese Éter silencioso e inmutable. Concentrándonos en este conocimiento, rechazado todo fenómeno y apariencia, llegamos a ver todo como ilusión de nombre y forma en el éter que es Brahman; todo se vuelve irreal para nosotros; y al volverse irreal, el universo, la inmanencia se vuelve irreal y existe solo el Yo sobre el cual nuestra mente ha impuesto falsamente el nombre y la forma del universo. Así estamos justificados en el retiro del yo individual dentro del Absoluto.

Sin embargo, el Yo sigue con su aspecto imperecedero de inmanencia, con su aspecto inmutable de envoltura divina, con su artificio interminable de devenir cada cosa y todas las cosas; nuestra detección del engaño o nuestro retiro no parecen afectar nada, ni al Yo, ni al universo. ¿No debemos entonces tampoco conocer qué es eso que así persiste, superior a nuestra aceptación y rechazo y demasiado grande y eterno para ser afectado por estos? También aquí debe haber alguna invencible realidad que veremos y captaremos; de lo contrario, puede demostrarse que nuestro propio conocimiento, y no el Señor en el universo, ha sido el engaño y la ilusión. Por lo tanto, debemos concentrarnos otra vez y también debemos ver y comprender esto que persiste tan soberanamente y debemos conocer al Yo como el Alma Suprema que es el Señor de la Naturaleza, el sostenedor de la existencia cósmica, por cuya aceptación esta actúa, cuya voluntad impulsa sus acciones multitudinarias y determina sus ciclos perpetuos. Y debemos concentrarnos una vez más y ver y comprender, y debemos conocer al Yo como la Existencia única que es el Alma de todo y la Naturaleza de todo, a la vez Purusha y Prakriti<sup>1</sup> y de ese modo capaz de expresarse en todas las formas de las cosas y capaz de ser todas estas formaciones. De lo contrario, hemos excluido lo que el Yo no excluye, efectuando en nuestro Conocimiento una caprichosa elección.

El antiguo Sendero ascético del Conocimiento admitió la unidad de las cosas y la concentración de la Existencia única en todos

---

<sup>1</sup> Espíritu y Naturaleza.

estos aspectos, pero dispuso una distinción y una jerarquía. El Yo que deviene todas estas formas de la cosa es Virat o Alma universal; el Yo que crea todas estas formas es Hiranyagarbha, el Alma luminosa o creadoramente perceptiva; el Yo que contiene todas estas cosas envueltas en sí es Prajñá, la Causa consciente o el Alma originalmente determinante; más allá de todos estos está el Absoluto que permite toda esta irrealidad, pero no tiene tratos con ella. Debemos recogerlos en Eso y no tener tratos posteriores con el universo, puesto que el Conocimiento significa el Conocimiento final, y por lo tanto estas realizaciones menores deben desaparecer de nosotros o perderse en Eso. Pero evidentemente, desde nuestro punto de vista, estas son distinciones prácticas efectuadas por la mente que tiene valor para ciertos propósitos, pero no valor último. Nuestro criterio del mundo insiste en la unidad; el Yo universal no difiere de lo perceptivo y lo creativo, ni lo perceptivo difiere de lo causal, ni lo causal del Absoluto, sino que es el único "Autoser que ha devenido todos los devenires" y que no difiere del Señor que Se manifiesta como todas estas existencias individuales, ni el Señor es otro que el Brahman unexistente que verdaderamente es todo esto que podemos ver, sentir, vivir o mentalizar. Ese es el Yo, el Señor, el Brahman con el que sabemos que podemos realizar nuestra unidad, junto con todo lo que manifiesta y podemos vivir en esa unidad. Pues exigimos del conocimiento que unifique; el conocimiento que divide debe ser siempre conocimiento parcial, bueno para ciertas finalidades; el conocimiento que unifica es el conocimiento.

Por lo tanto, nuestro Yoga integral asumirá estas variadas disciplinas y concentraciones, pero armonizándolas y, si es posible, fundiéndolas mediante una síntesis que elimine sus exclusiones mutuas. No realizando al Señor y al Todo, solo para rechazarlos en favor del Yo silencioso o del Absoluto incognoscible como exclusivamente trascendental, ni viviendo solo para el Señor o en el Todo, como un Yoga exclusivamente Teísta o Panteísta. Quien busca el conocimiento integral tampoco se limitará en su pensamiento, ni en su práctica, ni en su realización, con ningún credo religioso, ni dogma filosófico. No rechazará las antiguas disciplinas, pues reposan sobre verdades eternas, pero les imprimirá una orientación de conformidad con su objetivo.

Debemos reconocer que nuestro objetivo principal, en cuanto al conocimiento, debe consistir en realizar nuestro Yo supremo más que el Yo en los demás o el Yo como el Señor de la Naturaleza o como el Todo; pues esa es la necesidad apremiante del individuo: llegar a la verdad suprema de su propio ser, corregir sus

desórdenes, conclusiones y falsas identificaciones, llegar a su concentración y pureza correctas, y conocer y remontarse a su fuente. Pero hacemos esto no con el fin de desaparecer en su Fuente, sino de modo que toda nuestra existencia y todos los miembros de este reino interior hallen su base correcta, vivan en nuestro yo supremo, vivan para nuestro yo supremo solamente y no obedezcan otra ley que la que procede de nuestro yo supremo y recibe nuestro ser purificado sin falsificación alguna en la mentalidad transmisora. Y si hacemos esto correctamente, descubriremos que al hallar este Yo supremo hemos encontrado al Yo único en todo, al Señor único de nuestra naturaleza y de toda la Naturaleza, al Todo de nosotros mismos que es el Todo del universo. Pues esto que vemos en nosotros debemos verlo necesariamente por doquier, puesto que es la Verdad de Su unidad. Descubriendo y usando correctamente la Verdad de nuestro ser, la barrera entre nuestra individualidad y el universo necesariamente será forzada a abrirse y a proyectarse y la Verdad que realizamos en nuestro propio ser, no puede dejar de realizarse para nosotros en la universalidad que entonces será nuestro yo. Realizando en nosotros el "Yo soy El" del Vedanta, no podemos sino realizar, al mirar todo cuando nos rodea, el conocimiento idéntico en su otro lado: "Tú eres Eso". Tenemos que ver solamente con cuánta practicidad debe conducirse la disciplina para que podamos llegar exitosamente a esta gran unificación.

## Capítulo VII

### LA LIBERACION DE LA SUJECION AL CUERPO

Nuestro primer paso en este sendero del conocimiento, una vez determinado en nuestro intelecto que lo que parece que no es la Verdad, que el yo no es el cuerpo, ni la vida, ni la mente, puesto que estos son solo sus formas, debemos corregir nuestra mente en su relación práctica con la vida y con el cuerpo de modo que llegue a su relación correcta con el Yo. Esto es facilísimo de hacer con un artificio con el que ya estamos familiarizados, puesto que ha desempeñado un papel importante en nuestra apreciación del Yoga de las Obras: consiste en crear una separación entre Prakriti y Purusha<sup>1</sup>. Purusha, el alma que conoce y manda, se ha envuelto en el accionar de su fuerza consciente ejecutiva, de modo que confunde consigo misma este su accionar físico que llamamos cuerpo; cree que su mente y su alma están sujetos a la ley y al accionar del cuerpo; olvida que además es mucho más, mayor que la forma física; olvida que la mente es en realidad mayor que la Materia y no debe someterse a sus oscurantismos, a sus reacciones, y a su hábito de inercia, hábito de incapacidad; olvida que incluso es más que la mente: un Poder que puede elevar al ser mental por encima de sí mismo; que es el Amo, el Trascendente y no es conveniente que el Amo se esclavice a su accionar, que el Trascendente se aprisione en una forma que solo existe, como una bagatela en su propio ser. Todo este olvido, Purusha ha de remediarlo recordando su naturaleza verdadera y, en primer término, recordando que el cuerpo es solo un accionar y solo un accionar de Prakriti.

Decimos, por lo tanto, a la mente: "Este es un accionar de Prakriti, esto tampoco es tú mismo; ni yo mismo; retírate de eso". Si tratamos de hacerlo, descubriremos que la mente tiene este poder de desapego, pudiendo desvincularnos del cuerpo, no solo en la idea, sino también en el acto, física o más bien vitalmente. Este desapego de la mente debe fortalecerse mediante una actitud indiferente hacia las cosas corporales; no debemos preocuparnos esencialmente por su sueño ni por su vigilia, por su movimiento ni por su descanso, por su dolor ni por su placer, por su salud ni por su enfermedad, por su vigor ni por su fatiga, por su comodidad ni por su incomodidad, ni por lo que coma o beba. Esto no significa que no mantendremos al cuerpo en correcto orden, en la medida

---

<sup>1</sup> La Naturaleza y el Espíritu.

que podamos; no hemos de caer en violentos ascetismos, ni en un descuido positivo<sup>1</sup> de la estructura física. Pero tampoco tenemos que estar afectados mentalmente por el hambre, la sed, la incomodidad, ni la enfermedad, ni asignar la importancia que el hombre físico y vital asigna a las cosas del cuerpo, sino una importancia muy subordinada y puramente instrumental. Tampoco debe permitirse que esta importancia instrumental asuma las proporciones de una necesidad; por ejemplo, no debemos imaginar que la pureza mental depende de lo que comemos o bebemos, aunque durante cierta etapa las restricciones en la comida y la bebida sean útiles para nuestro progreso interior; por otra parte, tampoco debemos continuar pensando que la dependencia mental, o hasta vital, de la comida y bebida es algo más que un hábito, una relación de costumbre que la Naturaleza ha establecido entre estos principios. De hecho, el alimento que ingerimos puede reducirse, por hábito contrario o nueva relación, a un mínimo sin que se rebaje el vigor mental o vital; incluso, por el contrario, estos pueden entrenarse, con un juicioso desarrollo, para una mayor potencialidad en cuanto al vigor, aprendiendo a confiar en las fuentes secretas de la energía mental y vital con las que se conectan más que lo que lo hacen sobre el auxilio menor de los alimentos físicos. Este aspecto de la autodisciplina es, sin embargo, más importante en el Yoga de autoperfección que aquí; para nuestro propósito actual el punto importante es la renuncia por parte de la mente al apego o dependencia de las cosas del cuerpo.

Así disciplinada, la mente aprenderá gradualmente a asumir para con el cuerpo la verdadera actitud de Purusha. En primer lugar, conocerá al Purusha mental como el sostenedor del cuerpo y, de ningún modo, como el cuerpo mismo; pues es muy diferente de la existencia física que él sostiene, mediante la mente, a través de la fuerza vital. Esto llegará a ser, en gran medida, la actitud normal de todo el ser para con la estructura física, de modo que esta última nos parecerá algo externo y separable como el vestido que usamos o un instrumento que portamos en la mano. Hasta podemos llegar a sentir que el cuerpo es, en cierto sentido, no-existente, excepto como una especie de expresión parcial de nuestra fuerza vital y de nuestra mentalidad. Estas experiencias son signos de que la mente está llegando a su nivel correcto con respecto al cuerpo, es decir, está cambiando el punto de vista falso de la mentalidad obsesionada y capturada por la sensación física, por el punto de vista de la verdad cierta de las cosas.

---

<sup>1</sup> Confundiendo el descuido con el desapego necesario.

En segundo lugar, con respecto a los movimientos y experiencias del cuerpo, la mente llegará a conocer a Purusha aposentado dentro de ella primero, como testigo u observador de los movimientos y, después, como conocedor o perceptor de las experiencias. Dejará de considerar en el pensamiento o de experimentar en la sensación estos movimientos y experiencias como propios y más bien los considerará y experimentará no como propios, sino como operaciones de la Naturaleza gobernadas por las cualidades de la Naturaleza<sup>1</sup> y por su interacción de una con otra. Este desapego puede convertirse en tan normal y llevarse tan lejos que habrá una especie de división entre la mente y el cuerpo, y la primera observará y experimentará el hambre, la sed, el dolor, la fatiga, la depresión, etc., del ser físico como si fuesen experiencias de otra persona con la que tiene contacto tan íntimo que tiene consciencia de cuanto sucede en ella. Esta división es un gran medio, un gran paso hacia el dominio; pues la mente llega a observar estas cosas, desapasionadamente, con claro entendimiento, pero con perfecto desapego, primero sin ser avasallada y, finalmente, sin ser afectada para nada por ellas. Esta es la liberación inicial del ser mental de la servidumbre del cuerpo; pues la liberación llega inevitablemente mediante el conocimiento correcto puesto firmemente en práctica.

Finalmente, la mente llegará a conocer a Purusha en la mente como amo de la Naturaleza, cuya aprobación es necesaria para sus movimientos. Descubrirá que, como aprobador, puede retirar el *fiat*<sup>2</sup> original que tenían los hábitos anteriores de la Naturaleza y que finalmente el hábito cesará o cambiará en la dirección indicada por la voluntad de Purusha; no cesará de repente, pues la vieja aprobación, hasta que se extinga, persiste como consecuencia obstinada del Karma pasado de la Naturaleza y porque una buena resolución también depende de la fuerza del hábito y de la fuerza que la idea pone sobre la necesidad fundamental que la mente le ha adjudicado al cambio; pero, si no se trata de ninguno de los hábitos fundamentales que la Naturaleza ha establecido para la relación con la mente, la vida y el cuerpo<sup>3</sup>, si la vieja aprobación no es renovada por la mente, ni es satisfecho voluntariamente el hábito, entonces se producirá finalmente el cambio. Hasta el hábito de sentir hambre y sed puede ser disminuido de modo parecido y

---

<sup>1</sup> Las tres gunas o cualidades (modalidades) básicas de la naturaleza: Sattva, Rajas y Tamas, que se han visto en el Yoga de las Obras.

<sup>2</sup> Permiso.

<sup>3</sup> Los hábitos destinados a satisfacer las necesidades fundamentales de la mente, la vida y el cuerpo.

eliminado gradualmente y, mientras tanto, aumentará inmensamente el poder de la mente de corregir los desórdenes del cuerpo mediante el manejo consciente de la fuerza vital o mediante el simple *fiat* mental. Mediante un proceso similar, el hábito por el cual la naturaleza corporal asocia ciertas formas y grados de actividad con el esfuerzo, la fatiga y la incapacidad, puede ser rectificado y el poder, la libertad, la velocidad, y la efectividad de la obra física o mental que puede concretarse con este instrumento corporal, puede incrementarse, duplicarse, triplicarse y decuplicarse maravillosamente.

Este aspecto del método pertenece propiamente al Yoga de la autoperfección; pero es conveniente hablar aquí brevemente de estas cosas, porque en relación con esto, sentamos una base sobre la cual establecer lo que hemos de decir acerca de la autoperfección, que es parte del Yoga integral, y porque hemos de corregir las falsas nociones popularizadas por la Ciencia materialista. De acuerdo con esta Ciencia, los estados mentales y físicos normales y las relaciones entre la mente y el cuerpo establecidas realmente por nuestra evolución pasada, son las condiciones correctas, naturales y saludables, y cuanto difiera de ellas (o se les oponga) es mórbido y equivocado o alucinación, autoengaño e insania. Es innecesario decir que este principio conservador es enteramente ignorado por la Ciencia misma cuando tan diligente y exitosamente mejora el accionar normal de la Naturaleza física, para el mayor dominio de la Naturaleza por parte del ser humano. Baste decir aquí, de una vez por todas, que un cambio del estado mental y físico y de las relaciones entre la mente y el cuerpo, que incremente la pureza y la libertad del ser, que aporte clara dicha y paz, que multiplique el poder de la mente sobre sí misma y sobre las funciones físicas, y produzca, en una palabra, mayor dominio del ser humano sobre su propia naturaleza, evidentemente no es mórbido y no puede ser considerado alucinación ni autoengaño, puesto que sus efectos son patentes y positivos. De hecho, es simplemente un voluntario avance de la Naturaleza en su evolución del individuo, una evolución que ella llevará a cabo, en cualquier caso, pero en la cual elige utilizar la voluntad humana como medio principal, porque su objetivo esencial es conducir a Purusha hacia el dominio consciente de ella misma.

Dicho esto, debemos agregar que la perfección de la mente y del cuerpo no entra en consideración en el movimiento del sendero del conocimiento, o solo merece consideraciones secundarias. Lo único necesario es elevarse de la Naturaleza hacia el Yo mediante

el método más veloz o más integral y efectivo posible; y el método que describimos, aunque no es el más veloz, es el más integral en cuanto a su efectividad. Y aquí surge la cuestión de la acción o inacción física. Ordinariamente se considera que el Yogui ha de apartarse de la acción cuanto sea posible y se considera, en especial, que demasiada acción es un obstáculo, porque retira las energías hacia afuera. Hasta cierto punto esto es cierto; y debemos observar, además, que cuando el Purusha mental asume la actitud de mero testigo y observador sobre el ser, crece una tendencia al silencio, a la soledad, a la calma física y a la inacción corporal. Mientras esto no se asocie con la inercia, la incapacidad o la repugnancia a actuar, en una palabra, con el crecimiento de la cualidad tamásica<sup>1</sup>, todo esto es para bien. El poder de no hacer nada, que es muy diferente de la inacción, es un gran poder y un gran dominio; el poder de descansar absolutamente de la acción es tan necesario para el Jnanayogui<sup>2</sup> como el poder de abstraerse absolutamente del pensamiento, como el poder de permanecer indefinidamente en pura soledad y silencio y como el poder de calma inmovible. Quien no está deseoso de abrazar estos estados no es apto para el sendero que conduce hacia el conocimiento supremo; quien es incapaz de impulsarse hacia ellos no está aún preparado para su adquisición.

Al mismo tiempo, debe agregarse que este poder no es suficiente; el abstenerse de toda acción física no es indispensable, la aversión a la acción mental o corporal no es deseable. Quien busca el estado integral del conocimiento debe estar libre del apego a la acción e igualmente libre del apego a la inacción. En especial debe superarse cualquier tendencia a la mera inercia mental, vital o corporal, y si se descubre que ese hábito crece en la naturaleza, debe usarse la voluntad de Purusha para descartarlo. Este estado integral llega cuando la vida y el cuerpo cumplen la voluntad de Purusha en la mente, como meros instrumentos, sin ninguna tensión ni apego, sin ponerse en acción con esa energía inferior, ávida y a menudo febril, que es la naturaleza de su accionar ordinario; los instrumentos llegan a trabajar como lo hacen las fuerzas de la Naturaleza sin el roce, sin el trabajo y la reacción característicos de la vida en el cuerpo, cuando aún no es dueña de lo físico. Cuando alcanzamos esta perfección, entonces la acción y la inacción se vuelven neutras, puesto que ni interfieren la libertad

---

<sup>1</sup> *Tamas* es una de las tres gunas o cualidades básicas de la naturaleza cuyo atributo es, entre otros, la inercia.

<sup>2</sup> El que practica el Yoga del Conocimiento habiendo alcanzado ya un cierto grado de realización.



del alma, ni la apartan de su impulso hacia el Yo o de su equilibrio en el Yo. Pero este estado de perfección llega más tarde en el Yoga y, hasta entonces, la ley de la moderación establecida por el Gita es lo mejor para nosotros; por lo tanto, demasiada acción mental o física no es buena, puesto que el exceso absorbe demasiada energía y reacciona desfavorablemente sobre la condición espiritual; tampoco demasiado poca es buena, puesto que la falta conduce a un hábito de inacción y hasta a una incapacidad que después ha de superarse con dificultad. Sin embargo, los períodos de calma, soledad y recogimiento absoluto de las obras, son altamente deseables y han de asegurarse tan a menudo como sea posible pues ese recogimiento del alma en sí misma es indispensable para el conocimiento.

Mientras tratemos así al cuerpo, tenemos necesariamente que hacer también lo propio con el Prana o la energía vital. A los fines prácticos tenemos que efectuar una distinción entre la energía vital tal como actúa en el cuerpo, el Prana físico, y la energía vital tal como actúa en apoyo de las actividades mentales, el Prana psíquico. Pues siempre llevamos una doble vida, mental y física, y la misma energía vital actúa de modo diferente y asume diferente aspecto de acuerdo a como se dispensa en cada caso. En el cuerpo produce esas reacciones de hambre, sed, fatiga, salud, enfermedad, vigor físico, etc., que son las experiencias vitales de la estructura física. Pues el cuerpo denso del hombre no es como la piedra o la tierra; es una combinación de dos envolturas, la vital y la envoltura "alimenticia", y su vida es una interacción constante de estas dos. Sin embargo, la energía vital y la estructura física son dos cosas diferentes y en el retiro de la mente del absorbente sentido del cuerpo, nos volvemos progresivamente más sensibles al Prana y a su acción en el instrumento corporal y podemos observar y controlar cada vez más su accionar. En la práctica, al retirarnos del cuerpo, nos retiramos también de la energía vital física, aunque distinguimos ambos y sentimos a la última más próxima a nosotros que el mero instrumento físico. La conquista íntegra del cuerpo llega, de hecho, mediante la conquista de la energía vital física.

El apego a la vida en el cuerpo ha de vencerse junto con el apego al cuerpo y a sus obras. Pues cuando sentimos que el ser físico no es nosotros mismos, sino solo un vestido o un instrumento, la repulsión a la muerte del cuerpo, que es un instinto tan fuerte y vehemente del hombre vital, debe necesariamente debilitarse y puede desecharse. Debe ser desechado completamente. El miedo a la muerte y la aversión al cese corporal son los estigmas dejados

en el ser humano por su origen animal. Ese estigma debe borrarse cabalmente.

## Capítulo VIII

### LA LIBERACION DEL CORAZON Y LA MENTE

Pero el alma ascendente ha de separarse no solo de la vida en el cuerpo, sino también de la acción de la energía vital en la mente; ha de lograr que la mente diga, como el representante del Purusha: “Yo no soy la Vida; la Vida no es el yo del Purusha, es solo un accionar y solo un accionar de Prakriti”. Las características de la Vida son la acción y el movimiento, un lanzarse a absorber lo que es externo al individuo y un principio de satisfacción o insatisfacción en lo que consigue o le llega, asociado con el fenómeno omnipenetrante de la atracción y repulsión. Estas tres cosas<sup>1</sup> están en la Naturaleza por doquier, porque la Vida está por doquier en la Naturaleza. Pero todos nosotros, seres mentales, recibimos un valor mental de ellas, acorde con la mente que las percibe y las acepta. Toman la forma de acción, de deseo, de gusto y disgusto, de placer y dolor. El Prana<sup>2</sup> está por doquier en nosotros sosteniendo no solo la acción de nuestro cuerpo, sino también la de nuestra mente sensorial, de nuestra mente emocional, de nuestra mente pensante; y al introducir el prana su propia ley o dharma en todas ellas, confunde, limita y suscita discordia en su acción correcta y crea esa impureza de la desubicación y esa enredada confusión que es la totalidad del mal de nuestra existencia psicológica. En esa confusión parece reinar una sola ley: la ley del deseo. Así como el Divino Ser universal, omniabarcante y omniposesor, actúa, se mueve, disfruta puramente para satisfacción del Deleite divino, de igual modo la vida individual actúa, se mueve, disfruta y sufre predominantemente para satisfacción del deseo. Por lo tanto, la energía vital psíquica se presenta ante nuestra experiencia como una especie de mente del deseo, que hemos de conquistar si pretendemos retornar a nuestro verdadero yo.

El deseo es, a la vez, el motivo de nuestras acciones, la palanca de la realización y el veneno de nuestra existencia. Si nuestra mente sensorial, nuestra mente emocional y nuestra mente pensante pudiesen actuar libres de las intrusiones e intromisiones de la energía vital, si se pudiera obligar a esa energía a que obedeciera a la acción correcta de estas, en lugar de imponer su propio yugo sobre nuestra existencia, todos los problemas humanos se desplazarían armónicamente hacia su solución correcta. La

---

<sup>1</sup> El principio de la acción y el movimiento, el principio de la satisfacción o insatisfacción y el principio de la atracción o repulsión.

<sup>2</sup> Energía vital.

función propia de la energía vital es hacer lo que manda el principio divino en nosotros, es alcanzar y disfrutar lo que recibe de la Divinidad inmanente y no desear para nada. La función propia de la mente sensorial es abrirse, pasiva y luminosamente, a los contactos de la Vida y transmitir a la función superior sus sensaciones y el *rasa* o gusto y principio correcto del deleite en ellos; pero por estar interferida por las atracciones y repulsiones, las aceptaciones y los rechazos, las satisfacciones e insatisfacciones, las capacidades e incapacidades de la energía vital en el cuerpo, para empezar, está limitada en su alcance y, en segundo lugar, está forzada, dentro de estos límites, a asociarse con todas estas discordias de la vida en la Materia. Se convierte en instrumento del placer y del dolor en lugar del deleite de la existencia.

De modo parecido, la mente emocional obligada a tomar nota de todas las discordias y obligada a someterse a sus reacciones emocionales, se convierte en campo de choque de la dicha y el pesar, el amor y el odio, la ira, miedo, lucha, aspiraciones, contrariedad, gustos, disgustos, indiferencias, contento, descontento, esperanzas, desilusiones, gratitud, venganza y todo el asombroso juego de la pasión que es el drama de la vida en el mundo. A este caos lo llamamos nuestra alma. Pero el alma verdadera, la entidad psíquica real, que en la mayoría apreciamos como pequeña y que solo ha desarrollado una minúscula minoría de la humanidad, es un instrumento del amor puro, de la dicha y de la proyección luminosa hacia la fusión y unidad con Dios y con nuestros semejantes. Esta entidad psíquica está cubierta por el juego del Prana mentalizado o mente del deseo, que confundimos con el alma; la mente emocional es incapaz de reflejar el alma real que está en nosotros, incapaz de reflejar la Divinidad en nuestros corazones, y está obligada, en su lugar, a reflejar la mente del deseo.

De igual manera, la función propia de la mente pensante es también observar, entender y juzgar con deleite desapasionado en el conocimiento y abrirse a los mensajes e iluminaciones que actúan, sobre todo, cuando observa<sup>1</sup> y sobre todo cuanto todavía se le oculta, aunque se le revelará progresivamente; mensajes e iluminaciones que nos lanza el Oráculo divino oculto en la luz por encima de nuestra mentalidad y que parecen descender a través de

---

<sup>1</sup> Al margen del proceso pensante. Por ello podríamos decir que la Verdad se “contempla” y se comprende “por contemplación u observación” de los mensajes e iluminaciones tanto de lo alto como de nuestro ser interior.

la mente intuitiva o surgir del corazón que ve<sup>1</sup>. Pero esto no puede hacerlo correctamente porque la mente está atada a las manifestaciones de la energía vital en los sentidos, a las discordias de la sensación y de la emoción, y a sus propias limitaciones de preferencia intelectual, de inercia, de esfuerzo, de porfía, que son las formas que toma en ella la interferencia de esta mente del deseo, este Prana psíquico. Como se expresa en los Upanishads, toda nuestra consciencia mental está enhebrada con estos hilos y con las corrientes de este Prana, de esta energía Vital que pugna y limita, se aferra y falla, desea y sufre, y solo mediante su purificación podemos conocer y poseer nuestro yo real y eterno.

Es verdad que la raíz de todo este mal es el sentido del ego y que la sede del sentido del ego consciente<sup>2</sup> es la mente misma; pero en realidad la mente consciente solo refleja un ego ya creado en la mente subconsciente en las cosas, en el alma muda en la piedra y en la planta, que está presente en todo cuerpo y vida y solo finalmente se libera en voz y vigilia, pero no es creado originalmente por la mente consciente. Y en esta procesión ascendente es la energía vital la que se ha convertido en el nudo obstinado del ego, es la mente del deseo la que rehúsa aflojar el nudo hasta cuando el intelecto y el corazón han descubierto la causa de sus males y les agradaría bastante eliminarlo; pues el Prana que está en el corazón y en el intelecto es el Animal que se rebela, que oscurece y engaña su conocimiento y coerce a su voluntad para que este conocimiento sea rechazado.

Por lo tanto, el Purusha mental ha de separarse de la asociación y autoidentificación con esta mente del deseo. Tiene que decir: "No soy esto que lucha y sufre, que se aflige y regocija, que ama y odia, que espera y se frustra, que se enoja, tiene miedo, está jovial y deprimido, algo con disposiciones anímicas vitales y pasiones emocionales. Todas estas cosas son mero accionar y hábitos de Prakriti en la mente sensitiva y emocional". Entonces la mente se aparta de sus emociones y se convierte en observadora o testigo de estas, como de los movimientos y experiencias corporales. Nuevamente hay una fisura interior. Está esta mente emocional en la que estas disposiciones anímicas y pasiones continúan

---

<sup>1</sup> Las dos fuentes del conocimiento en el ser humano: una mente superior y el corazón espiritual o ser psíquico que "ve".

<sup>2</sup> Aquí ego consciente significa el ego aposentado en la mente consciente, en oposición a la mente subconsciente de donde parte, es decir la mente que percibe y se da cuenta de las cosas, aunque esta percepción pueda ser incorrecta o errónea respecto a la verdad de ellas. No quiere decir que el ego o la mente del ego es consciente, en el sentido de ser conocedor o poseedor del Conocimiento verdadero, cuando está sustentado en el error y en la falsedad o inconsciencia.

produciéndose de acuerdo con el hábito de las modalidades de la Naturaleza y está la mente observadora que las ve, estudia y entiende, pero apartada de ellas. Las observa como en una especie de acción y representación sobre un escenario mental por parte de personajes distintos que ella, al principio con interés y con hábito de recaer en la identificación, luego con entera calma y desapego, y, finalmente, alcanzando no solo la calma, sino también el puro deleite de su propia existencia silenciosa, con una sonrisa para con su irrealidad, como si se tratase de las dichas y pesares imaginarios de un niño que se entretiene y se pierde en el juego. En segundo lugar, la mente<sup>1</sup> toma consciencia de sí como dueña de la aceptación y de que, retirando esta, puede hacer que cese esta representación. Cuando se retira la aceptación, tiene lugar otro fenómeno significativo; la mente emocional se vuelve normalmente calma y pura y libre de estas reacciones, y hasta cuando llegan, ya no surgen en lo interior, sino que parecen caer en él como impresiones del exterior a las que sus fibras todavía son capaces de responder; pero este hábito de respuesta desaparece y la mente emocional se libera, a su vez, por entero, de las pasiones a las que ha renunciado. Desaparecen del ser psíquico liberado la esperanza y el miedo, la dicha y el pesar, el gusto y el disgusto, la atracción y la repulsión, el contento y el descontento, la alegría y la depresión, el horror y la ira, el miedo, la repugnancia, la vergüenza y las pasiones del amor y del odio.

¿Qué ocupa su lugar? Si queremos puede ser una entera calma, silencio e indiferencia. Pero aunque esta es una etapa por la que el alma, por lo común, ha de pasar, no es el objetivo final que nos hemos impuesto. Por lo tanto, el Purusha se convierte también en el amo que quiere y cuya voluntad es reemplazar el goce equivocado con el goce correcto de la existencia psíquica. Lo que él quiere la naturaleza lo ejecuta. La textura del deseo y de la pasión, se convierte en realidad de amor, de dicha y de unidad puros, iguales y calmamente intensos. El alma real emerge y ocupa el lugar que ha dejado vacante la mente del deseo. La copa limpia y vacía se llena con el vino del amor y del deleite divinos y no ya con el veneno dulce y amargo de la pasión. Las pasiones, hasta la pasión en pro del bien, representan mal a la naturaleza divina. La pasión de la piedad, con sus elementos impuros de repulsión física e incapacidad emocional para soportar el sufrimiento de los demás, ha de rechazarse y reemplazarse con la compasión superior divina que ve, entiende y acepta el peso de los demás y tiene vigor para

---

<sup>1</sup> La mente observadora, testigo, o Purusha (Espíritu, Alma) mental.

ayudar y remediar, no con porfía y rebeldía contra el sufrimiento del mundo, ni con una ignorante acusación contra la ley de las cosas y su origen, sino con la luz y el conocimiento y como instrumento de la divinidad en su emerger. De igual manera, el amor que desea, se aferra y es perturbado por la dicha y conmovido por el pesar, debe ser rechazado para dar cabida al amor ecuánime y omniabarcante que está libre de todas estas cosas y no depende de las circunstancias, ni es modificado por la respuesta, ni por la ausencia de respuesta. De ese modo afrontaremos todos los movimientos del alma; pero de estas cosas hablaremos más adelante, cuando consideremos el Yoga de autoperfección.

Así como sucede con la acción y la inacción, de igual modo ocurre con esta posibilidad dual de indiferencia y calma, por un lado, y de dicha y amor activos, por el otro. La ecuanimidad es la base, no la indiferencia. Resistencia igual, indiferencia imparcial y sumisión calma ante las causas de la dicha y del pesar, sin reacción alguna de congoja o de dicha, son la preparación y la base negativa de la ecuanimidad; pero la ecuanimidad no se cumple hasta tomar su forma positiva de amor y deleite. La mente sensorial debe hallar el *rasa*<sup>1</sup> igual del Todo-Bello, el corazón del amor igual y Ananda de todos, el prana psíquico del disfrute de este *rasa*, amor y Ananda. Sin embargo, esta es la perfección positiva que llega mediante la liberación; nuestro primer objetivo en el sendero del conocimiento es más bien la liberación que llega mediante el desapego de la mente del deseo y mediante la renuncia a sus pasiones.

La mente del deseo debe también ser rechazada del instrumento del pensamiento y esto se efectúa mejor mediante el desapego del Purusha para con el pensamiento y para con la opinión misma<sup>2</sup>. De esto ya tuvimos ocasión de hablar cuando consideramos en qué consiste la purificación integral del ser. Pues todo este movimiento del conocimiento que describimos es un método de purificación y liberación en el que el autoconocimiento completo y final se vuelve posible, siendo un progresivo autoconocimiento el instrumento de purificación y liberación. El método con la mente pensante será el mismo que con todo el resto del ser. El Purusha, habiendo usado la mente pensante para la liberación de la identificación con la vida y el cuerpo y con la mente del deseo y con las sensaciones y emociones, girará sobre la mente pensante misma y dirá: “Tampoco soy esto; no soy el pensamiento,

---

<sup>1</sup> Sri Aurobindo mismo, en este capítulo, lo ha definido como “*gusto y principio correcto del deleite*”.

<sup>2</sup> El Purusha-Testigo se separa del pensamiento, lo observa y no le da su aceptación.

ni el pensador; todas estas ideas, opiniones especulaciones y pujas del intelecto, sus predilecciones, sus preferencias, sus dogmas, dudas y autocorrecciones no son yo mismo; todo esto es solo un accionar de Prakriti que se sitúa en la mente pensante". Así se crea una división entre la mente que piensa y quiere y la mente que observa, y el Purusha se convierte solamente en testigo; ve, entiende los procesos y leyes de su pensamiento, pero se separa de eso. Luego, como amo de la aceptación, retira su aceptación del pasado, de la maraña de la corriente mental subterránea y del intelecto razonador y hace que deje de importunar. Se libera de la sujeción a la mente pensante y es capaz del silencio total.

Para la perfección también es necesario que el Purusha reasuma su posición de señor de su Naturaleza y quiera reemplazar la mera subcorriente mental y el intelecto, con el pensamiento de la verdad consciente que ilumina desde lo alto. Pero el silencio es necesario; en el silencio y no en el pensamiento hallaremos al Yo, seremos conscientes de él, no lo concebiremos meramente, y nos retiraremos del Purusha mental hacia la fuente de la mente. Mas para este retiro es menester una liberación final: la liberación del sentido del ego en la mente.



## Capítulo IX

### LA LIBERACION DEL EGO

La formación de un ego mental y vital, atado al sentido corporal, fue el primer gran esfuerzo de la Vida cósmica en su evolución progresiva; pues este fue el medio que halló para crear un individuo consciente partiendo de la materia<sup>1</sup>. La disolución de este ego limitador es la única condición y el método necesario para que esta Vida cósmica llegue a su realización divina; pues solo de ese modo el individuo consciente, puede descubrir su yo trascendente o su Persona verdadera. Este movimiento doble, por lo común, se representa como una caída y una redención o una creación y una destrucción, el brillo de una luz y su extinción, o la formación primera de un yo más pequeño, temporal e irreal y un liberarse de él hacia la eterna grandeza de nuestro verdadero ser. Pues el pensamiento humano se separa hacia dos extremos opuestos: uno, mundano y pragmático, considera la realización y la satisfacción del sentido del ego mental, vital y físico, individual o colectivo, como objetivo de la vida y no mira más allá, mientras que el otro, espiritual, filosófico o religioso, considera la conquista del ego en beneficio del alma, del espíritu o de cualquiera que sea la entidad última, como lo único supremamente digno de realizar. Hasta en el campo del ego hay dos actitudes divergentes de las que deriva la teoría mundana o materialista del universo. Una tendencia de este pensamiento considera al ego mental como creación de nuestra mentalidad, que se disolverá con la disolución de la mente al morir el cuerpo; la única verdad permanente es la Naturaleza eterna que trabaja en la especie -esta u otra- y ha de seguirse su propósito, no el nuestro. La regla de la vida ha de ser la realización de la especie, del ego colectivo, y no la realización del individuo. Otra tendencia del pensamiento, más vitalista en sus inclinaciones, se fija sobre el ego consciente<sup>2</sup> como logro supremo de la Naturaleza; sin importar su grado de transitoriedad, lo ennoblece como representante humano de la Voluntad-de-ser y sostiene su grandeza y su satisfacción como el objetivo supremo de nuestra existencia. Existe una divergencia similar entre los sistemas mayoritarios que se afirman sobre algún género de pensamiento religioso o disciplina espiritual. El Budista niega la existencia de un yo o ego real, no admite un Ser universal o trascendente. El

---

<sup>1</sup> El sentido evolutivo del ego, como base necesaria para la formación de una consciencia individualizada, sobre la que la evolución trabajará para su ascenso hasta la Divinidad.

<sup>2</sup> Una individualidad autoconsciente.

Advaitin declara que el alma aparentemente individual no es otra que el Yo y Brahman supremo, su individualidad es una ilusión; el apartarse de la existencia individual es la única liberación verdadera. Otros sistemas aseveran, en franca contradicción con este criterio, la persistencia eterna del alma humana; una base de consciencia múltiple en el Uno o una entidad dependiente, pero con todo separada, es constante, real e imperecedera.

En medio de estas opiniones variadas y conflictivas, quien busca la Verdad ha de decidir por sí mismo, cuál será para él el Conocimiento. Pero si nuestro objetivo es una liberación o realización espirituales, entonces es imperativa la superación de este pequeño molde del ego. En el egoísmo humano y en su satisfacción no puede haber culminación ni liberación divinas. Cierta purificación del egoísmo es la condición hasta del progreso y elevación éticos, en pro del bien y de la perfección sociales; eso resulta mucho más indispensable para la paz, la pureza y la dicha interiores. Pero si nuestro objetivo es elevar la naturaleza humana hasta la naturaleza divina, es menester una liberación mucho más radical, no solo del egoísmo, sino también de la idea del ego y del sentido del ego. La experiencia demuestra que, en la proporción en que nos libremos del limitador ego mental y vital, regimos una vida más vasta, una existencia mayor, una consciencia superior, un estado del alma más feliz, hasta un conocimiento, un poder y una perspectiva mayores. Hasta el objetivo que persigue la filosofía más mundana (realización, perfección y satisfacción del individuo) no se asegura mejor mediante la satisfacción del ego mismo, sino mediante el descubrimiento de la libertad en un yo superior y mayor. En la pequeñez del ser no hay felicidad, dice la Escritura; la felicidad llega con el gran ser. El ego, por su naturaleza, es pequeñez del ser; conlleva la contracción de la consciencia y con aquella, la limitación del conocimiento, la incapacitante ignorancia, el confinamiento y la disminución del poder y, mediante esa disminución, la incapacidad y la debilidad, la escisión de la unidad y, mediante esa escisión, la desarmonía y el fracaso de la compasión, del amor y del entendimiento, la inhibición o la fragmentación del deleite del ser y, mediante esa fragmentación, el dolor y el pesar. Para recobrar lo perdido debemos destruir los mundos del ego. El ego debe desaparecer en la impersonalidad y fundirse en un Yo mayor: debe fundirse en el "Yo" cósmico más vasto, que abarca todos estos yoes más pequeños o debe fundirse en el trascendente, del cual hasta el yo cósmico es una imagen disminuida.

Pero este yo cósmico es espiritual en esencia y en experiencia y no debe confundirse con la existencia colectiva, con ningún alma grupal, ni con la vida y el cuerpo de una sociedad humana, ni siquiera de toda la humanidad. La subordinación del ego al progreso y a la felicidad de la especie humana es ahora una idea rectora en el pensamiento, y constituye la ética del mundo; pero este es un ideal mental y moral, y no espiritual. Pues ese progreso es una serie de vicisitudes mentales, vitales y físicas que carece de un contenido espiritual firme, y no ofrece base segura para el alma del ser humano. La Consciencia de la humanidad colectiva es solo una reproducción más abarcante del ego o una suma de egos individuales. Hecha de la misma sustancia, en el mismo molde de la naturaleza, esta reproducción colectiva del ego carece de cualquier luz mayor en sí, de cualquier sentido más eterno de sí, de cualquier fuente más pura de paz, de dicha y de liberación. Incluso resulta más torturada, perturbada y oscurecida, más vaga, confusa y no progresiva. A este respecto el individuo es mayor que la masa y no puede reclamársele que subordine sus posibilidades más luminosas a esta entidad más oscura. Si la luz, la paz, la liberación, y un estado mejor de la existencia han de llegar, deben descender al alma desde algo más vasto que el individuo y también desde algo superior al ego colectivo. El altruismo, la filantropía y el servicio a la humanidad son, en sí mismos, ideales mentales o morales, no leyes de la vida espiritual. Si en el objetivo espiritual entra el impulso de negar al yo personal o de servir a la humanidad o al mundo en general, eso deriva no del ego, ni del sentido colectivo de la especie, sino de algo más oculto y profundo, que trasciende estas cosas; pues se funda en un sentido de la Divinidad en todo y trabaja no por el ego ni por la especie, sino por la Divinidad o por el propósito divino en la persona, en el grupo o en el Hombre colectivo. Esta es la Fuente trascendente que debemos buscar y a la que debemos servir, este es el ser y esta es la consciencia más vasta, de los cuales la especie y el individuo son términos menores de su existencia.

Hay ciertamente una verdad detrás del impulso pragmático que una unilateral espiritualidad excluyente tiende a ignorar, negar o minimizar. Ocurre que, puesto que lo individual y lo universal son términos de ese Ser superior y más vasto, su realización debe tener algún lugar real en la Existencia suprema. Detrás de ellos debe haber algún propósito elevado de la Sabiduría y Conocimiento supremos, algún esfuerzo eterno del Deleite supremo: no pudieron ser creados (ni lo fueron) en vano. Pero la perfección y la satisfacción de la humanidad, como la perfección y la satisfacción

del individuo, solo pueden alcanzarse y fundarse, de manera segura, sobre una más eterna aunque no captada verdad y rectitud de las cosas. Los términos medios de una Existencia mayor pueden cumplirse solo cuando aquello de lo cual son términos se conoce y posee. El máximo servicio a la humanidad, el fundamento más seguro de su verdadero progreso, felicidad y perfección consiste en preparar o descubrir el medio por el cual el ser humano individual y el colectivo pueden trascender el ego y vivir en su yo verdadero, sin estar ligados a la ignorancia, a la incapacidad, a la desarmonía y al pesar. Es persiguiendo lo eterno y no viviendo atados a la lenta evolución colectiva de la Naturaleza como podemos asegurar mejor ese objetivo evolutivo, colectivo y altruista que nuestro pensamiento e idealismo modernos han puesto ante nosotros. Pero en sí mismo este último es un objetivo secundario; descubrir, conocer y poseer la existencia, la consciencia y la naturaleza Divina y vivir en ellas por la Divinidad es nuestro objetivo verdadero y la única perfección a la que debemos aspirar.

Es, por tanto, por el camino de las filosofías espirituales y religiones, no el de ninguna doctrina materialista atada a la tierra, que quien busca el conocimiento supremo ha de caminar, aunque con objetivos enriquecidos y un propósito espiritual más abarcante. Pero, ¿hasta dónde se ha de seguir en la eliminación del ego? Por el antiguo camino del Conocimiento llegamos a la eliminación del sentido del ego que se apega al cuerpo, a la vida y a la mente, y dice de todos o de alguno de ellos: “Este soy yo”. No solo nos liberamos, como en el camino de las obras, del “Yo” como trabajador y vemos solo al Señor como la verdadera fuente y sanción de todas las obras y Su poder Natural ejecutivo o Su Shakti suprema como único medio y trabajadora, sino que nos liberamos también del sentido del ego que confunde los instrumentos o expresiones de nuestro ser con nuestro verdadero yo y espíritu. Pero aunque se haya hecho todo esto, aún queda algo; queda un sedimento de todos estos, un sentido general del Yo separado. Este ego sedimentado es algo vago, indefinible y elusivo; no se apega (ni lo necesita) a algo en particular como el yo; no se identifica con algo colectivo; es una especie de forma o poder fundamental de la mente que impulsa al ser mental a sentirse como un ser tal vez indefinible pero aun limitado, que no es la mente, la vida ni el cuerpo pero bajo los cuales sus actividades proceden en la Naturaleza. Los demás han sido una idea del ego y un sentido del ego calificados, sosteniéndose en el juego de Prakriti; pero este es el poder del ego, fundamental y puro, confundiéndose en la consciencia del Purusha mental. Y debido a que parece estar por encima o detrás del juego y

no en él, debido a que no dice: “Soy la mente, la vida o el cuerpo”, sino “Soy un ser de quien depende la acción mental, vital y corporal”, muchos se juzgan liberados y confunden este Ego elusivo con el Uno, el Divino, el Purusha verdadero o, al menos, con la Persona verdadera dentro de ellos, confundiendo lo indefinible con el Infinito. Pero mientras quede este fundamental sentido del ego, no hay liberación absoluta. La vida egoísta, aunque disminuida en fuerza e intensidad, puede todavía continuar bastante bien con este sostén. Si hay error en la identificación, la vida del ego, con ese pretexto, puede lograr una intensidad y fuerza más bien exagerada. Si no existe tal error, la vida del ego puede ser más amplia, más pura y más flexible, y la liberación puede ser ahora más fácil de alcanzar y más próxima en cuanto a su realización, pero todavía no hay una liberación definitiva. Es imperativo avanzar más, desembarazarse también de este sentido del ego indefinible, pero fundamental, y volver al Purusha en quien se sostiene y de quien es una sombra; la sombra ha de desaparecer y, mediante su desaparición, revelar la nublada sustancia del espíritu.

Esa sustancia es el yo del hombre, llamada según el pensamiento europeo Mónada y según la filosofía hindú Jiva o Jivatman<sup>1</sup>, la entidad viviente, el yo de la criatura viviente. Este Jiva no es el sentido del ego construido mediante el accionar de la Naturaleza en pro de su propósito temporal. No es una cosa atada, como lo está el ser mental, vital y físico, por sus hábitos, leyes y procesos. El Jiva es un espíritu y un yo, superior a la Naturaleza. Es cierto que consiente los actos de esta, refleja sus disposiciones anímicas y sostiene el medio triple de la mente, la vida y el cuerpo, a través del cual ella los lanza sobre la consciencia del alma; pero es un vivo reflejo o una forma del alma o una autocreación del Espíritu universal y trascendente. El Espíritu Único que reflejó algunas de Sus modalidades esenciales en el mundo y en el alma es múltiple en Jiva. Ese Espíritu es el Yo mismo de nuestro yo, el Uno y el Excelso, el Supremo que hemos de realizar, la existencia infinita en la que hemos de ingresar. Y mientras los maestros marchan juntos, todos coincidentes en que este es el objetivo supremo del conocimiento, de las obras y de la devoción, todos de acuerdo en que, si eso ha de alcanzarse, el Jiva debe liberarse del sentido del ego que pertenece a la Naturaleza inferior o Maya. Pero aquí se separan y cada uno sigue su propio camino. El Monista afirma sus pies sobre el sendero de un Conocimiento excluyente y

---

<sup>1</sup> *Jiva*: el ser viviente; p.e.: el Jiva de Krishna es la criatura de krishna, o sea, la criatura de Dios. *Jivatman*.- el Ser en sí o alma individual. *Glosario sánscrito*. Centro Sri Aurobindo de Barcelona.

nos plantea como único ideal un retorno, una pérdida, una inmersión o una extinción integrales del Jiva en el Supremo. El Dualista o el Monista parcial vuelve al sendero de la Devoción y nos dirige para que nos despojemos del ego inferior y de la vida material, para que veamos como supremo destino del espíritu del hombre, no la autoaniquilación del Budista, no la autoinmersión del Advaitin, no la deglución de los muchos por el Uno, sino una existencia eterna absorta en el pensamiento, el amor y el goce del Supremo, del Uno y del Omni-Amante.

Para el discípulo de un Yoga integral no puede haber vacilación; como buscador del conocimiento debe ir en busca del conocimiento integral y no de algo a medias, atractivo o encumbrado y exclusivo. Debe remontarse a la cima suprema, pero también circundar y extenderse en la vastedad más omniabarcante, sin ligarse a ninguna rígida estructura del pensamiento metafísico, libre para admitir y contener todas las experiencias del alma, supremas, máximas, más plenas y numerosas. Si la cima más elevada de la experiencia espiritual, si la cúspide pura de toda realización es la unión absoluta del alma con el Trascendente que supera al individuo y al universo, la perspectiva más amplia de esa unión es el descubrimiento de ese Trascendente como la fuente, el apoyo, y el espíritu y la sustancia continentes, informantes y constitutivos de estos poderes que manifiestan la Esencia y Naturaleza divinas. Cualquiera que sea el sendero, esta debe ser su meta. El Yoga de la Acción tampoco se realiza, tampoco se vuelve absoluto ni se completa victoriosamente hasta que quien busca la perfección haya sentido su unidad esencial e integral con el Supremo y viva en ella. Debe ser uno con la voluntad Divina en lo más excelso y en lo más recóndito, y en su ser y consciencia vastísimos, en la obra, en su voluntad, en su poder de acción, en su mente, en su cuerpo y en su vida. De lo contrario, solo se libera de la ilusión de las obras individuales y no de la ilusión del ser e instrumentalidad separados. Trabaja como siervo e instrumento de la Divinidad, pero la culminación de su esfuerzo y su base o motivo perfecto es la unidad con aquello a lo que sirve y realiza. También el Yoga de la devoción solo se completa cuando el amante y el Amado se unifican y queda abolida la diferencia en el éxtasis de una unidad divina, y con todo, en el misterio de esta unificación está la existencia única del Amado pero no la extinción ni absorción del amante. La unidad suprema es la dirección patente del sendero del conocimiento, su impulso, es la llamada a la unidad absoluta, la experiencia es su imán: pero es esta elevadísima unidad la que toma en él, como su campo de manifestación, la máxima amplitud cósmica posible. Obedeciendo a

la necesidad de apartarnos sucesivamente del egoísmo práctico de nuestra naturaleza triple y de su fundamental sentido del ego, llegamos a la realización del espíritu, del yo, del señor de esta manifestación humana individual, pero nuestro conocimiento no es integral, si no unificamos este yo en el individuo con el espíritu cósmico y descubrimos su realidad mayor en lo alto, en una Trascendencia inexpresable, pero no incognoscible. Ese Jiva poseído de sí, debe liberarse en el ser de la Divinidad. El yo del hombre debe unificarse con el Yo de todo; el yo del individuo finito debe volcarse en la ilimitada finitud y ese espíritu cósmico debe superarse en el Infinito trascendente.

Esto no puede efectuarse sin una abolición del sentido del ego en su misma base y origen. En el sendero del Conocimiento uno intenta esta abolición, negativamente mediante una negación de la realidad del ego, positivamente mediante una constante fijación del pensamiento sobre la idea del Uno y del Infinito en sí mismo o del Uno e Infinito por doquier. Esto, si se realiza persistentemente, modifica al fin la visión mental de uno mismo y de todo el mundo y hay una especie de realización mental; pero después, gradualmente o quizás rápida e imperativamente y casi al principio, la realización mental se ahonda en la experiencia espiritual, una realización en la sustancia misma de nuestro ser. Llegan, cada vez con más frecuencia, la naturaleza de algo indefinible e ilimitable, una paz, un silencio, una dicha, una bienaventuranza independiente del exterior, un sentido del Poder impersonal absoluto, una existencia pura, una consciencia pura, una Presencia omnipenetrante. El ego persiste en sí mismo o en sus movimientos habituales, pero la paz del primero se vuelve cada vez más firme, los movimientos del ego se interrumpen, se aplastan, se rechazan cada vez más, volviéndose débiles en su intensidad, fatigados o mecánicos en su acción. Al fin hay un constante desembarazamiento de la consciencia toda en el ser del Supremo. Al principio, cuando está en actividad la inquieta confusión, la impureza oscurecedora de nuestra naturaleza externa, cuando aun es poderoso el sentido del ego mental, vital y físico, esta nueva perspectiva mental, estas experiencias pueden resultar extremadamente difíciles: pero una vez desanimado o moribundo ese triple egoísmo<sup>1</sup>, una vez corregidos y purificados los instrumentos del Espíritu en una consciencia enteramente pura, silenciosa, clarificada y amplificada, la pureza, la infinitud y la quietud del Uno se reflejan como el cielo en un límpido lago. Un encuentro o recepción de la Consciencia, reflejada por parte de lo

---

<sup>1</sup> Ego mental, ego vital y ego físico.

que la refleja, es cada vez más apremiante y posible, la unión o la abolición del abismo atmosférico entre esa impersonal vastedad inmutable y etérea y este una vez móvil giro o estrecha corriente de la existencia personal ya no es una ardua improbabilidad y puede hasta ser una experiencia frecuente, si es que no se trata de un estado enteramente permanente. Pues hasta antes de la completa purificación, si los hilos del corazón y de la mente egoísta ya están suficientemente deshilachados y aflojados, el Jiva, mediante una repentina sacudida de las principales cuerdas que le atan, puede escapar, ascendiendo hacia los espacios como un pájaro liberado o expandiéndose en el Uno e Infinito como un liberado torrente. Primero hay un súbito sentido de consciencia cósmica, una proyección de uno mismo en el universo; desde esa universalidad puede aspirarse, con más facilidad, al Trascendente. Hay una suspensión, una ruptura o una caída de los muros que aprisionaban a nuestro ser consciente; hay una pérdida de todo sentido de individualidad y de personalidad, una pérdida de toda ubicación en el Espacio o el Tiempo, o en la acción y en ley de la Naturaleza; ya no hay ego, ya no hay una persona definida y definible, sino solo consciencia, solo existencia, solo paz y bienaventuranza; uno deviene la inmortalidad, deviene la eternidad, deviene la infinitud. Todo cuanto queda del alma personal es un himno de paz, libertad y bienaventuranza que vibra en algún lugar del Eterno.

Cuando en el ser mental hay pureza insuficiente, la liberación parece parcial y temporal al principio; el Jiva parece descender nuevamente a la vida egoísta y la consciencia superior parece retirarse de él. En realidad, lo que sucede es que una nube o velo se interpone entre la naturaleza inferior y la consciencia superior y la Prakriti vuelve a asumir, por un tiempo, su viejo hábito de trabajar bajo la presión del Jiva, pero no siempre con un conocimiento o memoria del momento de esa experiencia elevada. Lo que trabaja en ella, entonces, es un fantasma del viejo ego que sostiene una repetición mecánica de los viejos hábitos sobre los restos de confusión e impureza que aún quedan en el sistema. La nube se interpone y desaparece y el ritmo del ascenso y del descenso se renueva mientras que la impureza esté establecida. Este período de alternancias puede con facilidad ser prolongado en el Yoga integral; pues allí se requiere una íntegra perfección del sistema; debe ser capaz, en todo tiempo, en todas las condiciones y en todas las circunstancias, de acción o inacción, de admitir la consciencia de la Verdad suprema y luego vivir en ella. Tampoco es suficiente para el sadhaka tener solo la realización cabal en el trance de Samadhi o en una quietud inmóvil, sino que, en trance o en vigilia, en reflexión



pasiva o en energía activa, debe ser capaz de permanecer en el Samadhi constante de la consciencia del Brahman firmemente fundada (*Gita*). Pero siempre y cuando nuestro ser consciente se haya purificado y clarificado lo suficiente, hay un estado firme en la consciencia superior. El Jiva impersonalizado, uno con lo universal o poseído por el Trascendente, vive aposentado en lo alto<sup>1</sup> y mira hacia abajo, imperturbado, observando los restos del viejo accionar de la Naturaleza que puedan volver a visitar el sistema. No puede conmoverse por el accionar de las tres modalidades de Prakriti en su ser inferior<sup>2</sup>, ni puede ser sacudido en su estado por los ataques del pesar ni del sufrimiento. Y finalmente, al no haber en medio ningún velo, la paz superior domina la perturbación y la movilidad inferiores. Hay un silencio firme en el que el alma puede tomar posesión soberana de sí en lo alto, debajo y por completo.

En verdad, tal posesión no es el objetivo del Yoga tradicional del conocimiento, cuyo objetivo es más bien apartarse de lo alto y lo bajo (y de todo) hacia el Absoluto indefinible. Pero cualquiera que sea el objetivo, el sendero del conocimiento debe conducir a un primer resultado, a una quietud absoluta; pues a menos que la vieja acción de la Naturaleza se aquiete en nosotros enteramente, es difícil, si no imposible, fundar cualquier estado del alma o cualquier actividad divina. Nuestra naturaleza actúa sobre una base de confusión e inquieta compulsión a la acción, la Divinidad actúa libremente partiendo de una calma insondable. En ese abismo de tranquilidad debemos sumergirnos y devenir eso, si hemos de anular el dominio sobre el alma de esta naturaleza inferior. Por lo tanto, el Jiva universalizado asciende primero al Silencio; se torna vasto, tranquilo e inmóvil. Cualquiera que sea la acción que tenga lugar, ya sea del cuerpo y de estos órganos o cualquiera que sea el accionar, el Jiva los ve pero no participa, ni autoriza, ni de modo alguno se asocia con ellos. Hay acción, pero no actor personal, ni esclavitud, ni responsabilidad. Si es necesaria la acción personal, entonces el Jiva ha de mantener o recuperar lo que se llamó la forma del ego, una especie, de imagen mental del “Yo” que es el conocedor, el devoto, el siervo o el instrumento, pero solo una imagen y no una realidad. Aunque eso no esté allí, con todo, la acción puede continuar mediante la mera fuerza continuada de Prakriti, sin ningún actor personal, sin que haya allí, para nada, sentido alguno de actor; pues el Yo dentro del cual el Jiva ha lanzado su ser es la

---

<sup>1</sup> Nota de Sri Aurobindo: *udásína*; palabra que significa “indiferencia”, vale decir, libertad desapegada del alma tocada por el conocimiento supremo.

<sup>2</sup> Tamas, Rajas y Sattva.

quietud inactiva e insondable. El sendero de las obras conduce a la realización del Señor, pero aquí, ni siquiera se conoce al Señor; está solo el Yo silencioso y Prakriti cumpliendo sus obras, incluso, como parece al principio, no son entidades verdaderamente vivientes, sino con nombres y formas existentes en el Yo, pero que el Yo no admite como reales. El alma debe ir incluso hasta más allá de esta realización; puede elevarse al Brahman, en el otro lado de toda la idea del Yo, como un Vacío de todo lo que está aquí, un Vacío de paz y de extinción innumbrables de todo, hasta del Sat, hasta de aquel Existente que es la base impersonal de la personalidad individual o universal; o puede unirse con él como un “Eso” inefable del cual no puede decirse nada; pues el universo y todo lo que existe ni siquiera existe en Eso, sino que se presenta ante la mente como un sueño más insustancial que cualquier sueño jamás visto o imaginado, de modo que hasta la palabra sueño parece algo demasiado positivo para expresar su total irrealidad. Estas experiencias son el fundamento de ese sublime Ilusionismo que asume tan firme dominio sobre la mente humana en sus supremos saltos autotranscendentes.

Estas ideas de sueño e ilusión son simplemente resultados en nuestra mentalidad, aun existente, del nuevo equilibrio del Jiva y de su negación al reclamo que le efectuaran las viejas asociaciones mentales y de su negación al criterio de la vida y de la existencia. En realidad, Prakriti no actúa por sí misma o mediante su propio movimiento, sino con el Yo como señor; pues de ese Silencio emana toda esta acción, de ese Vacío aparente emanan, como si estuviese en movimiento, todas estas infinitas riquezas de experiencias. El sadhaka del Yoga integral debe llegar a esta realización mediante el proceso que después describiremos. Entonces, puesto que de ese modo reasume su dominio sobre el universo y ya no se considera en el mundo sino en el cosmos en sí mismo, ¿cuál será la posición del Jiva o qué llenará en su nueva consciencia la parte del sentido del ego? No habrá sentido del ego, aunque haya una especie de individualización a los fines del juego de la consciencia universal en una mente y estructura individuales; y es por esta razón por la que todo será inolvidablemente el Uno y toda Persona o Purusha será para él el Uno en muchas formas o más bien en muchos aspectos y niveles, será Brahman actuando sobre Brahman, un solo Nara-Narayana<sup>1</sup> por doquier. En ese juego mayor de la Divinidad, también es posible la dicha de las relaciones

---

<sup>1</sup> Nota de Sri Aurobindo: El Divino, Narayana, haciéndose uno con la humanidad hasta como el humano, Nara deviene uno con el Divino

del amor divino sin una caída en el sentido del ego, así como el estado supremo del amor humano es descrito, de modo parecido, como la unidad de una sola alma en dos cuerpos. El sentido del ego no es indispensable para el juego del mundo en el que es tan activo y falsifica de tal modo la verdad de las cosas; la verdad es siempre el Uno que trabaja sobre sí mismo, en juego consigo mismo, infinito en la unidad, infinito en la multiplicidad. Cuando la consciencia individualizada surge a esa verdad del juego cósmico y vive en ella, entonces, hasta en la acción plena, hasta en la posesión del ser inferior, el Jiva, permanece aún en unidad con el Señor, y no hay esclavitud ni ilusión. Está en posesión del Yo y liberado del ego.

## Capítulo X

### LA REALIZACIÓN DEL YO CÓSMICO

Nuestro primer objetivo imperativo cuando nos apartamos de la mente, la vida, el cuerpo y de todo lo demás que no es nuestro ser eterno, es desembarazarnos de la falsa idea del yo por la que nos identificamos con la existencia inferior y con solo poder realizar nuestro ser aparente como criaturas percederas y mutables en un mundo percedero o siempre mutable. Tenemos que conocernos como el yo, el espíritu, el eterno; tenemos que existir conscientemente en nuestro ser verdadero. Por lo tanto, esta debe ser nuestra vida y esfuerzo primario, si no el primero y omniabsorbente en el sendero del conocimiento. Pero cuando hemos realizado el yo eterno que somos, cuando hemos realizado este inalienablemente, tenemos todavía un objetivo secundario, establecer la relación verdadera entre este yo eterno que somos y la existencia mutable y el mundo mutable que hasta ahora hemos tomado falsamente por nuestro ser real y por nuestro único estado posible.

Para que haya cualquier relación real, debe existir una relación entre dos realidades. Primero pensamos que el yo eterno era un concepto distante de nuestra existencia mundana, si es que no se trataba de una ilusión o irrealidad, porque en la naturaleza de las cosas no podíamos concebirlas como algo que no fuese esta mente, esta vida y este cuerpo, cambiándose y moviéndose en la sucesión del Tiempo. Una vez desembarazados de nuestro confinamiento en este estado inferior, somos capaces, para captar el otro lado, de la misma relación errónea entre el yo y el mundo; tendemos a considerar esta eternidad que crecientemente somos y en la que vivimos, como la realidad única, y empezamos a echar una mirada sobre el mundo y el hombre como ilusión e irrealidad remotas, porque ese es un estado superior, muy opuesto a nuestra base inferior, en la que ya no situamos nuestras raíces de la consciencia, sino sobre la que nos hemos elevado y transfigurado y con la que nos parece no tener ya ninguna ligazón. Especialmente esto es probable que ocurra si hemos convertido el hallazgo del Yo eterno, no solo en nuestro objetivo primario, sino también en nuestro objetivo único y absorbente buscando el apartarnos de la triplicidad inferior<sup>1</sup>; pues entonces es probable que nos proyectemos desde la mente pura hasta el espíritu puro, sin recorrer las escalas

---

<sup>1</sup> Mente, vida, cuerpo.

existentes entre este medio y esa cima, y tendamos a fijar en nuestra consciencia el sentido profundo de un abismo sobre el que no podemos echar un puente ni cruzarlo ya, salvo con una dolorosa caída.

Pero el yo y el mundo están en estrecha relación eterna y hay una conexión entre ellos; no hay un abismo que haya que saltar. El espíritu y la existencia material son el peldaño más alto y más bajo, respectivamente, de una serie ordenada y progresiva. Por lo tanto, entre ambos debe existir una relación y un principio reales de conexión por los que el Brahman eterno sea capaz de ser, a la vez, Espíritu y Yo puros y, con todo, dominar en sí mismo el universo de sí<sup>1</sup>; y debe ser posible para el alma que es una con el Eterno, o está en unión con él, adoptar el mismo nivel de relación divina, en lugar de nuestra actual inmersión ignorante en el mundo. Este principio conector es la unidad eterna entre el Yo y todas las existencias; el alma liberada debe ser capaz de esa unidad eterna, tal como lo es la Divinidad, siempre libre y exenta de ataduras, y esa unidad la hemos de realizar por igual con la autoexistencia pura a la que tendemos primeramente. Para la autoposición integral debemos ser uno solo, con el Yo, con Dios y con todas las existencias. Debemos resituar el mundo de nuestra existencia manifestada<sup>2</sup> en la relación correcta y en consonancia con una Verdad eterna, porque hemos estado ligados a él en una relación equivocada y en consonancia con una falsedad creada en el Tiempo por el principio de la consciencia dividida con todas sus oposiciones, discordias y dualidades. Debemos resituar todas las cosas y seres dentro de nuestra nueva consciencia, pero como una con todos, no separada de ellos por una individualidad egoísta.

En otras palabras, además de la consciencia del trascendente Yo puro, autoexistente, intemporal e inespacial, tenemos que aceptar y convertirnos en la consciencia cósmica, tenemos que identificar nuestro ser con el Infinito que es la base y contiene todos los mundos y mora en todas las existencias. Esta es la realización que los antiguos Vedantines refirieron como si viesan todas las existencias en el yo y el yo en todas las existencias; y además hablan de la realización culminante del ser humano en quien el milagro original de la existencia se repitió, y el autoser devino todas estas existencias que pertenecen a los mundos del devenir (*Isha*

---

<sup>1</sup> El universo que es su expresión.

<sup>2</sup> El mundo exterior, nuestro ser dinámico en el juego de la vida y de la existencia en el mundo.

*Upanishad*). En estos tres términos<sup>1</sup> se expresa, fundamentalmente, la totalidad de la relación real entre el yo y el mundo que ha de sustituir la relación falsa creada por el ego limitador. Esta es la nueva visión y el sentido del ser infinito que hemos de adquirir, este es el fundamento de esa unidad que hemos de establecer con todos.

Pues nuestro yo real no es el ser mental individual; este es solo una imagen, una apariencia; nuestro yo real es cósmico e infinito; es uno con toda la existencia y es el habitante de todas las existencias. El yo que está detrás de nuestra mente, de nuestra vida y de nuestro cuerpo es igual al yo que está detrás de la mente, de la vida y del cuerpo de todos nuestros semejantes, y si llegamos a poseerlo, cuando volvamos a mirarlos, tenderemos a unificarnos con ellos en la base común de nuestra consciencia. Es cierto que la mente se opone a cualquier identificación de esa índole y si le permitimos persistir en sus viejos hábitos y actividades, intentará echar nuevamente su velo de disonancia sobre nuestra nueva realización y sobre nuestra posesión del yo, antes que aceptar modelarse y sujetarse a esta visión nueva y eterna de las cosas. Pero, en primer lugar, si hemos avanzado correctamente en el sendero de nuestro Yoga, habremos alcanzado al Yo a través de una mente y un corazón purificados, y una mente purificada es necesariamente pasiva y abierta al conocimiento. En segundo lugar, hasta la mente, a pesar de su tendencia a limitar y dividir, puede ser enseñada a pensar según el ritmo de la Verdad unificadora, en lugar de hacerlo según los términos divisores de la apariencia limitadora. Por lo tanto, debemos acostumbrarla, mediante meditación y concentración, a dejar de pensar en las cosas y en los seres, como existencias separadas en sí mismas, sino más bien a pensar siempre en el Uno, como el Uno por doquier y en todas las cosas. Aunque hasta ahora hemos hablado, como necesidad primera del conocimiento, acerca de retirarse de la acción por parte del Jiva (y como si eso hubiese de perseguirse solo y de por sí), sin embargo, es mejor para el sadhaka del Yoga integral unir los dos movimientos. Con uno descubrirá el yo interior, con el otro descubrirá ese yo en todos los que ahora nos parece que están fuera de nosotros. En verdad es posible empezar con el último movimiento, realizar todas las cosas en esta existencia visible y sensible como Dios, Brahman o Virat<sup>2</sup> Purusha, y luego ir más allá

---

<sup>1</sup> Trascendente, Cosmos y ser humano: consciencia trascendente, consciencia cósmica y consciencia individual inmanente.

<sup>2</sup> VIRAT SUARUP(A).-El macrocosmos, la forma cósmica del Señor. *Glosario de términos sánscritos*.

de todo lo que está detrás del Virat. Pero esto tiene sus inconvenientes y, si es posible, resulta mejor combinar los dos movimientos.

Esta realización de las cosas como Dios o Brahman tiene, como hemos visto, tres aspectos de los cuales podemos hacer convenientemente tres etapas sucesivas de la experiencia. Primero, está el Yo en quien existen todos los seres. El Espíritu, el Divino se ha manifestado como el infinito ser autoextendido, autoexistente, puro, no sujeto al Tiempo ni al Espacio, pero sosteniendo al Tiempo y al Espacio como formas de su consciencia. Es más que todas las cosas y las contiene a todas dentro de su ser y de su consciencia autoextendidos, ser y consciencia no ligados por nada de lo que crea, domina o deviene, sino libres infinitos y bienaventurados. Lo sostiene todo, según la antigua imagen, como el éter infinito contiene en sí todos los objetos. Esta imagen del Brahman (Okasha) etéreo puede en verdad ser de gran ayuda práctica para el sadhaka que halla una dificultad en meditar sobre lo que le parece al principio una idea abstracta e imperceptible. En la imagen del éter, no físico sino un éter abarcante del ser vasto, de la consciencia y de la bienaventuranza, puede procurar ver con la mente y sentir en su ser mental esta existencia suprema e identificarla, en la unidad, con el yo que está dentro de él. Mediante tal meditación, rasgando o retirando el velo, la visión supramental puede inundar nuestra mentalidad y cambiar por entero toda nuestra visión. Y, tras ese cambio de visión, a medida que se vuelve cada vez más potente e insistente y ocupa toda nuestra consciencia, sobrevendrá finalmente un cambio transformador, de modo que llegamos a ser lo que vemos. En nuestra autoconsciencia seremos no tanto cósmicos como ultracósmicos e infinitos. Entonces la mente, la vida y el cuerpo serán solo movimientos en esa infinitud que hemos realizado, y veremos que lo que existe no es para nada el mundo, sino simplemente esta infinitud del espíritu en la que se desplazan las potentes armonías de sus propias manifestaciones del devenir autoconsciente.

¿Y qué puede decirse de todas estas formas y existencias que estructuran la armonía? ¿Para nosotros serán solo imágenes, nombres y formas vacíos, sin realidad informante, pobres cosas baladíes en sí mismas y, sin embargo, grandiosas, pujantes o bellas que una vez aparecieron ante nuestra visión mental y ahora han de rechazarse y tenerse como carentes de valor? No es así; aunque ese fuese el primer resultado natural de una absorción muy intensa en la infinitud del Yo omnicontinente, con exclusión de las

infinitudes que contiene. Pero estas cosas no están vacías, no son mero nombre y forma irreales, imaginados por una Mente cósmica; son, como hemos dicho, en su realidad, devenires autoconscientes del Yo, vale decir, del Yo que mora dentro de todos ellos y hasta dentro de nosotros, que es consciente de ellos, que gobierna su movimiento, que es bienaventurado en su habitar y en su abrazar a todo cuando él deviene. Así como el éter contiene y es contenido en la jarra, de igual modo este Yo contiene y habita todas las existencias, no en un sentido físico, sino espiritual, y es su realidad. Este Estado inmanente del Yo es el que hemos de realizar; tenemos que ver y llegar a ser en nuestra consciencia el Yo en todas las existencias. Apartando toda la vana resistencia del intelecto y de las asociaciones mentales, tenemos que saber que la Divinidad habita en todos estos devenires y que es su verdadero Yo y Espíritu consciente, y no debemos saberlo solo intelectualmente, sino mediante una autoexperiencia que presionará, dentro de su molde más divino, a todos los hábitos de la consciencia mental.

Este Yo que somos, finalmente tiene que llegar a ser, para nuestra autoconsciencia, enteramente uno con todas las existencias a pesar de trascenderlas. Tenemos que ver al Yo, no solo como el que contiene y habita todo, sino también como el que es todo; no solo como espíritu inmanente, sino también como el nombre y la forma, como el movimiento y el amo del movimiento, como la mente, la vida y el cuerpo. Mediante esta realización reasumiremos enteramente, en el equilibrio correcto y la visión de la Verdad, todo cuanto apartamos en el primer movimiento de receso y retiro. La mente, la vida y el cuerpo individuales que apartamos como si no fuesen nuestro ser verdadero, los recobramos ahora como nuestro verdadero devenir del Yo, pero ya no en una estrechez puramente individual. Tomamos la mente, no como la mentalidad separada, aprisionada en un movimiento insignificante, sino como un gran movimiento de la mente universal; la vida, no como la actividad egoísta de la vitalidad, de la sensación y del deseo, sino como un movimiento libre de la vida universal; el cuerpo, no como prisión física del alma, sino como un instrumento subordinado y como un manto separable, comprendiéndolo como un movimiento de la Materia universal, como una célula del Cuerpo cósmico. Llegaremos a sentir toda la consciencia del mundo físico como una con nuestra consciencia física, sentiremos todas las energías de la vida cósmica circundante como nuestras propias energías, sentiremos todos los latidos del corazón del gran impulso cósmico y, procurando adecuar los latidos de nuestro corazón al ritmo del Ananda divino, sentiremos toda la acción de la mente universal



fluyendo en nuestra mentalidad, y nuestra acción pensante fluyendo sobre ella como una ola en ese ancho mar. Esta unidad que abarca toda la mente, la vida y la materia a la luz de una Verdad supramental y el pulso de una Bienaventuranza espiritual serán para nosotros nuestra realización interna de la Divinidad en una consciencia cósmica completa.

Pero, puesto que debemos abarcar todo esto en el doble término del Ser y del Devenir, el conocimiento que poseeremos debe ser completo e integral. No debe detenerse con la realización del puro Yo y Espíritu<sup>1</sup>, sino también incluir todas estas modalidades del Espíritu que se sostiene, se desarrolla y se proyecta en su manifestación cósmica<sup>2</sup>. El autoconocimiento y el conocimiento del mundo deben unificarse en el conocimiento omniabarcante del Brahman.

---

<sup>1</sup> Ser. El Espíritu en sí mismo, estático e inmóvil.

<sup>2</sup> Devenir. El Espíritu en su manifestación dinámica en todas las formas y existencias.

## Capítulo XI

### LAS MODALIDADES DEL YO

Puesto que el Yo que llegamos a realizar por el sendero del conocimiento es no solo la realidad<sup>1</sup> que subyace detrás y sostiene los estados y el movimiento de nuestro ser psicológico, sino también esa Existencia trascendente y universal<sup>2</sup> que se ha manifestado en todos los movimientos de lo universal, el conocimiento del Yo incluye también el conocimiento de los principios del Ser, de sus modalidades fundamentales y de sus relaciones con los principios del universo fenoménico. Esto era lo que quería decir el Upanishad cuando habló del Brahman como aquello que, al ser conocido, se conoce todo<sup>3</sup>. Primero ha de realizarse como el principio puro de la Existencia, después, dice el Upanishad, se hacen evidentes sus modalidades esenciales para el alma que realiza el principio puro de la Existencia. En verdad, antes de esta realización, podemos tratar de analizar mediante la razón metafísica e incluso entender intelectualmente qué es el Ser y qué es el mundo, pero ese entendimiento metafísico no es el Conocimiento. Es más, podemos tener la realización en el conocimiento y en la visión, pero esto es incompleto sin la realización en la completa experiencia del alma y en la unidad de todo nuestro ser con eso que realizamos<sup>4</sup>. La ciencia del Yoga consiste en conocer y el arte del Yoga en estar unificado con el Supremo de modo que podamos vivir en el Yo y actuemos desde ese equilibrio supremo, convirtiéndonos en uno -no solo en la esencia consciente, sino también en la ley consciente de nuestro ser<sup>5</sup> -con el Divino trascendente al que todas las cosas y criaturas, ignorantemente o con conocimiento y experiencia parciales, buscan expresar a través de la ley inferior de sus miembros. La condición del ser correcto es conocer la Verdad suprema y estar en armonía con ella, la condición de la vida correcta es expresar esa Verdad en todo lo que somos, experimentamos y hacemos.

Pero conocer y expresar correctamente al Supremo no es fácil para el ser humano, el ser mental, porque la Verdad suprema y, por

---

<sup>1</sup> El yo inmanente individual.

<sup>2</sup> El Yo trascendente y universal, que resulta inevitablemente unido al inmanente individual.

<sup>3</sup> Nota de Sri Aurobindo: *yasmin vijñáte sarvam vijñátam*. Prasna Upanishad

<sup>4</sup> Nota de Sri Aurobindo: Esta es la distinción que hace el Gita entre Sankhya y Yoga; ambos son necesarios para un conocimiento integral.

<sup>5</sup> Unión con el Divino desde nuestra consciencia trascendente y desde la consciencia o conocimiento de la ley y las modalidades que rigen la naturaleza y los movimientos de todo nuestro ser.

lo tanto, las modalidades supremas de la existencia, son supramentales. Reposan sobre la unidad esencial de todo aquello que al intelecto y a la mente le parecen —y que para nuestra experiencia mental del mundo lo son— polos opuestos de la existencia y de la idea y, por lo tanto, contradicciones irreconciliables, pero que para la experiencia supramental son aspectos complementarios de la misma Verdad. Ya hemos visto esto en la necesidad de realizar al Yo como uno y muchos a la vez; pues hemos de realizar cada cosa y cada ser como Eso; hemos de realizar la unidad de todo como Eso, tanto en en la unidad de la suma como en la unidad de la esencia; y tenemos que realizar Eso como el Trascendente que está más allá de toda esta unidad y de esta multiplicidad que vemos por doquier como los dos polos opuestos, y sin embargo polos compañeros de toda existencia. Pues todo ser individual es el Yo, el Divino, a pesar de las limitaciones externas de la forma mental y física a través de la cual se presenta en el momento actual, en el campo actual del espacio, en la sucesión actual de circunstancias que componen la red del estado interior y de la acción exterior, a través de la cual conocemos al individuo. Así, toda colectividad, pequeña o grande, es, cada una, el Yo, el Divino expresándose de modo parecido en las condiciones de esta manifestación. No podemos conocer realmente a ningún individuo ni a ninguna colectividad, si solo los conocemos como se nos presentan interiormente hacia sí misma o exteriormente hacia nosotros, pero sólo si los conocemos como el Divino, como el Uno, como nuestro propio Yo, que emplea sus variadas modalidades y sus circunstancias ocasionales de automanifestación. Mientras no transformemos los hábitos de nuestra mentalidad de modo que esta mentalidad viva enteramente en este conocimiento, reconciliando todas las diferencias en el Uno, no viviremos en la Verdad real, porque no viviremos en la Unidad real. El sentido pleno de la Unidad no estriba en que todos se consideran partes de un todo, olas de un mar, sino en que cada uno, al igual que el Todo, sea considerado totalmente como el Divino, totalmente como nuestro Yo en una identidad suprema.

Y, sin embargo, es tan compleja la Maya del Infinito<sup>1</sup> que, en un sentido, la visión de todos como parte del todo, de olas del mar o hasta, en cierto sentido, de entidades separadas, se convierte en parte necesaria de la Verdad integral y del Conocimiento integral.

---

<sup>1</sup> Maya: La ilusión, el poder de la ilusión, que no debemos olvidar que trabaja, en última instancia, para la expresión última del Espíritu, aunque a través de la inconsciencia, en un estado de evolución limitado. Por tanto, parece referido al poder de la Divinidad para llevarnos a la Verdad a través de nuestros estados de semi-ignorancia o semiverdad.

Pues si el Yo es siempre uno en todos, sin embargo vemos que, al menos para los fines de la manifestación cíclica se expresa a sí mismo en formas de alma perpetuas que presiden los movimientos de nuestra personalidad a través de los mundos y los eones<sup>1</sup>. Esta existencia persistente de alma es la Individualidad real que se mantiene detrás de las mutaciones constantes de lo que llamamos nuestra personalidad. No es un ego limitado, sino una cosa infinita en sí; en verdad, es el Infinito mismo que consiente, desde un plano de su ser, en reflejarse en una experiencia perpetua del alma; Esta es la verdad que subyace en la teoría del Sankhya<sup>2</sup> acerca de los muchos Purushas, muchas almas esenciales, infinitas, libres e impersonales que reflejan los movimientos de una sola energía cósmica. Esa verdad se encuentra también, de modo distinto, detrás de la muy distinta filosofía del Monismo cualificado<sup>3</sup> que surgió como protesta contra los excesos metafísicos del Nihilismo budista<sup>4</sup> y del Adwaita ilusionista<sup>5</sup>. No es la verdad total del Brahman la vieja teoría semibudista, semisankhya, que solo vio al Quiescente<sup>6</sup> y nada más en el mundo, excepto una combinación constante de los cinco elementos<sup>7</sup> y de las tres modalidades<sup>8</sup> de la Energía inconsciente iluminando su falsa actividad mediante la consciencia del Quiescente en la que se refleja. No somos una mera masa de materia mental mutable, ni de materia vital ni una materia corporal que adopta diferentes formas de la mente, de la

---

<sup>1</sup> Período de tiempo indefinido de larga duración. RAE

<sup>2</sup> Sistema de filosofía y de práctica espiritual fundado en un análisis particularizado de la naturaleza y de la consciencia: *purusha* y *prakriti*. *Glosario Sánscrito*. Fundación Sri Aurobindo de Barcelona.

<sup>3</sup> “El monismo cualificado establece la unidad del mundo objetivo como inerte y del individuo lleno de consciencia. El monismo cualificado dice que lo inerte y la consciencia, son las manifestaciones del mismo principio de Divinidad y que por lo tanto se consideran igualmente válidos. Debido a que estas dos entidades no pueden fundirse la una con la otra, han sido propuestas como diferentes aspectos de la misma forma y como parte y porción del mismo principio. El mundo, la consciencia y el Supremo no son tres entidades separadas, sino que son una sola y la misma cosa desde el punto de vista supremo. La grandeza del monismo cualificado radica en que proclama la unidad. A pesar de que las apariencias pudieran ser diferentes y exista diversidad en las experiencias, se afirma que en todas éstas hay una cosa presente, es decir, el espíritu unificador”. Sai Baba “La encarnación Divina”.

<sup>4</sup> La realidad trascendente como “vacío o vacuidad” o una gran inexistencia eterna, fuera de la cual todo es ilusorio.

<sup>5</sup> De acuerdo con Shankara, quien formuló los principios del Adwaita, Dios, el Espíritu Supremo Cósmico o *Brahman* es el Uno, el todo y la única realidad. Aparte de *Brahman*, todo lo demás, incluyendo el universo, los objetos materiales y los individuos, son falsos e ilusorios. Debido a la ignorancia (*Avidya*), el Brahman es visto como el mundo material y sus objetos.

<sup>6</sup> Quieto, inmóvil, silencioso.

<sup>7</sup> Tierra, agua, fuego, aire y éter que son estados o expresiones de la energía.

<sup>8</sup> Parece referido a las tres cualidades modalidades básicas de la Naturaleza –*tamas*, *rajas* y *sattva*- ampliamente vistas en el libro primero de la Síntesis.

vida y del cuerpo de nacimiento en nacimiento, de modo que en ningún momento hay un yo real ni una razón consciente de la existencia detrás de toda esta corriente, y no hay nadie salvo ese Quiescente al que no le importa ninguna de estas cosas. Hay un poder real y estable de nuestro ser detrás de la mutación constante de nuestra personalidad mental, vital y física, y esto lo hemos de conocer y preservar a fin de que el Infinito Se manifieste a través de ella de acuerdo a Su voluntad, en cualquier ámbito y con cualquier finalidad de Su voluntad cósmica eterna.

Y si consideramos la existencia desde el punto de vista de las relaciones posibles –eternas e infinitas– de este Uno de quien proceden todas las cosas con estos Muchos de los que el Uno es la esencia y el origen, y si consideramos esta Energía, Poder, o Naturaleza a través de los cuales se mantienen las relaciones del Uno y los Muchos, veremos cierta justificación hasta para las filosofías y religiones dualistas que parecen negar de la manera más enérgica la unidad de los seres y hacer una insalvable diferenciación entre el Señor y Sus criaturas. Aunque en sus formas más burdas estas religiones apuntan tan solo hacia las dichas ignorantes de los cielos inferiores, sin embargo hay un sentido mucho más elevado y profundo en el cual podemos apreciar el grito del poeta devoto cuando, en una metáfora simple y vigorosa, reivindicó el derecho del alma a disfrutar eternamente el éxtasis de su abrazo con el Supremo. “No anhelo convertirme en azúcar”, escribió, “quiero comer azúcar”. Por más vigorosamente que nos afirmemos sobre la identidad esencial del Yo único en todos, no tenemos porqué considerar ese grito como la mera aspiración de cierta clase de sensualidad espiritual, ni como el rechazo de un alma apegada e ignorante para con la austeridad pura y elevada de la Verdad suprema<sup>1</sup>. Por el contrario, en su parte positiva apunta a una verdad profunda y misteriosa del Ser que ningún lenguaje humano puede proferir, de la que la razón humana no puede dar una explicación adecuada, para la cual el corazón tiene la clave y que no puede abolir ningún orgullo del alma del conocimiento que insiste sobre su propia pura austeridad. Pero eso pertenece propiamente a la cima del sendero de la Devoción y tendremos que retornar otra vez allí.

El sadhaka de un Yoga integral tomará una visión integral de su meta y buscará la realización integral de la misma. El Divino tiene muchas modalidades esenciales de Su automanifestación eterna, Se posee y descubre en muchos planos y a través de

---

<sup>1</sup> Propia del Yoga del Conocimiento.

muchos polos de Su ser; a cada modalidad corresponde su finalidad, a cada plano o polo su realización tanto en la cúspide como en la perspectiva suprema de la Unidad eterna. Debemos acceder al Uno necesariamente a través del Yo individual, pues esa es la base de toda nuestra experiencia. Mediante el Conocimiento accedemos a la identidad con el Uno, pues, a despecho del Dualista, hay una identidad esencial por la que podemos sumergirnos en nuestra Fuente y liberarnos de toda servidumbre a la individualidad y hasta de toda servidumbre a la universalidad. La experiencia de esa identidad tampoco es un logro solamente (para el del conocimiento, ni del estado puro del ser abstracto. La cima de toda nuestra acción, ya lo hemos visto, es también la inmersión de nosotros mismos en el Señor a través de la unidad con la Voluntad o el Poder Consciente divinos por la vía de las obras, la cima del amor es la arrobada inmersión de nosotros mismos en la unidad del deleite extático con el objeto de nuestro amor y adoración. Pero, además, para las obras divinas en el mundo el Yo individual se convierte en un centro de la consciencia a través del cual, la Voluntad divina, una con el Amor y Luz divinos, se vierte a sí mismo en la multiplicidad del universo. Del mismo modo llegamos a nuestra unidad con nuestros semejantes a través de la identidad de este yo con el Supremo y con el yo en todos los demás. Al mismo tiempo, en la acción de la Naturaleza conservamos, por su mediación, como forma del alma del Uno<sup>1</sup>, una diferenciación que nos capacita para preservar las relaciones de la diferencia en la Unidad con otros seres y con el Mismo Supremo. Las relaciones serán, necesariamente, muy diferentes en esencia y en espíritu de las que tuvimos cuando vivimos enteramente en la Ignorancia y cuando la Unidad era un mero nombre o una insistente aspiración del amor, la simpatía o el anhelo imperfectos. La unidad será la ley, la diferencia será simplemente para el variado disfrute de esa unidad. Ni descendiendo otra vez a ese plano de división que se aferra a la separación del sentido del ego, ni apegados a una búsqueda exclusiva de la identidad pura que nada tiene que ver con ningún juego diferenciativo, abarcaremos y reconciliaremos los dos polos del ser donde ellos se encuentran, en la infinitud del Supremo.

El Yo, incluso el yo individual, es diferente de nuestra personalidad, como lo es también de nuestro sentido mental del ego. Nuestra personalidad jamás es la misma; es una constante mutación y una combinación variada. No es una consciencia básica, sino un desarrollo de formas de consciencia; no es un poder del ser,

---

<sup>1</sup> El alma individual o forma psíquica que se sabe unida al Uno.

sino un juego variado de poderes parciales del ser; no es la disfrutadora del autodeleite de nuestra existencia, sino una búsqueda de variadas notas y tonos de la experiencia que traducirán más o menos ese deleite en la mutabilidad de las relaciones. Esta personalidad también es Purusha y Brahman, pero es el Purusha mutable, el fenómeno del Eterno, no su realidad estable. El Gita hace una distinción entre tres Purushas que constituyen el estado y la acción totales del Ser: el Mutable, el Inmutable y el Supremo que está más allá y abarca a los otros dos. Ese Supremo es el Señor en quien hemos de vivir, el Yo supremo en nosotros y en todos. El Inmutable es el yo silencioso, inactivo, igual e inmodificado, que alcanzaremos cuando nos apartemos de la actividad hacia la pasividad, cuando nos apartemos del juego de la consciencia y de la fuerza y de la búsqueda del deleite hacia la base pura y constante de la consciencia, de la fuerza y del deleite, a través de la cual el Supremo, libre, seguro y desapegado posee y disfruta el juego. El Mutable es la sustancia y el motivo inmediato de esa corriente cambiante de la personalidad, a través de la cual se posibilitan las relaciones de nuestra vida cósmica. El ser mental fijo en el Mutable se mueve en su corriente y no tiene posesión de una paz, de un poder y de un autodeleite eternos; el alma fija en el Inmutable contiene todos estos en sí, pero no puede actuar en el mundo; pero el alma que puede vivir en el Supremo disfruta la paz eterna, el poder eterno, el deleite eterno y la amplitud eterna del ser; no está ligada en su autoconocimiento y autopoder por el carácter y la personalidad, ni por las formas de su fuerza y los hábitos de su consciencia, y sin embargo los usa todos con una amplia libertad y poder para la autoexpresión del Divino en el Mundo. Aquí nuevamente el cambio no es ninguna alteración de las modalidades esenciales del Yo, sino que consiste en nuestro emerger hacia la libertad del Supremo y en el uso correcto de la ley divina de nuestro ser.

Conectada con esta modalidad triple del Yo está esa distinción que la filosofía hindú esbozó entre el Brahman cualificado y el incualificado, y el pensamiento europeo efectuó entre el Dios Personal y el Impersonal. El Upanishad indica con bastante claridad la naturaleza relativa de esta oposición, cuando habla del Supremo como del “cualificado, que carece de cualidades (*nirguna guní*)”. Tenemos nuevamente dos modalidades esenciales, dos aspectos fundamentales, dos polos del ser eterno, ambos superados en la divina Realidad trascendente. Se corresponden casi con el Brahman Silencioso y con el Activo. Pues la acción total del universo puede considerarse, desde cierto punto de vista, como la

expresión y conformación, en distintos modos, de las cualidades innumerables e infinitas del Brahman. Su ser asume, mediante la Voluntad consciente, toda clase de propiedades, de formas de la materia del ser consciente, asume hábitos como si fuera de carácter cósmico y de poder de autoconsciencia dinámica, *gunas*, en los que se puede ver resuelta toda la acción cósmica. Pero Él no está ligado por ninguno de éstos, ni por todos ellos, ni por su máxima potencialidad infinita. Él está por encima de todas Sus cualidades y, en cierto plano del ser, reposa libre de ellas. El Nirguna o No-cualificado no es incapaz de cualidades, más bien es este mismo Nirguna o No-Cualidad quien Se manifiesta como Saguna, como Anantaguna, cualidad infinita, puesto que Él contiene todo en Su absoluta capacidad de ilimitada autorrevelación variada. Es libre de ellas en el sentido de que las excede; y, en verdad, si no fuese libre de ellas no podría ser infinito; Dios estaría sujeto a Sus cualidades, atado por Su naturaleza, Prakriti sería suprema y Purusha sería su creación y juguete. El Eterno no está atado, ni por la cualidad ni por la ausencia de cualidad, ni por la Personalidad ni por la Impersonalidad; Él es Él Mismo, más allá de todas nuestras definiciones positivas y negativas.

Pero si no podemos definir al Eterno, podemos unirnos con él. Se ha dicho que podemos llegar a ser el Impersonal, pero no el Dios personal, pero esto es solo verdad en el sentido de que ninguno puede llegar a ser individualmente el Señor de todos los universos; *podemos* liberarnos en la existencia del Brahman activo al igual que en la del Brahman del silencio; podemos vivir en ambas, volver a nuestro ser en ambas, pero cada una dentro de su propia modalidad, convirtiéndonos en uno con el Nirguna en nuestra esencia y en uno con el Saguna en la libertad de nuestro ser activo, en nuestra naturaleza(*sádharmya-mukti*). El Supremo Se vierte a sí mismo desde una paz, equilibrio y silencio eternos a una actividad eterna, libre e infinita, fijando libremente para sí sus autodeterminaciones, usando la cualidad infinita para modelar a partir de ella variadas combinaciones de cualidad. Tenemos que volver a esa paz, equilibrio y silencio y actuar desde ellos, con la libertad divina despojada de la servidumbre de las cualidades, pero usando todavía las cualidades, incluso las más opuestas, con amplitud y flexibilidad, para la obra divina en el mundo. Únicamente, mientras el Señor actúa desde el centro de todas las cosas, nosotros tenemos que actuar mediante la transmisión de Su voluntad, de su poder y de su autoconocimiento a través del centro individual, de la forma psíquica de Él, que nosotros somos. El Señor no está sujeto a nada; la forma psíquica individual está sujeta a su



propio Yo supremo y cuanto mayor y más absoluta es la sujeción, mayor es su sentido de la fuerza y de la libertad absolutas.

La distinción entre el Personal y el Impersonal es sustancialmente la misma que la distinción hindú, pero las asociaciones de las palabras inglesas llevan consigo cierta limitación que es extraña al pensamiento hindú. El Dios personal de las religiones europeas es una Persona en el sentido humano de la palabra, limitada por Sus cualidades aunque, por otra parte, en posesión de de omnipotencia y omnisciencia; responde a las especiales concepciones hindúes de Shiva o Vishnú, Brahma o de la Madre Divina de todos, Durga o Kali. En realidad, cada religión erige una Deidad personal diferente, de acuerdo con su propio corazón y su pensamiento a quien adorar y servir. El feroz e inexorable Dios de Calvino es un ser diferente del Dios dulce y amoroso de San Francisco, como el benévolo Vishnú es diferente de la terrible, aunque siempre amorosa y caritativa Kali, que tiene compasión cuando mata y salva mediante sus destrucciones. Shiva, el dios de la renuncia ascético que destruye todas las cosas, parece un ser diferente de Vishnú o Brahma<sup>1</sup>, que actúan mediante la gracia, el amor, y la preservación de las criaturas o para la vida y la creación. Es obvio que tales concepciones solo pueden ser, en un sentido muy parcial y relativo, verdaderas descripciones del infinito y omnipresente Creador y Gobernante del universo. El pensamiento religioso indio tampoco afirma que sean descripciones adecuadas. El Dios Personal no está limitado por Sus cualidades, El es Anantaguna, capaz de cualidades infinitas y más allá de ellas y señor de ellas para usarlas a voluntad, y Él Se manifiesta en diversos nombres y formas de Su infinita divinidad para satisfacer el deseo y la necesidad del alma individual de acuerdo con su propia naturaleza y personalidad. Es por esta razón que la mente europea normal halla tan difícil de entender la religión hindú como diferente de la filosofía Vedántica o Shankhya, porque no puede concebir fácilmente un Dios personal con cualidades infinitas, un Dios personal que no es *una* Persona, sino la única Persona real y la fuente de toda personalidad. Sin embargo esa es la única verdad válida y completa de la Personalidad divina.

---

<sup>1</sup> Brahma: El poder Creador de Brahmán. Junto a Shiva y Vishnu forman la Trimurti (La Triple Forma).

El lugar de la Personalidad divina en nuestra síntesis lo consideraremos mejor al hablar del Yoga de la devoción; Aquí será suficiente indicar que tiene su lugar, y lo mantiene, en el Yoga integral incluso cuando se ha alcanzado la liberación. Hay prácticamente tres grados de aproximación a la Deidad personal; el primero, en el que se la concibe con una forma o unas cualidades particulares como el nombre y la forma de Divinidad, que nuestra naturaleza y personalidad (*ista-devatá*) prefieren; el segundo en el que El es la única Persona real, la Omni-Personalidad, el Ananta-guna; el tercero, en el que volvemos a la fuente definitiva de toda idea y de todo hecho de la personalidad en aquello que el Upanishad indica mediante la singular palabra *Él* sin añadir sin añadir atributos. Es allí donde nuestra realización del Divino personal y de la impersonal se encuentran y unifican en la Divinidad total. Pues el Divino impersonal no es, en última instancia, una abstracción, ni un mero principio, ni un mero estado o poder y grado del ser, así como nosotros tampoco somos en realidad tales abstracciones. El intelecto primero se aproxima a ella a través de tales concepciones, pero la realización termina por superarlas. A través de la realización de principios cada vez más elevados del ser y de estados de la existencia consciente, llegamos no a la anulación de todo en una especie de cero positivo, ni siquiera a un estado inexpresable de la existencia, sino a la misma Existencia trascendente que es también el Existente que trasciende toda definición mediante la personalidad y, sin embargo, es siempre aquello que es la esencia de la personalidad.

Cuando vivimos y tenemos nuestro ser en Eso, podemos poseerlo en sus dos modalidades: la Impersonal, en un estado supremo de ser y de consciencia, en una impersonalidad infinita de poder y de bienaventuranza autoposesivos, y la Personal, mediante la naturaleza divina actuando a través de la forma del alma individual y mediante la relación entre esta y su Yo trascendente y universal. Incluso podemos mantener nuestra relación con la Deidad personal en Sus formas y nombres; si, por ejemplo, nuestro trabajo es predominantemente un trabajo de Amor es como el Señor del Amor al que podemos procurar servir y expresar, pero al mismo tiempo tendremos una realización integral de *Él* en todos Sus nombres, y Sus formas y Sus cualidades, sin confundir Su imagen predominante en nuestra actitud respecto al mundo, con toda la Divinidad infinita.

## Capítulo XII

### LA REALIZACIÓN DE SACHCHIDANANDA

Las modalidades del Yo que tratamos en nuestro último capítulo pueden parecer, al principio, de carácter altamente metafísico, concepciones intelectuales más aptas para el análisis filosófico que para la realización práctica. Pero esta es una diferenciación falsa hecha por la división de nuestras facultades. Un principio fundamental de la sabiduría antigua, la sabiduría de Oriente en la que nos basamos, es que esa filosofía no debería ser meramente un pasatiempo intelectual y elevado, ni un juego de sutileza dialéctica, ni siquiera la persecución de una verdad metafísica por ella misma, sino un descubrimiento, por todos los medios correctos, de las verdades básicas de toda la existencia que deben convertirse, entonces, en principios orientadores de nuestra propia existencia. El Sankhya, la realización abstracta y analítica de la verdad, es un lado del Conocimiento; el Yoga, la realización concreta y sintética de la verdad en nuestra experiencia, en nuestro estado interior, en la vida externa, es el otro lado. Ambos son medios por los cuales el ser humano puede escapar de la falsedad y de la ignorancia y vivir en y por la verdad; y puesto que siempre esta verdad es lo supremo que puede conocer o de lo que puede ser capaz, debe ser el objetivo del hombre pensante, es la verdad suprema lo que el alma debe buscar mediante el pensamiento y lograr mediante la vida.

Aquí estriba la importancia total de la parte del Yoga del Conocimiento que ahora consideramos, el conocimiento (*tattvajñána*) de aquellos principios esenciales del Ser, de aquellas modalidades esenciales de la autoexistencia sobre las que la Divinidad absoluta ha basado su automanifestación. Si la verdad de nuestro ser es una unidad absoluta en la que sólo ahí existe perfecta amplitud, luz, conocimiento, poder y bienaventuranza y si toda nuestra sujeción a la oscuridad, a la ignorancia, a la debilidad, al pesar y a la limitación se debe a que vemos la existencia como un choque de existencias, infinita y múltiplemente separadas, entonces evidentemente la sabiduría más práctica, concreta y funcional, al igual que la más sublime y filosófica, consiste en descubrir un medio por el cual podamos escapar del error y aprender a vivir en la verdad. De esa manera también, si ese Uno es, en su naturaleza, una liberación de la servidumbre de este juego de las cualidades que constituyen nuestra psicología y si del sometimiento a ese juego nace la lucha y la discordia en que

vivimos, oscilando eternamente entre los dos polos del bien y del mal, de la virtud y el pecado, de la satisfacción y el fracaso, de la dicha y el pesar, del placer y el dolor, entonces lo más sabio es ir más allá de las cualidades y asentarnos en la firme paz de lo que siempre está más allá de ellas. Si el apego a la personalidad mutable es la causa de nuestra autoignorancia, de nuestra discordia y pelea con nosotros mismos y con la vida y con los demás, y si hay un Uno impersonal en el que no existe tal discordia, ignorancia y esfuerzo vano y ruidoso, porque está en identidad y armonía eternas consigo mismo, entonces la única línea y objetivo del esfuerzo humano, al que nuestra razón puede consentir en dar el nombre de practicidad, consiste en llegar, en nuestras almas, a esa impersonalidad y despreocupada unidad del ser.

Hay tal unidad, impersonalidad, liberación del juego de las cualidades, que nos eleva por encima de la lucha y de la marejada de la Naturaleza en su eterna búsqueda, a través de la mente y del cuerpo, en pos de la llave y el secreto verdaderos de todas sus relaciones. Y la antigua experiencia suprema de la humanidad consiste en que solo llegando allí, solo convirtiéndose en impersonal, en uno, quieto, recogido en uno mismo, y superior a la existencia mental y vital en aquello que es eternamente superior a ella, puede conseguirse una paz y libertad internas firmes, porque son autoexistentes. Por lo tanto, este es, en un sentido, el objetivo característico y esencial del Yoga del Conocimiento. Pero, como hemos insistido, si bien este es el primero, no es todo; si bien es el esencial, no es el objetivo completo. El conocimiento no es completo si meramente nos muestra cómo escapar de las relaciones hacia aquello que está más allá de las relaciones, cómo escapar de la personalidad a la impersonalidad, de la multiplicidad a la unidad sin características. También debe darnos esa clave, ese secreto de todo el juego de las relaciones, la variación total de la multiplicidad, el choque e interacción totales de las personalidades que la existencia cósmica busca. Y el conocimiento es aun incompleto si solo nos da una idea y no puede verificarla en la experiencia; buscamos la clave, el secreto, a fin de que podamos gobernar el fenómeno mediante la realidad que representa, a fin de que podamos sanar sus discordias mediante el principio oculto de la concordia y de la unificación que está detrás de ellas y podamos acceder, desde el esfuerzo convergente y divergente del mundo, hasta la armonía de su realización. No meramente paz, sino realización es lo que el corazón del mundo está buscando y lo que un autoconocimiento perfecto y efectivo debe darle al mundo; la paz

solo puede ser el sostén eterno, la condición infinita, la atmósfera natural de la autorrealización.

Es más, el conocimiento que descubre el verdadero secreto de la multiplicidad, de la personalidad, de la cualidad y del juego de relaciones, debe mostrarnos alguna unidad real en la esencia del ser y una íntima unidad en el poder del ser entre lo impersonal y la fuente de la personalidad, entre lo no cualificado<sup>1</sup> y aquello que se expresa en cualidades, la unidad de la existencia y su multiplicidad multicaracterística. El conocimiento que deja abierto un abismo entre los dos, no puede ser conocimiento último, por más lógico que parezca al intelecto analítico o por más satisfactorio que sea para una experiencia autodivisora<sup>2</sup>. El verdadero conocimiento debe acceder a una unidad que abarca, aunque la supere, la totalidad de las cosas, no a una unidad incapaz de esta totalidad y que la rechaza. Pues no puede existir tan profundo abismo original de dualidad, imposible de cruzar, bien en la Omniexistencia misma o entre cualquier Unidad trascendente y el Omniexistente<sup>3</sup>. Y Tal como en el conocimiento, lo mismo ocurre en la experiencia y en la autorrealización. No es la experiencia máxima la experiencia que descubre en la cima de las cosas<sup>4</sup> ese profundo abismo original entre dos principios contrarios y que, como mucho, puede superar esa separación saltándola de forma que tiene que vivir en uno o en otro de estos principios, pero no los puede abarcar ni unificar. Ya sea que busquemos conocer mediante el pensamiento o mediante la visión del conocimiento que sobrepasa al pensamiento o mediante esa autoexperiencia perfecta en nuestro propio ser que es la culminación y el cumplimiento de la realización mediante el conocimiento, debemos ser capaces de considerar cuidadosamente, de ver, de experimentar y de vivir la unidad omnisatisfactoria. Esto es lo que descubrimos en la concepción, en la visión y en la experiencia del Uno, cuya unidad no cesa ni desaparece de la vista mediante la autoexpresión en los Muchos; que está libre de la servidumbre de las cualidades, pero que sigue siendo, sin embargo, cualidad infinita; que contiene y combina todas las relaciones, aunque es eternamente absoluto; que no es ninguna persona y es todas las personas, porque El es todos los seres y el único Ser consciente. Para el centro individual al que llamamos

---

<sup>1</sup> Sin cualidades ni características, sin formas manifestadas. El ser impersonal en su inmovilidad e inexpressión esencial.

<sup>2</sup> La experiencia que percibe como irreconciliables los aspectos aparentemente opuestos de personal-impersonal, forma-no forma, esencia-manifestaciones de la esencia..

<sup>3</sup> Entre la Unidad trascendente y todas las existencias que son expresión de esa Unidad.

<sup>4</sup> En la Trascendencia.

nuestro propio ser, entrar mediante su consciencia en este Divino y reproducir en sí su naturaleza es la meta elevada y maravillosa, aunque perfectamente racional y más supremamente pragmática y utilitaria que se alza ante nosotros. Eso es la realización de nuestra autoexistencia y, al mismo tiempo, la realización de nuestra existencia cósmica, del individuo en sí y del individuo en su relación con los Muchos cósmicos. Entre estos dos términos no hay oposición irreconciliable: más bien, nuestro propio yo y el yo del cosmos, habiéndose descubierto que son uno, deben tener entre ellos una íntima unidad.

De hecho, todos estos términos opuestos son meramente condiciones generales para la manifestación del ser consciente en ese Trascendente que es siempre uno, no solo detrás, sino dentro de todas las condiciones, por más aparentemente opuestas que sean. Y la materia espiritual original unificadora de todas ellas y la única modalidad sustancial de todas ellas es lo que se ha descrito, para comodidad de nuestro pensamiento, como la trinidad de Sachchidananda. Existencia, Consciencia y Bienaventuranza<sup>1</sup>: estos son, por doquier, los tres términos divinos inseparables. Ninguno de ellos está en realidad separado, aunque nuestra mente y experiencia mental puedan efectuar no solo la distinción, sino también la separación. La mente puede decir y pensar: “Fui, pero inconsciente” -pues ningún ser puede decir: “Soy, pero inconsciente”- y puede pensar y sentir: “Soy, pero miserable y sin placer alguno en la existencia”. En la realidad esto es imposible. La existencia que somos en realidad, el “Yo soy” eterno, de quien jamás puede ser verdad decir: “Fue”, en ningún tiempo ni lugar es inconsciente. Lo que llamamos inconsciencia es simplemente otra consciencia; es la entrada de esta onda superficial de nuestra consciencia mental de los objetos externos en nuestra autoconsciencia subliminal y también en nuestra consciencia de los otros planos de la existencia. No somos realmente más inconscientes al estar dormidos o aturcidos o drogados o “muertos” o en cualquier otro estado, que cuando estamos inmersos en el pensamiento interior inconscientes de nuestros yoes físicos y de nuestro entorno. Para cualquiera que haya avanzado al menos un pequeño trecho en el Yoga esta es una proposición de lo más elemental y que no ofrece dificultad alguna al pensamiento, porque es comprobado en todo momento por la experiencia. Es más difícil darse cuenta de que la existencia y el no-deleite en la existencia no pueden ir juntos. Lo que llamamos miseria, pesar, dolor y ausencia

---

<sup>1</sup> Sat: Existencia; Chit: Consciencia; Ananda: Bienaventuranza.

de deleite es, de nuevo, meramente una onda superficial del deleite de la existencia que enfrenta estos matices, aparentemente opuestos a nuestra experiencia mental, debido a cierta argucia de falsa recepción en nuestro ser dividido - que no es, en absoluto, nuestra existencia, sino solo una formulación fragmentaria o una descolorida espuma de la fuerza consciente proyectada por el mar infinito de nuestra autoexistencia. Para realizar esto debemos escapar de nuestra absorción en estos hábitos superficiales, escapar de estos trucos mezquinos de nuestro ser mental -y cuando nos situamos detrás y nos alejamos de ellos es sorprendente cuán superficiales son, qué molestias ridículamente débiles y superficiales resultan ser- y debemos realizar la verdadera existencia y la verdadera consciencia y la verdadera experiencia de existencia y consciencia: Sat, Chit y Ananda.

Chit, la Consciencia divina, no es nuestra autoconsciencia mental; descubriremos que la autoconsciencia mental es solo una forma, una modalidad o movimiento inferior y limitado. A medida que progreseemos y despertemos al alma en nosotros y en las cosas, comprenderemos que también hay una consciencia en la planta, en el metal, en el átomo, en la electricidad, en todo lo que pertenece a la naturaleza física; incluso descubriremos que realmente, en todos los aspectos, no es una modalidad más baja y limitada que la mental, por el contrario, en muchas formas "inanimadas" es más intensa, rápida, pujante, aunque menos evolucionada hacia la superficie. Pero también esto, también esta consciencia de Naturaleza vital y física, comparada con Chit, es una forma, una modalidad y un movimiento inferiores y, por lo tanto, limitados. Estas modalidades inferiores de la consciencia son la materia consciente de los planos inferiores de la consciencia, son la materia consciente de los planos inferiores en una existencia indivisible. También en nosotros hay, en nuestro ser subconsciente, una acción que es precisamente la de la Naturaleza física "inanimada" de la que se ha constituido la base de nuestro ser físico, existe otra que es la de la vida vegetal, y otra que es la de la creación animal inferior que nos rodea. Todas estas están tan dominadas y condicionadas por el ser consciente pensante y razonador que hay en nosotros, que no tenemos consciencia real de estos planos inferiores; somos incapaces de percibir, en sus propios términos, qué están haciendo estas partes nuestras, y lo recibimos muy imperfectamente en los términos y valores de la mente pensante y racional. Sin embargo, sabemos suficientemente bien que en nosotros hay un animal, así como sabemos que hay aquello que es característicamente humano, algo que es una

criatura de instinto e impulso conscientes<sup>1</sup>, no reflexiva ni racional, así como sabemos que hay aquello que vuelve, en pensamiento y voluntad, sobre su experiencia<sup>2</sup>, se encuentra con ella desde arriba con la luz y la fuerza de un plano superior y que, hasta cierto grado, la controla, usa y modifica<sup>3</sup>. Pero el animal en el hombre es solo la cabeza de nuestro ser subhumano; debajo de ella hay mucho que también es subanimal y meramente vital, hay mucho que actúa por instinto e impulso de los que la consciencia constitutiva se retira detrás de la superficie. Debajo de este ser subanimal, se encuentra, a una profundidad mayor, el subvital. Cuando avanzamos en ese autoconocimiento y experiencia ultranormales que el Yoga trae consigo, nos damos cuenta de que el cuerpo tiene también una consciencia propia; tiene hábitos, impulsos, instintos, una voluntad inerte, aunque efectiva, que difiere de la del resto de nuestro ser y puede oponerle resistencia y condicionar su efectividad. Gran parte de la lucha en nuestro ser se debe a esta existencia compuesta y a la interacción mutua de estos planos variados y heterogéneos. Pues el hombre es aquí el resultado de una evolución y contiene en sí mismo la totalidad de esa evolución ascendente desde el ser consciente meramente físico y subvital hasta la criatura mental que él es en la cima.

Pero esta evolución es realmente una manifestación y así como tenemos en nosotros estos yoes subnormales y planos subhumanos, de igual modo hay en nosotros, por encima de nuestro ser mental, planos supernormales y superhumanos. Allí, Chit, como la materia consciente universal de la existencia, toma otros equilibrios, se pone en marcha hacia otras modalidades, sobre otros principios y mediante otras facultades de acción. Por encima de la mente, como lo descubrieron los antiguos sabios Védicos, existe un plano de la Verdad, un plano de la Idea autoluminosa y autoefectiva, que puede volverse luz y fuerza sobre nuestra mente, razón, sentimientos, impulsos y sensaciones, y puede usarlos y controlarlos en el sentido de la Verdad real de las cosas, así como nosotros dirigimos nuestra razón y voluntad mentales sobre nuestra

---

<sup>1</sup> En la página anterior ha afirmado: “*Lo que llamamos inconsciencia es simplemente otra consciencia*” y en este sentido podría entenderse este “conscientes” como una consciencia animal “no reflexiva ni racional”, por debajo de la consciencia mental a la cual normalmente atribuimos el término “consciente”.

<sup>2</sup> La consciencia mental.

<sup>3</sup> Ha repasado los distintos grados de consciencia en el ser humano -física, vital, animal y mental- que son modalidades imperfectas y limitadas de la Consciencia divina “Chit”. Esta última, la consciencia mental, sirve de puente de acceso a un plano superior de consciencia. Todas ellas son consciencia, iguales en su cualidad divina, pero en diferentes grados de evolución y modos de expresión.



experiencia sensorial y sobre nuestra naturaleza animal para usarlas y controlarlas en el sentido de nuestras percepciones racionales y morales. Allí no hay búsqueda, sino más bien posesión natural; no hay conflicto ni separación entre voluntad y razón, entre instinto y impulso, entre deseo y experiencia, entre idea y realidad, sino que todos están en armonía, relacionados, mutuamente efectivos, unificados en su origen, en su desarrollo y en su realización. Pero más allá de este plano, y alcanzables a través de él, hay otros en los que el mismo Chit es revelado: Chit, el origen elemental y el completamiento primario de toda esta variada consciencia que aquí se usa para varias formaciones y experiencias. Allí, voluntad y conocimiento y sensación y todo el resto de nuestras facultades, poderes y modalidades de experiencia no son meramente armónicos, relacionados y unificados, sino que son un solo ser de consciencia y del poder de consciencia. Es este Chit el que se modifica para de ese modo convertirse en el plano de la Verdad en la supermente; en el plano mental en la razón, en la voluntad, en la emoción y en la sensación mentales; en los planos inferiores en los instintos, en los impulsos y en los hábitos vitales o físicos de una fuerza oscura que no está en posesión superficialmente consciente de sí misma. Todo es Chit porque todo es Sat; todo es movimiento variado de la Consciencia original porque todo es movimiento variado del Ser original.

Cuando hallamos, vemos o conocemos a Chit, descubrimos también que su esencia es Ananda o deleite de autoexistencia. Poseer al yo es poseer la autobienaventuranza; no poseer al yo es estar en la búsqueda más o menos oscura del deleite de la existencia. Chit posee eternamente su autobienaventuranza; y puesto que Chit es la materia consciente universal del ser, el ser consciente universal está también en posesión de la autobienaventuranza consciente, siendo dueño del deleite universal de la existencia. El Divino, ya se manifieste en la Omni-Cualidad o en la No-Cualidad, en la Personalidad o en la Impersonalidad, en el Uno absorbiendo a los Muchos o en el Uno manifestando su multiplicidad esencial, está siempre en posesión de la autobienaventuranza y omnibienaventuranza porque es siempre Sachchidananda. También para nosotros, conocer, y poseer nuestro Yo verdadero en lo esencial y en lo universal es descubrir el deleite esencial y el deleite universal de la existencia, autobienaventuranza y omnibienaventuranza. Pues lo universal es la emanación de la existencia, de la consciencia y del deleite esenciales; y cualquiera que sea el modo y el lugar en que esto se

manifieste como existencia, debe estar allí la consciencia esencial y, por lo tanto, debe haber un deleite esencial.

El alma individual no posee esta verdadera naturaleza de sí, ni capta esta verdadera naturaleza de su experiencia, porque se separa tanto de lo esencial como de lo universal y se identifica con los accidentes separados, con la forma y modalidad no esenciales y con el aspecto y el vehículo separados. De esa manera, toma a su mente, a su cuerpo y a su corriente vital por su yo esencial. Procura reafirmarlos por sí mismos, en contra de lo universal, en contra de aquello de lo cual lo universal es la manifestación. Tiene razón al procurar reafirmarse y realizarse en lo universal en pro de algo mayor y que está más allá, pero se equivoca al intentar obrar así contra lo universal y obedeciendo a un aspecto fragmentario de lo universal. Este aspecto fragmentario o más bien esta colección de experiencias fragmentarias que el alma individual combina en torno a un centro artificial de experiencia mental, de ego mental, y llama a esto su propio yo y sirve a este ego y vive para él en lugar de hacerlo para algo mayor y más allá, de lo cual todos los aspectos, hasta los más vastos y genéricos son manifestaciones parciales. Esta es la vida en el yo falso y no en el verdadero; esto es vivir para el ego y obedeciendo al ego y no para la Divinidad y obedeciéndola. La cuestión de cómo se produjo esta caída y con qué finalidad se realizó, pertenece más bien al dominio del Sankhya que del Yoga. Debemos captar el hecho práctico de que tal autodivisión se debe a la autolimitación por la que hemos llegado a ser incapaces de poseer la verdadera naturaleza del ser y de la experiencia y, por lo tanto, estamos sujetos en nuestra mente, vida y cuerpo a la ignorancia, a la incapacidad y al sufrimiento. La no posesión de la unidad es la causa original; recobrar la unidad es el medio soberano, la unidad con lo universal y con lo que lo universal ha de expresar aquí. Hemos de realizar el verdadero yo de nosotros mismos y de todo; y realizar el verdadero yo es realizar a Sachchidananda.

## Capítulo XIII

### LAS DIFICULTADES DEL SER MENTAL

Hemos llegado a esta etapa de nuestro desarrollo del sendero del Conocimiento que iniciamos, afirmando la realización de nuestro yo puro, la existencia pura por encima de los términos de la mente, de la vida y del cuerpo, como primer objetivo de este Yoga, pero ahora afirmamos que esto no es suficiente y que también debemos realizar al Yo o Brahman en sus modalidades esenciales y, primeramente, en su realidad triuna como Sachchidananda<sup>1</sup>. La realidad del Yo y la esencia de Brahman son no solo existencia pura sino también consciencia pura y bienaventuranza pura de su ser y de su consciencia.

Además, hay dos clases de realización del Yo o Sachchidananda. Una es la de la existencia, la consciencia y el deleite silenciosos, pasivos y quietistas, autoabsorbidos, autosuficientes, únicos, impersonales, sin juego de cualidades, apartados del fenómeno infinito del universo o contemplándolo con indiferencia y sin participación. La otra clase es la de la misma existencia, consciencia y deleite, soberanos, libres, señor de las cosas, actuando desde una calma inalienable, vertiéndose a sí mismos en la acción y en la cualidad infinitas desde una autoconcentración eterna, la única Persona suprema que retiene en sí todo este juego de la personalidad en una impersonalidad vasta e igual, poseyendo el fenómeno infinito del universo sin apego, pero sin ningún aislamiento inseparable, con un dominio divino y con una innumerable radiación de su eterno autodeleite luminoso -como una manifestación que domina, pero por la que no es dominado, que gobierna libremente y por la cual, por lo tanto, no está atada. Este no es el Dios personal las religiones, ni el Brahman calificado<sup>2</sup> de los filósofos, sino aquel en el que se reconcilian lo personal y lo impersonal, la cualidad y la no-cualidad. Es el Trascendente que posee a ambos en Su ser y los emplea a ambos como modalidades para Su manifestación. Este es por tanto el objetivo de la realización para el sadhaka del Yoga integral.

Vemos de inmediato que desde este punto de vista la realización del puro yo quieto que logramos retirándonos de la mente, de la vida y del cuerpo, es para nosotros solo la adquisición de la base necesaria para esta realización mayor<sup>3</sup>. Por lo tanto, ese proceso no es suficiente para nuestro Yoga; es necesario algo más, algo más abarcatamente positivo. Así como nos apartamos de todo lo que constituye nuestro yo aparente y del fenómeno del universo en el que este vive y vamos hacia el Brahman autoexistente y autoconsciente, de igual manera debemos ahora reposar a nuestra mente, vida y cuerpo mediante la omniabarcante autoexistencia, autoconsciencia y autodeleite de Brahman. No solo debemos tener la posesión de la autoexistencia pura, independiente del juego del mundo, sino también poseer toda la existencia como si fuese nuestra propia existencia; debemos no solo conocernos como una consciencia infinita y no egoísta, más allá de todo cambio en el Tiempo y el Espacio, sino también convertirnos en uno con toda la

---

<sup>1</sup> Existencia-Consciencia-Bienaventuranza.

<sup>2</sup> Con cualidades, características...

<sup>3</sup> Por tanto, la realización del Yo silencioso y quieto es básica y necesaria, aunque no suficiente.

emanación de la consciencia y de su fuerza creadora en el Tiempo y el Espacio; debemos ser no solo capaces de una paz y quietud incomensurables, sino también capaces de un deleite libre e infinito en las cosas del universo. Pues eso, y no solo la calma pura, es Sachchidananda, es el Brahman.

Sí fuese fácilmente posible elevarnos al plano supramental y, habitando allí de manera segura, realizar al mundo y al ser, la consciencia y la acción, la salida y entrada de la experiencia consciente mediante el poder y según la modalidad de las facultades supramentales divinas, esta realización no ofrecería dificultades esenciales. Pero el hombre es un ser mental y no todavía un ser supramental. Por lo tanto, es mediante la mente que ha de apuntar hacia el conocimiento y realizar su ser, con cualquier ayuda que pueda obtener de los planos supramentales. Este carácter de nuestro ser realmente realizado y, por lo tanto, de nuestro Yoga, nos impone ciertas limitaciones y dificultades primarias que solo pueden ser superadas con la ayuda divina o con una práctica ardua y, en realidad, solo con la combinación de ambas ayudas. Antes de ir más adelante, hemos de exponer sucintamente estas dificultades de la vía del conocimiento integral, de la realización integral y del devenir integral.

El ser espiritual realizado y el ser mental realizado son, en realidad, dos planos diferentes en el ordenamiento de nuestra existencia; uno es superior y divino; el otro, inferior y humano. Al primero pertenecen cuatro principios divinos: el ser infinito, la consciencia y voluntad infinitas, la bienaventuranza infinita y el conocimiento infinito, abarcante y autoefectivo, de la supermente; al último pertenecen tres principios humanos: el ser mental, el ser vital y el ser físico. En su naturaleza aparente los dos son opuestos; cada uno es el contrario del otro. El divino es ser infinito e inmortal; el humano es vida limitada en el tiempo, en el alcance y en la forma, en la vida que es muerte procurando convertirse en vida que es inmortalidad. El divino es la consciencia infinita trascendiendo y abarcando todo lo que manifiesta dentro de ella; el humano es consciencia rescatada de un sueño de inconsciencia, sujeta a los medios que usa, limitada por el cuerpo y por el ego, e intentando descubrir su relación con otras consciencias, cuerpos, egos, positivamente a través de variados medios de contacto y simpatía unitivos, o negativamente a través de variados medios de contacto y antipatía hostiles. El divino es autobienaventuranza inalienable y omnibienaventuranza inviolable; el humano es sensación de mente y cuerpo que busca el deleite, pero solo encuentra placer, indiferencia y dolor. El divino es conocimiento supramental que abarca todo y voluntad supramental que efectúa todo; el humano es ignorancia en pos del conocimiento mediante la el abarcamiento de las cosas en partes y parcelas que ha de unir torpemente, y es incapacidad que intenta adquirir fuerza y voluntad a través de una extensión gradual de poder correspondiente a su extensión gradual de conocimiento; y esta extensión solo puede producirla mediante un ejercicio parcial y parcelado de voluntad correspondiente al método parcial y parcelado de su conocimiento. El divino se fundamenta sobre la unidad y es amo de las trascendencias y totalidades de las cosas; el humano se fundamenta sobre una multiplicidad separada y está sujeto, hasta cuando es amo de su división y fragmentaciones y de sus difíciles amalgamas y unificaciones. Para el ser humano entre los dos existe un velo y una tapa que impide al humano no solo alcanzar, sino hasta conocer al divino.

Por lo tanto, cuando el ser mental procura conocer al divino, realizarlo y convertirse en él, primero ha de levantar esta tapa y, apartar el velo. Pero cuando logra triunfar en este difícil esfuerzo, ve al divino como algo superior a él, distante, elevado, conceptual, vital y hasta físicamente por encima de él, al que contempla desde su humilde posición y hacia el cual, si eso fuese posible, tiene que elevarse, o si no es posible, pedirle que descienda, someterse a él y adorarlo. Ve al divino como un plano superior de existencia, y entonces lo considera como un estado supremo de existencia, un cielo o Sat o Nirvana, de acuerdo con la naturaleza de su propia concepción o realización. O lo ve como Ser supremo diferente de él mismo o, al menos, diferente de su propio yo actual, y entonces lo llama Dios, bajo un nombre u otro, y lo considera como personal o impersonal, cualificado o sin cualidades, Poder silencioso e indiferente o Señor activo y Auxiliador, otra vez de acuerdo con su propia concepción o realización, de acuerdo con su visión o entendimiento desde algún lado o algún aspecto de ese Ser. O lo ve como Realidad suprema de la cual su propio ser imperfecto es un reflejo o de la cual se separó, y entonces lo llama Yo o Brahman y lo cualifica variadamente, siempre de acuerdo con su propia concepción o realización. Existencia, No-Existencia, Tao, Nihil, Fuerza o Incognoscible.

Por tanto, si buscamos mentalmente realizar a Sachchidananda, es probable que esta sea la primera dificultad en el sentido de que lo veremos como algo por encima, más allá e incluso alrededor en algún sentido, pero con un abismo entre ese ser y nuestro ser, una profunda fisura insalvable o incluso insalvable. Está esta existencia infinita; pero difiere mucho del ser mental que toma consciencia de ella, y no podemos elevarnos a nosotros mismos hasta ella y convertirnos en ella, ni la podemos hacer descender hasta nosotros ni convertirnos en ella, ni la podemos hacer descender hasta nosotros de modo que nuestra propia experiencia de nuestro ser y del ser del mundo sea la de su bienaventurada infinitud. Está esta consciencia y fuerza grandes, ilimitadas e incondicionadas; pero nuestra consciencia y fuerza están separadas de ellas, incluso aunque dentro de ellas, limitadas, insignificantes, desanimadas y hastiadas consigo mismas y con el mundo, pero incapaces de participar en eso superior que han visto. Está esta bienaventuranza inmensurable e impoluta; pero nuestro ser sigue siendo el juego de una Naturaleza inferior de placer, de dolor y de embotada sensación neutra, incapaz de su deleite divino. Está este Conocimiento y Voluntad perfectos; pero el nuestro sigue siendo el conocimiento mental deformado y la floja voluntad incapaz de compartir (o estar en sintonía con) esa naturaleza de la Deidad. O si nó mientras vivimos puramente en una contemplación extática de esa visión, nos liberamos de nosotros mismos; pero en cuanto retornamos a nuestra consciencia sobre nuestro propio ser, separamos de ella y desaparece o se vuelve remota e intangible. La Divinidad nos abandona; la Visión se desvanece; estamos otra vez de vuelta en la insignificancia de nuestra existencia mortal.

De algún modo ha de tenderse un puente sobre este abismo. Y aquí hay dos posibilidades para el ser mental. Una posibilidad consiste en que se eleve desde sí mismo hasta el Supremo, mediante un esfuerzo grande, prolongado, concentrado y olvidado de todo. Pero en este esfuerzo la mente ha de abandonar su propia consciencia, ha de desaparecer en otra consciencia y perderse temporal o permanentemente, si es que no ha de anularse totalmente. Debe entrar en el trance de Samadhi. Por esta razón el Raja y otros sistemas

de Yoga dan una importancia suprema al estado de Samadhi o trance Yóguico en el que la mente, no solo se retira de sus intereses ordinarios y preocupaciones, sino también, primero de toda consciencia del acto, del sentido y de ser externos y luego de toda consciencia de las actividades mentales internas. En este estado interiormente concentrado, el ser mental puede tener diversas clases de realización del Supremo en sí mismo o en varios aspectos o en varios niveles, pero el ideal consiste en desembarazarse de la mente por completo y, yendo más allá de la realización mental, entrar en el trance absoluto en el que cesa todo signo de la mente o de la existencia inferior. Pero este es un estado de la consciencia que pocos pueden alcanzar y del que no todos pueden retornar.

Puesto que la consciencia mental es el único estado de vigilia que posee el ser mental, es evidente que, por lo común, no puede entrar en otro estado sin dejar atrás por completo toda nuestra existencia en vigilia y toda nuestra mente inferior. Esta es la necesidad del trance Yóguico. Pero uno no puede permanecer continuamente en este trance; o, si uno persistiese en él por un período indefinidamente largo, es siempre probable que se interrumpa por un reclamo fuerte o persistente de la vida corporal. Y cuando uno vuelve a la consciencia mental, se está de nuevo en el ser inferior. Por lo tanto, se ha dicho que la completa liberación del nacimiento humano, la ascensión completa desde la vida del ser mental es imposible hasta que el cuerpo y la vida corporal sean finalmente descartados. El ideal que se alza ante el Yogui que sigue este método, consiste en renunciar a todo deseo y a toda ínfima veleidad de la vida humana, de la existencia mental, separarse por completo del mundo y, entrando más y más frecuentemente y más y más profundamente en el estado de máxima concentración del Samadhi, para finalmente dejar el cuerpo mientras se está en ese total recogimiento interior, de modo que pueda partir hacia la Existencia suprema. Asimismo, por causa de esta aparente incompatibilidad de la mente y el Espíritu, tantas religiones y sistemas han llegado a condenar al mundo, y esperan tan solo un cielo más allá, o si nó un vacío Nirvana o una suprema autoexistencia sin características en el Supremo.

¿Pero la mente humana que busca lo divino, qué ha de hacer con sus momentos de vigilia bajo estas circunstancias? Pues si estos están sujetos a todas las incapacidades de la mentalidad mortal, si están abiertos a los ataques del pesar, del miedo, de la ira, de la pasión, del hambre, de la codicia, del deseo, es irracional suponer que, por la mera concentración del ser mental en el trance Yóguico en el momento de abandonar el cuerpo, el alma pueda desaparecer dentro de la existencia suprema, sin retornar. Pues la consciencia normal del hombre está aun sujeta a lo que los Budistas llaman la cadena o corriente del Karma; todavía crea energías que deben continuar y tener su efecto en una vida continuada del ser mental que las crea. O para tomar otro punto de vista, al ser la consciencia el hecho determinante y no la existencia corporal, que es solo un resultado, el hombre aún pertenece normalmente al estado de la actividad humana, o al menos de la actividad mental, y esto no puede ser abolido por el hecho de dejar el cuerpo físico; desembarazarse del cuerpo mortal no es hacer lo propio con la mente mortal. Tampoco es suficiente tener una repulsión dominante hacia el mundo, ni una indiferencia o aversión antivitales hacia la existencia material; pues esto también pertenece al estado y a la actividad mentales inferiores. La enseñanza suprema consiste en que incluso el deseo de liberación con todas sus concomitancias mentales debe

sobrepasarse antes de que el alma pueda ser enteramente libre. Por lo tanto, la mente no solo debe ser capaz de elevarse desde sí misma en estados anormales, hacia una consciencia superior, sino que su mentalidad en vigilia también debe espiritualizarse por completo.

Esta espiritualización de su mentalidad en vigilia pone en juego la segunda posibilidad que se abre ante el ser mental; pues si su primera posibilidad consiste en elevarse desde sí mismo hacia un plano de existencia supramental divino, la otra consiste en hacer descender lo divino dentro de sí mismo, de modo que su mentalidad se convierta en una imagen de lo divino, se divinice o se espiritualice. Esto puede hacerse (y debe hacerse en primer término) mediante el poder mental de reflejar lo que conoce, lo que relaciona con su propia consciencia y lo que contempla. Pues la mente es realmente un reflector y un medio y ninguna de sus actividades se originan en sí mismas, ninguna existe *per sé*. Ordinariamente, la mente refleja el estado de la naturaleza mortal y de las actividades de la Fuerza que trabaja bajo las condiciones del universo material. Pero si se vuelve clara, pasiva, pura, mediante la renuncia a estas actividades y a las ideas y a las perspectivas características de la naturaleza mental, entonces lo divino se refleja como en un límpido espejo o como el cielo en el agua clara, sin ondulaciones, no agitada por el viento. La mente todavía no posee por entero lo divino ni se vuelve divina, pero es poseída por él o por un luminoso reflejo suyo mientras permanece en esta pasividad pura. Si entra en actividad, retorna a la perturbación de la naturaleza mortal, reflejando aquélla y no ya lo divino. Por esta razón el ideal que ordinariamente se propone es un quietismo absoluto y, primero, un cese de toda acción externa y, luego, de todo movimiento interior; también aquí para quien sigue el sendero del conocimiento debe haber una especie de Samadhi en vigilia. Cualquiera sea la acción inevitable, debe tratarse de un accionar puramente superficial de los órganos perceptivos y de la acción motora en la que la mente quieta finalmente no toma parte y de la que no procura resultado ni provecho.

Pero esto es insuficiente para el Yoga integral. Debe haber una transformación positiva y no meramente una quietud negativa de la mentalidad en vigilia. La transformación es posible porque, aunque los planos divinos estén por encima de la consciencia mental y para entrar realmente en ellos tengamos, por lo común, que perder lo mental en el Samadhi, con todo en el ser mental hay planos divinos superiores a nuestra mentalidad normal que reproducen las condiciones del plano divino en sí, aunque modificado por las condiciones, aquí dominantes, de la mentalidad. Todo cuanto pertenece a la experiencia del plano divino puede ser captado, pero de un modo mental y en una forma mental. El ser humano desarrollado puede elevarse, en el estado de vigilia, a estos planos de la mentalidad divina; o le es posible obtener de ellos una corriente de influencias y experiencias que finalmente se abrirán hacia las condiciones del plano divino, y transformar toda su existencia en vigilia en su naturaleza. Estos estados mentales superiores son las fuentes inmediatas, los grandes instrumentos reales, las estaciones<sup>1</sup> interiores de su perfección.

---

<sup>1</sup> Nota de Sri Aurobindo: En el Veda tienen distintos nombres: sedes, casas, lugares o estados, bases, tierras, moradas, *sadas, grha o ksaya, dháma, padam, bhúmi, ksiti*.

Pero las limitaciones de nuestra mentalidad nos persiguen al llegar a estos planos o al descender de ellos. En primer lugar, la mente es una inveterada divisora de lo indivisible y toda su naturaleza consiste en morar en una sola cosa a la vez, con exclusión de las demás o en acentuarla subordinando las demás. De esa manera, al aproximarse a Sachchidananda, morará en su aspecto de la existencia pura, Sat, y la consciencia y la bienaventuranza son compelidas a perderse a sí mismas o a permanecer quietas en la experiencia del ser puro, infinito, que lleva a la realización del Monista. O morará en el aspecto de la consciencia, Chit, y la existencia y la bienaventuranza dependerán entonces de la experiencia de un Poder y Fuerza-Consciente infinitos y trascendentes, que conducen a la realización del adorador Tántrico de la Energía. O morará en el aspecto del deleite, Ananda, y entonces la existencia y la consciencia parecen desaparecer en una bienaventuranza sin base de consciencia autoposeedora o ser constitutivo, que conduce a la realización del buscador Budista del Nirvana. O morará en algún aspecto de Sachchidananda que llega a la mente desde el Conocimiento, la Voluntad o el Amor supramentales, y entonces el aspecto impersonal infinito de Sachchidananda se pierde casi o por completo en la experiencia de la Deidad que conduce a la realización de las diversas religiones y a la posesión de algún mundo celestial o estado divino del alma humana en relación con Dios. Y para aquéllos cuyo objeto es partir a cualquier parte desde la existencia cósmica, esto es suficiente, puesto que son capaces, mediante la absorción de la mente en cualquiera de estos principios o aspectos o mediante la captación de ellos, de efectuar este deseado tránsito a través del estado en los planos divinos de su mentalidad o a través de la posesión, por ellos, de su estado de vigilia.

Pero el sadhaka del Yoga integral tiene que armonizar todo de tal manera que lleguen a ser una unidad plena e igual de la realización completa de Sachchidananda. Aquí se encuentra con la última dificultad de la mente: su incapacidad para percibir a un tiempo la unidad y la multiplicidad. No es imposible llegar y morar en una experiencia pura infinita, o incluso a la vez, global y perfecta de la Existencia que es Consciencia que es Deleite. La mente puede incluso extender su experiencia de esta Unidad a la multiplicidad para así percibirla inmanente en el universo y en cada objeto, fuerza, movimiento en el universo o, al mismo tiempo, para darse cuenta de esta Existencia-Consciencia-Bienaventuranza<sup>1</sup> que contiene al universo, envuelve todos sus objetos y origina todos sus movimientos. En verdad, le es difícil unir y armonizar correctamente todas estas experiencias; pero sin embargo puede poseer a un tiempo a Sachchidananda en sí e inmanente en todo y continente de todo. Pero con esto, la gran dificultad de la mente consiste en unir la experiencia final de todo esto como Sachchidananda y poseer objetos, movimientos, fuerzas y formas como no diferentes de Él. Cualquiera de estas cosas puede hacerse separadamente; la mente puede pasar de una a otra, rechazando una al llegar a la otra y llamando a esta existencia inferior o a aquella existencia superior. Pero su dificultad suprema es unificar sin perder, integrar sin rechazar.

---

<sup>1</sup> Sachchidananda.



## Capítulo XIV

### EL BRAHMAN PASIVO Y EL BRAHMAN ACTIVO

La dificultad que el ser mental experimenta al acceder a una realización integral del verdadero del ser en sí y del ser del mundo<sup>1</sup>, puede resolverse siguiendo una u otra de las dos diferentes líneas de su autodesarrollo. Puede desarrollarse de un plano a otro de su propio ser y abarcar en cada uno, sucesivamente, su unidad con Sachchidananda y con el mundo, realizado como Purusha y Prakriti<sup>2</sup>, Alma Consciente y Alma de la Naturaleza de ese plano; asimismo, puede desarrollar en sí mismo la acción de los grados inferiores del ser a medida que asciende. Es decir, puede estructurar, por una especie de proceso inclusivo de autocrecimiento y transformación, la evolución del hombre material hacia el hombre divino o espiritual<sup>3</sup>. Este parece haber sido el método de los sabios más antiguos de quienes obtenemos algún vislumbre en el Rig Veda y en algunos de los Upanishads<sup>4</sup>. Por otro lado, puede apuntar directamente a la realización de la autoexistencia pura en el plano supremo del ser mental y desde esa base segura realizar espiritualmente, bajo las condiciones de su mentalidad, el proceso por el cual el autoexistente deviene todas las existencias, pero sin el descenso en la autodividida consciencia egoísta que es una circunstancia de la evolución en la Ignorancia<sup>5</sup>. De esta manera, identificado con Sachchidananda en la autoexistencia universal como el ser mental espiritualizado, puede entonces ascender más allá, hacia el plano supramental de la existencia espiritual pura. Las etapas de este último método son las que ahora intentaremos trazar para el buscador según la vía del conocimiento.

Cuando el sadhaka ha seguido la disciplina del apartamiento de las diversas identificaciones del yo con el ego, con la mente, con la vida y con el cuerpo, ha llegado, a la realización mediante el conocimiento, de una existencia pura, quieta, autoconsciente, única, indivisa, pacífica, inactiva e imperturbada por la acción del mundo. La única relación que este Yo parece tener con el mundo es la de un Testigo desinteresado, para nada envuelto, afectado, ni siquiera

---

<sup>1</sup> Del ser en su esencia inmóvil y silenciosa (Espíritu, Brahman pasivo) y del ser en la acción y en el movimiento del juego de la Naturaleza (Brahman activo).

<sup>2</sup> Espíritu y Naturaleza.

<sup>3</sup> Una de las dos líneas de su autodesarrollo.

<sup>4</sup> Nota de Sri Aurobindo: En forma notable, el Taittiriya Upanishad.

<sup>5</sup> La segunda línea de autodesarrollo.

tocado por ninguna de sus actividades. Si este estado de la consciencia es empujado más adelante, uno se vuelve consciente de un yo aún más alejado de la existencia del mundo; todo cuanto está en el mundo está, en un sentido, en ese Yo y, con todo, al mismo tiempo, el mundo es extraño a su consciencia, es no-existente en su existencia, existiendo solamente en una especie de mente irreal y, - por lo tanto, un sueño, una ilusión. Esta Existencia Real, distante y trascendente, puede ser captarse como un Yo completo de nuestro propio ser; o la propia idea de un yo y del propio ser puede ser absorbida en él, de modo que para la mente solo es un Eso incognoscible, incognoscible para la consciencia mental y sin ningún género posible de conexión o de relación real con la existencia del mundo. Incluso el ser mental lo puede captar como Nihil, No-Existencia, o Vacío, pero Vacío de todo lo que existe en el mundo, No-Existencia de todo lo que existe en el mundo y con todo la Realidad única. Seguir más adelante hacia esa Trascendencia mediante la concentración del propio ser en ella es perder la existencia mental y la existencia del mundo completamente y proyectarse dentro del Incognoscible.

El Yoga integral del conocimiento demanda, en su lugar, un retorno divino sobre la existencia del mundo y su primer paso debe ser realizar al Yo como el Todo, *sarvam brahma*. Primero, concentrándonos sobre el Autoexistente, tenemos que captar todo aquello de lo cual la mente y los sentidos son conscientes, como una forma de las cosas existentes en este puro Yo que somos ahora para nuestra propia consciencia. Esta visión del Yo puro se traduce al sentir de la mente y a la percepción de la mente como una Realidad infinita en la que todo existe meramente como nombre y forma, no precisamente irreal, no una alucinación ni un sueño, sino todavía solo una creación de la consciencia, más bien perceptiva y sutilmente perceptible que sustancial<sup>1</sup>. En este nivel de la consciencia todo parece ser, si no un sueño, sí muy semejante a una representación o exhibición de marionetas<sup>2</sup> que tiene lugar en el Yo calmo, inmóvil, pacífico e indiferente. Nuestra propia existencia fenoménica es parte de este movimiento conceptual, una forma mecánica de la mente y del cuerpo entre otras formas, nosotros somos un nombre del ser entre otros nombres, que automáticamente se mueven en este Yo con su autoconsciencia

---

<sup>1</sup> Una consciencia que todavía no ha llegado a captar la realidad esencial de las cosas que percibe.

<sup>2</sup> En la experiencia de realización del Brahman silencioso Sri Aurobindo describe los movimientos del mundo como si fueran *sombras del cinematógrafo*. Cuando se adquiere esta Consciencia Trascendente parece inevitable esta experiencia.

omniabarcante y quieta. La consciencia activa del mundo no está presente en este estado de realización, porque el pensamiento se ha aquietado en nosotros y por lo tanto nuestra consciencia está perfectamente inmóvil e inactiva y cuanto hagamos parece puramente mecánico, no asistido por ningún origen consciente por parte de nuestra voluntad y conocimiento activos. O si se produce el pensamiento, eso también ocurre mecánicamente como el resto, como el movimiento de nuestro cuerpo impulsado por los resortes invisibles de la Naturaleza como en las plantas y en los elementos, y no por alguna voluntad activa de nuestra autoexistencia. Pues este Yo es el inmóvil y no se origina ni toma parte en la acción que consiente. Este Yo es el Todo solo en el sentido de ser el Uno infinito que existe inmutablemente y contiene todos los nombres y formas.

La base de este estado de la consciencia es la exclusiva realización mental de la pura autoexistencia en la que la consciencia está en reposo, inactiva, ampliamente concentrada en la pura autoconsciencia del ser, no activa ni originadora de ningún género de devenir. Su aspecto del conocimiento está en reposo en la consciencia de la identidad indiferenciada; su aspecto de fuerza y voluntad está en reposo en la consciencia de la inmutabilidad inmodificable. Sin embargo es consciente de los nombres y de las formas, es consciente del movimiento; pero este movimiento no parece proceder del Yo, sino proseguir por algún poder inherente que le pertenece y solamente parece reflejarse en el Yo. En otras palabras, el ser mental ha apartado de sí, por la concentración exclusiva, el aspecto dinámico de la consciencia, se ha refugiado en lo estático y ha construido un muro de no-comunicación entre ambos; se ha creado un abismo entre el Brahman pasivo y el Brahman activo que están en uno y en otro lado, visibles recíprocamente pero sin contacto, sin toque de simpatía, ni sentido de unidad entre ellos. Por lo tanto al Yo pasivo todo ser consciente le parece pasivo en su naturaleza, toda actividad le parece no-consciente en sí y mecánica (jada) en su movimiento. La realización de este estado es la base de la antigua filosofía Sankhya que enseñó que Purusha o el Alma Consciente es una entidad pasiva, inactiva e inmutable y que Prakriti o el Alma de la Naturaleza, que incluye hasta la mente y el entendimiento, es activa, mutable, mecánica, pero reflejada en Purusha, que se identifica con lo que se refleja en él y le presta su propia luz de la consciencia. Cuando Purusha aprende a no identificarse, entonces Prakriti empieza a separarse de su impulso de movimiento y retorna al equilibrio y al reposo. El criterio Vedántico del mismo estado

condujo a la filosofía del Yo o Brahman inactivo como la única realidad y de todo el resto como nombre y forma impuestos en él por una falsa actividad de la ilusión mental que ha de eliminarse mediante el conocimiento correcto del Yo inmutable y mediante el rechazo de la imposición (*adhyáropa*). Ambos criterios en realidad solo difieren en su lenguaje y punto de vista; sustancialmente ambos son la misma generalización intelectual surgida de la misma experiencia espiritual.

Si nos quedamos aquí, solo hay dos actitudes posibles para con el mundo. O debemos permanecer como meros testigos inactivos del juego del mundo o debemos actuar en él mecánicamente sin ninguna participación del yo consciente y por el mero juego de los órganos sensoriales y de la acción motora (*kevalair indriyair*. Gita). En la elección primera lo que hacemos es aproximarnos lo más posible a la inactividad del Brahman pasivo y silencioso. Hemos aquietado nuestra mente y silenciado la actividad del pensamiento y las perturbaciones del corazón, hemos accedido a una paz e indiferencia completas; intentamos ahora aquietar la acción mecánica de la vida y del cuerpo, reducirla al más escaso mínimo posible, de modo que finalmente pueda cesar por entero y eternamente. Este, el objetivo final del Yoga ascético que rechaza la vida, no es evidentemente nuestro objetivo. Mediante la elección de la segunda podemos tener una actividad bastante perfecta en la apariencia externa junto con una íntegra pasividad interior, paz, silencio mental, indiferencia y cese de las emociones y ausencia de elección en la voluntad.

Para la mente común esto no parece posible. Así como emocionalmente la mente no puede concebir la actividad sin el deseo y sin la preferencia emocional, de igual manera, intelectualmente no puede concebir la actividad mental sin la concepción pensante, ni sin el motivo consciente y la dinámica de la voluntad. Pero, de hecho, vemos que gran parte de nuestra acción, al igual que toda la actividad de la vida inanimada y meramente animada, se efectúa mediante un impulso y un movimiento mecánicos en los que estos elementos, al menos abiertamente, no trabajan. Puede decirse que esto es solo posible con respecto a la actividad puramente física y vital y no respecto a aquellos movimientos que ordinariamente dependen del funcionamiento de la mente conceptual y volitiva, tal como el habla, la escritura y toda acción inteligente de la vida humana. Pero esto tampoco es verdad, como descubrimos cuando conseguimos llegar detrás del proceso habitual y normal de nuestra naturaleza mental. La experimentación

psicológica reciente ha descubierto que todas estas operaciones pueden efectuarse sin ningún origen consciente del pensamiento y de la voluntad del actor aparente; sus órganos de sensación y de actividad, incluido el habla, se vuelven instrumentos pasivos de un pensamiento y voluntad distintos de los propios.

Ciertamente, detrás de toda acción inteligente debe haber una voluntad inteligente, pero no es preciso que sea la inteligencia o voluntad de la mente consciente del actor. En los fenómenos psicológicos de los que he hablado, resulta evidente que en algunos de ellos es la voluntad e inteligencia de otros seres humanos la que utiliza los órganos, en otros queda la duda de si es una influencia o actuación por parte de otros seres o el emerger de una mente subconsciente y subliminal o una combinación mixta de estos dos medios. Pero en este estado Yóguico de acción por parte de los meros órganos, *kevalair indriyair*, es la inteligencia y la voluntad universales de la Naturaleza misma la que trabaja desde los centros superconscientes y subconscientes, tal como actúa en las energías mecánicamente dirigidas de la vida vegetal o de la forma material inanimada, pero aquí con un instrumento vivo que es el testigo consciente de la acción y de la instrumentación. Es un hecho notable el que el habla, la escritura y las acciones inteligentes de tal estado puedan transmitir una fuerza perfecta del pensamiento, luminosa, sin defecto, lógica e inspirada, adaptando perfectamente los medios a los fines, mucho más allá de lo que el hombre mismo podría haber efectuado en su nivel normal de la mente, la voluntad y la capacidad, aunque todo el tiempo él perciba pero no genere el pensamiento que viene a él, observa en sus acciones pero no se apropia ni usa la voluntad que actúa a través de él, es testigo pero no reclama como propios los poderes que juegan en el mundo a través de él como si fuese un canal pasivo. Pero este fenómeno no es realmente anormal ni contrario a la ley general de las cosas. ¿Es que no vemos un accionar perfecto de la Voluntad y de la Inteligencia secretas y universales en la acción aparentemente bruta (*jada*) de la Naturaleza material? Y son precisamente esta Voluntad e Inteligencia universales las que actúan de ese modo a través del Yogui calmo, indiferente e interiormente silencioso, que no obstaculiza sus operaciones con su voluntad e inteligencia limitadas e ignorantes. Mora en el Yo silencioso; permite que el Brahman activo trabaje a través de sus instrumentos naturales, aceptando imparcialmente, sin participación, las formaciones de su fuerza y conocimiento universales.

Este estado de pasividad interior y de acción exterior independientes recíprocamente, es un estado de entera libertad espiritual. El Yogui, como dice el Gita, hasta cuando actúa no realiza acciones, pues no es él quien trabaja sino la Naturaleza universal dirigida por el Señor de la Naturaleza. No está sometido a sus obras; estas no dejan secuelas ni consecuencias en su mente, ni se adhieren, ni dejan marca alguna en su alma (*na karma lipyate nare*. Isha Upanishad), se desvanecen y disuelven (*pravilíyante karmáni*. Gita) a través de su misma ejecución, dejando inafectado al yo, inmutable e inmodificada al alma. Por lo tanto, este parecería ser el estado que debe asumir el alma, si ha de preservar cualquier relación con la acción humana en la existencia del mundo, un inalterable silencio, tranquilidad, pasividad interior, acción externa regulada por la Voluntad y Sabiduría universales que trabajan, como dice el Gita, sin implicarse, sin someterse ni apegarse ignorantemente a sus obras. Y en verdad este estado de actividad perfecta fundada en una perfecta pasividad interior es lo que el Yogui ha de poseer, como hemos visto en el Yoga de las Obras. Pero aquí, en este estado del autoconocimiento al que hemos accedido, hay una ausencia evidente de integralidad; pues hay todavía un abismo, una unidad irrealizada o una grieta de la consciencia entre el Brahman pasivo y el Brahman activo. Aún tenemos que poseer conscientemente al Brahman activo sin perder la posesión del Yo silencioso. Tenemos que preservar el silencio, la tranquilidad y la pasividad interiores como base; pero, en lugar de una distante indiferencia hacia las obras del Brahman activo, tenemos que acceder a un deleite igual e imparcial en ellas; en lugar de un rechazo a participar, no sea que nuestra libertad y paz se pierdan, tenemos que acceder a una posesión consciente del Brahman activo cuya dicha existencial no deroga Su paz, ni Su dominio de todas las acciones, ni perjudica Su calma libertad en medio de Sus obras.

La dificultad la crea una concentración exclusiva del ser mental en su plano de la existencia pura, en el que la consciencia está en reposo en la pasividad, y el deleite de la existencia está en reposo en la paz de la existencia. También ha de abarcar su plano de la fuerza consciente de la existencia en el que la consciencia está activa como poder y voluntad, y el deleite está activo como dicha de la existencia. La dificultad estriba aquí en que es probable que la mente se precipite en la consciencia de la Fuerza en lugar de poseerla. El estado mental extremo de la precipitación en la Naturaleza es el del hombre ordinario que toma su actividad corporal y vital y los movimientos mentales dependientes de aquella

como si fuesen toda la existencia real, considerando toda pasividad del alma como apartamiento de la existencia y aproximación a la nulidad. Vive en las superficies del Brahman activo y mientras para el alma silenciosa exclusivamente concentrada en el yo pasivo todas las actividades son mero nombre y forma, para él son la única realidad y el Yo es meramente un nombre. En uno, el Brahman pasivo está distanciado del activo y no participa de su consciencia; en el otro, el Brahman activo está aislado del pasivo y no participa de su consciencia ni posee totalmente la propia. Cada cual es, con respecto al otro, en estas exclusividades, una inercia de estado o una inercia de no-posesión mecánicamente activa del yo, si es que no se trata por completo de una irrealidad. Pero el sadhaka que ha visto una vez, firmemente, la esencia de las cosas y ha paladeado plenamente la paz del Yo silencioso, no es probable que se contente con cualquier estado que implique la pérdida del autoconocimiento o un sacrificio de la paz del alma. No se precipitará de vuelta hacia el mero movimiento individual de la mente, de la vida y del cuerpo con toda su ignorancia, presión y perturbación. Cualquiera que sea el nuevo estado que adquiera, solo le satisfará si se funda e incluye lo que ya ha descubierto como indispensable para el autoconocimiento, el autodeleite y la autoposesión reales.

Sin embargo, existe la probabilidad de una recaída parcial, superficial y temporal en el viejo movimiento mental cuando intenta aliarse nuevamente con la actividad del mundo. Para prevenir esta recaída o remediarla cuando se produce, ha de mantenerse firmemente en la verdad de Sachchidananda y extender su realización del Uno infinito al movimiento de la multiplicidad infinita. Ha de concentrarse en y realizar al Brahman único en todas las cosas como fuerza consciente del ser, al igual que como pura consciencia del ser consciente<sup>1</sup>. El Yo es el Todo, no solo en la esencia única de las cosas, sino también en la forma múltiple de las cosas; no solo como conteniéndolo todo en una consciencia trascendente, sino también como deviniendo todo mediante una consciencia constitutiva. Este es el paso siguiente hacia su posesión verdadera de la existencia. En la proporción en que esta realización se cumple, el estado de la consciencia, al igual que el criterio mental que le es propio, cambiará. En lugar de un Yo inmutable que contiene nombre y forma, conteniendo sin compartirlas las mutaciones de la Naturaleza, existirá la consciencia

---

<sup>1</sup> El ser en la acción del Brahman activo y el ser en el estado de consciencia pasiva del Brahman. Ambos solo aspectos de una única realidad.

del Yo inmutable en la esencia, inalterable en su estado fundamental, pero constituyendo y deviniendo en su experiencia todas estas existencias que la mente distingue como nombre y forma. Todas las formaciones de la mente y del cuerpo no serán meramente figuras reflejadas en Purusha sino formas reales de las cuales Brahman, el Yo, el Ser consciente, es la sustancia y el material de su formación. El nombre adscrito a la forma, no será una mera concepción de la mente que corresponde a la existencia irreal portadora del nombre, sino que existirá detrás de él un poder verdadero del ser consciente, una autoexperiencia verdadera de Brahman que corresponde a algo que contenía potencial pero no manifestado en su silencio. No obstante, en todas sus mutaciones se realizará como uno, libre y por encima de ellas. La realización de una Realidad única que soporta la imposición de nombres y formas dará lugar a la del Ser eterno que se proyecta en el devenir infinito. Todas las existencias serán para la consciencia del Yogui formas del alma y no meramente formas de idea del Yo, de sí mismo, uno con él, contenido en su existencia universal. Toda la vida del alma, la existencia mental, la vital y la corporal de todo cuanto existe será para él un movimiento y una actividad indivisible del Ser que es el mismo eternamente. El Yo será realizado como el todo en su doble aspecto de estado inmutable y de actividad mutable y esto será lo que se apreciará como verdad completa /abarcante de nuestra existencia.



## Capítulo XV

### LA CONSCIENCIA CÓSMICA

Realizarse y unirse con el Brahman activo es intercambiar, perfecta o imperfectamente, según la unión sea parcial o completa, la consciencia individual por la consciencia cósmica. La existencia ordinaria del hombre es, no solo individual, sino también egoísta; valga decir, es el alma individual o Jivatman identificándose con el nex<sup>1</sup> de sus experiencias mentales, vitales y físicas en el movimiento de la Naturaleza universal, identificándose con su ego creado mentalmente y, en menor intimidad, con la mente, la vida y el cuerpo que reciben las experiencias; pues de estos puede decir “mi mente, mi vida y mi cuerpo”, considerándolos como él mismo y en parte como si no lo fuesen y se tratase de algo que posee y usa, aunque del ego diga: Él soy Yo. Apartándose de toda identificación con la mente, la vida y el cuerpo, puede retornar de su ego a la consciencia del verdadero Individuo, del Jivatman, que es el poseedor real de la mente, de la vida y del cuerpo. Volviendo a observar desde este Individuo a aquel del cual es representante y forma consciente, puede retornar a la consciencia trascendente del Yo puro, de la Existencia absoluta o del No-Ser absoluto, que son tres aspectos de la misma Realidad eterna. Pero entre el movimiento de la Naturaleza universal y esta Existencia trascendente, poseedora del yo único y cósmico de la obra, está la consciencia cósmica, el Purusha universal del cual toda la Naturaleza es Prakriti o la Fuerza consciente. Podemos acceder a eso, devenir eso, rompiendo los muros del ego, identificándonos con todas las existencias en el Uno, o realizando desde lo alto al Yo puro o Existencia absoluta, en su autoconocimiento vasto, immanente, omniabarcante y omniconstituyente y en su poder autocreador.

El ser mental puede fundamentar con más facilidad su consciencia cósmica tomada como el Yo inmanente y silencioso en todo, el Testigo puro y omnipresente que observa toda la actividad del universo como el Alma Consciente del cosmos, Sachchidananda, para cuyo deleite la Naturaleza universal despliega la eterna sucesión de sus obras. Tenemos consciencia de un Deleite intacto, de una Presencia pura y perfecta, de un Poder infinito y autocontenido, presente en nosotros y en las cosas, no dividido por sus divisiones, no afectado por la presión ni por la lucha

---

<sup>1</sup> El ego.

de la manifestación cósmica, conteniendo todo dentro de sí, aunque superior a todo. Por Eso existe todo esto, pero Eso no existe por todo esto; es demasiado grande para ser limitado por el movimiento del Tiempo y del Espacio que habita y sostiene. Este fundamento nos capacita para poseer, en la seguridad de la existencia divina, la totalidad del universo dentro de nuestro propio ser. Ya no estamos limitados ni enclaustrados por lo que habitamos, sino que consentimos en habitarlo, lo mismo que la Divinidad contiene en nosotros todo eso a los fines del movimiento de la Naturaleza. No somos mente, vida o cuerpo, sino el Alma informante y sustentadora, silenciosa, pacífica y eterna que los posee; y esta Alma la hallaremos por doquier sosteniendo e informando y poseyendo todas las vidas, mentes y cuerpos, dejando de considerarla como ser separado e individual dentro de nuestro ser. En ella se mueve y actúa todo esto; dentro de todo esto es estable e inmutable. Teniendo esto, poseemos nuestra autoexistencia eterna en reposo en su consciencia y en su bienaventuranza eternos.

Seguidamente hemos de realizar este Yo silencioso como el Señor de toda la acción de la Naturaleza universal, el mismo Autoexistente desplegado en la fuerza creadora de su consciencia eterna. Toda esta acción es solo Su poder, su conocimiento y su autodeleite, que parten de Su ser infinito para realizar las obras de Su sabiduría y voluntad eternas. Primero realizamos a la Divinidad, al Yo eterno de todo, como la fuente de toda acción e inacción, de todo conocimiento e ignorancia, de todo deleite y sufrimiento, de todo bien y mal, perfección e imperfección, de toda fuerza y forma, de toda la salida de la Naturaleza desde el eterno Principio divino y de todo el retorno de la Naturaleza hacia la Divinidad. Luego realizamos a la Divinidad como partiendo de su Poder y Conocimiento —pues el Poder y el Conocimiento<sup>1</sup> son ella misma—, no solo como la fuente de sus obras, sino también como creadora y hacedora de sus obras, una en todas las existencias; pues las muchas almas de la manifestación universal son solo rostros de la Divinidad única; las muchas mentes, vidas y cuerpos, son solo Sus máscaras y disfraces. Percibimos cada ser como el Narayana<sup>2</sup> universal que nos presenta muchos rostros; nos perdemos en eso y percibimos nuestra mente, vida y cuerpo solo como una representación del Yo; y todos los que anteriormente concebíamos

---

<sup>1</sup> Partiendo de su Ser Infinito realizamos a la divinidad como origen y fuente de todo lo existente; partiendo de su Poder y Conocimiento la realizamos como creadora y manifestada en todas las existencias. Los aspectos pasivo y activo de la Divinidad.

<sup>2</sup> Dios presente en todas partes, Vishnu, El Creador.

como otros, ahora son para nuestra consciencia nuestro yo en otras mentes, vidas y cuerpos. Toda fuerza, idea, suceso y forma de las cosas en el universo son solo grados manifiestos de este Yo, valores de la Divinidad en Su autorrepresentación eterna. Considerando las cosas y los seres de este modo, podemos verlos primero como si fuesen partes o parcelas de Su ser dividido, pero la realización y el conocimiento no están completos a menos que trascendamos esta idea de la cualidad, el espacio y la división y veamos al Infinito por doquier, al universo y a cada cosa del universo como en su existencia, consciencia, poder y deleite secretos, a menos que veamos la Divinidad indivisible en su integridad, aunque gran parte de las formas con que se presenta ante nuestras mentes parezcan solo una manifestación parcial. Cuando poseamos de esa manera a la Divinidad como el Testigo silencioso y trascendente y el Señor activo y el Ser omniconstitutivo, sin efectuar división alguna entre estos aspectos, poseeremos la Divinidad cósmica total, abarcaremos la totalidad del Yo y Realidad universales, estaremos despiertos ante la consciencia cósmica.

¿Cuál será la relación de la existencia individual con esta consciencia cósmica que hemos alcanzado? Puesto que aún tenemos una mente, un cuerpo y una vida humana, nuestra existencia individual persiste, aunque nuestra consciencia individual separada haya sido trascendida. Es muy posible realizar la consciencia cósmica sin devenir eso, verla, valga decir, con el alma, sentirla y morar en ella, estar unidos a ella sin unificarnos totalmente con ella, en una palabra, preservar la consciencia individual del Jivatman en la consciencia cósmica del Yo universal. Podemos preservar cierta distinción entre las dos y disfrutar las relaciones mutuas; podemos seguir siendo el yo individual mientras participamos de la bienaventuranza e infinitud del Yo universal; o podemos poseer a ambas como un yo mayor o menor, uno volcándose en el juego universal de la consciencia y fuerza divinas, el otro volcándose en la acción del mismo Ser universal a través de nuestro centro del alma o forma del alma individual a los fines de un juego individual de la mente, de la vida y del cuerpo. Pero la cima de la realización mediante el conocimiento es siempre el poder de disolver la personalidad en el ser universal, fundir al individuo en la consciencia cósmica, liberar incluso a la forma del alma en la unidad y universalidad del Espíritu. Este es el *laya*, la disolución o *rnoksa*, la liberación, a la que apunta el Yoga del Conocimiento. Esto puede extenderse, como en el Yoga tradicional, a la disolución de la mente, la vida y el cuerpo mismo dentro del Yo silencioso o de la Existencia absoluta; pero la esencia de la liberación es la fusión del

individuo en el Infinito. Cuando el Yogui ya no se siente una consciencia situada en el cuerpo ni limitada por la mente, sino que mediante una consciencia infinita ha perdido el sentido de la división en la limitación, lo que empezó a hacer se ha cumplido. Después, la retención o no retención de la vida humana es una circunstancia sin importancia esencial, pues es siempre el Uno sin forma el que actúa a través de sus muchas formas de la mente, de la vida y del cuerpo y cada alma es solo una de las estaciones desde las que escoge contemplar, recibir y efectuar su propio juego.

Eso en lo que nos fundimos en la consciencia cósmica, es Sachchidananda. Somos, por tanto, una Existencia eterna, una Consciencia eterna que ve sus propias obras en nosotros y en los demás, una Voluntad o Fuerza eterna de esa Consciencia que se despliega en su accionar infinito, un Deleite eterno que tiene la dicha de sí y de todo su accionar, estable, inmutable, intemporal, inespacial, supremo y quieto en la infinitud de su accionar, no cambiado por sus variaciones, no escindido por su multiplicidad, no aumentado ni disminuido por sus flujos y reflujos en los mares del Tiempo y del Espacio, no confundido por sus contradicciones aparentes, ni limitado por sus limitaciones decididas divinamente. Sachchidananda es la unidad de la multilateralidad de las cosas manifestadas, la armonía eterna de todas sus variaciones y oposiciones, la perfección finita que justifica sus limitaciones y es la meta de sus imperfecciones.

Es evidente que morando en esta consciencia cósmica nuestra experiencia y valoración totales de todo lo del universo cambiará radicalmente. Como egos individuales moramos en la Ignorancia y juzgamos todo mediante una norma quebrada, parcial y personal del conocimiento; experimentamos todo de acuerdo con la capacidad de una consciencia y fuerza limitadas y por lo tanto somos incapaces de dar una respuesta divina o de asignar el valor verdadero a cualquier parte de la experiencia cósmica. Experimentamos limitación, debilidad, incapacidad, pesar, dolor, luchas y sus emociones contradictorias, o lo opuesto de estas cosas, como opuestos en una dualidad eterna y no en la eternidad de un bien y felicidad absolutos. Vivimos mediante fragmentos de experiencia, y juzgamos mediante nuestros valores fragmentarios cada cosa y la totalidad. Cuando procuramos acceder a valores absolutos, solo promovemos un criterio parcial de las cosas haciéndolo pasar por una totalidad del accionar divino; nos forjamos la idea de que nuestras fracciones son enteros e introducimos

nuestros puntos de vista unilaterales dentro de la universalidad de la omnivisión de la Divinidad.

Al ingresar en la consciencia cósmica participamos de esa omnivisión y vemos todo según los valores del Infinito y del Uno. La limitación y la ignorancia cambian de significado para nosotros. La ignorancia se transforma en una acción particular del conocimiento divino; la fortaleza, la debilidad y la incapacidad se transforman en variadas proporciones de ejercitación y retracción de la Fuerza divina; la dicha y el pesar, el placer y el dolor, se transforman en dominio y experimentación del deleite divino; la lucha se transforma en equilibrio de fuerzas y los valores se transforman en armonía divina. No sufrimos por las limitaciones de nuestra mente, vida y cuerpo, pues ya no vivimos en estos, sino en la infinitud del Espíritu y los vemos en su valor, ubicación y finalidad correctos dentro de la manifestación, como grados del ser supremo, de la fuerza consciente y del deleite de Sachchidananda que se vela y manifiesta en el cosmos. Dejamos de juzgar a los hombres y las cosas por sus apariencias externas, liberándolos de ideas y emociones hostiles y contradictorias; pues es el alma lo que vemos, la Divinidad lo que buscamos y descubrimos en toda cosa y criatura, y el resto solo tiene para nosotros valor secundario en el esquema de relaciones que ahora existe para nosotros solo como autoexpresiones de la Divinidad y no como dueñas de valor absoluto en sí mismas. De igual modo, tampoco puede perturbarnos suceso alguno, puesto que la distinción entre sucesos felices e infelices, benéficos y maléficos, pierde su fuerza y todo se ve dentro de su valor y propósito divinos. Así llegamos a la liberación perfecta y a la ecuanimidad perfecta. Esta es la consumación de la que habla el Upanishad cuando dice: “Aquel en quien el yo ha devenido todas las existencias, cómo será engañado, si está desprovisto de pesar por entero<sup>1</sup> y ve la unidad en todas las cosas”.

Pero esto ocurre solamente cuando hay perfección en la consciencia cósmica, y eso es difícil para el ser mental. Cuando la mentalidad accede a la idea o a la realización del Espíritu, de la Divinidad, tiende a partir la existencia en dos mitades opuestas: la existencia inferior y la existencia superior. Por un lado ve al Infinito, al Sin Forma, al Uno, a la Paz y la Bienaventuranza, la Calma y el Silencio, el Absoluto, el Vasto y Puro; por el otro, ve lo finito, el mundo de las formas, la discordante multiplicidad, la contienda, el

---

<sup>1</sup> Nota de Sri Aurobindo: *vijánatah*. Vijñana es el conocimiento del Uno y los Muchos, por el cual los Muchos se ven dentro de los términos del Uno, dentro de la infinita y unificadora Verdad, Rectitud, y Vastedad de la existencia divina.

sufrimiento, el bien imperfecto irreal, la actividad atormentada y el éxito fútil, lo relativo, lo limitado, vano y vil. Para quienes efectúan esta división y oposición, la liberación completa es solo alcanzable dentro de la paz del Uno, de lo incharacterístico del Infinito, del no-devenir del Absoluto que para ellos es la única cosa real; para liberarse deben destruirse todos los valores, todas las limitaciones, deben no solo trascenderse, sino también abolirse. Tienen la liberación del reposo divino, pero no la libertad de la acción divina; disfrutan la paz del Trascendente, pero no la bienaventuranza cósmica del Trascendente. Su libertad depende de la abstención del movimiento cósmico, no pueden dominar ni poseer la existencia cósmica misma. Pero también les es posible realizar y participar en la paz inmanente al igual que en la trascendente. Sin embargo la división no está corregida. La libertad que disfrutan es la del Testigo silencioso e inactivo, no la libertad de la divina consciencia del Amo que posee todas las cosas, se deleita en ellas, se lanza dentro de todas las formas de la existencia sin miedo a caer, a perderse, a esclavizarse ni a mancharse. Todavía no se poseen todos los dominios del espíritu; hay aún una negación, una limitación, una retracción de la unidad integral de toda la existencia. El accionar de la Mente, de la Vida y del Cuerpo se observa desde la calma y paz de los planos espirituales del ser mental y se llena con la calma y la paz; no se los posee, ni están sometidos a la ley del Espíritu omnidominante.

Esto ocurre cuando el ser mental se ubica en sus planos espirituales, en los planos mentales de Sat, Chit y Ananda, y lanza su luz y deleite sobre la existencia inferior. Pero es posible intentar llegar a un género de consciencia cósmica morando en los mismos planos inferiores, introduciéndoles la luz y amplitud de la existencia superior. No solo el Espíritu es uno, sino que también la Mente, la Vida y la Materia son uno. Hay una sola Mente cósmica, una sola Vida cósmica, un solo Cuerpo cósmico. Todo intento del hombre de acceder a la compasión universal, al amor universal y al entendimiento y conocimiento del alma interior de las otras existencias es un intento de reducir el espesor, de abrir una brecha y finalmente de abatir, mediante el poder de la mente y del corazón crecientes, los muros del ego y aproximarse más a la unidad cósmica. Y podemos derribar estos muros si, mediante la mente y el corazón, podemos entrar en contacto con el Espíritu, si podemos recibir el poderoso influjo de la Divinidad dentro de la humanidad inferior y cambiar nuestra naturaleza en un reflejo de la naturaleza divina mediante el amor, la divinidad universal y la unidad de la mente con toda la Naturaleza y con todos los seres. Ni siquiera

nuestros cuerpos son realmente entidades separadas y, por lo tanto, nuestra consciencia física misma es capaz de unidad con la consciencia física de los demás y del cosmos. El Yogui es capaz de sentir su cuerpo como uno con todos los cuerpos, de ser consciente de sus efectos e incluso de participar en ellos; puede sentir, constantemente la unidad de toda la Materia y ser consciente de su ser físico solo como movimiento dentro de su movimiento (*Jagatyám jagat*. Isha Upanishad). Más aún, le es posible sentir constante y normalmente todo el amor de la vida infinita como su verdadera existencia vital, y su propia vida solo como una ola de ese ilimitado oleaje. Sin embargo, le resulta más fácilmente posible unirse en la mente y en el corazón con todas las existencias, ser consciente de sus deseos, luchas, dichas, pesares, pensamientos e impulsos, como si fuesen propios en cierto sentido, al menos como si se produjesen en su yo mayor<sup>1</sup>, mucho menos íntimamente o tan íntimamente como los movimientos de su propio corazón y mente. Esta es también una realización de la consciencia cósmica.

Incluso puede parecer que esa es la unidad máxima, puesto que acepta todo cuanto sensorialmente captamos en el mundo creado por la mente, como si fuese nuestro. A veces uno ve que se la menciona como el logro supremo. En verdad, es una gran realización y el sendero hacia una realización mayor. A eso se refiere el Gita como la aceptación de todas las existencias como una en el pesar y la dicha; es la vía de la unidad empática y de la compasión infinita por la que el Budista accede a su Nirvana. No obstante hay gradaciones y grados. En la primera etapa, el alma está aún sujeta a las reacciones de la dualidad, sujeta todavía, por lo tanto, a la Prakriti inferior; está deprimida o herida por el sufrimiento cósmico, arrobada por la dicha cósmica. Experimentamos las dichas de los demás, sufrimos sus pesares, y esta unidad puede incluso introducirse en el cuerpo, como en el relato del santo hindú que, al ver cómo un buey era torturado en el campo por su cruel dueño, sufrió el dolor de esa criatura y el cardenal causado por el látigo se reprodujo en su propia carne. Pero debe haber unidad en la libertad de Sachchidananda, al igual que con la sujeción del ser inferior a las reacciones de Prakriti. Esto se logra cuando el alma es libre y superior a las reacciones cósmicas que entonces se sienten en la vida, en la mente y en el cuerpo como un movimiento inferior; el alma entiende, acepta y empatiza, pero no es avasallada ni afectada, de modo que hasta la mente y el cuerpo aprenden también a aceptar sin ser avasallados

---

<sup>1</sup> Yo universal.

ni siquiera afectados excepto en su superficie. Y la consumación de este movimiento se produce cuando las dos esferas de la existencia ya no están divididas y la mente, la vida y el cuerpo crecen dentro de la libertad del espíritu desde la respuesta inferior o ignorante hacia los contactos cósmicos y cesa la sujeción a la dualidad. Esto no significa insensibilidad ante las luchas y los sufrimientos de los demás, sino supremacía y libertad espirituales que capacitan para entender perfectamente, adscribir valores correctos a las cosas y remediar desde lo alto, en vez de luchar desde lo bajo. No inhibe la compasión y el servicio divinos, pero lo hace por encima del pesar y sufrimiento humanos y animales.

El vínculo entre los planos espiritual e inferior del ser mental es lo que, según la vieja fraseología Vedántica, se llama *vijñána* y que podemos denominar plano de la Verdad, mente perfecta o supermente en el que se encuentran el Uno y los Muchos y nuestro ser se abre libremente a la luz reveladora de la Verdad divina y a la inspiración de la Voluntad y del Conocimiento divinos. Si podemos hacer caer el velo de la mente intelectual, emocional y sensitiva que nuestra existencia ordinaria ha levantado entre nosotros y la Divinidad, podemos entonces asumir, a través de la mente de la Verdad, toda nuestra experiencia mental, vital y física, y ofrecerla a la experiencia espiritual —este fue el sentido secreto o místico del viejo “sacrificio” Vedántico— para que se convierta en los términos de la verdad infinita de Sachchidananda, pudiendo recibir los poderes e iluminaciones de la Existencia infinita en las formas de un conocimiento, voluntad y deleite divinos para que se impongan sobre nuestra mentalidad, vitalidad y existencia física hasta que lo inferior se transforme en vaso perfecto de lo superior. Este fue el doble movimiento Védico del descenso y del nacimiento de los dioses en la criatura humana y del ascenso de los poderes humanos que se afanan en busca del conocimiento, del poder y del deleite divinos, y suben hacia las deidades, cuyo resultado fue la posesión del Uno, del Infinito, de la existencia beatífica, de la unión con Dios, y de la Inmortalidad. Mediante la posesión de este plano perfecto derribamos por entero la oposición entre la existencia inferior y la superior, el falso abismo creado por la Ignorancia entre lo finito y el Infinito, entre Dios y la Naturaleza, entre el Uno y los Muchos; trasparamos las puertas de la Divinidad, colmamos al individuo con la armonía completa de la consciencia cósmica y realizamos en el ser cósmico la epifanía<sup>1</sup> del Sachchidananda trascendente.

---

<sup>1</sup> Manifestación.



## Capítulo XVI

### LA UNIDAD

Entonces, cuando se ha descubierto el propio yo mediante el alejamiento, por parte del centro de la consciencia, de la identificación con la mente, con la vida y con el cuerpo, la unidad de ese yo con el Brahman puro, silencioso e inmutable, en el inmutable, en el Akshar<sup>1</sup> Brahman, mediante el cual el ser individual escapa de su propia personalidad hacia el impersonal, se ha completado el primer movimiento del Sendero del Conocimiento. Es lo único absolutamente necesario para el objetivo tradicional del Yoga del Conocimiento, para la absorción, para el escape de la existencia cósmica, para la liberación en el Parabrahman<sup>2</sup> absoluto e inefable que está más allá de todo ser cósmico. Quien busca esta liberación postrera puede afrontar en su camino otras realizaciones, puede realizar al Señor del universo, al Purusha que se manifiesta en todas las criaturas, puede acceder a la consciencia cósmica, puede conocer y sentir su unidad con todos los seres; pero estas son solo etapas o circunstancias de su travesía, resultados del desenvolvimiento de su alma a medida que se aproxima cada vez más a la meta inefable. Su objeto supremo es traspasarlas todas. Por otra parte, una vez alcanzada la libertad y el silencio y la paz, reasumimos la posesión, mediante la consciencia cósmica, del Brahman activo, al igual que del silencioso, y podemos vivir de modo seguro, en la libertad divina al igual que descansar en ella, hemos completado el segundo movimiento del Sendero por el cual la integralidad del autoconocimiento se convierte en estación del alma liberada.

De esa manera, el alma se posee en la unidad de Sachchidananda sobre todos los planos manifiestos de su propio ser. Esta es la característica del conocimiento integral que unifica todo en Sachchidananda, porque no solo es el Ser único en sí, sino también es único por doquier, en todos sus niveles y en todo aspecto, en su máxima apariencia de multiplicidad y en su máxima

---

<sup>1</sup> Naturaleza Divina de la que emana el Universo entero. Akshara simboliza esta indestructible Realidad Divina. Imperecedero, indestructible.

Inmóvil o inmutable; el Inmutable Brahmán, espíritu o yo, Atman... el Brahman pasivo inmóvil. El Yo, que está detrás de los cambios y movimientos de la Naturaleza, calmo, puro, imparcial, indiferente, observándolos y no participando, por encima de ellos como una cima. *Glosario de términos sánscritos (Refundido de Yoga Integral y La Vida Divina, tomo III)*

<sup>2</sup> El Ser supremo; el Divino supracósmico; el Absoluto inespacial e intemporal. *Glosario de términos sánscritos (Refundido de Yoga Integral y La Vida Divina, tomo III)*

aparición de unidad. Si bien en la teoría el conocimiento tradicional admite esta verdad, sin embargo, en la práctica razona como si la unidad no fuese igual por doquier, ni pudiese realizarse igualmente en todo. La descubre en el Absoluto inmanifiesto, pero no tanto en la manifestación, la halla más pura en el Impersonal que en el Personal, completa en el Nirguna<sup>1</sup>, no tan completa en el Saguna<sup>2</sup>, satisfactoriamente presente en el Brahman silencioso e inactivo, no tan satisfactoriamente presente en el Brahman activo. Por lo tanto, ubica todos estos otros términos del Absoluto por debajo de sus opuestos en la escala de ascenso y urge su rechazo final como si este fuese indispensable para la realización cabal. El conocimiento integral no efectúa tal división; accede a un género diferente de absoluto en su visión de la unidad. Descubre la misma unidad en el Inmanifiesto que en el Manifiesto, en el Impersonal que en el Personal, en Nirguna que en Saguna, en las honduras infinitas del silencio universal que en la amplitud infinita de la acción universal. Descubre la misma unidad absoluta en Purusha y en Prakriti; en la Presencia divina y en las obras del Poder y del Conocimiento divinos; en la manifestación de los muchos Purushas; en la inalienable unidad de Sachchidananda y en las aparentes divisiones de la mente, de la vida y del cuerpo en la que la unidad es constantemente —si bien en secreto— real y constantemente busca realizarse. Toda unidad es para él una realización intensa, pura e infinita, toda diferencia es una realización abundante, rica e ilimitada del mismo Ser divino y eterno.

La realización completa de la unidad es, por lo tanto, la esencia del conocimiento integral y del Yoga integral. Conocer a Sachchidananda, uno en Sí Mismo y uno en toda Su manifestación, es la base del conocimiento; hacer real esa visión de la unidad para la consciencia en su estado y en su acción, y devenir eso mediante la fusión del sentido de la individualidad separada con el sentido de la unidad con el Ser y con todos los seres, es hacer efectivo el Yoga del conocimiento; vivir, pensar, sentir, querer y actuar en ese sentido de la unidad, es hacerlo efectivo en el ser individual y en la vida individual. Esta realización de la unidad y esta práctica de la unidad en la diferencia es la totalidad del Yoga.

---

<sup>1</sup> El Eterno sin cualidades; el Yo inmóvil e inmutable; la Existencia Única pura e invariable; el Impersonal; el Silencio exento de actividades; el No-ser; el Inefable y el Incognoscible. *Glosario de términos sánscritos (Refundido de Yoga Integral y La Vida Divina, tomo III)*.

<sup>2</sup> El Personal; que posee cualidades y es activo. Saguna-Brahmán: el Divino personal y activo. *Glosario de términos sánscritos (Refundido de Yoga Integral y La Vida Divina, tomo III)*.

Sachchidananda es uno en Sí Mismo en cualquier estado o plano de la existencia. Por lo tanto, debemos hacer que eso sea la base de toda realización de la consciencia, de la fuerza o del ser, del conocimiento, de la voluntad o del deleite. Como hemos visto, tenemos que vivir en la consciencia del Absoluto trascendente y del Absoluto manifestado en todas las relaciones impersonales y manifestado como todas las personalidades, más allá de las cualidades y ricas en cualidad infinita; un silencio del cual la Palabra eterna crea, una calma y paz divinas que se poseen en la dicha y actividad infinitas. Tenemos que descubrirlo conociendo todo, sancionando todo, gobernando todo, conteniendo, sosteniendo e informando todo como el Purusha y al mismo tiempo ejecutando el conocimiento, la voluntad y la formación como Prakriti. Tenemos que verlo como Existencia única, como Ser concentrado en sí mismo, y como Ser desplegado en todas las existencias; como Consciencia única concentrada en la unidad de su existencia, y extendida en la naturaleza universal y multicentrada en innumerables seres; como Fuerza única estática en su reposo de consciencia autoconcentrada y dinámica en su actividad de consciencia extendida; como Deleite único bienaventuradamente consciente de su infinitud incaracterística y como bienaventuradamente consciente de toda característica, fuerza y formas como ella misma; como único conocimiento creador y como Voluntad rectora, supramental, originadora y determinativa de todas las mentes, vidas y cuerpos; como Mente única que contiene todos los seres mentales y constituye todas las actividades mentales; como Vida única activa en todos los seres vivientes y generativa de sus actividades vitales; como sustancia única que constituye todas las formas y objetos como el molde visible y sensible en el que la mente y la vida se manifiestan y actúan precisamente como una existencia pura es ese éter en el cual toda la Fuerza Consciente y el Deleite existen unificados y se descubren en forma variada. Pues estos son los siete principios<sup>1</sup> del ser manifiesto de Sachchidananda.

El Yoga integral del conocimiento ha de reconocer la doble naturaleza de esta manifestación —pues existe la naturaleza superior de Sachchidananda en la que Él se descubre y la naturaleza inferior de la mente, la vida y el cuerpo en la que Él se vela—, y ha de reconciliar y unir a ambas en la unidad de la realización iluminada. No debemos dejarlas separadas para vivir una especie

---

<sup>1</sup> Existencia (Sat), Consciencia-Fuerza (Chit-Tapas), Deleite (Ananda), Conocimiento-Voluntad (Supermente), Mente, Vida, Sustancia-Materia.

de doble vida, espiritual en lo interior o en lo alto, mental y material en nuestra vida terrena activa; tenemos que revisar y remodelar la vida inferior según la luz, la fuerza y la dicha de la realidad superior. Tenemos que realizar la Materia como molde sensorialmente creado del Espíritu, un vehículo para toda manifestación de la luz, de la fuerza y de la dicha de Sachchidananda en las supremas condiciones del ser y de la actividad terrestre. Tenemos que ver la Vida como un canal para la infinita Fuerza divina y romper la barrera de la distancia y la división de ella, creadas sensorial y mentalmente, de modo que el Poder divino pueda tomar posesión de todas nuestras actividades vitales, dirigirlas y cambiarlas hasta que nuestra vitalidad transfigurada cese, al fin, de ser la limitada fuerza vital que ahora sostiene a la mente y al cuerpo y se convierta en imagen de una omnibienaventurada fuerza consciente de Sachchidananda. De modo parecido, tenemos que cambiar nuestra mentalidad sensitiva y emocional en un juego del Amor divino y del Deleite universal; y tenemos que sobrecargar al intelecto, que busca conocer y regir en nosotros, con la luz del Conocimiento-Voluntad divino hasta que se transforme en imagen de aquella actividad superior y sublime.

Esta transformación no puede completarse ni ejecutarse realmente sin el despertar de la mente de la verdad, que corresponde en el ser mental a la Supermente<sup>1</sup>, y es capaz de recibir mentalmente sus iluminaciones. Por la oposición entre el Espíritu y la Mente, sin la libre apertura de este poder intermedio<sup>2</sup>, las dos naturalezas, la superior y la inferior, están divididas; aunque pueda haber comunicación e influencia o la captación de la inferior dentro de la superior en una especie de trance luminoso o extático, no puede haber transfiguración plena y perfecta de la naturaleza inferior. Podemos sentir imperfectamente mediante la mente emocional, podemos tener una sensación mediante la mente sensorial o una concepción y percepción mediante la mente inteligente del Espíritu presente en la Materia y en todas sus formas, del Deleite divino presente en toda emoción y sensación, de la Fuerza divina detrás de todas las actividades vitales; pero la naturaleza inferior aun conservará su propia naturaleza y limitará y

---

<sup>1</sup> *“La Supermente es el grado de la existencia más allá de la mente, la vida y la Materia y, como la mente, la vida y la Materia se han manifestado sobre la tierra, así también debe la Supermente, en el inevitable curso de las cosas, se manifestara en este mundo de Materia. De hecho, una supermente ya está aquí pero está involucionada, oculta detrás de esta mente, vida y Materia manifestada y aún sin actuar abiertamente o en su propio poder: si actúa, es a través de estos poderes inferiores y es modificada por sus caracteres y por ello aún irreconocible...”*  
Sri Aurobindo: LA MANIFESTACION SUPRAMENTAL SOBRE LA TIERRA.

<sup>2</sup> Supermente.

dividirá en su acción y modificará en su carácter la influencia de lo alto. Aunque esa influencia asuma su poder más excelso, amplio e intenso, será irregular, desordenadamente realizada en la actividad y perfectamente realizada solo en la calma y quietud; estaremos sujetos a las reacciones y períodos de oscurecimiento cuando se retire de nosotros; tenderemos a olvidarla ante la presión de la vida ordinaria y de sus contactos externos y ante el asedio de sus dualidades, y seremos plenamente dueños de ella solo cuando estemos solos con nosotros mismos y con Dios o únicamente en los momentos o períodos de elevada elevación y éxtasis. Pues nuestra mentalidad —restringido instrumento que se mueve en un campo limitado y que capta las cosas por fragmentos o porciones— es necesariamente mutable, inquieta y variable; solo puede hallar firmeza limitando su campo de acción y fijeza únicamente mediante el cese y el reposo.

Por otra parte, nuestras percepciones directas de la verdad provienen de esa Supermente -una Voluntad que conoce y un Conocimiento que efectúa- que crea el orden universal de la infinitud. Su despertar a la acción hace descender, dice el Veda, la ilimitada caída de la lluvia celestial, el pleno fluir de los siete ríos que vienen de un mar superior de luz, de poder y de dicha. Revela a Sachchidananda. Revela la Verdad detrás de las diseminadas y mal combinadas sugerencias de nuestra mentalidad y hace que cada una caiga en su sitio en la unidad de la Verdad que está detrás; de esa manera puede transformar la semiluz de nuestras mentes en cierta totalidad de luz. Revela la Voluntad que está detrás de todas las desviadas e imperfectamente reguladas luchas de nuestra voluntad mental y deseos emocionales y esfuerzo vital, y hace que cada una caiga en su sitio en la unidad de la Voluntad luminosa que está detrás; de esa manera puede transformar la lucha semioscura de nuestra vida y mente en cierta totalidad de fuerza ordenada. Revela el deleite que busca a tientas cada una de nuestras sensaciones y emociones, y del que se retiran en movimientos de satisfacciones parcialmente atrapadas o en movimientos de insatisfacción, dolor, pesar o indiferencia, y hace que cada una tome su lugar en la unidad del deleite universal que está detrás; de esa manera puede transformar el conflicto de nuestras emociones y sensaciones dualizadas en cierta totalidad de amor y deleite serenos, pero profundos y potentes. Es más, revelando la acción universal, muestra la verdad del ser de la cual surge cada uno de estos movimientos y hacia la cual cada uno progresa, muestra la fuerza de la efectivización que cada uno lleva consigo y el deleite del ser para el cual y del cual cada uno nace, y relaciona todos con

el ser, con la consciencia, con la fuerza y con el deleite universales de Sachchidananda. De esa manera armoniza para nosotros todas las oposiciones, divisiones y contradicciones de la existencia y nos muestra en ellas al Uno y al Infinito. Elevados hasta esta luz supramental, el dolor, el placer y la indiferencia empiezan a convertirse en la dicha del único Deleite autoexistente; la fortaleza y debilidad, el éxito y el fracaso se convierten en poderes de la Fuerza y Voluntad únicas y autoefectivas; la verdad y el error, el conocimiento y la ignorancia en la luz de la única autoconsciencia infinita y conocimiento universal; el incremento y la disminución del ser, la limitación y la derrota de la limitación en olas de la única existencia autorrealizadora y consciente. Toda nuestra vida al igual que todo nuestro ser esencial se transforman en la posesión de Sachchidananda.

Por medio de este conocimiento integral llegamos a la unidad de los objetivos que se proponen los tres senderos del conocimiento, de las obras y de la devoción. El conocimiento apunta a la realización de la autoexistencia verdadera, las obras a la realización de la Voluntad Consciente divina que gobierna secretamente todas las obras, la devoción a la realización de la Bienaventuranza que disfruta como el Amante de todos los seres y todas las existencias, Sat, Chit-Tapas<sup>1</sup> y Ananda. Por lo tanto, cada uno apunta a la posesión de Sachchidananda a través de uno u otro aspecto de su naturaleza divina triuna. Mediante el Conocimiento accedemos siempre a nuestro ser verdadero, eterno e inmutable, el autoexistente que todo "Yo" representa oscuramente en el universo, y abolimos la diferencia en esta gran realización, *So Aham*, Yo soy Él, mientras accedemos, asimismo, a nuestra identidad con todos los otros seres.

Pero, al mismo tiempo, el conocimiento integral nos da la consciencia de esa existencia infinita como la fuerza consciente que crea y gobierna los mundos y se manifiesta en sus obras; revela al Auto-existente en su voluntad consciente universal como el Señor, el Ishwara. Nos capacita para unir nuestra voluntad con la Suya, para realizar Su voluntad en las energías de todas las existencias y para percibir el cumplimiento de estas energías de los demás como parte de nuestra autorrealización universal. De esa manera elimina la realidad de la lucha y de la división y la oposición, y solo deja las apariencias. Por lo tanto, mediante ese conocimiento accedemos a la posibilidad de una acción divina, un accionar que es personal

---

<sup>1</sup> Tapas: Energía-Fuerza de la Consciencia: el principio del poder y de la fuerza espirituales en la Naturaleza superior o divina.

para nuestra naturaleza, pero impersonal para nuestro ser, puesto que procede de Eso que está más allá de nuestro ego y actúa solo mediante su sanción universal. Procedemos en nuestras obras con ecuanimidad, sin la esclavitud de las obras y sus resultados, al unísono con el Supremo, al unísono con lo universal, libres de la responsabilidad separada por nuestros actos y, por lo tanto, inafectados por sus reacciones. Esto que hemos visto como la realización del sendero de las Obras se convierte así en anexo y resultado del sendero del Conocimiento.

Además, el conocimiento integral nos revela al Autoexistente como el Omnibienaventurado que, como Sachchidananda que se manifiesta en el mundo, que manifiesta todos los seres, acepta su adoración, así como acepta sus obras de aspiración y sus búsquedas del conocimiento, se inclina hacia ellos y trayéndolos hacia Sí introduce a todos en la dicha de Su ser divino. Al conocerlo como nuestro Yo divino, devenimos uno con Él, como el amante y el amado devienen uno solo, en el éxtasis de ese abrazo. Conociéndolo también en todos los seres, percibiendo la gloria, la belleza y la dicha del Amado por doquier, transformamos nuestras almas en una pasión de deleite universal y en una amplitud y dicha de amor universal. Todo esto que, como descubriremos, es la cima del sendero de la Devoción, se convierte también en un anexo y resultado del sendero del Conocimiento.

De esa manera, mediante el conocimiento integral unificamos todas las cosas en el Uno. Captamos todos los acordes de la música universal -dulces o discordantes, luminosos u oscuros- en su sugestión -potente o débil, oída o suprimida- y los descubrimos todos transformados y reconciliados en la armonía indivisible de Sachchidananda. El Conocimiento también proporciona el Poder y la Dicha. “¿Cómo será engañado, de dónde tendrá pesar quien ve a la Unidad por doquier?”

## Capítulo XVII

### EL ALMA Y LA NATURALEZA

Este es el resultado del conocimiento integral encarado globalmente; su obra consiste en reunir los diferentes ámbitos de nuestro ser en la unidad universal. Si hemos de poseer perfectamente al mundo en nuestra nueva consciencia divinizada, tal y como la Divinidad misma se posee, tenemos que conocer también cada cosa en su absoluto, primero por sí misma y en segundo término en su unión con todo lo que la completa; pues de ese modo la Divinidad plasmó y vio su ser en el mundo. Ver las cosas como partes, como elementos incompletos, es un conocimiento analítico inferior. El Absoluto está por doquier; ha de verse y descubrirse por doquier. Todo finito es un infinito y ha de conocerse y sentirse en su infinitud intrínseca, al igual que en su apariencia finita superficial. Pero para conocer así al mundo, para percibirlo y experimentarlo así, no es suficiente tener una idea o imaginación intelectual de que es así; es menester cierta visión divina, sentido divino, éxtasis divino, una experiencia de unión de nosotros con los objetos de nuestra consciencia<sup>1</sup>. En esa experiencia, no solo el Más Allá, sino también todo lo que está aquí, no solo la totalidad, el Todo globalmente, sino también cada cosa en el Todo, se convierte para nosotros en nuestro yo, en nuestro Dios, en el Absoluto e Infinito, en Sachchidananda. Este es el secreto del deleite completo de Dios en el mundo, de la satisfacción completa de la mente, del corazón y de la voluntad, de la completa liberación de la consciencia. Es la experiencia suprema a la que procuran acceder, más o menos oscuramente, el arte y la poesía y todos los variados esfuerzos del conocimiento subjetivo y objetivo, y todo deseo y esfuerzo de poseer y disfrutar los objetos; su intento de captar las formas, las propiedades y las cualidades de las cosas, es solo un primer movimiento que no puede ofrecer la satisfacción más honda, a menos que, captándolos perfecta y absolutamente, logren el sentido de la realidad infinita de la cual son los símbolos externos. A la mente racional y a la experiencia sensorial ordinaria esto bien puede parecerle solo una fantasía poética o una alucinación mística; pero la satisfacción absoluta y el sentido de iluminación que aportan y que solo eso<sup>2</sup> puede dar, es realmente una prueba de su validez superior; mediante eso obtenemos un rayo de la consciencia superior y el sentido más divino hacia el que

---

<sup>1</sup> El conocimiento yóguico requiere la unión entre el conocedor y lo conocido.

<sup>2</sup> El sentido de la Realidad infinita en todas las formas de la existencia.



se orienta finalmente nuestro ser subjetivo, si solo lo admitiéramos para ser transfigurado.

Hemos visto que esto se aplica a los supremos principios del Ser Divino. Ordinariamente, la mente discriminativa nos dice que solo lo que está más allá de toda manifestación es absoluto, solo el Espíritu sin forma es infinito, solo el Yo intemporal, inespacial, inmutable e inmóvil en su reposo es absolutamente real; y si seguimos y somos gobernados en nuestro esfuerzo por esta concepción, que es la experiencia subjetiva a la que accederemos, todo lo demás nos parece falso o solo relativamente verdadero. Pero si partimos de la concepción mayor, se abre ante nosotros una verdad más completa y una experiencia más vasta. Percibimos que la inmutabilidad de la existencia intemporal e inespacial es un absoluto y un infinito, pero que también es un absoluto y un infinito la fuerza consciente y el deleite activo del Ser divino en su posesión omnibienaventurada de la emanación de sus poderes, de sus cualidades y de sus autocreaciones; y en verdad es el mismo absoluto e infinito, el mismo en tal medida, que podemos disfrutar, simultánea e igualmente, la calma y la paz intemporales y divinas, y podemos disfrutar, libre e infinitamente, la dicha divina, temporalmente poseedora de la actividad, sin la esclavitud ni la caída en el desasosiego y en el sufrimiento. También, de ese modo, podemos tener la misma experiencia de todos los principios de esta actividad que en el Inmutable están autocontenidos y, en un sentido, recogidos y ocultos, y en lo cósmico están expresados y realizan su cualidad y capacidad infinitas.

El primero de estos principios en importancia es la dualidad —que se resuelve en una unidad— de Purusha y Prakriti, de lo cual hemos tenido ocasión de hablar en el Yoga de las Obras, pero que tiene la misma importancia para el Yoga del Conocimiento. Esta división fue efectuada con mayor claridad por los antiguos filósofos hindúes; pero se fundamenta en el hecho eterno de la dualidad práctica en la unidad, en la que se fundamenta la manifestación del mundo. Se le da diferentes nombres de acuerdo con nuestra visión del universo. Los Vedantines hablaron del Yo y de Maya, expresando —de acuerdo con sus predilecciones— el Yo como el Inmutable y Maya como el poder que tiene el Yo de imponer sobre sí mismo la ilusión cósmica; o el Yo como el Ser Divino y Maya como la naturaleza del ser consciente y de la fuerza consciente por el cual la Divinidad se corporiza en las formas anímicas y en las formas de las cosas. Otros hablaron de Ishwara y Shakti, el Señor y Su fuerza, Su poder cósmico. La filosofía analítica de los Sankhyas

afirmó su dualidad eterna sin posibilidad alguna de unidad, aceptando solo relaciones de unión y de separación por las que empieza, prosigue o cesa la acción cósmica de Prakriti para Purusha; pues Purusha es una existencia inactiva consciente, es el Alma, igual en sí misma e inmutable eternamente y Prakriti es la fuerza activa de la Naturaleza que mediante su movimiento crea y mantiene y, al sumirse en reposo, disuelve el fenómeno del cosmos. Dejando de lado estas distinciones filosóficas, llegamos a la experiencia psicológica original a partir de la cual, en realidad, todo tiene su inicio, un ser dual, en el sentido de que hay dos elementos en la existencia de los seres vivos, de los seres humanos al menos, si no de todo el cosmos: la Naturaleza y el Alma.

Esta dualidad es evidente de por sí. Sin filosofía alguna, mediante la mera fuerza de la experiencia, es lo que todos podemos percibir, aunque no nos preocupemos por definirlo. Ni siquiera puede librarse del hecho práctico de esta dualidad el materialismo más completo que niega el alma o la solventa como si fuera un resultado más o menos ilusorio de fenómenos naturales que actúan sobre algún fenómeno mal explicado del cerebro físico que llamamos conciencia o mente, pero que en realidad no es más que una especie de complejo de espasmos nerviosos. No interesa para nada cómo se produjo; no es eso solo, sino que determina toda nuestra existencia creando toda nuestra felicidad y nuestro sufrimiento —es el único hecho realmente importante para nosotros, como seres humanos con voluntad, inteligencia y existencia subjetiva—. El problema total de la vida se resuelve en esta única pregunta: “¿Qué hemos de hacer con esta alma y con esta naturaleza, mutuamente enfrentadas; esta Naturaleza, esta actividad personal y cósmica, que procura imponerse sobre el alma, poseerla, controlarla y determinarla, y esta alma que siente que, de algún modo misterioso, tiene una libertad, un control sobre sí misma, una responsabilidad por lo que es y hace y, por lo tanto, procura volcarse sobre la Naturaleza, la suya y la del mundo, y controlarla, poseerla, disfrutarla, o hasta (puede ser) rechazarla y escapar de ella?” A fin de contestar esa pregunta tenemos que conocer, conocer qué puede hacer el alma, conocer qué puede hacer consigo misma, conocer también qué puede hacer con la Naturaleza y con el mundo. La totalidad de la filosofía, de la religión y de la ciencia humanas, en realidad, no es sino un intento de alcanzar los datos correctos que le posibilitarán responder a la pregunta y resolver, tan satisfactoriamente como lo permita nuestro conocimiento, el problema de nuestra existencia.

La esperanza de una huida completa de nuestra contienda y de la sujeción a nuestra naturaleza y existencia inferiores y perturbadas, surge cuando percibimos que la filosofía y la religión afirman, pero que el pensamiento moderno procura negar, que hay dos niveles de la existencia del alma, uno inferior, perturbado y sometido, otro superior, supremo, imperturbado y soberano, uno dinámico en la Mente, el otro quieto en el Espíritu. La esperanza no solo de una huida, sino también de una solución completamente satisfactoria y victoriosa llega cuando percibimos lo que algunas religiones y filosofías afirman, pero que otras parecen negar, que también en la unidad dual del alma y de la naturaleza hay un estado humano ordinario, inferior, y un estado divino, superior, en los que las condiciones de la dualidad se invierten y el alma se convierte en aquello por lo cual ahora solo lucha y a lo cual aspira: ama de su naturaleza, libre y, mediante la unión con la Divinidad, también poseedora de la naturaleza del mundo. De acuerdo con nuestra idea de estas posibilidades será la solución que intentemos concretar.

El alma está sujeta a la Naturaleza, envuelta en la mente, poseída por el fenómeno ordinario del pensamiento mental, de la sensación, de la emoción y de la recepción de los impactos vitales y físicos del mundo y de la reacción mecánica hacia ellos. Hasta su voluntad e inteligencia están determinadas por su naturaleza mental, determinada, incluso con mayor amplitud, por la naturaleza mental de su medio que actúa sobre ellas, tanto sutil como abiertamente, y se impone sobre la mentalidad individual; de esa manera, su intento de regular, controlar y determinar su propia experiencia y acción es perseguido por un elemento de ilusión, puesto que cuando piensa que está actuando, en realidad es la Naturaleza la que actúa y determina todo lo que piensa, lo que quiere y lo que hace. Si no existiese en ella este conocimiento constante de que existe, de que existe en sí, de que el cuerpo o la vida no son sino algo que al menos recibe y acepta la experiencia cósmica, si bien no la determina, al fin se vería obligada a suponer que la Naturaleza es todo y que el alma es una ilusión. Esta es la conclusión sostenida por el Materialismo moderno y a la que accedió el Budismo nihilista; los Sankhyas, percibiendo el dilema, lo resolvieron diciendo que el alma, de hecho, solo refleja las determinaciones de la Naturaleza y que, de por sí, no determina nada, no es ama, pero que, rehusando reflejarlas, puede retraerse en la inmovilidad y paz eternas. También están las otras soluciones que llegan a la misma conclusión práctica, pero desde el otro extremo, el espiritual, afirmando la Naturaleza como ilusión o el

alma y la Naturaleza como impermanentes e indicándonos un estado que está más allá, en el que su dualidad carece de existencia, ya sea por la extinción de ambas en algo permanente e inefable o, al menos, por exclusión del principio activo por completo. Aunque no satisfagan la mayor esperanza y el arraigado impulso y aspiración de la humanidad, estas son soluciones válidas hasta donde lleguen; pues llegan a un Absoluto en sí o al separado absoluto del alma, aunque rechacen los muchos arrobados infinitos del Absoluto que la verdadera posesión de la Naturaleza por parte el alma en su existencia divina ofrece en el hombre al eterno buscador de perfección.

Elevada hasta el Espíritu, el alma ya no está sujeta a la Naturaleza; está por encima de esta actividad mental. Puede estar por encima de esta en el desapego y en el aislamiento, *udásína*, sentada en lo alto e indiferente; o indiferenciada y concentrada, atraída y perdida en la paz por la bienaventuranza absorbentes de su experiencia espiritual de sí; en este caso debemos trascender, mediante una renuncia completa, a la Naturaleza y a la existencia cósmica, no conquistarla mediante una posesión divina y soberana. Pero el Espíritu, el Divino no solo está por encima de la Naturaleza; es amo de la Naturaleza y del cosmos; al elevarse a su nivel espiritual, el alma debe ser capaz, al menos, del mismo dominio mediante su unidad con el Divino. Debe ser capaz de controlar su propia naturaleza, no solo en la calma o forzándola al reposo, sino también con un soberano control de su juego y actividad. En el nivel inferior esto no es posible porque el alma actúa a través de la mente y la mente solo puede actuar individual y fragmentariamente en satisfecha obediencia o enfrentada sujeción a esa Naturaleza universal a través de la cual el conocimiento divino y la Voluntad divina se estructuraron en el mundo. Pero el Espíritu está en posesión del conocimiento y de la voluntad, de los cuales es fuente y causa y no está sujeto a ellos; por lo tanto, en la proporción con la que el alma asuma su ser divino o espiritual, asume asimismo el control de los movimientos de su naturaleza. Según el lenguaje antiguo se torna *svarát*, libre y autónoma sobre el reino de su propia vida y ser. Solo puede hacer esto universalizándose; pues debe expresar la voluntad divina y universal en su acción sobre el mundo. Primero debe ampliar su consciencia y ver el universo en sí misma, en vez de estar como la mente limitada por la visión física, vital, sensitiva, emocional e intelectual de la pequeña personalidad dividida; debe aceptar las verdades del mundo, las energías del mundo, las tendencias del mundo, y los propósitos del mundo como propios, en vez de adherirse a sus propias ideas intelectuales, a sus

deseos, esfuerzos, preferencias, objetos, intenciones e impulsos; éstos, en la medida en que permanecen, deben armonizarse con lo universal. Luego debe someter su conocimiento y su voluntad, en su propio origen, al Conocimiento divino y la Voluntad divina y acceder a ellos de ese modo, a través de la sumisión en la absorción, perdiendo su luz personal en la Luz divina y su iniciativa personal en la iniciativa divina. Estar primero a tono con el Infinito, en armonía con el Divino, y luego estar unificado con el Infinito, introducido en el Divino, es su condición de fortaleza y dominio perfectos, y esta es precisamente la naturaleza misma de la vida espiritual y de la existencia espiritual.

La distinción efectuada en el Gita entre Purusha y Prakriti nos da la clave de las diversas actitudes que el alma puede adoptar para con la Naturaleza en su movimiento hacia la libertad y el dominio perfectos. Purusha, dice el Gita, es testigo, sustentador y fuente de autorización, concededor, señor y disfrutador; Prakriti ejecuta, es el principio activo y debe efectuar una actividad correspondiente con la actitud de Purusha. El alma puede asumir, si lo desea, el equilibrio del puro testigo, *sáksí*; puede contemplar la acción de la Naturaleza como una cosa de la que está aparte; observa, pero no participa. Hemos visto la importancia de esta capacidad quietista; es la base del movimiento de retiro por el que podemos decir respecto a todo —cuerpo, vida, acción mental, pensamiento, sensación y emoción— "Esto es Prakriti que trabaja en la vida, en la mente y en el cuerpo, no soy yo y tampoco es mío", y de esa manera podemos llegar a separar al alma de estas cosas hacia su quietud. Por lo tanto, esta puede ser una actitud de renuncia o, al menos, de no participación (*támasika*), con una persistencia resignada e inerte de la acción natural mientras dure (*rájasica*) y con repugnancia, aversión y retracción de ella, con inteligencia luminosa de la separación del alma y de la paz y la dicha del aislamiento y del reposo (*sáttvika*)<sup>1</sup>; pero asimismo puede ser secundada por un deleite igual e impersonal, como el del espectador de una función, dichoso pero no apegado y presto para elevarse en cualquier momento, como en jubilosa partida. La actitud del Testigo en lo más alto es de absoluto desapego y de libertad de afecto respecto de los fenómenos de la existencia cósmica.

Como el puro Testigo, el alma rehúsa la función de sustentadora o sostenedora de la Naturaleza. El sostenedor, *bhartá*, es otro, es Dios o la Fuerza o Maya, pero no el alma, que solo

---

<sup>1</sup> Recordamos brevemente las tres gunas, cualidades o modos de la Naturaleza: *tamas*, *rajas* y *sattva* que indican inercia, energía y luz respectivamente.

admite el reflejo de la acción natural sobre su consciencia observadora, sin responsabilidad alguna en cuanto a su mantenimiento y continuación. No dice: “Todo esto está en mí y se mantiene en mí, es una actividad de mi ser”, sino a lo más: “Esto me es impuesto, pero en realidad es externo respecto de mí”. A no ser que haya en la existencia una dualidad clara y real, esta no puede ser la verdad total del asunto; el alma es asimismo sostenedora, ella sostiene en su ser la energía que desarrolla el espectáculo del cosmos y que conduce sus energías. Cuando Purusha acepta esta sustentación, puede hacerlo pasivamente y sin apego, sintiendo que contribuye a la energía, pero no la controla ni la determina. El control es otro, es Dios, la Fuerza, o la naturaleza misma de Maya; el alma solo sostiene indiferentemente tanto como debe, tal vez tanto como la fuerza de su autorización e interés pasados, en la energía, continúa y rehúsa extinguirse<sup>1</sup>. Pero si la actitud del sostenedor se acepta plenamente, se ha dado un importante paso adelante hacia la identificación con el Brahman activo y su dicha del ser cósmico. Pues Purusha se ha convertido en dador activo de la autorización.

En la actitud del Testigo hay también un género de autorización, pero es pasiva, inerte y a este respecto no es en manera alguna completa; mas si consiente por entero en sostener, la autorización se vuelve activa, aunque el alma no pueda hacer otra cosa que consentir en reflejar, sostener y, por tanto, mantener en acción todas las energías de Prakriti, sin determinar, elegir, ni creer que es Dios, la Fuerza misma o algún Conocimiento-Voluntad que elige y determina, y el alma es solo testigo y sostenedora y, por tanto, dadora de la autorización, *anumantá*, pero no poseedora, ni directora del conocimiento y la voluntad, *jñátá íswarah*. Pero si habitualmente elige y rechaza lo que se le ofrece, ella determina; la autorización relativamente pasiva se ha convertido en autorización enteramente activa y está en vías de ser un control activo.

Esto sucede cuando el alma acepta su función completa como concedora, dueña y disfrutadora de la Naturaleza. Como concedora, el alma posee el conocimiento de la fuerza que actúa y determina, ve los valores del ser que se realizan en el cosmos, está en el secreto del Hado<sup>2</sup>. Mas la fuerza es determinada por el conocimiento que es su origen, su fuente y el normalizador de sus

---

<sup>1</sup> Tal vez referido al impulso de su karma pasado.

<sup>2</sup> REL. Lo que, conforme a lo dispuesto por Dios, nos sucede en el decurso del tiempo. FILOS. Serie de causas tan encadenadas unas con otras, que necesariamente producen su efecto. Destino. *Diccionario Enciclopédico Vox, Larousse Editorial, S.L.*

valuaciones y realizaciones de valores. Por lo tanto, en la proporción con la que el alma se convierte nuevamente en concedora, también pasa a ser controladora de la acción. Tampoco puede hacer esto sin convertirse en disputadora activa, *khoktá*. En el ser inferior, el disfrute es de dos clases: positivo y negativo, lo cual se traduce, en la electricidad de las sensaciones, como dicha y sufrimiento; pero en lo superior es un disfrute activamente igual del deleite divino en la automanifestación. El hombre, libre en su alma, es consciente de que el Divino es el señor de la acción de la Naturaleza, de que Maya es Su Conocimiento-Voluntad determinando y realizando todo, de que la Fuerza es el lado de la Voluntad de este doble Poder divino en el que el conocimiento está siempre presente y efectivo; también es consciente de sí mismo, hasta individualmente, como centro de la existencia divina —una porción del Señor, expresa el Gita—, controlando en esa medida la acción de la Naturaleza que él ve, sostiene, autoriza, disfruta, conoce y controla mediante el poder determinativo del conocimiento; y cuando se universaliza, su conocimiento refleja solamente el conocimiento divino, su voluntad realiza solamente la voluntad divina, disfruta solamente del deleite divino y no de una satisfacción personal ignorante. Así preserva Purusha su libertad en su posesión, en la renuncia a la personalidad limitada hasta en su disfrute característico y en el deleite del ser cósmico. Ha asumido plenamente en el nivel superior las relaciones verdaderas del alma y la Naturaleza.

Purusha y Prakriti<sup>1</sup>, en su unión y dualidad, surgen del ser de Sachchidananda. La existencia autoconsciente, la naturaleza esencial del Ser, eso es Sat o Purusha; el Poder de existencia autoconsciente, recogido en sí mismo o actuando en las obras de su consciencia y fuerza, de su conocimiento y su voluntad, Chit y Tapas<sup>2</sup>, Chit y Prakriti, eso es Prakriti. El deleite del ser, Ananda, es la verdad eterna de la unión de ese ser consciente y su fuerza consciente absorbida en sí misma o desplegada en la inseparable dualidad de sus dos aspectos, desarrollando los mundos y contemplándolos, actuando en ellos y sosteniendo la acción, ejecutando las obras y dando autorización sin la cual la fuerza de la

---

<sup>1</sup> Alma-Naturaleza; el Espíritu o Ser Consciente en su relación con la Naturaleza. La gran dualidad biuna, aunque separada en el aspecto, es inseparable. *GLOSARIO DE TÉRMINOS SÁNSCRITOS (Refundido de Yoga Integral y La Vida Divina, tomo III)*

<sup>2</sup> Tapas: Energía de la consciencia, el principio del poder y de la fuerza espirituales en la Naturaleza superior o divina. Chit-Tapas: Infinita Voluntad omniefectiva. Es pura energía de la conciencia, libre en su reposo o en su acción. *GLOSARIO DE TÉRMINOS SÁNSCRITOS (Refundido de Yoga Integral y La Vida Divina, tomo III)*

Naturaleza no puede actuar, ejecutando y controlando el conocimiento y la voluntad, y conociendo y controlando las determinaciones de la fuerza del conocimiento y de la fuerza de la voluntad, administrando el disfrute y disfrutando, el Alma poseedora, observadora, concedora, ama de la Naturaleza, la Naturaleza expresando al ser, ejecutando la voluntad, satisfaciendo el autoconocimiento, administrando el deleite del ser del alma. Allí tenemos, fundada en la naturaleza misma del ser, la relación suprema y la relación universal de Prakriti con Purusha. La dicha absoluta del alma en sí misma, y basada sobre eso, la dicha absoluta del alma en la Naturaleza, son la realización divina de la relación.



## Capítulo XVIII

### EL ALMA Y SU LIBERACION

Ahora tenemos que hacer una pausa y considerar lo que nos encomienda esta aceptación de las relaciones de Purusha y Prakriti; pues eso significa que el Yoga que perseguimos no tiene ninguno de los fines de los objetivos ordinarios de la humanidad. Ni acepta nuestra existencia terrena como es, ni puede satisfacerse con algún género de perfección moral o éxtasis religioso, con un cielo de más allá ni con alguna disolución de nuestro ser por la que extinguimos satisfactoriamente los trastornos de la existencia. Nuestro objetivo es muy distinto; consiste en vivir en la Divinidad, en el Infinito, en Dios, y no en un mero egoísmo y temporalidad, y, al mismo tiempo, no apartados de la Naturaleza, de nuestros semejantes, de la tierra y la existencia mundana, tal como la Divinidad no vive aislada de nosotros y del mundo. La Divinidad existe, asimismo, en relación con el mundo, la Naturaleza y todos estos seres, pero con un poder, libertad y auto-conocimiento absolutos e inalienables. Nuestra liberación y perfección consiste en trascender la ignorancia, la esclavitud y la debilidad, y en vivir en Él en relación con el mundo y la Naturaleza, con el poder, la libertad y el autoconocimiento divinos. Pues la relación suprema del Alma con la existencia es la posesión de Prakriti por parte de Purusha, cuando este ya no es ignorante ni está sujeto a su naturaleza, sino que conoce, trasciende, disfruta y controla su ser manifestado y determina, en gran medida y libremente, lo que ha de ser su autoexpresión.

Una unidad que se descubre desde las variaciones de su propia dualidad es el juego total del alma con la Naturaleza en su nacimiento y devenir cósmicos. Un Sachchidananda por doquier, autoexistente, ilimitable, una unidad indestructible por la suprema infinitud de sus propias variaciones, es la verdad original del ser buscada por nuestro conocimiento y a la que nuestra existencia subjetiva<sup>1</sup> llega al fin. De esa unidad surgen todas las otras verdades, se basan en ella, por ella se posibilitan a cada instante y en ella pueden, al fin, conocerse individual y recíprocamente, reconciliarse, armonizarse y justificarse. Todas las relaciones del mundo, hasta las discordias más grandes y chocantes en apariencia, son relaciones de algo eterno consigo mismo<sup>2</sup> dentro de su propia existencia universal; no se trata de colisiones, en

---

<sup>1</sup> Como sujetos individuales.

<sup>2</sup> El Eterno relacionándose consigo mismo en su propia manifestación en el universo.

cualquier lugar y tiempo, de seres desconectados que se encuentran fortuitamente o por alguna necesidad mecánica de la existencia cósmica<sup>1</sup>. Por lo tanto, retornar a este hecho eterno de la unidad es nuestro acto esencial de autoconocimiento; volver a ella debe ser el principio efectivo de nuestra posesión interior de nuestro ser y de nuestras relaciones correctas e ideales con el mundo. He aquí por qué hemos tenido que insistir primera y principalísimamente sobre la unidad como objetivo y, en un sentido, como el objetivo total de nuestro Yoga del conocimiento.

Pero esta unidad se estructura por doquier y en todo plano mediante la verdad ejecutiva o práctica de la dualidad<sup>2</sup>. El Eterno es la única Existencia consciente e infinita, Purusha, y no algo inconsciente y mecánico; existe eternamente en su deleite de la fuerza de su propio ser consciente fundada en un equilibrio de la unidad; pero asimismo existe en el no menos eterno deleite de su fuerza del ser consciente en juego con la diversa autoexperiencia creadora en el universo. Así como nosotros somos o podemos llegar a ser conscientes de ser siempre algo intemporal, sin nombre y perpetuo a lo que llamamos nuestro yo y que constituye la unidad de todo cuanto somos, y sin embargo tenemos simultáneamente la variada experiencia de lo que hacemos, pensamos, queremos, creamos y devenimos, de igual manera también lo es la autoconsciencia de este Purusha en el mundo. Al ser en la actualidad individuos mentales limitados y atados por el ego, por lo común sólo tenemos esta experiencia en la ignorancia y no vivimos en el yo, sino que lo miramos de soslayo o nos volvemos hacia él de vez en cuando, mientras el Eterno lo tiene en Su autoconocimiento infinito, es eternamente este yo desde la plenitud del autoser y contempla toda esta autoexperiencia. Él no concibe, como nosotros que somos prisioneros de la mente, que Su ser sea una especie de resultado y suma indefinida o una elevada contradicción de la autoexperiencia. La vieja disputa filosófica entre el Ser y el Devenir no es posible en el autoconocimiento eterno.

Una fuerza activa del ser consciente que se realiza en sus poderes de autoexperiencia, en sus poderes de conocimiento, voluntad, autodeleite, autoformulación con todas sus maravillosas variaciones, inversiones, conservaciones, conversiones y hasta perversiones de la energía, es lo que llamamos Prakriti o la

---

<sup>1</sup> Hay una Consciencia-Unidad planificadora.

<sup>2</sup> Detrás de toda dualidad y de la aparente contradicción en la existencia esta la Verdad-Consciencia unitaria valiéndose de la dualidad para dirigir al ser individual y a la Naturaleza (Prakriti) hacia el Ser-Uno (Purusha).

Naturaleza, tanto en nosotros como en el cosmos. Pero detrás de esta fuerza de la variación está el equilibrio eterno de la misma fuerza en una igual unidad que sostiene imparcialmente, gobierna las variaciones por ella originadas y las dirige a cualquier objetivo de su autodeleite que el Ser, Purusha, concibió en su consciencia y determinó mediante su voluntad o poder de la consciencia. Esa es la Naturaleza divina dentro de la unidad con la que hemos de regresar mediante nuestro Yoga del autoconocimiento. Hemos de llegar a ser Purushas, Sachchidananda, que se deleita en la divina posesión individual de su Prakriti y no ya seres mentales sujetos a nuestra naturaleza egoísta. Pues ese es el hombre real, el yo supremo e integral del individuo, y el ego es sólo una manifestación inferior y parcial de nosotros mismos a través de la cual se posibilita y satisface por un tiempo cierta experiencia limitada y preparatoria. Pero esta satisfacción del ser inferior no es nuestra posibilidad total; no es la experiencia única ni culminante por la que existimos como seres humanos hasta en este mundo material.

Este ser individual nuestro es aquel por el cual la ignorancia es posible para la mente autoconsciente, pero asimismo es aquel por el cual es posible la liberación en el ser espiritual y el disfrute de la inmortalidad divina. Quien accede a esta inmortalidad no es el Eterno en Su trascendencia ni en Su ser cósmico; es el individuo que se eleva hacia el autoconocimiento, está poseído en él y por él se hace efectivo. Toda la vida, espiritual, mental o material, es el juego del alma con las posibilidades de su naturaleza; pues sin este juego no puede haber autoexpresión ni autoexperiencia relativa. Aun en nuestra realización de todo como nuestro yo mayor y en nuestra unidad con Dios y con los otros seres, este juego puede y debe persistir, a no ser que deseemos cesar en toda autoexpresión y en toda autoexperiencia, salvo una experiencia que sea en trance y absorta. Pero entonces este trance o juego liberado se realiza en el ser individual<sup>1</sup>; el trance es la inmersión del ser mental en la sola experiencia de la unidad, el juego liberado<sup>2</sup> es la elevación de su mente hacia el ser espiritual para la libre realización y deleite de la unidad. Pero la naturaleza de la existencia divina consiste en poseer siempre su unidad, pero poseerla asimismo en una experiencia infinita, desde muchos puntos de vista, sobre muchos planos, a través de muchos poderes o yoes conscientes de sí, a través de individualidades —según nuestro limitado lenguaje

---

<sup>1</sup> Solo en el ser individual al margen del juego de la Naturaleza.

<sup>2</sup> Parece referido a la liberación del juego alma con las posibilidades de la naturaleza que constituye la vida espiritual, ya que en el trance yóguico el individuo se desvincula de esta relación para absorberse únicamente en la unidad trascendente.

intelectual— del único ser consciente. Cada uno de nosotros es una de estas individualidades. Estar alejados de Dios en el ego limitado, en la mente limitada es estar alejados de nosotros mismos, estar despojados de nuestra verdadera individualidad, ser el individuo aparente y no el individuo real; es nuestro poder de la ignorancia. Ser elevados hasta el Ser divino y ser conscientes de nuestra consciencia espiritual, infinita y universal como aquella en la que ahora vivimos, es poseer nuestro yo supremo e integral, nuestra verdadera individualidad; es nuestro poder del autoconocimiento.

Conociendo la unidad eterna de estos tres poderes de la manifestación eterna (Dios, la Naturaleza y el yo individual, y su íntima necesidad recíproca) llegamos a entender la existencia misma y todo lo que en las apariencias del mundo ahora desconcierta a nuestra ignorancia. Nuestro autoconocimiento no anula ninguna de estas cosas, sólo anula nuestra ignorancia y aquellas circunstancias propias de la ignorancia que nos atan y someten a los condicionantes egoístas de nuestra naturaleza. Cuando retornamos a nuestro ser verdadero, el ego queda fuera de nosotros; su lugar es ocupado por nuestro yo supremo e integral, por la individualidad verdadera. Como yo supremo, este yo se unifica con todos los seres y ve todo el mundo y la Naturaleza dentro de su propia infinitud. Lo que significamos con esto es simplemente que nuestro sentido de existencia separada desaparece en una consciencia del ser ilimitable, indiviso e infinito en el que ya no nos sentimos atados al nombre, a la forma ni a los particulares condicionantes mentales y físicas de nuestro actual nacimiento y devenir, y ya no estamos separados de nada ni de nadie en el universo. Esto fue lo que los antiguos pensadores llamaron el No-nacimiento o la destrucción del nacimiento o el Nirvana. Al mismo tiempo continuamos viviendo y actuando a través de nuestro nacimiento y devenir individual, pero con un conocimiento diferente y un género muy distinto de experiencia; el mundo también continúa, pero lo vemos en nosotros mismos. Ser capaces de vivir permanentemente en esta nueva consciencia de nuestro ser, de nuestro ser integral, es alcanzar la liberación y disfrutar la inmortalidad.

Aquí llega la complicación de la idea de que la inmortalidad sólo es posible tras la muerte, en otros mundos, en planos superiores de la existencia o la idea de que esa liberación debe destruir toda posibilidad de vida mental o corporal, y aniquilar la existencia individual para siempre en una infinitud impersonal. La fuerza de estas ideas deriva de cierta justificación de la experiencia y de una especie de necesidad o atracción ascendente que siente el alma

cuando se libra de las compulsivas ataduras de la mente y la materia. Se siente que estas ataduras son inseparables de toda vida terrena y de toda existencia mental. La muerte es la reina del mundo material, pues la vida parece existir aquí sólo por sumisión a la muerte, por muerte constante; la inmortalidad ha de conquistarse aquí con dificultad y parece ser, en su naturaleza, un rechazo de toda muerte y, por lo tanto, de todo nacimiento en el mundo material. El campo de la inmortalidad debe estar en algún plano inmaterial, en algunos cielos en los que el cuerpo no existe o es diferente y sólo es una forma del alma o una circunstancia secundaria. Por otra parte, hay quienes piensan, yendo incluso más allá de la inmortalidad, que todos los planos y todo cielo son circunstancias de la existencia finita y que el yo infinito está vacío de todas estas cosas. Están dominados por la necesidad de desaparecer en lo impersonal e infinito y por una incapacidad de equilibrar, en cualquier sentido, la bienaventuranza del ser impersonal con el deleite del alma en su devenir. Se inventaron filosofías que justifican en el intelecto esta necesidad de inmersión y desaparición; pero lo que es realmente importante y decisivo es la llamada del Más Allá, la necesidad del alma, su deleite —en este caso— de una especie de existencia impersonal o no-existencia. Pues lo que decide es el deleite determinante de Purusha, la relación que él quiere establecer con su Prakriti, la experiencia a la que accede como resultado de la línea seguida en el desarrollo de su autoexperiencia individual entre todas las variadas posibilidades de su naturaleza. Nuestras justificaciones intelectuales sólo son explicación de esa experiencia que aportamos a la razón y las argucias mediante las cuales ayudamos a la mente a que se ajuste a la dirección en que se desplaza el alma.

El ego no es la causa de nuestra existencia mundana, como nos induce a creer nuestra actual experiencia; pues el ego es solo resultado y circunstancias de nuestra modalidad de existencia mundana. Es una relación establecida por el multianimado<sup>1</sup> Purusha entre las mentes y los cuerpos individualizados, una relación de autodefensa, exclusión y agresión mutuas, a fin de tener entre todas las dependencias de las cosas en el mundo, dentro de su reciprocidad, una posibilidad de experiencia mental y física independiente. Pero en estos planos no puede haber una independencia absoluta; la impersonalidad que rechaza todo devenir mental y físico es, por lo tanto, la única culminación posible de este movimiento exclusivo: solo de ese modo puede lograrse

---

<sup>1</sup> Poseedor de muchas almas.

una autoexperiencia absolutamente independiente. Entonces el alma parece existir absolutamente, independientemente en sí misma; está libre en el sentido de la palabra hindú, *swádhina*, dependiendo solo de sí, sin depender de Dios ni de los demás seres. Por lo tanto, en esta experiencia, Dios, el yo personal y los demás seres son negados en su totalidad y descartados como distinciones de la ignorancia. Es a través del ego, que reconoce su propia insuficiencia y se anula junto con sus contrarios<sup>1</sup>, que puede realizarse su propio instinto esencial de autoexperiencia independiente; pues descubre que su esfuerzo por alcanzarla mediante relaciones con Dios y los demás sufre integralmente una sentencia de ilusión, vanidad y nulidad. Cesa de admitirlos, porque si los admite pasa a depender de ellos; cesa de admitir su propia persistencia, porque la persistencia del ego significa la admisión de lo que procura excluir como no yo, del cosmos y de los otros seres. La autoaniquilación del Budista es, en su naturaleza, exclusión absoluta de todo cuanto percibe el ser mental; la autoinmersión del Advaitin en su ser absoluto es el objetivo igual en sí pero concebido de modo diferente; ambas son una autoafirmación suprema del alma respecto de su independencia exclusiva de Prakriti.

La experiencia a la que primero accedemos mediante la especie de atajo que hemos descrito como el movimiento de retiro, secunda esta tendencia. Pues es una disolución del ego y un rechazo de los hábitos de la mentalidad que ahora poseemos: pues eso está sujeto a la materia y a los sentidos físicos y concibe las cosas solo como formas, objetos y fenómenos externos, y como nombres adscritos a estas formas. No tenemos consciencia directa de la vida subjetiva de los otros seres excepto por analogía con la nuestra y por inferencia y percepción derivada, basada sobre sus signos externos de habla, acción, etc., que nuestras mentes traducen a los términos de nuestra propia subjetividad. Cuando nos liberamos del ego y de la mente física en la infinitud del espíritu, aun vemos al mundo y a los demás como la mente nos acostumbró a verlos, como nombres y formas; solo en nuestra nueva experiencia de la realidad directa y superior del espíritu pierden esa realidad directa y objetiva y esa realidad indirecta y subjetiva propias que tenían para la mente. Parecen ser todo lo contrario de la realidad más verdadera que ahora experimentamos; nuestra mentalidad, aquietada e indiferente, ya no pugna por conocer y volver reales para sí aquellos términos intermedios que existen tanto en ellos como en nosotros, y cuyo conocimiento tiene que unir, en su propio

---

<sup>1</sup> Sus contrarios: Dios y los demás seres.

beneficio, el abismo entre el yo espiritual y los fenómenos objetivos del mundo. Nos satisface la bienaventurada impersonalidad infinita de una existencia pura y espiritual; ya no nos interesa nada ni nadie más. Lo que los sentidos físicos nos muestran y lo que la mente percibe y concibe acerca de ellos y con los que se deleita tan imperfecta y efímeramente, ahora parecen irreales y sin valor; no hemos de estar (y tampoco nos preocupa) en posesión de las verdades intermedias del ser a través de las cuales estas cosas son disfrutadas por el Uno y poseen para Él ese valor de Su ser y deleite que podríamos decir que hace de la existencia cósmica algo bello para Él y digno de manifestación. Ya no podemos compartir el deleite de Dios en el mundo; por el contrario, nos parece como si el Eterno se hubiese degradado admitiendo en la pureza de su ser la burda naturaleza de la Materia o hubiese falsificado la verdad de su ser imaginando nombres vanos y formas irreales. O si es que percibimos ese deleite, es con un distante desapego que nos impide participar en él con cualquier sentido de posesión íntima, o lo es con una atracción hacia el deleite superior de una autoexperiencia absorta y exclusiva que no nos permite estar mucho más en estos términos inferiores que lo que nos corresponda obligatoriamente por la continuación de nuestra vida y cuerpo físicos.

Pero si en el curso de nuestro Yoga o como resultado de un libre retorno de nuestro Yo realizado sobre el mundo y de una libre reposición de su Prakriti por parte del Purusha que está en nosotros, tomamos consciencia no solo de los cuerpos y de la autoexpresión externa de los demás, sino también íntimamente de su ser interior, de sus mentes y de sus almas y de aquello de lo que en ellos sus mentes superficiales no son conscientes, entonces vemos también al Ser real en ellos como yoes de nuestro Yo y no como meros nombres y formas. Llegan a ser para nosotros realidades del Eterno. Nuestras mentes ya no están sujetas al error de lo baladí ni a la ilusión de la irrealidad. La vida material pierde para nosotros su viejo valor absorbente, pero descubre el valor mayor que tiene para el Purusha divino; no considerada la vida material ya como el único término de nuestro devenir, sino como teniendo meramente un valor subordinado en relación con los términos superiores de la mente y del espíritu, aumenta por esa disminución en vez de perder valor. Vemos que nuestro ser, vida y naturaleza materiales son solo un equilibrio de Purusha en relación con su Prakriti y que su verdadero propósito e importancia únicamente puede apreciarse cuando se les ve, no como una cosa en sí, sino como algo dependiente de desarrollos superiores por los que se sostienen; de esas relaciones superiores derivan su

significado y, por lo tanto, mediante la unión consciente con ellos pueden satisfacer todas sus tendencias y objetivos válidos. Entonces la vida se justifica ante nosotros y ya no se estultifica por la posesión del autoconocimiento liberado<sup>1</sup>.

Este conocimiento y libertad mayores e integrales liberan al fin y realizan toda nuestra existencia. Cuando los poseemos, vemos por qué nuestra existencia se mueve entre estos dos términos de Dios: nosotros y el mundo; ya no los vemos, ni siquiera a uno de ellos, en oposición recíproca, inconsistentes e incompatibles, ni por otra parte los consideramos términos de nuestra ignorancia que desaparecen en su totalidad, al fin, en una unidad pura e impersonal. Percibimos su necesidad como términos más bien de nuestra autorealización que preservan su valor tras la liberación o más bien descubrimos solo entonces su valor real. Ya no tenemos la experiencia de nuestra existencia como excluyente de las otras existencias que deciden, mediante nuestras relaciones con ellas, nuestra experiencia del mundo; en nuestra nueva consciencia están todas contenidas en nosotros y nosotros en ellas. Ellas y nosotros ya no somos muchos egos mutuamente excluyentes, cada uno buscando su propia realización y autotrascendencia independiente y apuntando en última instancia a nada más; todos son el Eterno y el yo que en cada uno abarca secretamente a todos en sí y busca de varios modos de hacer aparente y efectiva en su ser terrestre esa verdad superior de su unidad. La verdad divina de nuestra individualidad no es una mutua exclusividad sino una mutua inclusividad, el amor es la ley superior y no una autorrealización independiente.

Purusha, que es nuestro ser real, es siempre independiente y amo de Prakriti y buscamos acceder correctamente a esta independencia; esa es la utilidad del movimiento egoísta y de su trascendencia, pero su realización correcta no estriba en hacer absoluto el principio del ego de la existencia independiente, sino en acceder a este otro desarrollo supremo de Purusha con respecto a su Prakriti. Allí hay trascendencia de la Naturaleza, pero también posesión de la Naturaleza, realización perfecta de nuestra individualidad, pero también realización perfecta de nuestras relaciones con el mundo y con los demás. Por lo tanto, nuestro objetivo no consiste en una salvación individual en los cielos de más allá, sin preocuparnos por la tierra; la liberación y autorrealización de los demás es en gran medida nuestra propia preocupación —

---

<sup>1</sup> Liberado de la identificación falsa con nuestro ser, vida y naturaleza materiales. Ya no nos parece ignorancia como consecuencia de ello.



casi podríamos decir, nuestro autointerés divino—, como si fuese nuestra propia liberación. De lo contrario, nuestra unidad con los demás carecería de significado efectivo. Conquistar las tentaciones de la existencia egoísta en este mundo es nuestra primera victoria sobre nosotros mismos; conquistar la tentación de la felicidad individual en los cielos de más allá es nuestra segunda victoria; conquistar la tentación máxima de huida de la vida y de una bienaventuranza autoabsorta en la infinitud impersonal es la victoria última y máxima. Entonces nos liberamos de toda exclusividad individual y somos dueños de nuestra libertad espiritual integral.

El estado del alma liberada es el de Purusha que es libre eternamente. Su consciencia es una trascendencia y una unidad omniabarcante. Su autoconocimiento no se desembaraza de todos los términos del autoconocimiento, sino que unifica y armoniza todas las cosas en Dios y en la naturaleza divina. El éxtasis religioso intenso que conoce solo a Dios y a uno mismo y se cierra con respecto a todo lo demás, es solo para ella una experiencia íntima que la prepara para compartir el abrazo del Amor y del Deleite divinos con respecto a todas las criaturas. Una bienaventuranza celestial que une a Dios, a nosotros y a los santos pero nos faculta a mirar con distante indiferencia a los que no son santos y sus sufrimientos no es posible para el alma perfecta; pues éstos son también sus yoes; libre individualmente del sufrimiento y la ignorancia, debe volcarse de manera natural a atraerlos también hacia su libertad. Por otra parte, cualquier absorción en las relaciones entre el yo y los demás y el mundo con exclusión de Dios y del Más Allá es todavía más imposible, y por lo tanto eso no puede ser limitado por la tierra ni siquiera por las relaciones más excelsas y altruistas de hombre con hombre. Su actividad o su culminación no consiste en borrarse y negarse cabalmente por los demás, sino en realizarse en la posesión divina, en la libertad y la bienaventuranza divina, de modo que en y por su realización otros también puedan realizarse. Pues es solo en Dios, únicamente por la posesión del Divino que todas las discordias de la vida pueden resolverse y, por lo tanto, la elevación de los hombres hacia la Divinidad es, al fin, el único medio efectivo de ayudar a la humanidad. Todas las otras actividades y realizaciones de nuestra autoexperiencia tienen su uso y poder, pero al fin estos senderos laterales concurridos o estos senderos solitarios deben girar hasta converger en la vastedad del camino integral por el que el alma liberada trasciende todo, abarca todo y se convierte en la promesa y el poder de la realización de todo en su ser manifestado de la Divinidad.



## Capítulo XIX

### LOS PLANOS DE NUESTRA EXISTENCIA

Si Purusha ha de convertirse en nosotros, mediante la unión con su yo supremo, en el Purusha Divino, el conoedor, el señor, el libre disfrutador de su Prakriti, eso no puede efectuarse, evidentemente, morando en el actual plano de nuestro ser; pues ese es el plano material en el que el reino de Prakriti es consumado; allí el divino Purusha está enteramente oculto en la cegadora agitación de sus actividades, en la burda pompa de sus obras, y el alma individual que emerge de su evolución del espíritu en la materia, sujeta en todas sus actividades de su enredo en los instrumentos materiales y vitales, es incapaz de experimentar la libertad divina. Lo que llama su libertad y dominio es solo su sutil sujeción de la mente a Prakriti que es más liviana ciertamente, más próxima a la posibilidad de la libertad y el dominio que la burda sujeción de las cosas vitales y materiales como el animal, el vegetal y el metal, pero aún no se trata de libertad y dominio reales. Por lo tanto, hemos tenido que hablar de diferentes planos de nuestra consciencia y de los planos espirituales del ser mental; pues si éstos no existiesen, la liberación del ser encarnado sería imposible aquí en la tierra. Él tendría que esperar y, a lo más, prepararse para buscarla en otros mundos y de un modo diferente de la corporización física y espiritual, menos obstinadamente sellada en su caparazón de la experiencia material.

En el Yoga ordinario del conocimiento es solo necesario reconocer dos planos de nuestra consciencia: el espiritual y el mental materializado; la razón pura, que está entre estos dos aspectos, traspasa las ilusiones del mundo fenoménico, supera el plano mental materializado y ve la realidad del plano espiritual; y entonces, la voluntad del Purusha individual, unificándose con este nivel del conocimiento, rechaza el plano inferior y se retrae hacia el plano supremo, mora allí, pierde la mente y el cuerpo, esparce la luz desde él y se funde en el Purusha supremo, y se libera de la existencia individual. Sabe que esta no es la verdad total de nuestra existencia, que es mucho más compleja; sabe que hay muchos planos, pero no los considera o les presta poca atención porque no son esenciales para esta liberación. En verdad más bien la obstaculizan, porque vivir en ellos procura nuevas y atractivas experiencias psicológicas, goces psíquicos, poderes psíquicos, un nuevo mundo de conocimiento fenoménico cuya persecución crea tropiezos en el camino de su objetivo único, la absorción en

Brahman, e introduce una sucesión de innumerables acechanzas laterales en el camino que conduce a Dios. Pero puesto que aceptamos la existencia del mundo, y para nosotros toda la existencia del mundo es Brahman y está llena de la presencia de Dios, estas cosas no nos aterrorizan; cualquiera sea el peligro de distracción que exista, tenemos que enfrentarlo y vencerlo. Si el mundo y nuestra propia experiencia son tan complejos, debemos conocer y abarcar sus complejidades a fin de que nuestro autoconocimiento y nuestro conocimiento de los tratos de Purusha con su Prakriti puedan completarse. Si hay muchos planos, tenemos que poseerlos todos para la Divinidad, así como buscamos poseer espiritualmente y transformar nuestro equilibrio ordinario de la mente, la vida y el cuerpo.

El antiguo conocimiento de todos los países se colmó con la búsqueda de las verdades ocultas de nuestro ser y creó ese vasto campo de práctica e indagación que se introduce en Europa bajo el nombre de ocultismo; en Oriente no usamos ninguna palabra que guarde correspondencia con eso, porque estas cosas no nos parecen tan distantes, misteriosas y anormales, y el velo entre nuestra vida material normal y esta vida más vasta es mucho más delgado. En la India<sup>1</sup>, Caldea, China, Grecia y los países celtas se formaron parte de los diversos sistemas y disciplinas yóguicos que, en un tiempo ejercieron gran dominio por doquier, pero que para la mente moderna parecieron mera superstición y misticismo, aunque los hechos y experiencias sobre los que se fundaron son tan reales en su propio campo y en tal medida gobernados por sus propias leyes inteligibles como los hechos y experiencias del mundo material. No es aquí nuestra intención bucear en este vasto y difícil campo del conocimiento psicológico<sup>2</sup>, Pero ahora resulta necesario tratar ciertos hechos y principios amplios que forman su estructura, pues sin ellos nuestro Yoga del conocimiento no puede completarse. Descubrimos que en los diversos sistemas los hechos tratados son siempre los mismos, pero hay considerables diferencias de ordenamiento teórico y práctico, como es natural e inevitable al encarar un tema tan grande y difícil. Aquí se omiten ciertas cosas, allí se convierten en omniimportantes, ahí se las minimiza y allá se las enfatiza; ciertos campos de la experiencia que en un sistema se tienen como meras provincias subordinadas, en otros se los trata

---

<sup>1</sup> Nota de Sri aurobindo: Por ejemplo: el sistema Tántrico de la India.

<sup>2</sup> Nota de Sri Aurobindo: Esperamos tratarlo después; pero nuestra primera preocupación en el *Arya* debe referirse a las verdades espirituales y filosóficas; solo cuando estas se han captado, se torna segura y clara la aproximación a lo psíquico.

como reinos separados. Pero aquí seguiré coherentemente el ordenamiento Védico y Vedántico del cual hallamos las grandes líneas en los Upanishads, primero porque me parece, a un tiempo, el más simple y filosófico y, más especialmente, porque desde el principio se lo consideró desde el punto de vista de la utilidad de estos diversos planos para con el objetivo supremo de nuestra liberación. Toma como base los tres principios de nuestro ser ordinario, la mente, la vida y la materia, el principio espiritual triuno de Sachchidananda y el principio vincular de *vijñána*, la supermente, la inteligencia libre o espiritual, y así dispone los grandes equilibrios posibles de nuestro ser en una fila de siete planos —a veces considerados tan solo como cinco, únicamente los cinco inferiores son totalmente accesibles para nosotros—, a través de los cuales el ser en desarrollo puede surgir hacia su perfección.

Pero primero debemos entender qué expresamos con planos de la consciencia y planos de la existencia. Expresamos un equilibrio general y firme o un mundo de relaciones entre Purusha y Prakriti, entre el Alma y la Naturaleza. Pues lo que podemos llamar mundo es y no puede ser otra cosa que la estructuración de una relación general que una existencia universal creó o estableció entre sí, o digamos, su hecho o potencialidad eternos y los poderes de su devenir. Esa existencia en sus relaciones con el devenir y su experiencia de éste es lo que llamamos alma o Purusha, alma individual en el individuo, alma universal en el cosmos; el principio y los poderes del devenir son lo que llamamos Naturaleza o Prakriti. Pero puesto que el ser, la fuerza consciente y el deleite del ser son siempre los tres términos componentes de la existencia, la naturaleza de un mundo es determinada en realidad por el modo en que Prakriti se ubica para tratar estas tres cosas primarias y por las formas que se le permite que les otorge. Pues la existencia es y debe ser siempre la materia de su propio devenir; debe formarse dentro de la sustancia con la que ha de tratar la Fuerza. A su vez, la Fuerza debe ser el poder que estructura esa sustancia y trabaja con ella para cualquier fin; la Fuerza es lo que ordinariamente llamamos Naturaleza. A su vez, el fin, el objetivo con el que los mundos son creados debe ser estructurado por la consciencia inherente a toda existencia, a toda fuerza y a todo su accionar, y el objetivo debe ser la posesión de sí y de su deleite de la existencia en el mundo. A eso deben reducirse todas las circunstancias y objetivos de cualquier existencia mundana; es existencia que desarrolla sus términos del ser, su poder del ser, su deleite consciente del ser; si éstos están involucionados, desarrolla su evolución; si están velados, su autorrevelación.

El alma vive aquí en un universo material; de eso sólo es inmediatamente consciente; la realización de sus potencialidades en aquél es el problema que le preocupa. Pero la Materia significa la involución del deleite consciente de la existencia en la fuerza autoolvidada y en la forma autodivisora e infinitesimalmente desgregada de la sustancia. Por lo tanto, el principio y esfuerzo totales de un mundo material deben ser la evolución de lo que está involucionado y el desarrollo de lo que está sin desarrollar. Aquí todo se cierra desde el principio en el violentamente accionante sueño inconsciente de la fuerza material; por lo tanto, el objetivo total de cualquier devenir material debe ser la eliminación del velo de la Materia y la revelación luminosa del Ser enteramente autoconsciente ante su propia alma aprisionada en el devenir. Puesto que el Hombre es esa alma aprisionada, esta liberación luminosa y este acceso al autoconocimiento debe ser su objetivo supremo y la condición de su perfección.

Pero las limitaciones de un universo material parecen hostiles al apropiado cumplimiento de este objetivo que es aún tan inevitablemente el objetivo supremo de un ser mental nacido en un cuerpo físico. Primero, la existencia se formó aquí, fundamentalmente, como Materia; se objetivizó<sup>1</sup>, se hizo sensible y concreta a su propia fuerza consciente autoexperimentadora en la forma de la sustancia material autodivisora<sup>2</sup> y, mediante la agregación de esa Materia construyó para el hombre un cuerpo físico separado, dividido de los demás y sujeto a los hábitos fijos del proceso o, como las llamamos, a las leyes de la Naturaleza material inconsciente. Su fuerza del ser es también naturaleza o Fuerza actuando en la materia, que despierta lentamente desde la inconsciencia a la vida y está siempre limitada por la forma, siempre dependiente del cuerpo, siempre separada por él del resto de la Vida y de los otros seres vivientes, siempre obstaculizada en su desarrollo, persistencia y autoperfeccionamiento por las leyes de la Inconsciencia y las limitaciones de la vida corporal. Igualmente, su consciencia es una mentalidad que emerge en un cuerpo y en una vida agudamente individualizada; por lo tanto, está limitada en su accionar y en su capacidad y depende de los órganos corporales no de gran competencia y de una fuerza vital muy restringida; está separada del resto de la mente cósmica y cerrada a los pensamientos de los otros seres mentales cuyo accionar interior es un libro cerrado para la mente física humana excepto en la medida

---

<sup>1</sup> Tomo forma como objeto diferenciado.

<sup>2</sup> Pasa de ser forma-objeto material a forma sensible, con alguna autoconsciencia sustentada sobre la base de la materia.

en que pueda leerlo mediante la analogía de su propia mentalidad y mediante sus signos y autoexpresiones corporales insuficientes. Su consciencia se retrae siempre hacia la inconsciencia en la que siempre está involucrada una gran media, su vida se retrae hacia la muerte, su ser físico hacia la separación. Su deleite del ser depende de las relaciones de esta consciencia imperfecta con su medio, basadas en sensaciones físicas y en la mente sensorial, en otras palabras, en una mente limitada que procura ejercer dominio sobre un mundo externo y extraño a ella por medio de un cuerpo limitado, una fuerza vital limitada y órganos limitados. Por lo tanto, su poder de posesión es limitado, su fuerza de deleite es limitada, y todo contacto del mundo que supere su fuerza, que esa fuerza no pueda soportar, asimilar ni poseer, debe volcarse a algo más que deleite: a dolor, incomodidad o pesar. O el deleite debe encontrar no-receptividad e insensibilidad, o, si se lo recibe, debe ser desechado por la indiferencia. Es más, ese deleite del ser tal como lo posee, no es poseído natural y eternamente como el autodeleite de Sachchidananda, sino mediante la experiencia y la adquisición en el Tiempo, y por lo tanto solo puede ser mantenido y prolongado mediante la repetición de la experiencia y, en su naturaleza, es precario y efímero. Todo esto significa que las relaciones naturales de Purusha con Prakriti en el universo material son la absorción completa del ser consciente en la fuerza de su accionar, por lo tanto el autoolvido y autoignorancia completos de Purusha, la dominación completa de Prakriti y la sujeción del alma a la Naturaleza. El alma no se conoce, solo conoce, en la medida en que puede, el accionar de Prakriti. El emerger del alma autoconsciente individual en el Hombre, de por sí, no abroga estas relaciones primarias de la ignorancia y la sujeción. Pues esta alma vive en un plano material de la existencia, en un equilibrio de Prakriti en el que la materia es aun el principal determinante de sus relaciones con la Naturaleza, y al estar su consciencia limitada por la Materia, no puede ser una consciencia enteramente autoposeedora. Ni siquiera el alma universal, si estuviese limitada por la fórmula material, podría estar en entera posesión de sí misma; mucho menos puede el alma individual para la cual el resto de la existencia se convierte en algo externo a ella por la limitación y separación corporales, vitales y mentales, de las cuales depende para su vida, deleite y conocimiento. Estas limitaciones de su poder, conocimiento, vida, deleite de la existencia son la causa total de la insatisfacción del hombre consigo mismo y con el universo. Y si el universo material fuese todo y el plano material fuese el único plano de su ser, entonces el Purusha individual humano jamás accedería a la

perfección y autorrealización ni a ninguna otra vida que la de los animales. Debe haber mundos en los que se libere de estas relaciones incompletas e insatisfactorias de Purusha con Prakriti, o planos de su propio ser que, al ascenderlos, puede trascenderlos, o en los planos últimos, mundos y seres superiores de los que puede recibir o ser ayudado a recibir conocimiento, poderes y dichas: de otro modo sería imposible un desarrollo de su ser. Según lo afirma el conocimiento antiguo todas estas cosas existen, otros mundos, planos superiores, la posibilidad de comunicación, de ascensión, de crecimiento por contacto con influencia de aquello que está por encima de él en la presente escala de su ser realizado.

Así como hay un equilibrio de relaciones de Purusha con Prakriti en el que la Materia es el primer determinante, un mundo de existencia material, de igual modo hay otro equilibrio precisamente encima de éste en el que la Materia no es suprema sino que la fuerza de la Vida ocupa más bien su lugar como primer determinante. En este mundo las formas no determinan las condiciones de vida, sino que es la vida la que determina la forma, y por lo tanto las formas son allí mucho más libres, fluidas, en mayor escala y para nuestras concepciones más extrañamente variables que en el mundo material. Esta fuerza vital no es una fuerza material inconsciente, ni siquiera (excepto en sus movimientos más bajos) una energía elemental subconsciente, sino una fuerza consciente del ser que aboga por la formación pero mucho más esencialmente por el disfrute, la posesión y la satisfacción de su impulso dinámico. El deseo y la satisfacción del impulso son, por lo tanto, la ley primera de este mundo de existencia vital pura, de este equilibrio de relaciones entre el alma y su naturaleza en el que el poder vital juega con una libertad y capacidad mucho mayores que en nuestra vida física; puede llamarse mundo del deseo, pues ese es su principio característico. Es más, no está fijado a una sola fórmula difícilmente variable como parece ocurrir en el mundo físico, sino que es capaz de muchas variaciones de su equilibrio, admite muchos subplanos que abarcan desde los que entran en contacto con la existencia material y es como si se fundiesen en ella, hasta los que hacen lo propio en la cima del poder vital con los planos de la pura existencia mental y psíquica, fundiéndose en ellos. Pues en la Naturaleza, en la escala infinita del ser, no hay vastos abismos, ni abruptas fisuras que saltar, sino una amalgama de una cosa con otra, una sutil continuidad; de eso su poder de experiencia distintiva crea los ordenamientos, los ámbitos definidos, las gradaciones distintas por las que el alma conoce y posee variadamente sus posibilidades de la existencia mundana. Además, al ser el goce de



una u otra índole el objeto total del deseo, esa debe ser la tendencia del mundo del deseo; pero puesto que el alma no está libre en parte alguna —y no puede estarlo cuándo se halla sujeta al deseo—, debe existir lo negativo al igual que lo positivo de toda su existencia, este mundo no sólo contiene la posibilidad de goces grandes, intensos o continuos casi inconcebibles para la mente física limitada, sino también la posibilidad de sufrimientos igualmente enormes. Por lo tanto, aquí están situados los cielos más bajos y todos los infiernos con cuya tradición e imaginación la mente humana se sedujo y aterrorizó desde los primeros tiempos. En verdad, todas las imaginaciones humanas corresponden a alguna realidad o posibilidad real, aunque en sí mismas sean una representación muy imprecisa o reposen en imágenes demasiado físicas y, por lo tanto, inapropiadas para expresar la verdad de las realidades suprafísicas.

Al ser la Naturaleza una unidad compleja y no una colección de fenómenos no relacionados, no puede haber un abismo inunible entre la existencia material y este mundo vital o mundo del deseo. Por el contrario, en un sentido puede decirse que existen uno en el otro y son, al menos, interdependientes hasta cierto punto. De hecho, el mundo material es realmente una especie de proyección del mundo vital, una cosa que proyectó y se separó de sí a fin de corporizar y satisfacer algunos de sus deseos bajo condiciones distintas que las propias, que son el resultado lógico de sus propios anhelos más materiales. Puede decirse que la vida en la tierra es el resultado de la presión de este mundo vital sobre la existencia material e inconsciente del universo físico. Nuestro propio ser vital manifiesto es asimismo solo un resultado superficial de un ser vital mayor y más profundo que tiene su sede apropiada en el plano vital y a través del cual nos conectamos con el mundo vital. Es más, el mundo vital actúa constantemente sobre nosotros y detrás de todo en la existencia material se alzan los apropiados poderes del mundo vital; hasta los más burdos y elementales tienen detrás de sí poderes vitales elementales, seres elementales por los que se sostienen. Las influencias del mundo vital se proyectan siempre sobre la existencia material y producen allí sus poderes y resultados que retornan nuevamente sobre el mundo vital para modificarlo. Desde allí nuestra parte vital, la parte del deseo es siempre contactada e influenciada; hay también poderes benéficos y maléficos del deseo bueno y del deseo malo que se preocupan por nosotros hasta cuando los ignoramos y nos despreocupamos de ellos. Estos poderes no son meras tendencias, fuerzas inconscientes, ni, excepto en los lindes de la Materia, subconscientes, sino poderes

conscientes, seres, influencias vivientes. A medida que despertamos a los planos superiores de nuestra existencia, tomamos consciencia de ellos como amigos o enemigos, poderes que buscan poseer o que nosotros podemos dominar, vencer, traspasar y dejar detrás. Es esta posible relación del ser humano con los poderes del mundo vital la que ocupó en tan gran medida al ocultismo europeo, especialmente en la Edad Media, al igual que a ciertas formas de magia y espiritualismo oriental. Las “supersticiones” del pasado —hubo mucha superstición, vale decir, mucha creencia ignorante y distorsionada, falsas explicaciones y torpe enfoque de las leyes del más allá—, tuvieron, sin embargo, detrás de ellas, verdades que una Ciencia futura, liberada de su única preocupación por el mundo material, puede redescubrir. Pues lo supramaterial es tanta realidad como la existencia de seres mentales en el universo material.

¿Pero entonces por qué no somos normalmente conscientes de tantas cosas que hay detrás de nosotros y que siempre nos presionan? Por la misma razón de que no somos conscientes de la vida interior de nuestro vecino, aunque exista tanto como la nuestra y ejerza constantemente una influencia oculta sobre nosotros, pues una gran parte de nuestros pensamientos y sentimientos nos llegan desde afuera, de nuestros semejantes, tanto de los individuos como de la mente colectiva de la humanidad; y por la misma razón no somos conscientes de la mayor parte de nuestro ser que es subconsciente o subliminal para nuestra mente despierta y siempre está influyendo y, de un modo oculto, determinando nuestra existencia superficial. Eso es porque usamos, normalmente, solo nuestros sentidos corporales y vivimos casi totalmente en el cuerpo, en la vitalidad física y en la mente física, y no es directamente a través de éstos que el mundo vital entra en relaciones con nosotros. Eso se efectúa a través de otras envolturas de nuestro ser —así se las denomina en los Upanishads—, a través de otros cuerpos, como se los llama en una terminología posterior, la envoltura mental o cuerpo sutil en el que vive nuestro verdadero ser mental y la envoltura vital o cuerpo vital que está más íntimamente conectado con la envoltura física o envoltura alimentaria y forma con ésta el cuerpo denso de nuestra existencia compleja. Estos poseen poderes, sentidos y capacidades que siempre actúan secretamente en nosotros, están conectados y chocan con nuestros órganos físicos y los plexos<sup>1</sup> de nuestra vida y mentalidad físicas. Mediante autodesarrollo podemos tomar consciencia de ellos, poseer nuestra

---

<sup>1</sup> Red formada por varios filamentos nerviosos y vasculares entrelazados. RAE

vida en ellos, trascenderlos en la relación consciente con el mundo vital y otros mundos, y usarlos, asimismo, para una experiencia más sutil y un conocimiento más íntimo de las verdades, hechos y sucesos incluso del mundo material mismo. Mediante este autodesarrollo podemos vivir más o menos plenamente en los planos de nuestra existencia distintos del plano material que actualmente es todo para nosotros.

Lo dicho acerca del mundo vital se aplica, con las diferencias necesarias, a los planos superiores de la existencia cósmica. Pues más allá de ésta están el plano mental, un mundo de la existencia mental en el que no es la vida ni la materia, sino la mente, la primera determinante. Allí la mente no es determinada por las condiciones materiales ni por la fuerza vital, sino que ella misma las determina y las usa para su propia satisfacción. Allí la mente, vale decir, el ser psíquico y el ser intelectual, está libre en cierto sentido, libre al menos para satisfacerse y realizarse de un modo difícilmente concebible para nuestra mentalidad, atada corporal y vitalmente; pues Purusha es allí el puro ser mental y sus relaciones con Prakriti están determinadas por esa mentalidad más pura, y la Naturaleza es allí más bien mental que vital y física. El mundo vital, e indirectamente el mundo material, son una proyección de aquello, el resultado de ciertas tendencias del Ser mental que buscaron un campo, condiciones y un ordenamiento de armonías apropiadas para ellas mismas; y los fenómenos de la mente en este mundo puede decirse que son el resultado de la presión de ese plano, primero sobre el mundo vital y luego sobre la vida en la existencia material. Mediante su modificación en el mundo vital crea en nosotros la mente del deseo; a su manera despierta en nosotros los poderes más puros de nuestra existencia psíquica e intelectual. Pero nuestra mentalidad superficial es solo un resultado secundario de una mentalidad subliminal mayor cuya propia sede está el plano mental. Este mundo de existencia mental actúa también constantemente sobre nosotros y nuestro mundo, tiene sus poderes y sus seres, y se relaciona con nosotros a través de nuestro cuerpo mental. Allí hallamos los cielos psíquicos y mentales a los que puede ascender Purusha cuando suelta este cuerpo físico y puede permanecer allí hasta que el impulso hacia la existencia terrestre lo haga descender nuevamente. Aquí hay también muchos planos: el más bajo converge y se funde en los mundos inferiores, el supremo está en las cimas del poder mental, dentro de los mundos de la existencia más espiritual.

Estos mundos supremos son, por lo tanto, supramentales; pertenecen al principio de la supermente, a la inteligencia<sup>1</sup> o gnosis libre, espiritual o divina y al principio espiritual triple de Sachchidananda. De ellos, emanan mundos inferiores por una especie de caída de Purusha en ciertas condiciones específicas o limitadas del juego del alma con su naturaleza. Pero éstas se hallan también separadas de nosotros por un abismo inunible, nos afectan a través de las llamadas envoltura del conocimiento y envoltura de la bienaventuranza, a través del cuerpo causal o espiritual, y menos directamente a través del cuerpo mental, y sus poderes secretos no están ausentes del accionar de la existencia vital y material. Nuestro ser espiritual consciente y nuestra mente intuitiva despiertan en nosotros como resultado de la presión de estos mundos supremos sobre el ser mental en la vida y en el cuerpo. Pero este cuerpo causal, como decimos, es poco desarrollado en la mayoría de los hombres y vivir en él o ascender a los planos supramentales, que se distinguen de los correspondientes subplanos del ser mental, o aun más morar conscientemente en ellos es lo más difícil de todo para el ser humano. Eso puede efectuarse en el trance del Samadhi y, de lo contrario, solo mediante una nueva evolución de las capacidades del Purusha individual que pocos consiguen concebir. Empero, esa es la condición de la autoconsciencia perfecta, solo mediante la cual el Purusha puede poseer el pleno control consciente de Prakriti pues allí ni siquiera la mente determina sino que el Espíritu usa libremente los principios inferiores diferenciativos como términos menores de su existencia gobernada por los superiores, alcanzando mediante ellos su propia capacidad perfecta. Esa sola sería la evolución perfecta de lo involucionado y el desarrollo de lo indesarrollado por los que Purusha buscó en el universo material, como en una apuesta consigo mismo, las condiciones de máxima dificultad.

---

<sup>1</sup> Nota de Sri Aurobindo: Llamada *vijñana o buddhi*, palabra que puede llevar a cierto malentendido pues también se la aplica a la inteligencia mental que es solo una derivación inferior de la gnosis divina.

## Capítulo XX

### EL TRIPLE PURUSHA INFERIOR

Tal es el principio constitutivo de los diversos mundos de la existencia cósmica y de los diversos planos de nuestro ser. Ellos son como si una escalera se hundiese en la Materia, y quizás debajo de ella, elevándose a las alturas del Espíritu, incluso tal vez hasta el punto en que la existencia escapa del ser cósmico hacia los ámbitos de un Absoluto supracósmico -así se afirma, al menos, en el sistema de los mundos correspondiente a los Budistas-. Pero para nuestra consciencia materializada ordinaria todo esto no existe porque se nos oculta por nuestra preocupación por nuestra existencia reducida a un pequeño rincón del universo material y por las insignificantes experiencias del tiempo minúsculo que representa nuestra vida en un cuerpo individual sobre la tierra. Para esa consciencia el mundo es una masa de cosas y fuerzas materiales lanzadas dentro de una especie de molde y armonizadas dentro de un sistema de movimientos regulados por una cantidad de leyes fijas y autoexistentes a las que tenemos que obedecer, por las que somos gobernados y restringidos y de las que debemos obtener el máximo conocimiento posible para producir el máximo de esta breve existencia única que empieza con el nacimiento, termina con la muerte y carece de segunda recurrencia. Nuestro propio ser es una especie de accidente o, al menos, una circunstancia pequeñísima y menor dentro de la vida universal de la Materia o dentro de la continuidad eterna del accionar de la Fuerza material. De una manera u otra, un alma o una mente llega a existir en un cuerpo y tropieza con las cosas y las fuerzas que no entiende muy bien, preocupada al principio por la dificultad de poder vivir en un mundo peligroso y hostil en gran medida y luego por el esfuerzo de entender sus leyes y utilizarlas para así convertir en tolerable la vida o en tan feliz como sea posible, mientras dure. Si en realidad no fuésemos nada más que ese movimiento menor de la mente individualizada en la Materia, la existencia no tendría nada más que ofrecernos; su mejor parte sería, a lo más, esta lucha de un intelecto y voluntad efímeros con la Materia eterna y con las dificultades de la Vida complementadas y facilitadas por el juego de la imaginación y por las consoladoras ficciones que nos presenta la religión, el arte y todas las maravillas soñadas por la mente pensativa y por la inquieta fantasía humanas.

Pero, debido a que es un alma y no meramente un cuerpo vivo, al hombre jamás puede satisfacerle por mucho tiempo que la pri-

mera visión de nuestra existencia, la exclusiva visión justificada por los hechos externos y objetivos de la vida, sea la verdad real o el conocimiento total: su ser subjetivo está lleno de sugerencias e indicios de realidades del más allá, está abierta a la sensación de la infinitud y la inmortalidad, es fácil de convencer de la existencia de otros mundos, de superiores posibilidades del ser, de más vastos campos de experiencia para el alma. La Ciencia nos brinda la verdad objetiva de la existencia y el conocimiento superficial de nuestro ser físico y vital; pero sentimos que hay verdades del más allá que posiblemente puedan franquearse cada vez más ante nosotros mediante el cultivo de nuestro ser subjetivo y la ampliación de sus poderes. Cuando poseemos el conocimiento de este mundo, somos impulsados irresistiblemente a buscar el conocimiento de otros estados de la existencia más allá, y esa es la razón de por qué a una era de fuerte materialismo y escepticismo la sigue una era de ocultismo, de credos místicos, de nuevas religiones y de búsquedas más profundas del Infinito y del Divino. El conocimiento de nuestra mentalidad superficial y las leyes de nuestra vida corporal no bastan; eso nos lleva siempre a toda esa hondura misteriosa y oculta de la existencia subjetiva, debajo y detrás de la cual nuestra consciencia superficial es solo un borde o zona externa. Llegamos a apreciar que lo que se presenta a nuestros sentidos físicos es solo el caparazón de la existencia cósmica y lo que es evidente en nuestra mentalidad superficial es solo la orilla de continentes inmensos inexplorados detrás. Explorarlos debe ser el trabajo de otro conocimiento diferente del de la ciencia física o de la psicología superficial.

La religión es el primer intento que efectúa el hombre para ir más allá de sí y de los hechos evidentes y materiales de su existencia. Su primer trabajo esencial consiste en confirmarse y hacerse real su sentido subjetivo de un Infinito del que depende su ser material y mental y la aspiración de su alma a llegar a su presencia y vivir en contacto con él. Su función es asegurarle también esa posibilidad que siempre soñó pero de la cual su vida ordinaria no le da seguridades, la posibilidad de trascenderse y evolucionar desde la vida y mortalidad corporales hacia la dicha de la vida inmortal y la existencia espiritual. También le confirma la impresión de que hay mundos o planos de la existencia distintos del que le tocó en suerte, mundos en los que esta mortalidad y esta sujeción al mal y al sufrimiento no son el estado natural, sino más bien en los que la bienaventuranza de la inmortalidad es el estado eterno. De paso, le brinda una norma de vida mortal por la que se preparará para la inmortalidad. Es un alma y no un cuerpo, y su vida terrena es un

medio por el cual determina las condiciones futuras de su ser espiritual. Esto es común a todas las religiones; más allá de esto no podemos obtener ninguna certidumbre segura. Sus voces varían; algunas nos refieren que una sola vida sobre la tierra es todo cuanto tenemos para determinar nuestra existencia futura, niegan la inmortalidad pasada del alma y afirman únicamente su inmortalidad futura, incluso la amenazan con el increíble dogma de un futuro de sufrimiento eterno para quienes equivocan el sendero correcto, mientras que otras, más amplias y racionales, afirman sucesivas existencias por las que el alma se desarrolla en el conocimiento del Infinito con seguridad completa para todos de un acceso y perfección postreros. Algunas nos presentan al Infinito como un Ser distinto a nosotros, con el que podemos tener relaciones personales, otras, como una existencia impersonal en la que ha de fundirse nuestro ser separado; por lo tanto, algunas nos brindan, como meta, mundos del más allá, en los que moramos ante la presencia de la Divinidad, otras, un cese de la existencia mundana mediante absorción en el Infinito. La mayoría nos invita a soportar o abandonar la vida terrena como dura prueba o aflicción temporal o vanidad, y fijan nuestras esperanzas en el más allá; en algunas descubrimos un vago indicio del triunfo futuro del Espíritu, de la Divinidad en el cuerpo sobre esta tierra, en la vida colectiva del hombre, y de ese modo no solo justifican la separada esperanza y aspiración del individuo, sino también la unida y solidaria esperanza y aspiración de la raza. De hecho, la religión no es conocimiento sino fe y aspiración; en verdad se justifica por un conocimiento impreciso e intuitivo de grandes verdades espirituales o por experiencia subjetiva de las almas que se elevaron más allá de la vida ordinaria, pero en sí misma solo nos da la esperanza y la fe por las que podemos ser inducidos a aspirar a la posesión íntima de las áreas ocultas y realidades mayores del Espíritu. El hecho de que convirtamos siempre las escasas verdades definidas y los símbolos o la disciplina particular de una religión en dogmas rígidos y fijos, es un signo de que aún solo somos niños en el conocimiento espiritual y nos hallamos lejos de la ciencia del Infinito.

Pero, detrás de toda gran religión, detrás, vale decir, de su aspecto exotérico de fe, esperanza, símbolos, verdades y dogmas limitativos, hay un aspecto esotérico de preparación e iluminación interiores y espirituales por el que pueden conocerse, estructurarse y poseerse las verdades ocultas. Detrás de toda religión exotérica

hay un Yoga esotérico<sup>1</sup>, un conocimiento intuitivo para el cual su fe es el primer paso, hay realidades inexpresables cuyos símbolos son la expresión figurada, hay un sentido más hondo de sus verdades dispersas, hay misterios de los planos superiores de la existencia de los cuales hasta sus dogmas y supersticiones son todas sugerencias e indicaciones. Lo que la Ciencia hace en favor de nuestro conocimiento del mundo material, sustituyendo sus primeras apariencias y usos por verdades ocultas y sustituyendo los hasta ahora poderes ocultos de sus grandes fuerzas naturales y las creencias y opiniones de nuestra mente por experiencia comprobada y un entendimiento más profundo, el Yoga lo hace por los planos superiores y mundos y posibilidades de nuestro ser a los cuales apuntan las religiones. Por lo tanto, toda esta masa de experiencia graduada, existente detrás de las puertas cerradas cuya llave puede hallar la consciencia humana, si quiere, cae dentro del sector de un abarcante Yoga del conocimiento, que no necesita ser reducido solo a la búsqueda del Absoluto o al conocimiento de la Divinidad en sí o de la Divinidad únicamente en sus aisladas relaciones con el alma humana individual. Es verdad que la consciencia del Absoluto es el logro supremo del Yoga del conocimiento y que la posesión de la Divinidad es su objetivo primero, máximo y más ardiente y que desecharlo por un conocimiento inferior es castigar a nuestro Yoga con la inferioridad o incluso con la frivolidad y perder o apartarse de su objetivo característico; pero, una vez que se conoce la Divinidad en sí, el Yoga del conocimiento bien puede abarcar también el conocimiento de la Divinidad en sus relaciones con nosotros y con el mundo en los diferentes planos de nuestra existencia. Al elevarnos al puro Auto-ser, manteniéndolo firmemente como la cima de nuestra autoelevación subjetiva, podemos desde esa altura poseer nuestros yoes inferiores incluso lo físico y el accionar de la Naturaleza que les pertenece.

Podemos buscar este conocimiento en dos aspectos separados: el de Purusha y el de Prakriti; y podemos combinar ambos para la posesión perfecta de las variadas relaciones de Purusha y Prakriti a la luz de la Divinidad. El Upanishad dice que hay un alma quintuple en el hombre y el mundo, el microcosmos y el macrocosmos. Del alma física, yo o ser —Purusha, Atman—, es de lo que somos conscientes al principio, un yo que difícilmente parece tener alguna existencia aparte del cuerpo y ninguna acción vital ni siquiera mental con independencia de él. El alma física está

---

<sup>1</sup> Exotérico: accesible para el conocimiento, comprensible; esotérico: oculto, de difícil acceso para la mente.



presente por doquier en la Naturaleza material; invade el cuerpo, activa oscuramente sus movimientos y es la base total de sus experiencias; informa a? todas las cosas, incluso de las que no son mentalmente conscientes? hasta aquellas no mentalmente consciente. Pero en el hombre este ser físico se vitalizó y mentalizó; recibió algo de la ley y capacidades del ser y naturaleza vitales y mentales. Pero su posesión respecto de ellos es derivada, superimpuesta o no sobre su naturaleza original y es ejercitada bajo sujeción a la ley y acción de la existencia física y sus instrumentos. Este dominio de nuestras partes mentales y vitales por parte del cuerpo y de la naturaleza física parece justificar, a primera vista, la teoría de los materialistas en el sentido de que la mente y la vida son solo circunstancias y resultados de la fuerza física y todas sus operaciones se explican por las actividades de esa fuerza en el cuerpo animal. De hecho, la entera sujeción de la mente y la vida al cuerpo es la característica de una humanidad no desarrollada, como sucede, en un grado aun mayor, en el animal infrahumano. De acuerdo con la teoría de la reencarnación quienes no atraviesan esta etapa de la vida terrena, después de la muerte no pueden elevarse a los mundos vitales mentales o superiores, sino que tienen que regresar de los confines de una serie de planos físicos a incrementar su desarrollo en la próxima existencia terrena. Pues el alma física no desarrollada es dominada enteramente por la naturaleza material y sus impresiones, y ha de trabajarse con mejor provecho antes que pueda ascender en la escala del ser.

Una humanidad más desarrollada nos permite hacer un uso mejor y más libre de todas las capacidades y experiencias que derivan de los planos vitales y mentales del ser, nos permite inclinarnos a apoyarnos más en estos planos ocultos, ser menos absorbidos por lo físico y de ese modo gobernar y modificar la naturaleza original del ser físico mediante fuerzas y poderes vitales mayores provenientes del mundo del deseo y mediante fuerzas y poderes mentales mayores y más sutiles provenientes de los planos psíquicos e intelectuales. Mediante este desarrollo somos capaces de elevarnos a altitudes superiores de la existencia intermedia entre la muerte y el renacimiento y hacer un uso mejor y más rápido del renacimiento mismo en pro de un desarrollo mental y espiritual aun mayor. Pero aun así, en el ser físico que todavía determina la mayor parte de nuestro yo despierto, actuamos sin consciencia definida de los mundos o planos que son las fuentes de nuestra acción. En verdad, somos conscientes del plano vital y del plano mental del ser físico, pero no del plano vital y del plano mental propio o del ser vital y mental superior y mayor que somos detrás del velo de nuestra

consciencia ordinaria. Solo en una etapa elevada de desarrollo tomamos consciencia de ellos y aun entonces, por lo común, solo detrás de la acción de nuestra naturaleza física mentalizada; en realidad no vivimos en aquellos planos, pues si lo hiciéramos, accederíamos muy pronto al control consciente del cuerpo mediante el poder vital y de ambos mediante la mente soberana; entonces seríamos capaces de determinar nuestra vida física y mental, en muy gran medida, mediante nuestra voluntad y conocimiento como amos de nuestro ser y con acción directa de la mente sobre la vida y el cuerpo. Mediante el Yoga, este poder de trascender al yo físico y de tomar posesión de los yoes superiores puede adquirirse, en mayor o menor grado, a través de una autoconsciencia y autodomínio elevados y ampliados.

Por parte de Purusha, esto puede hacerse retrayéndose del yo físico y de su preocupación por la naturaleza física y a través de la concentración del pensamiento y la voluntad, elevándose al yo vital y luego al yo mental. Obrando de esa manera podemos convertirnos en el ser vital y elevar al yo físico hacia esa nueva consciencia, de modo que solo somos conscientes del cuerpo, de su naturaleza y sus acciones como circunstancias secundarias del alma Vital que ahora somos, usados por ella para sus relaciones con el mundo material. Cierta alejamiento del ser físico y luego una supremacía sobre él; vívido sentido del cuerpo como mero instrumento o cobertura y fácilmente separable; extraordinaria efectividad de nuestros deseos sobre nuestro ser físico y el medio vital; gran sentido del poder y facilidad en la manipulación y dirección de la energía vital de la cual ahora somos vívidamente conscientes, pues su acción la sentimos concreta y sutilmente física en relación con el cuerpo, sensible en una especie de densidad sutil como energía usada por la mente; una consciencia del plano vital que está en nosotros por encima de lo físico y el conocimiento y contacto con los seres del mundo del deseo; la entrada en acción de nuevos poderes, que por lo común se llaman poderes ocultos o siddhis; un íntimo sentido del alma Vital y de empatía con ésta en el mundo, y un conocimiento o sensación de las emociones, deseos e impulsos vitales de los demás: éstos son algunos de los signos de esta nueva consciencia lograda por el Yoga.

Pero todo esto pertenece a los grados inferiores de la experiencia espiritual y en verdad es mucho más espiritual que la existencia física. De igual modo tenemos que elevarnos más todavía y remontarnos hasta el yo mental. Al hacer esto podemos llegar a ser el yo mental y elevar al ser físico y vital dentro de él, de modo que la

vida, el cuerpo y sus operaciones se convierten para nosotros en circunstancias menores de nuestro ser, usadas por el alma Mental que ahora somos para la ejecución de sus propósitos inferiores que pertenecen a la existencia material. Aquí también adquirimos al principio cierto alejamiento de la vida y el cuerpo, y nuestra vida real parece hallar en un plano muy distinto que el del hombre material, en contacto con una existencia más sutil, una luz mayor del conocimiento que la terrestre, una energía mucho más extraordinaria y soberana; estamos en contacto, de hecho, con el plano mental, conscientes de los mundos mentales, podemos estar en comunicaciones con sus seres y poderes. Desde ese plano contemplamos el mundo del deseo y la existencia material como si estuviese debajo de nosotros, cosas que podemos desechar de nosotros si queremos y de hecho rechazamos con facilidad cuando abandonamos el cuerpo, para así morar en los cielos mentales o psíquicos. Pero asimismo, en vez de estar tan distantes y separados, podemos llegar a ser más bien superiores a la vida, al cuerpo y a los planos vitales y materiales, actuando sobre ellos con dominio derivado de nuestra nueva altitud del ser. Otra especie de *dynamis* distinta de la energía física o vital, algo que podemos llamar puro poder mental y fuerza anímica, que el ser humano desarrolla y usa ciertamente pero de forma derivada e imperfecta, pero que ahora podemos usar libremente y con conocimiento, se convierte en el proceso ordinario de nuestra acción, mientras la fuerza del deseo y la acción física caen en un lugar secundario y solo se usan con esta nueva energía detrás de ellas y como sus canales ocasionales. Estamos en contacto y solidaridad también con la Mente en el cosmos, conscientes de ella, conscientes de las intenciones, direcciones, fuerzas pensantes, lucha de poderes sutiles detrás de todos los sucesos, que el hombre ordinario ignora o solo puede inferir oscuramente partiendo del suceso físico, pero que ahora podemos ver y sentir directamente antes de que haya signo físico alguno y sentido de la acción mental de otros seres del plano físico o de los que están por encima de éste; y naturalmente despiertan en nuestra consciencia las capacidades superiores del ser mental, poderes ocultos o siddhis, pero de una índole más extraordinaria y sutil que la correspondiente al plano vital.

Sin embarco, todas éstas son circunstancias del triple mundo inferior de nuestro ser: el *trailokya* de los antiguos sabios. Al vivir en éstas, cualquiera sea la ampliación de nuestros poderes y nuestra consciencia, vivimos aun dentro de los límites de los dioses cósmicos y sujetos, aunque con una sujeción mucho más sutil, cómoda y modificada, al reino de Prakriti sobre Purusha. Para lograr

una libertad y dominio reales tenemos que ascender hacia un nivel aun superior de la montaña de múltiples mesetas de nuestro ser.

## Capítulo XXI

### LA ESCALERA DE LA AUTOTRASCENDENCIA

La trascendencia de este triple ser inferior y de este triple mundo inferior, a la que ordinariamente se limita nuestra consciencia y sus poderes y resultados —una trascendencia descrita por los videntes Védicos como una forma de rebasar los dos firmamentos del cielo y la tierra—, abre la posibilidad de una jerarquía de infinitudes que todavía son extrañas a la existencia normal del hombre, hasta en sus vuelos más excelsos y amplios. Le es difícil elevarse hasta esa altitud, incluso hasta el escalón más bajo de su jerarquía. Una separación, aguda en la práctica aunque irreal en la esencia, divide al ser total del hombre, el microcosmos, como asimismo divide el macrocosmos. Ambos tienen un hemisferio superior y otro inferior, el *parárdha* y el *aparárdha* de la sabiduría antigua. El hemisferio superior es el reino perfecto y eterno del Espíritu; pues allí éste manifiesta sin cese ni disminución sus infinitudes, despliega las francas glorias de su existencia ilimitable, de su consciencia y conocimiento ilimitables, de su fuerza y poder ilimitables, de su beatitud ilimitable. El hemisferio inferior pertenece igualmente al Espíritu; pero éste está aquí velado, estrecha y densamente, por su autoexpresión inferior de la mente limitada, de la vida confinada y del cuerpo divisor. El Yo del hemisferio inferior se recubre de nombre y forma; su consciencia se interrumpe con la división entre lo interno y lo externo, lo individual y lo universal; su visión y sensación se vuelcan al exterior; su fuerza, limitada por la división de su consciencia, trabaja encadenada; su conocimiento, voluntad, poder y deleite, divididos por esta división, limitados por esta limitación, se abren a la experiencia de sus formas contrarias o perversas, a la ignorancia, a la debilidad y al sufrimiento. En verdad, podemos tomar consciencia del verdadero Yo o Espíritu en nosotros mismos volcando hacia el interior nuestra sensación y visión; también podemos descubrir al mismo Yo o Espíritu del mundo externo y sus fenómenos hundiéndolos también hacia el interior, a través del velo de los nombres y las formas, hacia aquello que mora en éstas o está detrás de éstas. Nuestra consciencia normal, a través de esta visión interior, puede tomar consciencia, por reflejo, del ser, la consciencia y el deleite infinitos del Yo y compartir, su infinitud pasiva o estática de estas cosas. Pero solo hasta un punto muy limitado podemos compartir su manifestación activa o dinámica del conocimiento, poder y dicha. Ni siquiera esta identidad estática por reflejo puede, por lo común, efectuarse sin un esfuerzo prolon-

gado y difícil y como resultado de muchas vidas de autodesarrollo progresivo; pues nuestra consciencia normal está atada muy firmemente a la ley de su hemisferio inferior del ser. Para entender la posibilidad de trascenderla por completo, debemos replantear, en una fórmula práctica, las relaciones de los mundos que constituyen ambos hemisferios.

Todo es determinado por el Espíritu, pues todo, desde la existencia sutilísima hasta la materia más densa es manifestación del Espíritu. Pero el Espíritu, Yo o Ser determina el mundo en que vive y las experiencias de su consciencia, fuerza y deleite de ese mundo mediante una nivelación —entre los muchas posibles—, de las relaciones de Purusha y Prakriti, del Alma y la Naturaleza, una nivelación básica con uno u otro de sus principios cósmicos. Nivelado con el principio de la Materia, llega a ser el yo físico de un universo físico en el reino de una Naturaleza física; entonces el Espíritu es absorbido en su experiencia de la Materia; es dominado por la ignorancia e inercia del Poder tamásico propio de la existencia física. En el individuo se convierte en un alma materializada, *annamaya purusa*, cuya vida y mente se han desarrollado desde la ignorancia e inercia del principio material y están sujetas a sus limitaciones fundamentales. Pues la vida en la Materia trabaja dependiendo del cuerpo; la mente en la Materia trabaja dependiendo del cuerpo y del ser vital o nervioso; el espíritu mismo en la Materia es limitado y dividido en su autorrelación y sus poderes por las limitaciones y divisiones de esta mente gobernada por la materia y manejada por la vida. Esta alma materializada vive atada al cuerpo físico y a su estrecha consciencia externa superficial, y normalmente toma las experiencias de sus órganos físicos, de sus sentidos, de su vida y mente atados a la materia, a lo más con algunos vislumbres espirituales limitados, como la verdad total de la existencia.

El hombre es un espíritu, pero un espíritu que vive como ser mental en la Naturaleza física; para su propia autoconsciencia es una mente en un cuerpo físico. Pero inicialmente es este ser mental materializado y toma al alma materializada, *annamaya purusa*, por su yo real. Está obligado a aceptar, como lo expresa el Upanishad, a la Materia por Brahman porque su visión aprecia aquí a la Materia como aquello de lo cual nació todo, por lo cual todo vive y hacia lo cual todo retorna en su pasaje. Su supremo concepto natural del Espíritu es un Infinito, preferiblemente un Infinito inconsciente, que habita o penetra al universo material (que solo él realmente conoce), y manifiesta, mediante el poder de su presencia, todas

estas formas que le rodean. Su suprema concepción natural respecto de sí es la de un alma o espíritu concebidos vagamente, de un alma manifestada solamente por las experiencias de la vida física, atada a los fenómenos físicos y forzada en su disolución a retornar, mediante una necesidad automática, a la vasta indeterminación del Infinito. Pero debido a que tiene el poder de autodesarrollo, puede elevarse más allá de estas concepciones naturales del alma materializada; puede complementarlas con cierta experiencia derivada extraída de los planos y mundos suprafísicos. Puede concentrarse en la mente y desarrollar la parte mental de su ser, por lo común a expensas de la plenitud de su vida vital y física y, al fin, la mente predomina y puede franquearse al Más Allá. Puede concentrar esta mente autoliberadora en el Espíritu. Aquí también, durante el proceso, se aleja cada vez más de su vida mental y física; limita o desanima sus posibilidades tanto como su base material de la naturaleza se lo permita. Al fin, predomina su vida espiritual, destruye su tendencia orientada hacia lo terrenal y rompe sus ataduras y limitaciones. Espiritualizado, ubica su existencia real más allá, en otros mundos, en los ciclos del plano vital o mental; empieza a considerar la vida en la tierra como un incidente o pasaje penoso o molesto en el que jamás puede acceder a ningún goce pleno de su yo interior e ideal, de su esencia espiritual. Es más, su concepción suprema del Yo o Espíritu tiende a ser más o menos quietista; pues, como hemos visto, solo puede experimentar su infinitud estática, la sosegada libertad de Purusha no limitado por Prakriti, el Alma que está detrás de la Naturaleza. Puede producirse alguna manifestación dinámica divina en él, pero no puede elevarse por entero por encima de las pesadas limitaciones de la Naturaleza física. La paz del Yo silencioso y pasivo se obtiene con más facilidad y con más plenitud puede retenerla; le resulta demasiado difícil la bienaventuranza de una actividad infinita, la *dynamis* de un Poder inmensurable.

Mas el Espíritu puede nivelarse en el principio de la Vida, no en la Materia. El Espíritu, así establecido, se convierte en el yo vital de un mundo vital, en el alma Vital de Una energía Vital en el reino de una Naturaleza conscientemente dinámica. Absorbido en las experiencias del poder y juego de una Vida consciente, es dominado por el deseo, la actividad y la pasión del principio rajásico propio de la existencia vital. En el individuo este espíritu llega a ser un alma vital, *pránamaya purusa*, en cuya naturaleza las energías vitales tiranizan los principios mentales y físicos. El elemento físico de un mundo vital modela fácilmente sus actividades y formaciones en respuesta al deseo y a sus imaginaciones, sirve y obedece a la

pasión y poder vitales y a sus formaciones y no las estorba ni limita como aquí en la tierra, donde la vida es un incidente precario de la Materia inanimada. El elemento mental también es moldeado y limitado por el poder vital, lo obedece y ayuda solo a enriquecer y satisfacer el impulso de sus deseos y las energías de sus impulsos. Esta alma vital vive en un cuerpo vital compuesto de sustancia mucho más sutil que la materia física, es una sustancia sobrecargada y de energía consciente, capaz de percepciones mucho más potentes, de capacidades y actividades sensoriales más potentes que cualquiera que puedan ofrecer los densos elementos atómicos de la materia terrena. El hombre también tiene en sí, detrás de su ser físico, subliminal para él, invisible y desconocida pero muy próxima a él y formando con él la parte más naturalmente activa de su existencia, esta alma vital, esta naturaleza vital y este cuerpo vital; un plano vital completo conectado con el mundo vital o el mundo del deseo que está oculto en nosotros, una consciencia secreta en la que la vida y el deseo descubren su juego libre de ataduras y su cómoda autoexpresión y desde allí lanzan sus influencias y formaciones sobre nuestra vida externa.

En proporción a como el poder de este plano vital se manifieste en él y domine su ser físico, este hijo de la tierra se convierte en vehículo de la energía vital, enérgico en sus deseos, vehemente en sus pasiones y emociones, intensamente dinámico en su acción; cada vez más en el hombre rajásico. Ahora le es posible despertar en su consciencia al plano vital y convertirse en el alma vital, *pránamaya purusa*, adoptar la naturaleza vital y vivir en el cuerpo vital secreto al igual que en el cuerpo físico visible. Si logra este cambio con alguna plenitud o unidireccionalidad —por lo común bajo limitaciones grandes y saludables o secundado por salvadoras complejidades— y sin elevarse más allá de estas cosas, sin subir a una altura supravital desde la que puedan usarse, purificarse y elevarse, se convierte en el tipo inferior de Asura o Titán, en un Rakshasa<sup>1</sup> de la naturaleza, en un alma de poder y energía vital puros, magnificado o espoleado por una fuerza de deseo y pasión ilimitados, acosado y manejado por una capacidad activa y un ego rajásico colosal, pero en posesión de poderes mucho mayores y más variados que los del hombre físico en la más inerte naturaleza terrena ordinaria. Aunque desarrolle en gran medida la mente en el plano vital y use su energía dinámica para autocontrol al igual que para autosatisfacción, todavía tendrá un energismo Asúrico

---

<sup>1</sup> Asura, Rakshasa: ser demoníaco.



(*tapasyá*) aunque de un tipo superior y enderezado a una más gobernada satisfacción del ego rajásico.

Pero para el plano vital también es posible, como en el físico, elevarse a cierta grandeza espiritual de su propio género. Al hombre vital le es dado elevarse más allá de las concepciones y energías naturales del alma del deseo y del plano del deseo. Puede desarrollar una mentalidad superior y, dentro de las condiciones del ser vital, concentrarse en alguna realización del Espíritu o Yo que está detrás o más allá de sus formas y poderes. En esta realización espiritual habría una necesidad menos vigorosa de quietismo; pues habría una mayor posibilidad de efectivización activa de la bienaventuranza y poder del Eterno, poderes más potentes y autosatisfechos, un más rico florecimiento del Infinito dinámico. No obstante, jamás puede aproximarse efectivamente a la perfección verdadera e integral; pues las condiciones del mundo del deseo son como aquellas del mundo físico, impropias para el desarrollo de la vida espiritual completa. El ser vital también debe desarrollar el espíritu en detrimento de su plenitud, actividad y fuerza vital en el hemisferio inferior de nuestra existencia y apartarse al fin de la fórmula vital, de la vida, hacia el Silencio o hacia un Poder inalienable que está más allá de él. Si no se aparta de la vida, debe quedar encadenado por la vida, limitado en su autorrealización por la atracción descendente del mundo del deseo dentro de su molde únicamente y su principio rajásico dominante. También es imposible una perfección completa en el plano vital; el alma que llega solo hasta allí tendría que retornar a la vida física en pos de una experiencia mayor, de un autodesarrollo mayor y de un ascenso más directo hacia el Espíritu.

Por encima de la materia y la vida está el principio de la mente, más próximo al Origen secreto de las cosas. El Espíritu nivelado con la mente llega a ser el yo mental de un mundo mental y mora allí, en el reino de su propia Naturaleza mental pura y luminosa. Allí actúa en la libertad intensa de la Inteligencia cósmica sostenida por el accionar combinado de la fuerza mental psicamental y emocional superior, sutilizada e iluminada por la claridad y felicidad del principio sáttwico propio de la existencia mental. En el individuo, el espíritu así nivelado se convierte en un alma mental, *manomaya purusa*, en cuya naturaleza la claridad y poder luminoso de la mente actúa, por sí misma, independientemente de cualquier limitación u opresión por parte de los instrumentos vitales o corpóreos; más bien gobierna y determina enteramente las formas de su cuerpo y los poderes de su vida. Pues la mente, en su propio plano, no está

limitada por la vida ni obstruida por la materia como lo es aquí en el proceso terrenal. Esta alma mental vive en un cuerpo mental o sutil que disfruta las capacidades del conocimiento, la percepción, la empatía y la interpenetración con otros seres difícilmente imaginables por nosotros, y una facultad sensorial mentalizada libre, delicada y extensiva, no limitada por las condiciones más densas de la naturaleza vital o la naturaleza física.

El hombre tiene también en sí mismo, subliminal, desconocida e invisible, oculta detrás de su consciencia despierta y del organismo visible, esta alma mental, esta naturaleza mental, este cuerpo mental y un plano mental, no materializado, en el que el principio de la Mente está en su hogar y no como aquí, en pugna con un mundo que le es ajeno, obstructivo de su libertad y corruptor de su pureza y claridad. Todas las facultades superiores del hombre, su ser y poderes intelectuales y psicomentales, su vida emocional superior, despiertan y crecen en proporción a como este plano mental presiona sobre él. Pues cuanto más manifiesta, más influencia las partes físicas, más enriquece y eleva el plano mental correspondiente de la naturaleza corporizada. En cierto grado de su creciente soberanía puede hacer al hombre verdaderamente hombre y no meramente animal racional; pues entonces otorga su fuerza característica al ser mental que está dentro de nosotros, y que nuestra humanidad, gobierna interiormente pero siendo todavía una demasiado obstaculizada esencia de su estructura psicológica.

Al hombre le es posible despertar a esta consciencia mental superior, llegar a ser este ser mental<sup>1</sup>, invertir esta naturaleza mental y vivir en las envolturas vitales y físicas, pero en este cuerpo mental. Si en esta transformación hubiese un completamiento suficiente, el hombre sería capaz de una vida y un ser semidivino, al menos. Pues disfrutaría de poderes, visión y percepciones que escapan al ámbito de esta vida y cuerpo ordinarios; gobernaría todo mediante el resplandor del conocimiento puro; se uniría a los demás seres mediante una simpatía de amor y felicidad; sus emociones se elevarían a la perfección del plano psicamental, sus sensaciones se

---

<sup>1</sup> Nota de Sri Aurobindo: Incluyo aquí en la mente no solo el ámbito supremo de la mente ordinariamente conocido por el hombre, sino también ámbitos aun superiores para los que carece de la facultad corriente de admisión o tiene solo una recepción parcial y mixta de una vaga porción de sus poderes, la mente iluminada, la intuición y finalmente la creadora Sobremente o Maya que está muy por encima y es la fuente de nuestra existencia actual. Si la mente ha de entenderse solo como Razón o inteligencia humana, entonces el ser mental libre y su estado serían algo mucho más limitado y muy inferior a la descripción que aquí se da.

rescatarían de lo burdo, su intelecto sutil, puro y dúctil, se liberaría de las desviaciones de la energía pránica impura y de las obstrucciones de la materia. Y también desarrollaría el reflejo de una sabiduría y bienaventuranza superiores a cualquier dicha y conocimiento mentales; pues recibiría más plenamente y sin nuestra mezcla deformadora y falsificadora de la mente incompetente las inspiraciones e intuiciones que son las saetas de la Luz supramental y forman su existencia mental perfeccionada dentro del molde y poder de ese esplendor más vasto. Entonces también podría realizar al Yo o Espíritu en una intensidad mucho mayor, más luminosa e íntima que la actualmente posible y con un juego mayor de su poder y bienaventuranza activos dentro de la armonía satisfecha de su existencia.

Y para nuestras nociones ordinarias esto bien puede parecer una perfección consumada, algo a lo cual el hombre aspiraría en sus más excelsos vuelos idealistas. Sin duda esa sería una perfección suficiente para el ser mental puro dentro de su propio carácter, pero estaría muy por debajo de las posibilidades mayores de la naturaleza espiritual. Pues también aquí nuestra realización espiritual estaría sujeta a las limitaciones de la mente que, en la naturaleza de una luz reflejada, diluida, difusa o reducidamente intensa, no es la vasta, abarcante y autoexistente luminosidad y dicha del espíritu. Esa luz más vasta, esa bienaventuranza más profunda están más allá del alcance mental. En verdad, la mente jamás puede ser instrumento perfecto del Espíritu; en sus movimientos no es posible una autoexpresión suprema porque separar, dividir y limitar es su característica misma. Aunque la mente pudiese liberarse de toda positiva falsedad y error, aunque pudiese ser total e infaliblemente intuitiva, todavía podría presentar y organizar solamente semiverdades o verdades separadas y estas tampoco en su propio cuerpo sino en figuras representativas luminosas, yuxtapuestas para producir un total acumulativo o una estructura masificada. Por lo tanto el ser mental que se está autoperfeccionando debe partir hacia el espíritu puro despojándose de su existencia inferior o retornar a la vida física para desarrollar en ella una capacidad no descubierta aun en nuestra naturaleza mental y psíquica. Esto es lo que expresa el Upanishad cuando dice que los cielos alcanzados por el Purusha mental son aquellos a los que el hombre se eleva mediante los rayos del sol, los rayos difusos, separados, aunque intensos, de la verdad-consciencia supramental, y de éstos ha de retornar a la existencia terrena. Pero los iluminados que, renunciando a la vida terrena, trasponen las puertas del sol, no retornan acá. El ser mental que traspone su

esfera no retorna porque, mediante esa transición, entra en un ámbito elevado de la existencia, propio del hemisferio superior. No puede hacer descender su naturaleza espiritual mayor a esta triplicidad inferior; pues aquí el ser mental es la expresión suprema del Yo. El triple cuerpo mental, vital y físico provee aquí casi todo el alcance total de nuestra capacidad y no puede bastar para esa consciencia mayor; el vaso no fue confeccionado para contener una deidad mayor ni para alojar los esplendores de esta fuerza y conocimiento supramentales.

Esta limitación es cierta solo en la medida en que el hombre permanezca encerrado dentro de los lindes de la Maya mental. Si se eleva hacia el Yo cognoscitivo más allá de la más alta estatura mental, si se convierte en el alma cognoscitiva, el Espíritu nivelado con la gnosis, *vijñanamaya purusa*, e inviste la naturaleza de su verdad y poder infinitos, si vive en la envoltura cognoscitiva, en el cuerpo causal al igual que en estas envolturas o cuerpos sutiles mentales que entrelazan envolturas o cuerpos físicos vitales y más densos, entonces, solo entonces sería capaz de hacer descender enteramente a esta existencia terrestre la plenitud de la consciencia espiritual infinita; solo entonces aprovechará para elevar su ser total e incluso toda su naturaleza expresiva, manifestada y corporizada, al reino espiritual. Pero esto es difícil en extremo; pues el cuerpo causal se abre prestamente a la consciencia y capacidades de los planos mentales y pertenece, en su naturaleza, al hemisferio superior de la existencia, pero no está desarrollado para nada en el hombre o aun está burdamente desarrollado, organizado y velado detrás de muchos portales intermedios de lo subliminal que hay en nosotros. Extrae su material del plano del conocimiento de la verdad y del plano de la bienaventuranza infinita, y éstos pertenecen a un hemisferio superior aun inaccesible. Esparciendo sobre esta existencia superior su verdad, luz y dicha, son la fuente de todo lo que llamamos espiritualidad y perfección. Pero esta infiltración llega desde detrás de las densas coberturas a través de las cuales llegan tan atemperadas y debilitadas que se oscurecen por entero en la materialidad de nuestras percepciones físicas, burdamente distorsionadas y pervertidas en nuestros impulsos vitales, pervertidas también, aunque un poco menos burdamente, en nuestras búsquedas ideativas, minimizadas hasta en la pureza e intensidad relativas a los supremos ámbitos intuitivos de nuestra naturaleza mental. El principio supramental se aloja secretamente en toda la existencia. Está allí, hasta en la materialidad más burda, preserva y gobierna los mundos inferiores mediante su poder y ley ocultos; pero ese poder se vela y esa ley actúa invisiblemente a

través de las encadenadas limitaciones y cojas deformaciones de la regla inferior de nuestra Naturaleza física, vital y mental. Pero, su presencia rectora en las formas más bajas nos asegura, debido a la unidad de toda la existencia, que hay una posibilidad de despertar, una posibilidad hasta de que se manifieste aquí, a pesar de todo velo, a pesar, de toda la masa de nuestras incapacidades aparentes, a pesar de la incapacidad y resistencia de nuestra mente, vida y cuerpo. Y lo que es posible debe efectuarse un día, pues esa es la ley del Espíritu omnipotente.

El carácter de estos estados superiores del alma y de sus mundos mayores de la Naturaleza espiritual es necesariamente difícil de captar. Incluso los Upanishads y el Veda solo los bosquejan mediante figuras, sugerencias y símbolos. Con todo es necesario intentar algún enfoque de sus principios y efectos prácticos en la medida en que pueden ser captados por la mente que se halla en el límite de los dos hemisferios. El pasaje trasponiendo ese linde sería la culminación, el completamiento del Yoga de la autotrascendencia mediante el autoconocimiento. El alma que aspira a la perfección, retrocede y asciende, dice el Upanishad, desde lo físico hasta lo vital y desde lo vital hasta el Purusha mental, desde lo mental hasta el alma cognoscitiva y desde el yo cognoscitivo hasta la bienaventuranza de Purusha. Este yo bienaventurado es el fundamento consciente del perfecto Sachchidananda e ingresar en él completa la ascensión del alma. Por lo tanto, la mente debe tratar de procurar tener alguna idea de esta transfiguración y autotrascendencia de nuestra naturaleza siempre aspirante. La descripción a la que la mente puede llegar jamás puede adecuarse a la cosa misma, pero al menos puede señalar alguna sombra indiciaria de ella o tal vez alguna imagen semiluminosa.

## Capítulo XXII

### VIJÑANA O GNOSIS

En nuestra autotrascendencia perfecta salimos y ascendemos desde la ignorancia o semiiluminación de nuestro ser consciente mental hacia un yo sapiencial y un poder de la verdad mayores y por encima de aquella, para morar allí en la ilimitada luz de un conocimiento divino<sup>1</sup>. El hombre mental que somos se convierte en el alma gnóstica, en la deidad de la verdad consciente, en el *vijñanamaya purusa*. Ubicados en ese nivel de la colina de nuestra ascensión, estamos en un plano muy diferente al de este nivel material, vital y mental del espíritu universal, y con este cambio también se modifica todo nuestro criterio y experiencia de nuestra vida anímica y del mundo que nos rodea. Hemos nacido a un nuevo estado del alma y nos hemos investido de una nueva naturaleza; pues en consonancia con el estado del alma es el estado de Prakriti. En cada transición del ascenso del mundo, de la materia a la vida, de la vida a la mente, de la mente atada a la inteligencia libre<sup>2</sup>, así como el alma latente, semimanifestada o ya manifestada surge a un nivel del ser cada vez más elevado, de igual modo la naturaleza también se eleva hacia un accionar superior, una consciencia más amplia, una fuerza más vasta y un ámbito y dicha existencial más intensos y grandes. Pero la transición desde el yo mental hasta el yo cognoscitivo es la transición grande y decisiva del Yoga. Es despojarse del último dominio ejercido sobre nosotros por la ignorancia cósmica y nuestro firme fundamento en la Verdad de las cosas, en una consciencia infinita, eterna e inviolable en cuanto a la oscuridad, falsedad, sufrimiento o error.

Esta es el summum de la perfección divina, *sádharmya sádrsya*, pues todo el resto solo la contempla (desde abajo) o capta algunos rayos de su significación. Las cimas superiores, mentales o sobrementales, están todavía dentro del ámbito de una ignorancia mitigada; pueden refractar una Luz divina pero no transferirla, con poderes no disminuidos, a nuestros miembros inferiores. Pues mientras estemos dentro del triple estrato de la mente, la vida y el cuerpo, nuestra naturaleza activa continúa trabajando en la fuerza

---

<sup>1</sup> Con ser consciente mental se está refiriendo, tal como especifica en el capítulo anterior a: *“Incluyo aquí en la mente no solo el ámbito supremo de la mente ordinariamente conocido por el hombre, sino también ámbitos aun superiores para los que carece de la facultad corriente de admisión o tiene solo una recepción parcial y mixta de una vaga porción de sus poderes, la mente iluminada, la intuición y finalmente la creadora Sobremente o Maya...”*

<sup>2</sup> La mente atada a la vida y a la materia y la inteligencia libre de ellas.

de la ignorancia aunque el alma en la Mente posea algo del conocimiento. Y aunque el alma reflejase o representase toda la grandeza del conocimiento en su consciencia mental, sería incapaz de movilizarla correctamente en la fuerza de la acción. La verdad podría aumentar grandemente en su acción, pero todavía sería perseguida por la limitación, estaría todavía condenada a una divisibilidad que le impediría trabajar integralmente en el poder del infinito. El poder de una mente divinamente iluminada puede ser inmenso comparado con los poderes ordinarios, pero todavía estará sujeto a la incapacidad y no puede haber correspondencia perfecta entre la fuerza de la voluntad efectiva y la luz de la idea que la inspira. La Presencia infinita pueda estar allí en estado, pero la *dynamis* de las operaciones de la naturaleza aún pertenece a la Prakriti inferior, debe seguir sus triples modalidades de accionar y no puede dar ninguna forma adecuada a la grandeza dentro de ella. Esta es la tragedia de la ineffectividad, de la brecha entre la voluntad ideal y la voluntad efectiva, de una incapacidad constante para estructurar en una forma y acción vivientes la verdad que sentimos en nuestra consciencia interior que persigue toda la aspiración de la mente y la vida en pos de la divinidad que está detrás de ellas. Pero *vijñana* o gnosis es no solo la verdad sino también el poder de la verdad, es el accionar mismo de la naturaleza infinita y divina; es el conocimiento divino, uno con la voluntad divina en la fuerza y deleite de una autorrealización espontánea, luminosa e inevitable. Entonces, mediante la gnosis cambiamos nuestra naturaleza humana en naturaleza divina.

¿Qué es entonces esta gnosis y cómo podemos describirla? Han de evitarse dos errores opuestos, dos concepciones equivocadas que desfiguran aspectos opuestos de la verdad de la gnosis. Un error de los pensadores atados al intelecto que toma a *vijñána* como sinónimo del otro término hindú *buddhi* y a *buddhi* como sinónimo de la razón, del intelecto discernidor, de la inteligencia lógica. Los sistemas que aceptan este significado pasan inmediatamente de un plano del intelecto puro a un plano del espíritu puro. No se reconoce ningún poder intermedio, no se admite ninguna otra acción más divina del conocimiento que la razón pura; los limitados medios humanos de encarar la verdad se toman por la suprema dinámica posible de la consciencia, por su fuerza suprema y movimiento original. Un error opuesto, una concepción equivocada de los místicos identifica a *vijñána* con la consciencia del Infinito, libre de toda ideación o con la ideación involucrada en la esencia única del pensamiento, separada con respecto a otra acción dinámica en la idea invariable y única del

Uno. Este es el *caitanya* del Upanishad y es un movimiento, o más bien un hilo del multifacético movimiento de la gnosis. La gnosis, Vijñána, es no solo esta consciencia concentrada de la Esencia infinita; es también, y al mismo tiempo, un conocimiento infinito del innumerable juego del Infinito. Contiene toda ideación (no mental sino supramental), pero no está limitada por la ideación, pues supera en exceso todo movimiento ideativo. La ideación gnóstica tampoco es, en su carácter, un pensamiento intelectual; no es lo que llamamos razón ni una inteligencia concentrada. Pues la razón es mental en sus métodos, mental en sus adquisiciones, mental en su base, pero el método ideativo de la gnosis es autoluminoso y supramental, su beneficio de luz pensante es espontánea, no procede por adquisición, su base pensante es una traducción de identidades conscientes, no una traducción de impresiones nacidas de contactos indirectos. Entre las dos formas de pensamiento<sup>1</sup> hay una relación y una especie de identidad interrumpida; pues una procede encubiertamente de la otra. La mente nace de lo que está más allá de la mente. Pero actúan en planos diferentes e invierten el proceso la una con respecto a la otra.

Ni siquiera la razón purísima ni la intelectualidad racional más luminosa es la gnosis. La razón o intelecto es solo el *buddhi* inferior; depende, para su acción, de las percepciones de la mente sensorial y de las concepciones de la inteligencia mental. No es como la Gnosis, autoluminosa, auténtica, unificadora de sujeto con objeto. En verdad, hay una forma superior de *buddhi* que puede llamarse mente intuitiva o razón intuitiva, y ésta, mediante sus intuiciones, inspiraciones, visión reveladora veloz e introspección y discriminación luminosa, puede cumplir la labor de la razón con un poder superior, una acción más rápida y una certidumbre mayor y espontánea. Actúa en la semiluz de la verdad que no depende de los resplandores de antorcha de la mente sensorial y sus percepciones limitadas e inciertas; no procede mediante concepciones inteligentes sino visionarias; es una especie de visión de la verdad, audiencia de lo verdad, memoria de la verdad, directo discernimiento de la verdad. Esta intuición verdadera y auténtica debe distinguirse de un poder de la razón mental ordinaria que se confunde tan fácilmente con ella, ese poder de razón involucionado que alcanza su conclusión de un salto y no necesita los escalones ordinarios de la mente lógica. La razón lógica procede paso a paso y procura asegurar cada uno de éstos como el hombre que camina

---

<sup>1</sup> Mental y Supramental.



sobre piso inseguro y debe comprobar mediante el contacto vacilante de su pie cada ámbito del terreno que percibe con los ojos. Pero este otro proceso supralógico de la razón<sup>1</sup> es un movimiento de introspección rápida o de discernimiento veloz; procede a zancadas o saltos, como un hombre que brinca de un sitio seguro a otro de su marcha segura, o al menos, que tiene por seguro. Aprecia este espacio que cubre con una visión condensada o repentina, pero no distingue ni mide, con los ojos o el contacto, sus sucesiones, características y circunstancias. Este movimiento tiene algo del sentido del poder de la intuición, algo de su velocidad, alguna apariencia de su luz y certidumbre, y tendemos siempre a tomar eso por la intuición. Pero nuestra presunción es un error y, si confiamos en ella, puede conducirnos a graves desatinos.

Los intelectuales piensan incluso que la intuición misma no es nada más que este rápido proceso en el que la acción total de la mente lógica se cumple velozmente o tal vez semiconsciente o subconscientemente, sin deliberación dentro de su método razonado. Sin embargo, este proceso es, en su naturaleza, muy diferente de la intuición y no se trata necesariamente de un movimiento de la verdad. El poder de su salto puede concluir con un tropiezo, su velocidad puede ser traicionera, su certidumbre es, con demasiada frecuencia, un error seguro. La validez de su conclusión debe depender siempre de una verificación subsiguiente o del apoyo de la evidencia de las percepciones sensoriales o debe mediar una vinculación racional de las concepciones inteligentes para explicar sus propias certidumbres. Esta luz inferior puede albergar en ella, muy fácilmente, una mezcla de intuición real y entonces se crea una mente pseudointuitiva o semiintuitiva, muy desorientadora por sus frecuentes éxitos luminosos que atemperan un torbellino de falsas certidumbres autoafirmadas intensamente. Por el contrario, la intuición verdadera lleva consigo su propia garantía de verdad; es segura e infalible dentro de su límite. Y en la medida en que sea intuición pura y no admita en sí mezcla alguna de error sensorial o ideación intelectual, jamás es contradicha por la experiencia. La intuición puede ser verificada después por la razón o la percepción sensorial, pero su verdad no depende de esa verificación, se asegura mediante una autoevidencia automática. Si la razón que depende de sus inferencias contradice la luz mayor, al fin se descubrirá, sobre un conocimiento más amplio, que la conclusión intuitiva era correcta y que la conclusión racional o

---

<sup>1</sup> Según estas descripciones, dentro de la buddi inferior estaría la razón lógica y la razón supralógica que puede condensar y agilizar el proceso tedioso del “paso a paso” de la lógica”  
La buddi superior es la mente intuitiva, conocedora y discerniente de la Verdad.

inferencial más plausible era un error. Pues la intuición verdadera procede desde la verdad autoexistente de las cosas y se asegura mediante esa verdad autoexistente y no mediante ningún método, indirecto, derivativo o dependiente, de llegar al conocimiento.

Pero tampoco la razón intuitiva es la gnosis; es solo un borde luminoso de la supermente que descubre su camino mediante destellos iluminativos dentro de la mentalidad, como los relámpagos en sitios oscuros y nublados. Sus inspiraciones, revelaciones, intuiciones y discernimientos autoluminosos son mensajes de un plano cognoscitivo superior que abren su camino, oportunamente, dentro de nuestro nivel inferior de la consciencia. El carácter mismo de la mente intuitiva establece un gran abismo diferenciativo entre su acción y la acción de la gnosis autocontenida. En primer lugar actúa mediante iluminaciones separadas y limitadas y su verdad se reduce a menudo al ámbito estrecho o breve espacio cognoscitivo iluminado por ese único relámpago con el cual su intervención empieza y termina. Vemos que la acción instintiva de los animales - una intuición automática de esa mente vital o sensorial- es el más alto y seguro instrumento en el que el animal ha de confiar, puesto que no posee la humana luz de la razón sino solo una inteligencia más tosca y aun mal formada. Y al mismo tiempo podemos observar que la maravillosa verdad de este instinto que parece en tal medida mucho más seguro que la razón, está limitado en el ave, la bestia o el insecto a alguna utilidad particular y restringida a la que se les permite servir. Cuando la mente vital animal procura actuar trasponiendo ese límite restringido, comete muchos más ciegos desatinos que la razón humana y ha de aprender con dificultad, mediante una sucesión de experiencias sensoriales. La intuición mental superior del ser humano es una intuición visionaria no sensorial; pues ilumina a la inteligencia y no a la mente sensorial, es autoconsciente y luminosa, no una ciega luz semi-subconsciente: es libremente autoactiva, no mecánicamente automática. Con todo, aunque no desfigurada por la pseudointuición imitativa, en el hombre está restringida como el instinto del animal, restringida para un particular fin volitivo o cognoscitivo -como el instinto hacia una utilidad vital particular o una finalidad de la Naturaleza-. Y cuando la inteligencia, según su hábito casi invariable, procura usarla, aplicarla y anexársela, construye en torno del núcleo intuitivo, según su propia modalidad característica, una masa de verdad y error mezclados. Muy a menudo, introduciendo de manera encubierta un elemento de error sensorial y conceptual en la sustancia intuitiva o revistiéndola de añadidos y desviaciones mentales, no solo desvía sino que también deforma su verdad y la

convierte en falsedad. Por lo tanto, lo más que la intuición nos da es una luz limitada aunque intensa; en el peor de los casos, a través de nuestra utilización errónea o falsas imitaciones de ella, puede llegar a desconcertarnos y confundirnos, lo cual es evitado por nuestra menos ambiciosa razón intelectual que se queda satisfecha con su propio método seguro y afanoso, seguro para las finalidades inferiores de la razón, aunque nunca sea guía satisfactoria hacia la verdad interior de las cosas.

Es posible cultivar y extender el uso de la mente intuitiva en la proporción en que confiemos menos predominantemente en la inteligencia racional. Podemos entrenar nuestra mentalidad para que no se lance, como ahora, sobre todo destello separado de iluminación intuitiva para sus propios fines inferiores, ni precipite a la vez nuestro pensamiento en una acción intelectual cristalizadora que lo rodee; podemos entrenarla para que piense en una corriente de intuiciones sucesivas y conectadas, para que derrame una luz tras otra en una serie brillante y triunfal. Tendremos buen éxito en este difícil cambio en proporción a como purifiquemos la inteligencia que interfiere, si podemos reducir en ella el elemento del pensamiento material esclavizado por las apariencias externas de las cosas, el elemento del pensamiento vital esclavizado por los anhelos, deseos, e impulsos de la naturaleza inferior, elemento del pensamiento intelectual esclavizado por nuestras ideas, concepciones y opiniones preferidas, ya establecidas o congeniales, y operaciones fijas de la inteligencia, si, habiendo reducido a un mínimo esos elementos, podemos reemplazarlos con una visión y sentido intuitivos de las cosas, con una introspección intuitiva de las apariencias, con una voluntad intuitiva y con una ideación intuitiva. Esto es muy difícil para nuestra consciencia atada naturalmente por el triple lazo de la mentalidad, la vitalidad y la corporeidad a su propia imperfección e ignorancia, atada por la cuerda superior, media e inferior de la parábola Védica de la esclavitud del alma, por las cuerdas de la verdad mixta y de la falsedad de las apariencias por las que *sunahsepa* fue atado al poste del sacrificio.

Pero aunque esta cosa difícil se cumpliera a la perfección, la intuición no sería todavía la gnosis; solo sería su delgada prolongación dentro de la mente o su agudo filo de primer acceso. La diferencia, difícil de definir a no ser por símbolos, puede expresarse si tomamos la imagen Védica en la que el Sol representa a la gnosis<sup>1</sup> y el cielo, la atmósfera y la tierra, a la mentalidad, a la vitalidad y a

---

<sup>1</sup> Nota de Sri Aurobindo: Así se llama al Sol en el Veda: *rtam jyotih*.

lo físico del hombre y del universo. Viviendo en la tierra, ascendiendo a la atmósfera o incluso meciéndose en el cielo, el ser mental, el *manomaya purusa*, viviría aun bajo los rayos del sol y no bajo su luz corporal. Y bajo esos rayos vería las cosas no como son sino como se reflejan en su órgano de la visión, deformadas por sus defectos o limitadas en su verdad por sus restricciones. Pero el *vijñánamaya purusa* vive en el Sol mismo, en el cuerpo y llama de la luz verdadera; sabe que esta luz es su propio ser autoluminoso y ve la verdad toda de la triplicidad inferior y cada cosa que está en ella. La ve no por medio del reflejo/imagen en un órgano mental de visión, sino por medio el propio Sol de la gnosis actuando como su ojo,- pues el Sol, dice el Veda, es el ojo de los dioses. El ser mental, hasta en la mente intuitiva, puede percibir la verdad solo mediante un brillante reflejo o comunicación limitada y sujeto a las restricciones y a la capacidad inferior de la visión mental; pero el ser supramental la ve mediante la gnosis misma, desde el centro mismo y desde la fuente emanante de la verdad, en su forma precisa y mediante su propio proceso espontáneo y autoiluminador. Pues el *Vijñána* es directo y divino en oposición al conocimiento indirecto y humano.

La naturaleza de la gnosis solo puede ser explicada al intelecto contrastándola con la naturaleza del intelecto, y aun entonces las frases que debemos usar no pueden iluminar a menos que reciban el auxilio de una dosis de experiencia real. Pues, ¿qué lenguaje forjado por la razón puede expresar lo suprarracional? Fundamentalmente, esta es la diferencia entre estos dos poderes con los que la razón mental procede a trabajar desde la ignorancia hasta la verdad, pero la gnosis tiene en sí el contacto directo, la visión inmediata, la posesión cómoda y constante de la verdad y no tiene necesidad de búsqueda ni de género alguno de procedimiento. La razón trabaja partiendo de las apariencias, sin perder jamás (o al menos, raras veces) una dependencia parcial de las apariencias, para acceder a la verdad que está detrás de ellas; muestra la verdad a la luz de las apariencias. La gnosis parte de la verdad y muestra las apariencias a la luz de la verdad; ella misma es el cuerpo de la verdad y su espíritu. La razón procede por inferencia, y saca sus conclusiones; pero la gnosis procede por identidad o visión, ella es, ve y conoce. Tan directamente como la visión física ve y capta la apariencia de los objetos, de igual modo y mucho más directamente la gnosis ve y capta la verdad de las cosas. Pero mientras el sentido físico entra en relación con los objetos mediante un contacto velado, la gnosis entra en identidad con las cosas mediante una unidad develada. De esa manera es

capaz de conocer todas las cosas como el hombre conoce su propia existencia, simple, convincente y directamente. Lo único que los sentidos dan a la razón es el conocimiento directo, *pratyaksa*, al resto de la verdad se llega indirectamente; para la gnosis toda su verdad es conocimiento directo, *pratyaksa*. Por lo tanto, la verdad lograda por el intelecto es una adquisición de la que siempre pende cierta sombra de duda, algo incompleto, una penumbra circundante de noche e ignorancia o un semiconocimiento, una posibilidad de alteración o anulación por el conocimiento ulterior. La verdad de la gnosis está libre de duda, es autoevidente, autoexistente, incontestable y absoluta.

El primer instrumento de la razón es la observación general, analítica y sintética; se ayuda mediante comparación, contraste y analogía -procede desde la experiencia hacia un conocimiento indirecto mediante procesos lógicos de deducción, inducción, todo género de inferencia—, se apoya en la memoria, se proyecta más allá de sí mediante la imaginación, se afirma mediante el criterio: todo es un proceso de andar a tientas y de búsqueda. La gnosis no busca, posee. Y si tiene que iluminar, entonces ni siquiera busca; revela, ilumina. En una consciencia transmutada de inteligencia a gnosis, la imaginación sería reemplazada por la inspiración de la verdad, el criterio mental cedería el lugar al discernimiento autoluminoso. El proceso lógico lento y de tropiezos desde el razonamiento hasta la conclusión sería desalojado por un proceso intuitivo veloz; la conclusión o hecho se vería enseguida por sí mismo, mediante su propio testimonio autosuficiente, y toda la evidencia por la que accedemos a aquello se vería también de inmediato, junto con ella, dentro de la misma figura abarcante, no como su evidencia, sino como sus condiciones, conexiones y relaciones íntimas, como sus partes constitutivas o sus aspectos circunstanciales. La observación mental y sensorial pasaría a ser una visión interior que emplea los instrumentos como canales, pero sin depender de ellos como nuestra mente que es ciega y sorda sin los sentidos físicos, y esta visión no vería solamente la cosa, sino toda su verdad, sus fuerzas, poderes y eternidades inherentes. Nuestra memoria incierta se desecharía quedando en su lugar una luminosa posesión del conocimiento, la memoria divina que no es un depósito adquisitivo sino que retiene siempre todas las cosas contenidas en la consciencia, una memoria simultánea del pasado, del presente y del futuro.

Pues si bien la razón procede de un instante temporal a otro y pierde y adquiere reiteradamente, la gnosis determina el tiempo en

una visión única y un poder perpetuo, y eslabona pasado, presente y futuro en sus conexiones indivisibles, en un solo mapa continuo del conocimiento, todo ligado. La gnosis parte de la totalidad que posee de inmediato; ve partes, grupos y detalles solo en relación con la totalidad y en una visión única con ésta: la razón mental no puede ver realmente la totalidad y no conoce plenamente totalidad alguna a no ser que parta de un análisis y síntesis de sus partes, masas y detalles; de lo contrario su visión total es siempre una vaga aprehensión o una comprensión imperfecta o un resumen confuso de rasgos indefinidos. La razón encara componentes, procesos y propiedades; procura vanamente formar con ellos una idea de la cosa en sí, de su realidad esencial. Pero la gnosis ve primero la cosa en sí, penetra en su naturalidad original y eterna, linda con sus procesos y propiedades solo como autoexpresión de su naturaleza. La razón mora en la diversidad y es su prisionera: trata las cosas separadamente y a cada una como una existencia separada, como lo hace con las porciones del Tiempo y las divisiones del Espacio; ve la unidad solo en una suma o por eliminación de la diversidad o como concepción general y figura libre. Pero la gnosis mora en la unidad y por ella conoce toda la naturaleza de las diversidades; parte de la unidad y ve las diversidades solo como unidad, no las diversidades constituyendo la unidad, sino una unidad constituyendo sus propias multitudes. El conocimiento gnóstico, el sentido gnóstico no reconoce división real alguna; no trata las cosas separadamente como si fuesen independientes de su unidad verdadera y original. La razón trata lo finito y es inútil ante el infinito: puede concebirlo como una extensión indefinida en la que lo finito actúa pero puede concebir con dificultad al infinito en sí y no lo puede captar ni penetrar. Pero la gnosis está, ve y vive en el infinito; parte siempre del infinito y conoce las cosas finitas solo en su relación con el infinito y en el sentido del infinito.

Si describiésemos a la gnosis como es en su propia consciencia, no tan imperfectamente como es en nosotros en contraste con nuestra razón e inteligencia, resulta muy difícil la posibilidad de hablar de ella salvo mediante figuras y símbolos, Y en primer término debemos recordar que el nivel gnóstico, Mahat, Vijñána, no es el plano supremo de nuestra consciencia sino un plano medio o vincular<sup>1</sup>. Interpuesto entre la gloria triuna del Espíritu cabal, la existencia, consciencia y bienaventuranza infinitas del Eterno y nuestro ser y naturaleza triples inferiores, es como si

---

<sup>1</sup> El nivel Gnóstico, Plano de la Supermente o Plano de la Verdad Supramental actúa como vínculo o puente entre Sachchidananda (Existencia, Consciencia, Beatitud) y el ser humano, de tal manera que el único acceso a Sachchidananda es él.

estuviese allí como la sabiduría, poder y dicha mediadores, formulados, organizadores y creadores del Eterno. En la gnosis Sachchidananda resume la luz de su existencia imperceptible y la derrama sobre el alma en la forma y poder de un conocimiento divino, de una voluntad divina y de una bienaventuranza divina de la existencia. Es como si la luz infinita se hubiese reunido en el orbe compacto del sol, prodigándose en todo lo que depende del sol, en las radiaciones que continúan por siempre. Pero la gnosis no es solo luz, es también fuerza; es conocimiento creador, es la verdad autoefectiva de la Idea divina. Esta idea no es imaginación creadora, no es algo que construye en el vacío, sino luz y poder de la sustancia eterna, luz de la verdad plena, de fuerza de la verdad; y aflora lo que está latente en el ser, no crea una ficción que jamás existió en el ser. La ideación de la gnosis es la radiante materia luminosa de la consciencia de la Existencia eterna; cada rayo es su verdad. La voluntad de la gnosis es una fuerza consciente del conocimiento eterno; proyecta la consciencia y sustancia del (ok) ser dentro de formas infalibles del poder de la verdad, formas que corporizan la idea y la tornan indefectiblemente efectiva, y estructura cada poder de la verdad y cada forma de la verdad espontánea y correctamente de acuerdo con su naturaleza. Porque lleva esta fuerza creadora de la Idea divina, del Sol, señor y símbolo de la gnosis, se la describe en el Veda como la Luz engendradora de todas las cosas, *Surya Savitri*, la Sabiduría Luminosa productora de la existencia manifiesta. Esta creación es inspirada por el deleite divino, por el Ananda eterno; está llena de la dicha de su propia verdad y poder, crea en la bienaventuranza, crea de la bienaventuranza, crea aquello que es la bienaventuranza. Por lo tanto, el mundo de la gnosis, el mundo supramental es la creación verdadera y feliz, *rtam, bhadram*, pues en ella todo comparte la dicha perfecta que la creó. Una radiación divina de no desviado conocimiento, un poder divino de no zozobrante voluntad y una facilidad divina de bienaventuranza sin tropiezos son la naturaleza o Prakriti del alma en la supermente, en *vijñána*.

La materia del plano gnóstico o supramental está hecha de los absolutos perfectos de todo cuanto aquí es imperfecto y relativo, y su movimiento de las reconciliadas interuniones y felices fusiones de todas las que aquí son opuestas. Pues detrás de la apariencia de estos opuestos están sus verdades y las verdades de lo eterno no están en conflicto una con otra; los opuestos de nuestra mente y de nuestra vida, transformados en la supermente en su propio espíritu verdadero, se eslabonan y se ven como tonalidades y colores de una Realidad eterna y de un Ananda eterno. La

Supermente o Gnosis es la Verdad suprema, el Pensamiento supremo, el Mundo supremo, la Luz suprema, la Voluntad-Idea suprema; es la extensión interior y exterior del Infinito que está más allá del Espacio, el desencadenado Tiempo del Eterno que es intemporal, la armonía celestial de todos los absolutos del Absoluto.

Para la mente discernidora hay tres poderes de Vijñána. Su poder supremo conoce y recibe en él, desde arriba, la existencia, consciencia y bienaventuranza infinitas de Ishwara<sup>1</sup>; en su cima más excelsa es el conocimiento y la fuerza absolutos del eterno Sachchidananda. Su segundo poder concentra al Infinito en una consciencia luminosa densa, *caitanya* o *cidghana*, el estado seminal de la consciencia divina en el cual se contienen vivos y concretos todos los principios inmutables del ser divino y todas las verdades inviolables de la idea consciente y naturaleza divinas. Su tercer poder produce o proyecta estas cosas mediante la ideación efectiva, la visión, las auténticas identidades del conocimiento divino, el movimiento de la fuerza volitiva divina, la vibración de las intensidades gozosas divinas dentro de una armonía universal, una diversidad ilimitable, un múltiple ritmo de sus poderes, formas e interacción de las consecuencias vivientes. El Purusha mental, al elevarse al *vijñánamaya*, debe ascender a estos tres poderes. Por conversión de sus movimientos en los movimientos de la gnosis, debe convertir su percepción, ideación, voluntad y placer mentales en el resplandor del conocimiento divino, en las pulsaciones de la fuerza de voluntad divina, en las olas y mareas de los mares del gozo divino. Debe convertir su materia consciente de la naturaleza mental en el *cidghana* o consciencia autoluminosa densa. Debe transformar su sustancia consciente en un yo gnóstico o yo de la Verdad del Sachchidananda infinito. Estos tres movimientos están descritos en el Isha Upanishad, el primero como *vyúha*, la orientación de los rayos del Sol de la gnosis en el orden de la consciencia de la Verdad; el segundo como *samúha*, la unión de los rayos en el cuerpo del Sol de la gnosis; el tercero como la visión de la hermosísima forma Solar de todo en la que el alma posee más íntimamente su unidad con el Purusha infinito<sup>2</sup>. El Supremo en lo

---

<sup>1</sup> Sri Aurobindo en el libro primero de la Síntesis del Yoga lo describe así: “*Esta es la verdad que impone a toda la filosofía del Yoga la concepción del Ishwara, que es el Señor, el Alma suprema o Yo supremo, hacia el que se dirige el esfuerzo y el que brinda el contacto iluminador y la fuerza para alcanzarlo.*”

<sup>2</sup> Nota de Sri Aurobindo: sūrya, vyúha, rasmín, samúha, tejo yat te rúpam kalyánatamam tat te pasyámi, yo’sávasau purusah so’hemasmi. El Veda describe al plano de Vijñána como *ritam*, *satyam*, *birhat*, el Recto, la Verdad, el Vasto, la misma idea triple expresada diferentemente. Ritam es la acción del conocimiento, la voluntad y la dicha divinos según las líneas de la verdad, el juego de la consciencia de la Verdad. Satyam es la verdad del ser que actúa de ese



alto, en él, en derredor y por doquier y el alma morando en el Supremo y una con él —el poder y la verdad infinitos de la Divinidad, concentrados en su propia naturaleza anímica concentrada y luminosa—, una actividad radiante del conocimiento, voluntad y dicha divinos, perfectos en la acción radiante de Prakriti, esta es la experiencia fundamental del ser mental transformado, realizado y sublimado en la perfección de la gnosis.

---

modo, la esencia dinámica de la consciencia de la Verdad. Brihat es la infinitud de Sachchidananda de la que proceden los otros dos y en la cual se fundan.

## Capítulo XXIII

### LAS CONDICIONES DEL LOGRO DE LA GNOSIS

El conocimiento es el primer principio del Vijñána, pero el conocimiento no es su único poder. La consciencia de la Verdad, como todo otro plano, se funda sobre ese principio particular que naturalmente es la clave de todos sus movimientos; pero no está limitado por él, contiene todos los otros poderes de la existencia. Solo el carácter y el accionar de estos otros poderes se modifican y modelan de conformidad con su propia ley original y dominante; la inteligencia, la vida, el cuerpo, la voluntad, y la consciencia son todos luminosos, despiertos, imbuidos del conocimiento divino. En verdad, este es el proceso de Purusha-Prakriti por doquier, es el movimiento clave de toda la jerarquía y de las graduadas armonías de la existencia manifestada.

En el ser mental, el sentido mental o inteligencia es el principio original y dominante. El ser mental, en el mundo mental del que es nativo, está en su inteligencia natural central y determinativa; él es un centro de inteligencia, un movimiento masivo de la inteligencia, una acción receptiva y radiante de la inteligencia. Tiene el sentido inteligente de su propia existencia, el sentido inteligente de una existencia distinta de la propia, el sentido inteligente de su propia naturaleza y actividades y de las actividades de los demás, el sentido inteligente de la naturaleza de las cosas y personas y de sus relaciones consigo mismo y de una con otra. Eso estructura su experiencia de la existencia. No tiene otro conocimiento de la existencia, ni conocimiento de la vida y la materia excepto como se vuelven sensibles para él y capaces de ser captadas por su inteligencia mental; lo que él no siente ni concibe, le resulta prácticamente no-existente o, al menos, ajeno a este mundo y su naturaleza.

El hombre es, en su principio, un ser mental, pero no una vida en un mundo mental, sino en una existencia predominantemente física; la suya es una mente encasillada en la Materia y condicionada por la Materia. Por lo tanto, ha de empezar con la acción de los sentidos físicos que son todos los canales del contacto material; no empieza con la mente sensorial. Pero, aun así, no hace ni puede hacer libre uso de nada transmitido por estos órganos físicos hasta que, y a menos que, hayan sido dominados por el sentido mental y se hayan convertido en materia y valor de su ser inteligente. Lo que en el mundo inferior subhumano y submental es una acción y reacción práctica, nerviosa y dinámica, que marcha

muy bien sin necesidad alguna de traducirse en los términos mentales o de ser gobernada por la mente, tiene que ser elevado en él y ofrecido a algún género de inteligencia. A fin de ser característicamente humano ha de llegar a ser, primero, un sentido de la fuerza, un sentido del deseo, un sentido de la voluntad, un sentido de la acción volitiva inteligente o un sentido mentalmente consciente de la acción de la fuerza. Su deleite inferior del ser se traduce en un sentido de placer vital o físico, mental o mentalizado, y su perversión se traduce en dolor, o en sentimiento-sensación mental o mentalizada de gusto y disgusto, o en una inteligencia del deleite y un fracaso del deleite—, todos estos son fenómenos del sentido mental inteligente. También de igual manera lo que está por encima de él, lo que está alrededor de él y en lo cual vive -Dios, el ser universal, las Fuerzas cósmicas—, son no-existentes e irreales para él hasta que su mente despierta a ellos y obtiene, todavía no su verdad cierta, sino alguna idea, observación, inferencia e imaginación de las cosas suprasensoriales, algún sentido mental del Infinito, alguna consciencia interpretativa inteligente de las fuerzas del superyó que están por encima y alrededor de él.

Cuando pasamos de la mente a la gnosis todo cambia; pues allí el principio central es un conocimiento directo inherente. El ser gnóstico (*vijñánamaya*) es, en su carácter, una consciencia de la verdad, un centro y circunferencia de la visión de la verdad de las cosas, un conocimiento masivo o cuerpo sutil de la gnosis. Su acción es una autorrealización y acción irradiadora del poder de la verdad de las cosas de acuerdo con la ley interior de su yo y naturaleza más hondos y verdaderos. Esta verdad de las cosas a la que accedemos antes de entrar en la gnosis —pues en aquella todo existe y de aquello deriva todo en el plano astral—, es, sobre todo, una verdad de unidad, de unicidad, pero de unidad que origina la diversidad, de unidad en la multiplicidad y, con todo, unidad siempre, unidad indefectible. El estado de la gnosis, la condición del ser *vijñánamaya*, es imposible sin una amplia e íntima autoidentificación de nosotros con toda la existencia y con todas las existencias, una penetrabilidad universal, un abarcar o contener el universo, cierto todo-dentro-de-la-totalidad. El Purusha gnóstico tiene normalmente la consciencia de sí como infinita, también normalmente la consciencia de Contener al mundo en sí y de trascenderlo; no es como el ser mental dividido atado normalmente a la consciencia que se siente contenido en el mundo y parte de él. De eso se desprende que una liberación del ego limitador y aprisionador es el primer paso elemental hacia el ser gnóstico; pues en la medida en que vivamos en el ego resulta inútil esperar esta realidad superior, esta vasta

autoconsciencia, este verdadero autoconocimiento. La mínima vuelta hacia el pensamiento del ego, hacia la acción del ego y la voluntad del ego hace que la consciencia retroceda y caiga desde la Verdad gnóstica alcanzada a las falsedades de la naturaleza mental dividida. Una segura universalidad del ser es la base misma de esta consciencia luminosa superior. Abandonando toda separación rigurosa (pero obteniendo, en su lugar, cierta visión o independencia trascendente) hemos de sentirnos uno con todas las cosas y seres, identificarnos con ellos, tomar consciencia de ellos como nosotros mismos, sentir su ser como propio, admitir su consciencia como parte de la nuestra, tomar contacto con su energía como íntima con nuestra energía, aprender cómo ser un solo yo con todos. Esa unidad no es, ciertamente, todo lo necesario, sino una primera condición y sin ella no hay gnosis.

Esta universalidad es imposible de alcanzar en su integridad mientras continuemos sintiéndonos, como ahora, una consciencia alojada en una mente, vida y cuerpo individuales. Ha de haber cierta elevación del Purusha partiendo de lo físico e incluso de lo mental hacia el cuerpo del *vijñánamaya*. Ni el cerebro ni su correspondiente "loto" mental pueden seguir siendo el centro de nuestro pensamiento, ni el corazón ni su correspondiente "loto" el centro originador de nuestro ser emocional y sensitivo. El centro consciente de nuestro ser, de nuestro pensamiento y de nuestra voluntad y acción, incluso la fuerza original de nuestras sensaciones y emociones se elevan desde el cuerpo y la mente y se ubican libremente sobre ellos. Ya no tenemos 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 abarcamos con una consciencia más vasta que la del sentido físico aprisionado. Ahora llegamos a comprender con una fuerza muy vívida de la realidad, normal y continua, lo que significaron los sabios al hablar del alma portadora del cuerpo o de que el alma no está en el cuerpo, sino el cuerpo en el alma. Es por encima del cuerpo y no desde el cerebro que idearemos y querremos; la acción cerebral se convertirá solamente en una respuesta y movimiento de la maquinaria física al choque de la fuerza pensante y la fuerza volitiva que llega de lo alto. Todo se originará desde lo alto; desde arriba, tiene lugar todo lo que corresponde, en la gnosis, a nuestra actividad mental actual. Muchas de estas condiciones del cambio mental, si no todas, pueden y ciertamente han de obtenerse mucho antes de que alcancemos la gnosis —pero al principio imperfectamente, como por reflejo—, en la mente superior misma y más completamente en lo

que podemos llamar consciencia sobremental, entre la mentalidad y la gnosis.

Pero este centro y esta acción están libres, no están atados ni dependen de la máquina física; no están sujetos a un estrecho sentido del ego. Eso no está involucrado en el cuerpo; no está encerrado en una individualidad separada que procura torpes contactos con el mundo externo o anda a tientas hacia el interior en busca de su propio espíritu más profundo. Pues en esta gran transformación empezamos a tener una consciencia que no está encerrada en un generador, sino que se expande libremente y se extiende autoexistentemente por doquier; hay o puede haber un centro, pero es una facilidad para la acción individual, no rígida ni constitutiva ni separativa. De aquí en adelante, la naturaleza misma de nuestras actividades conscientes es universal; una con aquellas de nuestro ser universal, procede desde la universalidad hacia una individualización flexible y variable. Se ha convertido en la consciencia de un ser infinito que actúa siempre universalmente aunque con énfasis sobre una formación individual de sus energías. Pero este énfasis es más bien diferencial que separativo, y esta formación no es ya lo que ahora entendemos por individualidad; ya no hay una insignificante persona limitada y elaborada encerrada en su fórmula de su propio mecanismo. Este estado de la consciencia es tan anormal para nuestra actual modalidad esencial que para el hombre racional que no lo posee, puede parecer imposible o incluso un estado de alienación; pero una vez poseído se reivindica incluso ante la inteligencia mental por su mayor calma, libertad, luz, poder, efectividad volitiva, y verificable verdad ideativa y sensitiva. Pues esta condición empieza tan en los niveles superiores de la mente liberada y, por lo tanto, la inteligencia mental puede sentirla y entenderla en parte solo cuando deja detrás los niveles mentales, pero únicamente se eleva a la autoposición perfecta en la gnosis supramental.

En este estado de la consciencia el infinito llega a ser para nosotros la realidad primera y real, lo único inmediata y sensiblemente verdadero. Nos resulta imposible pensar o comprender lo finito aparte de nuestro sentido fundamental del infinito, solo en el cual puede vivir lo finito, puede formarse, puede tener alguna realidad o duración. Aún estamos muy alejados de la gnosis mientras esta mente y cuerpo finitos son, para nuestra consciencia, el hecho primero de nuestra existencia y la base de todo nuestro pensamiento, sentimientos y volición, y mientras las cosas finitas son la realidad normal desde la cual podemos elevamos ocasional o

hasta frecuentemente hacia una idea y sentido del infinito. En el plano de la gnosis el infinito es, de inmediato, nuestra consciencia normal del ser, su hecho primero, nuestra sustancia sensible. Para nosotros resulta muy concretamente que ese plano, la base desde la cual se forma todo lo finito y sus fuerzas ilimitadas e incalculables, es el origen de todo nuestro pensamiento, voluntad y deleite. Pero este infinito es no solo un infinito de penetración o de extensión en el que todo se forma y sucede. Detrás de esa inconmensurable extensión, la consciencia gnóstica está siempre al tanto de un infinito interior inespacial. Es a través de este infinito doble<sup>1</sup> que llegaremos al ser esencial de Sachchidananda, el yo supremo de nuestro propio ser y la totalidad de nuestra existencia cósmica. Se nos abre una existencia ilimitada para nosotros y la sentimos como si fuese una infinitud por encima de nosotros, en la que deseamos disolver nuestra existencia separada. Después nos ampliamos y elevamos a ella; trascendemos al ego hacia su vastedad y estamos allí eternamente. Si se logra esta liberación, si así lo queremos, su poder puede asumir creciente posesión de nuestro ser inferior hasta que también incluso nuestras actividades más bajas y perversas se reformen en la verdad del Vijñána.

Esta es la base, este es el sentido del infinito y de la posesión por parte del infinito, y solo cuando se alcanza eso, podemos avanzar hacia alguna normalidad de la ideación, percepción, sentido, identidad y consciencia supramentales. Pues incluso este sentido del infinito es solo una primera base y ha de efectuarse mucho antes que la consciencia pueda convertirse en dinámicamente gnóstica<sup>2</sup>. Pues el conocimiento supramental es el juego de una luz suprema; hay muchas otras luces, otros niveles de conocimiento superior al de la mente humana, que pueden abrirse en nosotros y recibir o reflejar algo de ese fulgor incluso antes de que nos elevemos hacia los elementos a la gnosis. Pero para gobernar o poseer eso totalmente, primero debemos entrar en el ser de la luz suprema y convertirnos en él, nuestra consciencia debe transformarse en aquella consciencia, su principio y poder de autoconsciencia y omniconsciencia por identidad debe ser la materia misma de nuestra existencia. Pues nuestros medios y vías del conocimiento y la acción deben estar de acuerdo necesariamente con la naturaleza de nuestra consciencia y es la

---

<sup>1</sup> Referido a nuestra mente trascendida hasta la consciencia del Infinito y nuestro yo interior o ser psíquico que es ese Infinito individual y que se dirige en su evolución hacia el Infinito del que procede.

<sup>2</sup> No solo un conocimiento gnóstico, sino una transformación de nuestro ser también en la voluntad y en la acción a la luz de esa consciencia.

consciencia la que debe cambiar, radicalmente si hemos de gobernar ese poder superior del conocimiento y no ser solo visitados ocasionalmente por él. Pero no se reduce a un pensamiento superior ni a la acción de una especie de razón divina. Eleva todos nuestros actuales medios del conocimiento inmensamente extendidos, activos y efectivos y que ahora son obstruidos, ciegos o infructuosos, y lo introduce en una actividad perceptiva elevada e intensa del Vijñána. De esa manera eleva nuestra acción sensorial y la ilumina incluso en su campo ordinario de modo que logremos un sentido verdadero de las cosas. Pero también capacita al sentido mental a tener una percepción directa del fenómeno interior al igual que del fenómeno exterior, a sentir y recibir o percibir, por ejemplo, los pensamientos, sentimientos, sensaciones y reacciones nerviosos del objeto sobre el cual se vuelca<sup>1</sup>. Usa los sentidos sutiles al igual que los físicos y los salva de sus errores. Nos brinda el conocimiento, la experiencia de planos de la existencia distintos de los materiales a los que nuestra mentalidad ordinaria se apega ignorantemente y nos amplía el mundo. De modo similar, transforma las sensaciones y les otorga su plena intensidad al igual que su pleno poder dominante; pues en nuestra mentalidad normal la intensidad plena es imposible porque se le niega el poder para dominar y sostener las vibraciones más allá de cierto punto, y la mente y el cuerpo se quebrantarían bajo el choque o la prolongada presión. Eleva también el elemento del conocimiento en nuestros sentimientos y emociones —pues también nuestros sentimientos contienen un poder de conocimiento y un poder de realización que no reconocemos ni desarrollamos apropiadamente—, y al mismo tiempo los libera de sus limitaciones, errores y perversiones. Pues en todas las cosas la gnosis es la Verdad, lo Recto, la Ley suprema, *devánám adabdháni vratáni*.

El Conocimiento y la Fuerza o Voluntad —pues toda fuerza consciente es voluntad— son los aspectos gemelos de la acción de la consciencia. En nuestra mentalidad están divididos. Primero llega la idea, la voluntad la sigue entre tropiezos o se rebela contra ella o es usada como su herramienta imperfecta con resultados imperfectos; o la voluntad empieza primero con una idea ciega o semividente en ella y estructura confusamente algo de lo cual obtenemos después la captación correcta. No hay unidad ni pleno entendimiento entre estos poderes que están en nosotros; o no hay

---

<sup>1</sup> **Nota de Sri Aurobindo:** Este poder, dice Patanjali, llega al objeto mediante “*samyama*”. Eso es para la mentalidad; en la gnosis no hay necesidad de *samyana*. Pues este género de percepción es la acción natural del Vijñána.

correspondencia perfecta de iniciación con realización. La voluntad individual tampoco está en armonía con la voluntad universal; procura trascendencia o no la alcanza o se desvía de ella y lucha contra ella. No conoce los tiempos ni estaciones de la Verdad, ni sus grados y medidas. El Vijñána toma la voluntad y la pone primero en armonía y luego en unidad con la verdad del conocimiento supramental. En este conocimiento la idea en el individuo es una con la idea en lo universal, porque ambas son atraídas hacia la verdad del Conocimiento supremo y la Voluntad trascendente. La gnosis toma no solo nuestra voluntad inteligente, sino también nuestros anhelos, deseos, incluso lo que llamamos deseos inferiores, los instintos, los impulsos y los intentos del sentido y la sensación, transformándolos. Dejan de ser anhelos y deseos, porque primero dejan de ser personales y luego dejan de ser esa lucha por lo no conseguido que buscamos al ansiar y desear. Al dejar de ser los intentos ciegos o semiciegos de la mentalidad instintiva o inteligente, se transforma en una acción variada de la voluntad de la Verdad; y esa voluntad actúa con un conocimiento inherente de las medidas correctas de su acción decretada y por lo tanto, con una efectividad desconocida para nuestra volición mental. Por lo tanto, tampoco en la acción de la voluntad del *vijñánamaya* tiene cabida el pecado; pues todo pecado es un error de la voluntad, un deseo y acto de la Ignorancia.

Cuando el deseo cesa por entero, también cesa el pesar y todo sufrimiento interior. El Vijñána toma no solo nuestras partes del conocimiento y voluntad, sino también nuestras partes de afecto y deleite y las cambia por la acción del Ananda divino. Pues si el conocimiento y la fuerza son los aspectos gemelos, o poderes, de la acción de la consciencia, el deleite, Ananda —que es algo superior a lo que llamamos placer— es la materia misma de la consciencia y el resultado natural de la interacción de conocimiento y voluntad, fuerza y autoconsciencia. Placer y dolor, dicha y pesar son deformaciones provocadas por la perturbación de la armonía existente entre nuestra consciencia y la fuerza que ella aplica, entre nuestro conocimiento y voluntad, un quebrantamiento de su unidad por un descenso a un plano inferior en el que se limitan, dividen y reprimen de su acción plena y propia, en pugna con otra fuerza, otra consciencia, otro conocimiento y otra voluntad<sup>1</sup>. El Vijñána corrige esto mediante el poder de su verdad y la restauración integral de la unidad y la armonía, de lo Recto y la Ley suprema. Toma todas nuestras emociones y las convierte en diversas formas de amor y

---

<sup>1</sup> Las del plano inferior.



deleite; incluso toma nuestros odios, repulsiones y causas de sufrimiento. Descubre o revela el significado que perdieron y que, al perderlo, se convirtieron en las perversiones que son; restaura nuestra naturaleza toda en orden al Bien eterno. De modo parecido trata todas nuestras percepciones y sensaciones y revela todo el deleite que estas buscan, pero en su verdad, no en la perversión, la búsqueda equivocada ni la recepción equivocada; incluso alcanza a nuestros impulsos inferiores para que, en las apariencias tras las cuales corren, se afirmen en lo Divino e Infinito. Todo esto se cumple según los valores del ser inferior, pero mediante una elevación de lo mental, vital y material, hacia la pureza inalienable, la intensidad natural, el éxtasis continuo, uno aunque múltiple, del Ananda divino.

De esa manera, el ser del Vijñána es, en todas sus actividades, un juego del poder cognoscitivo, del poder volitivo y del poder gozoso perfeccionados, elevados a un nivel superior al mental, vital y corporal. El juego de un Yo superior, de una consciencia superior y, por lo tanto, de una fuerza y deleite superiores del ser es omnipenetrante, universalizado y liberado de la personalidad e individualidad egoísta. Toda aquella actúa en el Vijñána de la pureza, de lo recto, de la verdad de la Prakriti superior o divina. Sus poderes pueden parecer lo que según el lenguaje común y yóguico se llaman siddhis, según los europeos, poderes ocultos, según los devotos, poderes rehuidos o temidos, y según muchos Yoguis, acechanzas, tropiezos y desviaciones de la verdadera búsqueda de la Divinidad. Pero aquí tienen ese carácter y son peligrosos porque el ego los busca en el ser inferior, anormalmente, para una satisfacción egoísta. En el Vijñána no son ocultos ni siddhis, sino el juego franco, no forzado y normal de su naturaleza. El Vijñána es el poder de la Verdad y de la acción de la Verdad del Ser divino en sus identidades divinas y, cuando esto actúa a través del individuo elevado al plano gnóstico, no se pervierte en su realización, sin defecto ni reacción egoísta, sin desviación de la posesión de la Divinidad. El individuo ya no es allí el ego, sino el Jiva libre, alojado en la naturaleza superior divina de la cual él es una porción, *pará praktir jívabhútá*, la naturaleza del Yo supremo y universal visto ciertamente en el juego de la individualidad múltiple pero sin el velo de la ignorancia, con el autoconocimiento, en su unidad múltiple, en la verdad de su Shakti divina.

En el Vijñána se descubre la correcta relación y acción de Purusha y Prakriti porque allí llegan a unificarse y la Divinidad ya no está velada en la Maya. Todo es su acción. El Jiva ya no dice:

“Pienso, actúo, deseo y siento”; ni siquiera dice como el sadhaka que lucha por la unidad pero antes de alcanzarla: “Actúo según lo dispusiste Tú que te aposentas en mi corazón.” Pues el corazón, el centro de la consciencia mental ya no es el centro originador, sino solo un canal beatífico. Él es más bien consciente del Divino ubicado en lo alto, señor de todo, *adhithita*, al igual que actuando dentro de él. Y él mismo aposentado en ese ser superior, *parádhe paramasyán parávati*, puede decir verdadera y claramente: “Dios mismo, mediante su Prakriti, conoce, actúa, ama y se deleita a través de mi individualidad y sus formas, y realiza allí en sus medidas superiores y divinas el *lílá* múltiple que el Infinito juega eternamente en la universalidad que es él mismo eternamente.”

## Capítulo XXIV

### GNOSIS Y ANANDA

El ascenso a la gnosis, la posesión de algo de la consciencia gnóstica debe elevar al alma humana y sublimar su vida en el mundo dentro de una gloria de luz, poder, bienaventuranza e infinitud que, en comparación con la derrengada acción y realizaciones limitadas de nuestra actual existencia mental y física, pueden parecer el estado y *dynamis* de una perfección final y absoluta. Y se trata de una perfección verdadera, tal como no la tuvo nunca en la ascensión del espíritu. Pues hasta la realización espiritual suprema en el plano de la mentalidad tiene en sí algo superior-pesado, unilateral y excluyente; hasta la espiritualidad mental más amplia no es suficientemente amplia y es desfigurada por su poder imperfecto de autoexpresión en la vida. Pero, en comparación con lo que está más allá de ello, también este primer esplendor gnóstico es solo un brillante pasaje hacia una perfección más perfecta. Es el escalón seguro y brillante desde el cual podemos escalar con felicidad hacia lo alto, hacia las infinitudes absolutas que son el origen y meta del espíritu encarnado. En esta ascensión ulterior la gnosis no desaparece sino que más bien alcanza su propia Luz suprema de la que descendió para mediar entre la mente y el Infinito supremo.

El Upanishad nos refiere que después de poseído el yo cognoscitivo por encima de lo mental y después haber sido elevados a él todos los yoes inferiores, hay otro escalón, el último de todos para nosotros —aunque podría preguntarse: ¿es el eternamente último o solo el último prácticamente concebible o necesario para nosotros ahora?— para elevar nuestra existencia gnóstica hacia el Yo de la Bienaventuranza y completar allí el autodescubrimiento espiritual del Infinito divino. Ananda, suprema Bienaventuranza eterna, muy distinta y superior en su carácter a la suprema dicha o placer humanos, es la naturaleza esencial y original del espíritu. En Ananda nuestro espíritu hallará su yo verdadero, en Ananda hallará su consciencia esencial, en Ananda hallará el poder absoluto de su existencia. El ingreso del alma corporizada en esta suprema bienaventuranza puede ser disfrutado, por reflejo, por un calificado<sup>1</sup> descenso incluso en los planos inferiores en los que Purusha juega con su Naturaleza modificada y calificada. Puede existir la experiencia de un Ananda espiritual e ilimitado en el plano de la

---

<sup>1</sup> Un descenso del Espíritu a la forma, a la existencia con cualidades de los planos inferiores de la Naturaleza: materia, vida mente.

materia, en el plano de la vida, en el plano de la mente al igual en el plano gnóstico de la verdad del conocimiento y por encima de él. Y el Yogui que entra en estas realizaciones inferiores, puede hallarlas tan completas y cabales que imaginará que no hay nada mayor más allá de esto. Pues cada uno de los principios divinos contiene en sí mismo la potencialidad total de todas las otras seis notas de nuestro ser; cada plano de la Naturaleza puede tener su propia perfección de estas notas bajo sus propias condiciones. Pero la perfección integral solo puede llegar mediante un ascenso de lo ínfimo a lo supremo y un incesante descenso de lo supremo a lo ínfimo hasta que todo se unifique a la vez en el sólido bloque y dúctil materia del mar de la Verdad infinita y eterna.

La propia consciencia física del hombre, el *annamaya purusa*, puede, aun sin este supremo ascenso e integral descenso, reflejar y entrar en el yo de Sachchidananda. Puede efectuar eso mediante un reflejo del Alma en la Naturaleza física, en su bienaventuranza, poder e infinitud secretos pero presentes aquí, o mediante la pérdida de su separado sentido de la sustancia<sup>1</sup> y mediante la existencia en el Yo interior o sin ella. El resultado es un sueño glorificado de la mente física en el cual el ser físico se olvida a sí mismo en una especie de Nirvana consciente o se desplaza como algo inerte en manos de la Naturaleza, *jadavat*, como una hoja en el viento, o de otro modo es un estado de feliz y libre irresponsabilidad pura respecto de la acción, *bálavat*, una infancia divina. Se trata de una realización inerte de Sachchidananda en la que no hay dominio de Prakriti por parte de Purusha ni sublimación de la Naturaleza en su propio poder supremo; son las glorias infinitas de la Para Shakti. Sin embargo, este dominio y esta sublimación, son las dos puertas de la perfección, las puertas espléndidas hacia el supremo Eterno.

Del mismo modo, el alma vital y la consciencia vital del hombre, *pránamaya purusa*, pueden reflejar directamente y entrar en el yo de Sachchidananda mediante un reflejo grande, espléndido y bienaventurado del Alma en la Vida universal o mediante la pérdida de su separado sentido de la vida y mediante la existencia en el Yo vasto que interior o sin ella. El resultado es un estado profundo de puro autoolvido o una acción manejada irresponsablemente por la naturaleza vital, un exaltado entusiasmo de autoabandono ante la gran energía del mundo en su danza vitalista. El ser externo vive en un frenesí poseído por Dios, descuidándose de sí o del mundo, *unmattvat*, o con entera desatención hacia las convenciones y corrección de la correcta acción humana o hacia la armonía y los

---

<sup>1</sup> Ego

ritmos de una Verdad mayor. Actúa como el ser vital desligado, *pisácavat*, el maníaco divino o el demoníaco divino. Aquí tampoco hay un dominio o sublimación suprema de la naturaleza. Solo hay una dichosa posesión estática por parte del Yo que está dentro de nosotros y una posesión dinámica no regulada, por parte de la Naturaleza física y vital que está fuera de nosotros.

El alma mental y la consciencia mental del hombre, *manomaya purusa*, pueden reflejar e ingresar del mismo modo directo a Sachchidananda mediante un reflejo del Alma tal como se refleja en la naturaleza de la pura mente universal luminosa, libre de barreras, feliz, dúctil e ilimitable, o mediante una absorción en el vasto y libre Yo no condicionado e incentrado dentro y fuera de ella. El resultado es un cese inmóvil de toda la mente y la acción o una acción desligada y libre de deseos, observada por el Testigo interior, que no participa. El ser mental se convierte en el alma ermitaña, sola en el mundo y despreocupada de todos los lazos humanos o en el alma secreta que vive en una arrobada proximidad divina o en una bienaventurada identidad y relaciones jubilosas de puro amor y éxtasis para con todas las criaturas. El ser mental puede incluso realizar al Yo en los tres planos juntos. Entonces es todas estas cosas alternadamente, sucesivamente o a un mismo tiempo. O puede transformar las formas inferiores en manifestaciones del estado superior; puede elevar la infantilidad o irresponsabilidad inerte de la divina locura y despreocupación por todas las reglas, buenas maneras, armonías y color de la mente física o la mente vital libre <sup>1</sup> o disfrazar con ellas el éxtasis del santo o la solitaria libertad del ermitaño errante. Aquí tampoco hay dominio ni sublimación de la Naturaleza por parte del alma en el mundo, sino posesión doble, mediante la libertad y el deleite del infinito espiritual mental de dentro o de fuera, mediante el juego feliz, natural y regulado de la Naturaleza mental. Pero puesto que el ser mental es capaz de recibir la gnosis de un modo según el cual el alma vital y el alma física no la pueden recibir, puesto que él puede aceptarla con el conocimiento aunque solo con el conocimiento limitado de una respuesta mental, puede hasta cierto punto gobernar mediante la luz de éste su acción externa o, de no ser así, al menos bañar y purificar en él su voluntad y sus pensamientos. Pero la Mente solo puede llegar a un compromiso entre la naturaleza infinita interior y la naturaleza finita exterior<sup>2</sup>; no puede volcar la infinitud del conocimiento, poder y bienaventuranza del ser interior, con cualquier

---

<sup>1</sup> En los dos párrafos anteriores ha definido sucesivamente este tipo de consciencia física y consciencia vital o alma vital del hombre.

<sup>2</sup>Lo que llamamos ser interior y ser exterior.

sentido de plenitud, en su acción externa que sigue siendo siempre inadecuada. Sin embargo está contenta y libre porque el Señor interior es quien asume la responsabilidad de la acción adecuada e inadecuada, asume su guía y fija su consecuencia.

Pero el alma gnóstica, *vijñānamaya purusa*, es la primera en participar no solo de la libertad, sino también del poder y soberanía del Eterno. Debido a que recibe la plenitud, tiene en su acción la plenitud de la Deidad; comparte la marcha libre, espléndida y real del Infinito, es vaso del conocimiento original, del poder immaculado y de la bienaventuranza inviolable, y transmuta toda la vida en la Luz, el Fuego y el Vino eternos del néctar (parece que falta algo, quizás “divino” o similar). Posee el infinito del Yo y el infinito de la Naturaleza. No es tanto lo que pierde como lo que halla su yo de la Naturaleza en el yo del Infinito<sup>1</sup>. En los otros planos a los que el ser mental tiene más fácil acceso, el hombre halla a Dios en sí mismo y a sí mismo en Dios; se vuelve divino en esencia más que en persona o naturaleza<sup>2</sup>. En la gnosis, aun en la gnosis mentalizada, el Eterno Divino posee, cambia y estampa el símbolo humano, se envuelve y descubre, en parte, en la persona y la naturaleza. A lo más, el ser mental recibe o refleja lo que es verdadero, divino y eterno; el alma gnóstica alcanza una identidad verdadera, posee el espíritu y poder de la Naturaleza de la verdad. En la gnosis, el dualismo de Purusha y Prakriti, el Alma y la Naturaleza, dos poderes separados que se complementan mutuamente, la gran verdad de los Sankhyas fundada en la verdad práctica de nuestra existencia natural y actual, desaparece en su entidad biuna, en el misterio dinámico del Supremo oculto. El ser de la Verdad es el Hara-Gauri<sup>3</sup> del símbolo iconológico hindú; es el Poder doble, masculino-femenino, nacido de la suprema Shakti del Supremo y sostenido por ésta.

Por lo tanto, el alma de la verdad no accede al autoolvido en el Infinito; llega a una autoposesión eterna en el Infinito. Su acción no es irregular; es un control perfecto dentro de una libertad infinita. En los planos inferiores el alma está sujeta de forma natural a la Naturaleza y el principio regulador se halla en la naturaleza inferior; toda regulación depende allí de la aceptación de una estricta

---

<sup>1</sup> No se trata tanto de que el yo de la Naturaleza (en sus planos inferiores) pierda su poder mental, vital y físico, sino de que encuentren su verdadero poder, desarrollo y verdad en Infinito.

<sup>2</sup> Diviniza su consciencia, pero no llega al dominio y transformación de su naturaleza.

<sup>3</sup> **Nota de Sri Aurobindo:** <sup>3</sup>El cuerpo biuno del Señor y su Esposa, Ishwara y Shakti: el lado derecho masculino y el lado izquierdo femenino.

sujeción a la ley de lo finito. Si el alma que está en estos planos se retira de esa ley hacia la libertad del infinito, pierde su centro natural y se vuelve acéntrica en una infinitud cósmica, pierde el principio armónico vital por el que su ser externo era regulado hasta entonces y no halla otro<sup>1</sup>. La naturaleza personal o lo que quedó de ella continúa meramente de un modo mecánico por un tiempo sus movimientos pasados, o baila entre las ráfagas y caídas de la energía universal que actúa sobre el sistema individual más que en ese sistema, o se extravía en los pasos salvajes de un éxtasis irresponsable, o permanece inerte y abandonada por el hálito del Espíritu que estaba dentro de ella. Por otra parte, si el alma se desplaza en su impulso de libertad hacia el descubrimiento de otro divino centro controlador por el que el Infinito pueda gobernar conscientemente su propia acción en el individuo, se desplaza hacia la gnosis donde ese centro preexiste, el centro de una armonía y orden eternos. Cuando asciende por encima de la mente y la vida hacia la gnosis, el Purusha se convierte en amo de su propia naturaleza porque está sujeto solamente a la Naturaleza suprema. Pues allí la fuerza o voluntad es la contraparte exacta, la *dynamis* perfecta, del conocimiento divino. Y ese conocimiento no es meramente el ojo del Testigo, es la visión inmanente que obliga del Ishwara. Su luminoso poder gobernante, un poder que no ha de limitarse ni negarse, impone su fuerza autoexpresiva sobre toda la acción y vuelve verdadero, irradiador, auténtico e inevitable todo movimiento e impulso.

La gnosis no rechaza las realizaciones de los planos inferiores; pues no es aniquilación ni extensión, ni Nirvana, sino realización sublime de nuestra Naturaleza manifestada. Posee las primeras realizaciones bajo sus propias condiciones después de transformarlas y convertirlas en elementos de un orden divino. El alma gnóstica es el hijo, pero el hijo-rey<sup>2</sup>; aquí está la niñez real y eterna cuyos juguetes son los mundos y toda la Naturaleza universal es el jardín milagroso del juego del que jamás se cansa. La gnosis asume la condición de la inercia divina; pero ya no es la inercia del alma sujeta, manejada por la Naturaleza como una hoja caída en el hálito del Señor. Es feliz pasividad portadora de inimaginable intensidad de acción y Ananda del Alma de la Naturaleza manejada a un tiempo por la bienaventuranza del

---

<sup>1</sup> Pierde la referencia del Ego, que articulaba su ser exterior, pero todavía no logra establecer la referencia divina. Se pierde el poder de la consciencia del Ego, sin hallar todavía el poder de la consciencia del Infinito.

<sup>2</sup> **Nota de Sri Aurobindo**: Según Heráclito: “El reino es del hijo”.

dominante Purusha y consciente de sí como la Shakti suprema por encima y alrededor de él, dominándolo y llevándolo bienaventuradamente en su vientre por siempre. Este ser biuno de Purusha-Prakriti es como si un Sol flamígero y cuerpo de la Luz divina se autotransportase en su órbita mediante su propia consciencia y poder interiores, unificado con lo universal, unificado con una Trascendencia suprema. Su locura es una sabia locura de Ananda, el éxtasis incalculable de una consciencia y poder supremos que vibran con un infinito sentido de libertad e intensidad en sus movimientos vitales divinos. Su acción es suprarracional y, por lo tanto, parece una locura colosal para la mente racional que no tiene su clave. Sin embargo, esto que parece locura es sabiduría en acción que solo desconcierta a la mente por la libertad y riqueza de su contenido y por la complejidad infinita dentro de la simplicidad fundamental de sus movimientos, es el método mismo del Señor de los mundos, una cosa que ninguna interpretación intelectual puede sondear, es también una danza, un giro de energías potentes, pero el Amo de la danza sostiene las manos de Sus energías y las mantiene en el orden rítmico, en los autotrazados círculos armónicos de su Rasa-Lila<sup>1</sup>. El alma gnóstica no está atada más al divino demoníaco por las minúsculas convenciones y correcciones de la vida humana normal o a las estrechas reglas a través de las cuales ensaya algún cambio para acomodarse a las desconcertantes dualidades de la naturaleza inferior y procura guiar sus pasos entre las aparentes contradicciones del mundo, para eludir sus innumerables tropiezos y pisar con extremo cuidado en torno de sus peligros y trampas. La vida gnóstica supramental es anormal para nosotros porque está libre de todas las determinaciones y audaces deleites de un alma que trata sin miedo y hasta con violencia con la Naturaleza, y con todo es la normalidad misma del infinito, gobernada totalmente por la ley de la Verdad en su proceso exacto libre de yerros. Obedece la ley de un Conocimiento, Amor y Deleite autoposeídos dentro de una Unidad innumerable. Parece anormal solo porque su ritmo no puede medirlo el defectuoso latido de la mente, pero con todo repica dentro de un ritmo maravilloso y trascendente.

¿Y cuál es entonces la necesidad de un paso aun superior y cuál es la diferencia que hay entre el alma de la gnosis y el alma de la Bienaventuranza? No hay una diferencia esencial, pero con todo hay una diferencia, porque existe una transferencia a otra

---

<sup>1</sup> *Rasa*=danza, *Lila*=‘pasatiempo’, ‘juego’ o ‘diversión’. Figura para describir la acción del Amo de la danza (Ishwara) sobre el Universo, la danza cósmica de la energía divina manteniendo la armonía del Universo.



consciencia y cierto retorno a la posición, pues para cada paso del ascenso desde la Materia hacia la Existencia superior hay un retorno de consciencia. El alma ya no contempla algo que está más allá de ella, sino que está en ella y desde allí mira hacia abajo todo lo que fue antes. En verdad, en todos los planos puede ser descubierto el Ananda porque existe por doquier y es el mismo. Incluso hay una repetición del plano de Ananda en cada mundo inferior de la consciencia. Pero en los planos inferiores no solo se lo alcanza mediante una especie de disolución en él de la mente pura o del sentido vital o de la consciencia física, sino que es como si se disolviese la forma mental, vital o material mantenida en dilución y convertida en una pobre sutilidad maravillosa para la consciencia inferior pero no comparable con sus verdaderas intensidades. Por el contrario, la gnosis tiene una luz densa de la consciencia (*Chidghana*) esencial en la que puede existir la intensa plenitud del Ananda. Y cuando la forma gnóstica se disuelve en el Ananda, no se anula por completo, sino que experimenta un cambio natural por el cual el alma se eleva a su libertad última y absoluta; pues se lanza a la existencia absoluta del espíritu y se amplía en sus propias infinitudes bienaventuradas, enteramente autoexistentes. La gnosis tiene al infinito y absoluto como fuente consciente, acompañamiento, condición, norma, campo y atmósfera de todas sus actividades, posee eso como su base, fuente, materia constitutiva, Presencia inmanente e inspiradora; pero en su acción parece partir de ella como su operación, como el accionar rítmico de todas sus actividades, como una Maya<sup>1</sup> divina o Formación de la Sabiduría del Eterno. La gnosis es el Conocimiento-Voluntad divino de la Consciencia-Fuerza divina; es consciencia y acción armónicas de Prakriti-Purusha -plenas del deleite de la existencia divina-. En el Ananda el conocimiento retorna de estas anheladas armonías hacia la pura autoconsciencia, la voluntad se disuelve en la pura fuerza trascendente y ambas se elevan hacia el puro deleite del Infinito. La base de la existencia gnóstica es la automateria y autoforma del Ananda.

En la ascensión esto tiene lugar porque aquí se completa la transición hacia la unidad absoluta de la cual la gnosis es el paso decisivo pero no el sitio de reposo final. En la gnosis, el alma es consciente de su infinitud y vive en ella, pero también vive en un

---

<sup>1</sup> **Nota de Sri Aurobindo:** No en el sentido de ilusión sino según el significado Védico original de la palabra Maya. En la existencia gnóstica todo es real, espiritualmente concreto, eternamente verificable.

centro activo para el juego individual del Infinito. Realiza su identidad con todas las existencias, pero mantiene una distinción sin diferencia por la que también pueda tener contacto con ellas en cierta diversidad. Esta es aquella distinción pues la dicha del contacto que en la mente se convierte no solo en diferencia sino también en su división autoexperimentada de nuestros otros yoes, en su ser espiritual se convierte en un sentido de pérdida del yo, uno con nosotros en los demás, y en una búsqueda de la felicidad que perdió, en la vida se convierte en un compromiso entre la autoabsorción egoísta y una ciega búsqueda de la perdida unidad. En su consciencia infinita, el alma gnóstica crea una especie de limitación voluntaria para sus propios fines de la sabiduría; incluso tiene su particular aura luminosa del ser en la que se mueve, aunque más allá de eso ingresa en todas las cosas y se identifica con todo ser y con todas las existencias. En el Ananda todo se invierte, el centro desaparece. En la naturaleza de la bienaventuranza no hay centro, ni circunferencia voluntaria o impuesta, sino que todos (todos son un solo ser igual) son un solo espíritu idéntico. El alma de la bienaventuranza se descubre y siente por doquier; no tiene mansión, es *aniketa*, o tiene a todo por su mansión, o, si gusta, tiene todas las cosas como sus muchas mansiones abiertas una con respecto a la otra, eternamente. Todos los otros yoes son enteramente sus propios yoes, tanto en la acción como en la esencia. La dicha del contacto en la unidad diversa se convierte, por completo, en la dicha de la identidad absoluta en la unidad innumerable. La existencia ya no se formula en los términos del Conocimiento, porque lo conocido y el conocimiento y el concededor son totalmente un solo yo aquí y, puesto que posee todo en una íntima identidad más allá de la más íntima proximidad, no hay necesidad de lo que llamamos conocimiento. Toda la consciencia es de la bienaventuranza del Infinito, todo poder es el poder de la bienaventuranza del Infinito, todas las formas y actividades son formas y actividades de la bienaventuranza del Infinito. En esta verdad absoluta de su ser, vive el alma eterna de Ananda, deformada aquí por fenómenos contrarios, retraídas y transfiguradas acá en su realidad.

El alma vive: no se anula, no se pierde en el Indefinido incharacterístico. Pues en todo plano de nuestra existencia rige el mismo principio; el alma puede dormirse en un trance de autoabsorción, puede morar en una inefable intensidad de la posesión divina, puede vivir en la gloria suprema de su propio plano —el Anandaloka, Brahmaloaka, Vaikuntha, Goloka de los diversos sistemas hindúes—, incluso volcarse sobre los mundos inferiores

para llenarlos con su propia luz, poder y beatitud. En los mundos eternos y cada vez más en todos los mundos que están por encima de la Mente, estos estados existen uno dentro del otro. Pues no están separados; son poderes coexistentes, hasta coincidentes de la consciencia del Absoluto. El Divino en el plano de Ananda no es incapaz de un juego del mundo ni está autoexcluido de cualquier expresión de sus glorias. Por el contrario, como insiste el Upanishad, el Ananda es el verdadero principio creador. Pues todo toma nacimiento de esta Bienaventuranza<sup>1</sup> divina; todo es preexistente en ella como verdad absoluta de la existencia que el Vijnána produce y somete a la limitación voluntaria mediante la Idea y la ley de la Idea. En el Ananda cesa toda ley y hay absoluta libertad sin término ni límite restrictivo. Es superior a todos los principios y disfrutador de todos los principios en un movimiento igual y único; está libre de todos los gunas y es el disfrutador de sus propios gunas infinitos; está por encima de todas las formas y es el constructor y disfrutador de todas sus autoformas y figuras. Esta integridad inimaginable es el espíritu, el espíritu trascendente y universal, y ser uno en la bienaventuranza con el espíritu trascendente y universal es también para el alma ser eso y nada más. Necesariamente, puesto que en este plano existe el absoluto y el juego de absolutos, es inexpresable por parte de cualquiera de las concepciones de nuestra mente o por los signos de las realidades fenoménicas o ideales de las cuales las concepciones mentales son las figuras en nuestra inteligencia. Esta realidad es ciertamente solo símbolos relativos de aquellos absolutos inefables. El símbolo, la realidad expresiva, puede darnos una idea, una percepción, sentido, visión, incluso contacto de la cosa misma, pero al final lo trascendemos hasta la cosa que simboliza, trascendemos la idea, la visión y el contacto, atravesamos el ideal y pasamos a las realidades reales, a lo idéntico, lo supremo, lo intemporal y eterno: a lo infinitamente infinito.

Nuestro primer impulso absorbente cuando tomamos interiormente consciencia completa de algo más allá de lo que ahora somos y conocemos y hacia lo que somos poderosamente atraídos, es escapar de la realidad presente y morar por completo en esa realidad superior. La forma extrema de esta atracción cuando somos atraídos hacia la Existencia suprema y el Ananda infinito es la condenación de lo inferior y lo finito como ilusión y la aspiración

---

<sup>1</sup> **Nota de Sri Aurobindo:** Por lo tanto, el mundo de Ananda se llama Janaloka, en el doble sentido de nacimiento y deleite.

hacia el Nirvana en el más allá —la pasión disolutiva<sup>1</sup>, la inmersión y la extinción en el espíritu. Pero la disolución real, el *nirvana* verdadero es la liberación de todo lo que es obligatoriamente característico de lo inferior en el ser mayor del Superior, la posesión consciente del símbolo vivo<sup>2</sup> por parte del Real viviente. Descubrimos al fin que no solo esa Realidad superior es la causa de todo el resto, no solo abarca y existe en todo el resto, sino también que cada vez la poseemos más, todo el resto se transforma, en nuestra experiencia del alma, en un valor superior y se convierte en el medio de una expresión más rica de lo Real, una comunión más multilateral con el Infinito, un ascenso más vasto hacia el Supremo. Finalmente, nos aproximamos al absoluto y sus valores supremos que son los absolutos de todas las cosas. Perdemos la pasión de la liberación *mumuksutva*, que hasta entonces nos activó, porque ahora estamos íntimamente próximos a aquello que es siempre libre, aquello que no es traído por el apego de lo que ahora nos ata ni teme lo que nos parece esclavitud. Es solo mediante la pérdida de la excluyente pasión que el alma atada siente por su libertad, que puede llegar una liberación absoluta de nuestra naturaleza<sup>3</sup>. El Divino atrae a las almas de los hombres hacia él mediante diversos señuelos; todos ellos nacen de las propias concepciones del alma relativas e imperfectas respecto a la bienaventuranza; todas son sus modos de búsqueda del Ananda pero, si se adhieren hasta el fin, pierden la verdad inexpresable de aquellas felicidades incomparables. En primer lugar está el señuelo de una recompensa terrena, un premio de dicha material, intelectual, ética u otra dicha, en la mente y cuerpo terrestres. Un segundo señuelo es una versión mayor y más remota del mismo fructífero error: es la esperanza de una bienaventuranza celestial que supera en exceso estas recompensas terrenas; la concepción del ciclo se eleva en altura y pureza hasta alcanzar la idea pura de la presencia eterna de Dios o de una interminable unión con el Eterno. Y por último, tenemos al más sutil de todos los señuelos: una huida de estas dichas mundanas o celestiales y de todos los dolores y pesares, esfuerzo y trastorno y de todas las cosas fenoménicas: un Nirvana, una autodisolución en el Absoluto, un Ananda de cese y paz inefable. Al final, todos estos juguetes de la mente han de ser trascendidos. El temor al nacimiento y el deseo

---

<sup>1</sup> En la que se disuelve nuestra consciencia individual y hasta la consciencia del universo.

<sup>2</sup> Puesto que las existencias-forma del universo son un símbolo de esa Realidad.

<sup>3</sup> La pasión del alma que desea autodisolverse en la Existencia suprema como el modo de su propia liberación, desconociendo que las formas del Universo, también las formas de nuestra naturaleza inferior son realidades de esa Existencia o juzgándolas como ignorancia insalvable.

de huir del nacimiento debe desaparecer por completo de nosotros. Pues, para repetir el antiguo lenguaje, el alma que ha realizado la unidad no tiene temor ni se sobrecoge; el espíritu que ha ingresado en la bienaventuranza del espíritu nada tiene que temer de nadie. El miedo, el deseo y el pesar son enfermedades de la mente; nacidas de su sentido de división y limitación, cesan a la vez que la falsedad que las engendró. El Ananda está libre de todas estas enfermedades; no es el monopolio del asceta, no nace de la repulsa por la existencia.

El alma de la bienaventuranza no está atada al nacimiento ni al no-nacimiento; no es manejada por el deseo del Conocimiento ni acosada por el miedo de la Ignorancia. El Alma de la bienaventuranza suprema tiene ya el Conocimiento y trasciende toda necesidad de conocimiento. No limitada en la consciencia por la forma y el acto, puede jugar con la manifestación sin imbuirse en la Ignorancia. Ya está tomando su parte en el misterio de una manifestación eterna y aquí, cuando llegue el tiempo, descenderá al nacimiento sin ser esclava de la Ignorancia, ni encadenada por las vueltas de la rueda de la Naturaleza. Pues sabe que la finalidad y la ley de la serie de nacimientos consiste para el alma en el cuerpo en elevarse de un plano a otro y sustituir siempre la regla del juego inferior por la regla del juego superior, incluso descendiendo al el campo material<sup>1</sup>. El alma de la bienaventuranza no desdeña ayudar desde lo alto a ese ascenso ni teme descender las escaleras de Dios hacia el nacimiento material, contribuyendo allí al poder de su propia naturaleza de bienaventuranza para la atracción ascendente de las fuerzas divinas. El tiempo de esa hora maravillosa del Espíritu Temporal evolucionante no ha llegado todavía. Por lo general, el hombre no puede ascender a la naturaleza bienaventurada; primero ha de afirmarse en las alturas mentales superiores, para ascender desde ellas hacia la gnosis, mucho menos puede hacer descender todo el Poder de la Bienaventuranza en esta Naturaleza terrestre; primero debe cesar de ser un hombre mental y convertirse en superhombre. Todo cuanto puede hacer ahora es recibir algo de su poder en su alma en mayor o menor grado, mediante una transmisión disminuida a través de una consciencia inferior; pero incluso eso le da el sentido de un éxtasis y de una beatitud insuperable.

¿Y cuál será la naturaleza de la bienaventuranza cuando se manifieste en una nueva raza supramental? El alma plenamente evolucionada será una sola con todos los seres en el estado y

---

<sup>1</sup> Tomando un cuerpo físico material.

efectos dinámicos de la experiencia de una consciencia de la bienaventuranza intensa e ilimitable. Y puesto que el amor es el poder efectivo y símbolo del alma de la unidad de la bienaventuranza, él se aproximará e ingresará en esta unidad por la puerta del amor universal, al principio por la sublimación del amor, de un amor divino después, que en su cima es ahora para nosotros una cosa de belleza, dulzura y esplendor inconcebibles. Será uno, en la consciencia de la bienaventuranza con todo el juego del mundo y sus poderes y sucesos y serán proscritos para siempre el pesar y el temor, el hambre y el dolor de nuestra pobre y oscurecida existencia mental, vital y física. Obtendrá aquel poder de la libertad de la bienaventuranza en el que todos los principios conflictivos de nuestro ser se unificarán en sus valores absolutos<sup>1</sup>. Todo mal se cambiará por fuerza en bien; la belleza universal del Omnibello tomará posesión de sus reinos caídos; toda oscuridad se convertirá en gloria henchida de luz y las discordias que la mente crea entre la Verdad, el Bien y la Belleza, el Poder, el Amor y el Conocimiento desaparecerán en la cima eterna, en la extensión infinita en la que son siempre uno.

El Purusha de la mente, la vida y el cuerpo está separado de la Naturaleza y en conflicto con ella. Se esfuerza por controlar y coercer lo que puede corporizar de ella mediante su fuerza masculina y con todo está sujeto a sus aflictivas dualidades y de hecho es su juguete de arriba abajo, desde el principio al fin. En la gnosis él es biuno con ella, como amo de su naturaleza halla su reconciliación y armonía mediante su esencial unidad incluso mientras acepta una bienaventurada sujeción infinita, la condición de su dominio y sus libertades, al Supremo en su soberana Naturaleza divina. En las cimas de la gnosis y en el Ananda él es uno con Prakriti y no ya únicamente biuno con ella. Ya no existe el juego desconcertante de la Naturaleza con el alma en la Ignorancia; todo es el juego consciente del alma consigo misma y con todos sus yoes y el Supremo y la Shakti divina en su propia naturaleza y en la bienaventurada naturaleza divina. Este es el supremo misterio, el supremo secreto, simple para nuestra experiencia, aunque difícil y complicado para nuestras concepciones mentales y para el esfuerzo de nuestra inteligencia limitada de entender lo que está más allá de ella. En la libre infinitud del autodeleite de Sachchidananda hay un juego del Hijo divino, un *rása lílá* del Amante divino, y sus místicos símbolos anímicos se repiten en los

---

<sup>1</sup> La dualidades de nuestra existencia (placer-dolor, bien-mal, conocimiento-ignorancia, etc.) adquieren el sentido profundo y más elevado latente en la aparente dualidad, según explica a continuación.

caracteres de belleza y en los movimientos y armonías del deleite en una eternidad intemporal.

## Capítulo XXV

### EL CONOCIMIENTO SUPERIOR Y EL CONOCIMIENTO INFERIOR

Hemos completado ahora nuestra visión del sendero del Conocimiento, viendo a lo que conduce. Primeramente, el fin del Yoga del Conocimiento es la posesión divina, es poseer a Dios y ser poseído por él a través de la consciencia, a través de la identificación, a través del reflejo de la Realidad divina. Pero no meramente en alguna abstracción apartada de nuestra existencia presente, sino también aquí; por lo tanto, poseer al Divino en sí mismo, al Divino en el mundo, al Divino interior, al Divino en todas las cosas y en todos los seres. Eso es poseer la unidad con Dios y a través de ello, poseer asimismo la unidad con lo universal, con el cosmos y con todas las existencias; por lo tanto, poseer asimismo la diversidad infinita en la unidad, pero sobre la base de la unidad y no sobre la base de la división. Es poseer a Dios en su personalidad y en su impersonalidad; en su pureza libre de cualidades y en sus cualidades infinitas; 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 solo en el puro yo, sino también en todo yo; no solo en el yo, sino también en la Naturaleza; no solo en el espíritu, sino también en la supermente, en la mente, la vida y el cuerpo; poseerlo con el espíritu, con la mente, con la consciencia vital y con la consciencia física; y además, todo esto poseído por él, de modo que todo nuestro ser es uno con él, lleno de él, gobernado y manejado por él. Puesto que Dios es unidad es, para nuestra consciencia física, ser uno con el alma y la naturaleza del universo material; para nuestra vida, ser uno con toda la vida; para nuestra mente, ser uno con la mente universal; para nuestro espíritu, identificarse con el espíritu universal. Es fundirse en él, en el absoluto, y descubrirlo en todas las relaciones.

En segundo lugar, es investirse del ser divino y de la naturaleza divina. Y, puesto que Dios es Sachchidananda, es elevar nuestro ser al ser divino, nuestra consciencia a la consciencia divina, nuestra energía a la energía divina, nuestro deleite existencial al divino deleite esencial. Y es no solo elevarnos hasta esta consciencia superior, sino también ampliarnos en ella en todo nuestro ser, pues eso debe descubrirse en todos los planos de nuestra existencia y en todos nuestros miembros, de modo que nuestra existencia mental, vital y física se llene con la naturaleza divina. Nuestra mentalidad inteligente ha de convertirse en un juego



de la voluntad cognoscitiva divina, nuestra vida anímica mental en un juego del amor y deleite divinos, nuestra vitalidad en un juego de la divina divina, nuestro ser físico en un molde la sustancia divina. Esta acción divina ha de realizarse en nosotros mediante una apertura de nosotros a la gnosis divina y al Ananda divino y, en su plenitud, mediante un ascenso a la gnosis y al Ananda y una permanente inmanencia en ellos. Pues aunque vivamos físicamente en el plano material y en una vida extrovertida, y la mente y el alma se preocupen por la existencia material, esta externalidad de nuestro ser no es una limitación obligatoria. Podemos elevar nuestra consciencia interna de un plano a otro de las relaciones de Purusha con Prakriti, e incluso podemos llegar a ser, en lugar del ser mental dominado por el alma y la naturaleza físicas, el ser gnóstico o el yo de la bienaventuranza, y asumir la naturaleza gnóstica o bienaventurada. Y mediante esta elevación de la vida interior podemos transformar toda nuestra existencia extrovertida; en lugar de una vida dominada por la materia tendremos entonces una vida dominada por el espíritu con todas sus circunstancias moldeadas y determinadas por la pureza del ser, por la consciencia infinita incluso en lo finito, por la energía divina, por la dicha y bienaventuranza divinas del espíritu.

Esta es la meta; asimismo hemos visto qué es lo esencial del método. Pero aquí primero hemos de considerar brevemente un aspecto de la cuestión del método que hasta aquí no hemos tocado. En el sistema de un Yoga integral el principio debe consistir en que toda la vida es parte del Yoga; pero el conocimiento que hemos descrito no parece ser el conocimiento de lo que ordinariamente se ha entendido como vida, sino de algo que está detrás de ésta. Hay dos clases de conocimiento: el que busca entender el fenómeno aparente de la existencia externamente, mediante una aproximación desde afuera, a través del intelecto, este es el conocimiento inferior, el conocimiento del mundo aparente; en segundo lugar, el conocimiento que procura conocer la verdad de la existencia desde dentro, en su fuente y realidad, mediante realización espiritual. Ordinariamente, se traza una aguda distinción entre ambos, y se supone que cuando accedemos al conocimiento superior, al conocimiento divino, entonces, el resto, el conocimiento mundano, ya no nos preocupa: pero en realidad se trata de dos aspectos de una sola búsqueda. Todo conocimiento es en última instancia el conocimiento de Dios, a través de él mismo, a través de la Naturaleza, a través de sus obras. La humanidad primero ha de buscar este conocimiento a través de la vida externa; pues hasta que su mentalidad esté suficientemente desarrollada, el

conocimiento espiritual no es realmente posible, y según la proporción con que se desarrolle, las posibilidades de conocimiento espiritual llegan a ser más ricas y plenas.

La ciencia, el arte, la filosofía, la ética, la psicología, el conocimiento del hombre y su pasado, la acción misma son medios por los que accedemos al conocimiento del accionar de Dios a través de la Naturaleza y a través de la vida. Al principio es el accionar de la vida y las normas de la Naturaleza lo que nos ocupa, pero a medida que profundizamos cada vez más y tomamos una visión y experiencia más completas, cada una de estas líneas nos pone frente a frente con Dios. La ciencia, hasta la Ciencia física, está compelida en sus límites a percibir al fin lo infinito, lo universal, el espíritu, la inteligencia y voluntad divinas en el universo material. Esto resultará más fácilmente todavía con las ciencias psíquicas que tratan las operaciones de los planos y poderes superiores y más sutiles de nuestro ser y entran en contacto con los seres y fenómenos de los mundos detrás de los cuales son invisibles, no sensibles por parte de nuestros órganos físicos, pero certificables mediante la mente y sentidos sutiles. El arte conduce al mismo fin; el ser humano estético, al estar intensamente preocupado por la Naturaleza a través de la emoción estética debe al fin llegar a la emoción espiritual y percibir no solo la vida infinita sino también la presencia infinita dentro de ella; preocupado por la belleza de la vida humana, al fin debe llegar a ver lo divino, lo universal y lo espiritual en la humanidad. La filosofía, al tratar los principios de las cosas, debe llegar a percibir el Principio de todos estos principios e investigar su naturaleza, atributos y accionar esencial. De igual modo, la ética debe percibir finalmente que la ley del bien que busca es la ley de Dios y depende del ser y de la naturaleza del Amo de la ley. La psicología conduce desde el estudio de la mente y el alma de los seres vivientes hacia la percepción del alma única y de la mente única en todas las cosas y seres. La historia y estudio del hombre y la historia y estudio de la Naturaleza conducen hacia la percepción del Poder y Ser eternos y universales cuyo pensamiento y voluntad trabajan a través de la evolución cósmica y humana. La acción misma nos fuerza a tomar contacto con el Poder divino que trabaja, usa, gobierna nuestras acciones. El intelecto empieza a percibir y entender, las emociones empiezan a sentir, desear y reverenciar, la voluntad empieza a volcarse hacia el servicio del Divino sin el cual la Naturaleza y el hombre no pueden existir ni moverse y solamente con cuyo conocimiento consciente podemos acceder a nuestras posibilidades más excelsas.

Es aquí donde entra el Yoga. Empieza usando el conocimiento, la emoción y la acción para la posesión de la Divinidad. Pues el Yoga es la búsqueda consciente y perfecta de la unión con la Divinidad respecto de la cual todo el resto ha sido un movimiento y búsqueda ignorantes e imperfectos. Al principio, por tanto, el Yoga se separa de la acción y del método del conocimiento inferior. Pues mientras este conocimiento inferior aproxima a Dios indirectamente desde afuera y jamás entra en su morada secreta, el Yoga nos hace entrar y lo aproxima directamente; mientras el conocimiento inferior lo busca a través del intelecto y toma consciencia de él desde detrás de un velo, el Yoga lo busca a través de la realización, levanta el velo y capta la visión plena; donde el conocimiento inferior solo siente la presencia y la influencia, el Yoga entra en la presencia y se llena con la influencia; donde el conocimiento inferior es solo consciente de su accionar y a través de éste capta algún vislumbre de la Realidad, el Yoga identifica nuestro ser interior con la Realidad y desde ella ve el accionar. Por lo tanto, los métodos del Yoga son diferentes de los métodos del conocimiento inferior.

El método del Yoga del conocimiento debe ser siempre un giro introspectivo de la visión y, en la medida en que contemple las cosas externas, una penetración en las apariencias superficiales para captar la única realidad eterna dentro de ellas. El conocimiento inferior se preocupa por las apariencias y accionar; la primera necesidad de lo superior es escapar de ellas en pos de la Realidad de la cual son apariencias y en pos del Ser y Poder de la existencia consciente de los cuales son el accionar. Eso lo efectúa mediante tres movimientos mutuamente necesarios, mediante cada uno de los cuales se completan los demás: purificación, concentración e identificación. El objeto de la purificación es convertir a todo el ser mental en un diáfano espejo en el que pueda reflejarse la realidad divina, en un diáfano vaso y en un canal libre de obstrucciones en el que la presencia divina y a través del cual la influencia divina pueda volcarse, en una materia sutilizada de la que la naturaleza divina pueda tomar posesión, nueva forma y uso para los fines divinos. Pues en la actualidad el ser mental solo refleja las confusiones creadas por la visión física y mental del mundo, es un canal solo para los desórdenes de la naturaleza inferior ignorante y está llena de obstrucciones e impurezas que impiden actuar a lo superior; por lo tanto, la forma toda de nuestro ser es deformada e imperfecta, indócil a las supremas influencias y volcada en su acción hacia las utilidades ignorantes e inferiores. Incluso refleja falsamente al mundo; es incapaz de reflejar a la Divinidad.

La concentración es necesaria, primero, para desligar toda la voluntad y la mente de la discursiva divagación natural en ellas, que siguen un disperso movimiento de los pensamientos, que corren tras multiramificados deseos, para apartarlas de la huella de los sentidos y de la respuesta externa a los fenómenos: hemos de fijar la voluntad y el pensamiento en lo eterno y real detrás de todo, y esto demanda un esfuerzo inmenso, una concentración unidireccional. En segundo lugar, es necesaria para hacer caer el velo levantado por nuestra mentalidad ordinaria entre nosotros mismos y la verdad; pues el conocimiento externo puede recogerse de paso, mediante la atención y recepción ordinarias, pero la verdad interior, oculta y superior solo puede ser captada mediante concentración absoluta de la mente sobre su objeto, una concentración absoluta de la voluntad para lograrla y, una vez alcanzada, mantenerla permanentemente y unirse firmemente con ella. Pues la identificación es la condición del conocimiento y posesión completos; es el resultado intenso de un habitual reflejo purificado de la realidad y una íntegra concentración sobre ella; y es necesaria a fin destruir por entero esa división y separación entre nosotros y el ser divino y la realidad eterna que es la condición normal de nuestra mentalidad ignorante no regenerada.

Ninguna de estas cosas puede efectuarse mediante los métodos del conocimiento inferior. Es cierto que aquí también tienen una acción preparatoria, pero solo hasta cierto punto y grado de intensidad, y donde cesa su acción, la acción del Yoga eleva nuestro crecimiento hacia la Divinidad y se hallan los medios de completarlo. Toda búsqueda del conocimiento, si no está viciada por una tendencia demasiado dirigida hacia la tierra, tiende a refinar, sutilizar y purificar el ser. En proporción a cómo lleguemos a ser más mentales, alcanzamos una acción más sutil de toda nuestra naturaleza que se vuelve más pura, una verdad menos física y unas influencias más interiores. El poder del conocimiento ético y el hábito ético del pensamiento y la voluntad para purificar es obvio. La filosofía no sólo purifica la razón y la predispone para el contacto con lo universal y lo infinito, sino que también tiende a estabilizar la naturaleza y a crear la tranquilidad de los sabios; y la tranquilidad es un signo de autodomínio y pureza crecientes. La preocupación por la belleza universal tiene, hasta en sus formas estéticas, un intenso poder de refinación y sutilización de la naturaleza, y en su cúspide es una gran fuerza purificatoria.

Hasta el hábito mental científico y la desinteresada preocupación con la ley cósmica y la verdad, no solo refinan la

razón y la facultad de observación, sino que tienen, cuando no son contrarrestadas por otras tendencias, una influencia firme, edificante y purificadora sobre la mente y la naturaleza moral no advertida aun suficientemente.

La concentración mental y el entrenamiento volitivo en pos de la recepción de la verdad y de la vida en la verdad es también un resultado evidente, una necesidad perpetua de estas búsquedas; y al fin o en sus intensidades supremas pueden llevar y llevan primero a una percepción intelectual y luego reflexiva de la Realidad divina que puede culminar en una especie de identificación preliminar con ella. Pero todo esto no puede ir más allá de cierto punto. La purificación sistemática de todo el ser para un reflejo e introducción integrales de la realidad divina solo puede efectuarse mediante los métodos especiales del Yoga. Su concentración absoluta tiene que ocupar el lugar de las concentraciones dispersas del conocimiento inferior; la identificación vaga e inefectiva que es todo cuanto el conocimiento inferior puede procurar, ha de ser reemplazada por la unión completa, íntima, imperativa y viva que consigue el Yoga.

No obstante, el Yoga tampoco entra por este camino ni excluye o descarta en su logro las formas del conocimiento inferior de este otro misterio divino de la existencia del mundo, salvo cuando toma la forma de un ascetismo extremo o un misticismo completamente intolerante. Se separa de ellos por la intensidad, vastedad y altura de su objetivo y por la especialización de sus métodos para adecuarse a su objetivo; pero no solo parte de ellos sino que cierta parte del camino los lleva consigo y los utiliza como auxiliares. De esa manera es evidente que pensamiento y práctica grandemente éticos —no tanto conducta externa como interna—, entran en el método preparatorio del Yoga, en su objetivo hacia la pureza. Además, el método total del Yoga es psicológico; casi podría denominarse la práctica consumada de un conocimiento psicológico perfecto. Los datos de la filosofía son apoyos desde donde se inicia la realización de Dios a través de los principios de su ser; solo lleva al entendimiento inteligente que es todo lo que ofrece la filosofía, dentro de una intensidad que lo transporta más allá del pensamiento hasta la visión y más allá del entendimiento hasta de la realización y posesión; lo que la filosofía deja abstracto y remoto, el método del Yoga lo introduce en una viva proximidad y concreción espiritual. El Yoga usa la mente estética y emocional y las formas estéticas como apoyo de la concentración incluso en el Yoga del Conocimiento y sublimados son el método total del Yoga del amor y deleite, como la vida y la acción, sublimadas, son el

medio total del Yoga de las obras. La contemplación de Dios en la Naturaleza, la contemplación y servicio de Dios en el hombre y en la vida del hombre y del mundo en su pasado, presente y futuro, son igualmente elementos de los que el Yoga del conocimiento puede hacer uso para completar la realización de Dios en todas las cosas. Solo que todo es dirigido hacia el objetivo único, es dirigido hacia Dios, es colmado con la idea de la existencia divina infinita y universal de modo que la preocupación extrovertida, sensorial y pragmática del conocimiento inferior por los fenómenos y las formas es reemplazada por la única preocupación divina. Después del logro sigue existiendo el mismo carácter. El Yogui continúa conociendo y viendo a Dios en lo finito y siendo un canal de la consciencia divina y de la acción divina en el mundo; por lo tanto, el conocimiento del mundo y la ampliación y elevación de todo cuanto pertenece a la vida entra dentro de esta perspectiva. Solo que en todo ve a Dios, ve la realidad suprema, y su motivación operativa es ayudar a la humanidad hacia el conocimiento de Dios, y la posesión de la realidad suprema. Ve a Dios a través de los datos de la ciencia, a Dios a través de las conclusiones de la filosofía, a Dios a través de las formas de la belleza y las formas del Bien, a Dios en todas las actividades de la vida, a Dios en el pasado del mundo y en sus efectos, en el presente y sus tendencias, en el futuro y su gran progresión. En alguna o en todas estas formas él puede aportar su visión iluminada y su poder espiritual liberado. El conocimiento inferior ha sido el escalón desde el cual se ha elevado al conocimiento superior; lo superior ilumina lo inferior y lo convierte en parte de sí, aunque solo es su franja inferior y radiación externa.

## Capítulo XXVI

### SAMADHI

Íntimamente conectado con el objetivo del Yoga del Conocimiento que debe consistir siempre en el conocimiento, el ascenso o retiro hacia una consciencia superior o divina que ahora no es normal para nosotros, está la importancia que se adscribe al fenómeno del trance Yóguico, al Samadhi. Se supone que hay estados del ser que solo pueden lograrse en trance; es de desear en especial aquél en el que se anula toda acción de la consciencia y no existe consciencia excepto la pura inmersión espiritual en el ser inmóvil, intemporal e infinito. Desapareciendo en este trance, el alma parte hacia el silencio del Nirvana supremo sin posibilidad de retornar a cualquier estado ilusorio o inferior de la existencia. El Samadhi no es tan omniimportante en el Yoga de la devoción, pero aun tiene cabida allí como el arrobamiento del ser en el que el éxtasis del amor divino lanza al alma. Ingresar en él es el peldaño supremo de la escalera de la práctica Yóguica en el Raja-Yoga y el Hatha-Yoga. ¿Cuál es entonces la naturaleza del Samadhi o la utilidad de su trance en un Yoga integral? Es evidente que si nuestro objetivo incluye la posesión de la Divinidad en la vida, un estado de cese de la vida no puede ser el último escalón consumativo ni la suprema condición deseable: el trance Yóguico no puede ser un objetivo, como en tantos sistemas Yóguicos, sino sólo un medio, y un medio no de huida de la existencia en vigilia, sino de agrandar y elevar la visión total, la vida y la consciencia activa.

La importancia del Samadhi reside en la verdad que está re-descubriendo el conocimiento moderno, pero que nunca se perdió en la psicología hindú, de que solo una pequeña parte del ser mundano o de nuestro propio ser penetra en nuestro conocimiento o acción. El resto está oculto detrás, en los ámbitos subliminales del ser que descienden a las honduras más profundas del subconsciente y se elevan a los picos más elevados de la superconsciencia, o que circundan el pequeño campo de nuestro yo en vigilia con una amplia existencia circunconsciente de la cual nuestra mente y sentido solo captan pocas indicaciones. La vieja psicología hindú expresaba este hecho dividiendo la consciencia en tres sectores: el estado de vigilia, el estado onírico y el estado de sueño, *jagrat*, *svapna* y *susupti*; y suponía en el ser humano un yo en vigilia, un yo onírico y un yo del sueño, con el yo supremo o absoluto del ser, el cuarto o *Turya*, más allá, del cual todos éstos

son derivaciones para el disfrute de la experiencia relativa en el mundo.

Si examinamos la fraseología de los antiguos libros, descubriremos que el estado de vigilia es la consciencia del universo material que normalmente poseemos en esta existencia corporizada, dominada por la mente física. El estado onírico es una consciencia correspondiente a un plano vital y a un plano mental más sutiles que están detrás, que aunque logremos insinuaciones de ellos, no tienen para nosotros la misma realidad concreta que las cosas de la existencia física. El estado de sueño es una consciencia correspondiente al plano supramental propio de la gnosis, que está más allá de nuestra experiencia porque nuestro cuerpo o envoltura causal de la gnosis no está desarrollado en nosotros, sus facultades no están activas y, por lo tanto, estamos en relación con aquel plano en una condición de sueño no onírico. El Turya de más allá es la consciencia de nuestra autoexistencia pura o de nuestro ser absoluto con la que no tenemos relaciones directas, cualesquiera sean los reflejos mentales que recibamos en nuestro sueño o en nuestra vigilia o incluso, irrecuperablemente, en nuestra experiencia de sueño. Esta cuádruple escala corresponde a los grados de la escalera del ser por la que escalamos hacia el Divino absoluto. Por lo tanto, no podemos ingresar normalmente desde la mente física a los planos o grados superiores de la consciencia sin retraernos del estado de vigilia, sin entrar y salir de él y perder contacto con el mundo material. De allí que para quienes desean tener la experiencia de estos grados superiores, el trance llega a ser algo deseable, un medio de escapar de las limitaciones de la mente y naturaleza físicas.

El Samadhi o trance Yóguico se retira hacia honduras crecientes según se aleja cada vez a mayor distancia del estado normal o de vigilia y entra en grados de menos consciencia y de menos comunicación con la mente en vigilia, cada vez menos preparada para recibir las llamadas del mundo en vigilia. Más allá de cierto punto el trance se completa y entonces es casi o del todo imposible despertar o retornar al alma que se recogió en ellos; solo puede regresar por propia voluntad o, a lo más, mediante un choque violento de apelación física, peligroso para el sistema debido a la abrupta excitación de retorno. Se dice que son estados supremos de trance en los que el alma que persiste por tiempo demasiado prolongado no puede retornar; pues pierde su control sobre el cordón que la ata a la consciencia de la vida, y el cuerpo se ha ido, mantenido ciertamente en su posición fija, sin muerte por



disolución sino con incapacidad para recobrar la vida animada que habitó. Finalmente, el Yogui adquiere en cierta etapa de desarrollo el poder de abandonar su cuerpo definitivamente sin los fenómenos ordinarios de la muerte, mediante un acto de voluntad (*icchá-mrtyu*), o mediante un proceso de retirar la fuerza vital pránica a través de la puerta de la corriente vital ascendente (*udána*), abriendo para ello un camino a través del *brahmarandhra* místico, en la cabeza. Mediante la partida de la vida en el estado de Samadhi alcanza directamente aquel estado superior del ser al cual aspira.

En el estado onírico mismo hay una serie infinita de profundidades, allí es fácil la memoria más ligera y el mundo de los sentidos físicos está a las puertas, aunque por el momento excluido; en lo más profundo se torna remoto y menos capaz de entrar en la absorción interior, la mente ingresó en las seguras honduras del trance. Hay una diferencia total entre el Samadhi y el sueño normal, entre el estado onírico del Yoga y el estado onírico físico. El último pertenece a la mente física; en el primero, la mente propia y sutil trabaja liberada de mezclarse con la mentalidad física. Los sueños de la mente física son una mezcolanza incoherente compuesta en parte por respuestas a los vagos contactos provenientes del mundo físico en torno de los cuales las facultades mentales inferiores, desconectadas de la voluntad y la razón, del *buddhi*, tejen una tela de errante fantasía, en parte compuesta por las desordenadas asociaciones provenientes de la memoria cerebral, en parte por reflejos provenientes del alma que viaja en el plano mental, de reflejos que, por lo común, se reciben sin inteligencia ni coordinación, salvajemente distorsionados en la recepción y mezclados confusamente con los otros elementos oníricos, con recuerdos cerebrales y respuestas fantásticas a cualquier contacto sensorial proveniente del mundo físico. En el estado onírico Yóguico, por otra parte, la mente está en clara posesión de sí misma, aunque no del mundo físico, trabaja coherentemente y es capaz de usar su voluntad e inteligencia ordinarias con poder concentrado o la voluntad e inteligencia superiores de los planos más elevados de la mente. Se aparta de la experiencia del mundo externo, sella los sentidos físicos y sus puertas de comunicación con las cosas materiales; pero todo cuanto es propio de ella, el pensamiento, el razonamiento, la reflexión y la visión, prosigue ejecutándolos con incrementada pureza y poder de concentración soberana, libre de las distracciones e inestabilidad de la mente en vigilia. También puede usar y producir sobre sí o sobre su medio efectos mentales, morales y hasta físicos que pueden continuar y tener secuelas en el estado de vigilia subsiguiente al cese del trance.

Para llegar a la plena posesión de los poderes del estado onírico, primero es necesario excluir el ataque de visiones, sonidos, etc. del mundo externo que inciden sobre los órganos físicos. En verdad es bastante posible durante el trance onírico tener consciencia del mundo físico externo a través de los sentidos sutiles pertenecientes al cuerpo sutil; se puede ser consciente de ellos en la medida que se escoja y en una escala mucho más amplia que en la estado de vigilia: pues los sentidos sutiles tienen un alcance mucho más potente que los burdos órganos físicos, un alcance que prácticamente puede ser ilimitado. Pero esta consciencia del mundo físico a través de los sentidos sutiles es algo totalmente diferente de nuestra consciencia normal de aquél lograda a través de los órganos físicos; esta última es incompatible con el estado fijo de trance, pues la presión de los sentidos físicos interrumpe el Samadhi y hace volver la mente a la vida en su campo normal donde solamente tienen poder los sentidos. Pero los sentidos sutiles tienen poder sobre sus propios planos y sobre el mundo físico, aunque éste es para ellos más remoto que su propio mundo esencial. En el Yoga se utilizan variados recursos para sellar las puertas del sentido físico, y algunos de ellos son recursos físicos; pero el único medio omnisuficiente es una fuerza de concentración por el cual la mente se recoge interiormente en las honduras donde el reclamo de las cosas físicas ya no puede tener fácil acceso. Una segunda necesidad es desembarazarse de la intervención del sueño físico. El hábito normal de la mente cuando se aparta del contacto con las cosas físicas es caer en un torpor somnífero con sus correspondientes ensoñaciones, y por lo tanto, cuando se la convoca a los fines del Samadhi, como primer recurso, por pura fuerza del hábito, da o tiende a dar no la respuesta requerida sino su respuesta usual de sueño físico. Este hábito de la mente ha de ser eliminado; la mente ha de aprender a estar despierta en el estado onírico, en posesión de sí, no con la vigilia extrovertida sino con la vigilia introvertida en la que, aunque inmersa en sí misma, ejercita todas sus facultades.

Las experiencias del estado onírico son infinitamente variadas. Pues no solo tiene soberana posesión de las facultades mentales usuales (razonamiento, discriminación, voluntad e imaginación) y puede usarlas de cualquier modo, sobre cualquier tema, para cualquier finalidad que le plazca, sino que también es capaz de establecer conexión con todos los mundos a los que tiene acceso natural o a los que escoge para lograr acceso, desde los mundos físicos hasta los superiores mundos mentales. Esto lo efectúa por variados medios abiertos a la sutileza, flexibilidad y movimiento

abarcante de esta mente internalizada, liberada de las estrechas limitaciones de los extrovertidos sentidos físicos. Primero es capaz de captar cognoscitivamente todas las cosas del mundo material o de otros planos mediante la ayuda de imágenes perceptibles, no solo imágenes de cosas visibles, sino también de sonidos, tacto, olfato, gusto, movimiento y acción, y de todo lo que se torna sensible para la mente y sus órganos. Pues en el Samadhi la mente tiene acceso al espacio interior, llamado a veces el *cidákása*, a las honduras del éter cada vez más sutil, excesivamente veladas para el sentido físico por el éter más denso del universo material, y todas las cosas sensibles, del mundo material o de cualquier otro, crean vibraciones reconstituyentes, ecos sensibles, reproducciones e imágenes recurrentes de sí mismas que el éter más sutil recibe y retiene.

Esto es lo que explica muchos de los fenómenos de clarividencia, clariaudiencia, etc.; pues estos fenómenos son sólo el ingreso excepcional de la mentalidad en vigilia dentro de una sensibilidad limitada a la que podría llamarse memoria en imágenes del éter sutil, por la que pueden captarse no solo los signos de todas las cosas pasadas y presentes sino también hasta aquellos signos de cosas futuras; pues las cosas futuras ya se cumplieron para el conocimiento y la visión en los planos superiores de la mente y sus imágenes puede reflejarse sobre la mente en el presente. Pero estas cosas que son excepcionales para la mentalidad en vigilia, difíciles y solo perceptibles mediante la posesión de una facultad especial o después de asiduo entrenamiento, son naturales para el estado onírico de consciencia en trance en el cual la mente subliminal está libre. Y esa mente también puede captar cognoscitivamente las cosas en los diversos planos no solo mediante estas imágenes sensibles, sino también mediante una especie de percepción de pensamiento o de recepción de pensamiento e impresión análogos a aquel fenómeno de la consciencia en la moderna ciencia física recibió el nombre de telepatía. Pero los poderes del estado onírico no terminan aquí. Mediante una especie de proyección de nosotros mismos, en una forma sutil del cuerpo mental o vital, pueden realmente entrar en otros planos y mundos o en lugares y escenarios distantes, pertenecientes a este mundo, desplazarnos entre ellos con una especie de presencia corporal y recordar la experiencia directa de sus escenas, verdades y ocurrencias. Podemos incluso proyectar realmente el cuerpo mental o físico con igual finalidad y viajar en él, abandonando al cuerpo en un trance profundísimo sin signo de vida hasta el retorno de aquél.

El mayor valor del estado onírico del Samadhi no estriba, sin embargo, en estas cosas más externas, sino en su poder de pasar con facilidad a ámbitos y poderes superiores del pensamiento, la emoción y la voluntad mediante los cuales el alma crece en estatura, ámbito y autodomínio. En especial, apartándose de la distracción de las cosas sensibles, en un poder perfecto de concentrado autorrecogimiento, puede prepararse mediante un libre razonamiento, pensamiento y discriminación o más íntima, más definitivamente, mediante una visión e identificación siempre más profundas, para el acceso a la Divinidad, al Yo supremo, a la Verdad trascendente, en sus principios y poderes y en las manifestaciones y en su Ser supremo original. O mediante una dicha y emoción absortas e interiores, como en una cámara sellada y separada del alma, puede prepararse para el goce de la unión con el Amado divino, con el Amo de toda bienaventuranza, éxtasis y Ananda.

Para el Yoga integral, este método de Samadhi parece tener la desventaja de que cuando cesa, se rompe el hilo y el alma vuelve a la distracción e imperfección de la vida externa, con un efecto tan edificante sobre la vida externa como el recuerdo general que estas experiencias más profundas pueda producir. Pero este abismo, esta ruptura no es inevitable. En primer lugar, solo en el ser psíquico no entrenado las experiencias del trance no producen efectos para la mente en vigilia; a medida que domina su Samadhi, es capaz de pasar sin abismo alguno de olvido, desde la vigilia interior hacia la vigilia exterior. En segundo lugar, una vez realizado esto, lo logrado en el estado interior es más fácil que lo adquiriera la consciencia en vigilia y que lo vuelque en la experiencia normal, poderes y estado mental de la vida en vigilia. La mente sutil, normalmente eclipsada por la insistencia del ser físico, se torna poderosa incluso en el estado de vigilia, en el que el hombre en evolución es capaz incluso de vivir en sus diversos cuerpos sutiles al igual que en su cuerpo físico, de ser consciente de ellos y en ellos, de usar sus sentidos, facultades, poderes, de morar en posesión de la verdad, consciencia y experiencia suprafísicas.

El estado de sueño asciende a un poder superior del ser, más allá del pensamiento en la consciencia pura, más allá de la emoción en la bienaventuranza pura, más allá de la voluntad en el dominio puro; es la puerta de unión con el estado supremo de Sachchidananda del que nacen todas las actividades del mundo. Pero aquí debemos cuidarnos de eludir las trampas del lenguaje simbólico. El uso de las palabras onírico y de sueño para estos

estados superiores no es sino una imagen extraída de la experiencia de la mente física normal con respecto a los planos en los cuales no está como en su casa. No es verdad que el Yo en el tercer estado de sueño perfecto, *susupti*, esté en un estado de sueño. El yo del sueño se describe, por el contrario, como Prajñá, el Amo de la Sabiduría y el Conocimiento, el Yo de la Gnosis, y como Ishwara, el Señor del ser. El sueño de la mente física es una vigilia mayor para nuestra consciencia más amplia y sutil. Para la mente normal todo cuanto exceda su experiencia normal pero todavía permanezca dentro de su ámbito, parece onírico; pero en el punto en que linda con cosas que se hallan totalmente más allá de su ámbito, ya no puede ver la verdad ni siquiera en lo onírico sino que pasa a una incomprensión total y una no-recepción de sueño. Esta frontera varía según el poder de la consciencia individual, según el grado y altura de su iluminación y vigilia. La línea puede elevarse cada vez más hasta traspasar incluso a la mente. Normalmente la mente humana no puede despertar siquiera con la vigilia interior del trance, en los niveles supramentales; pero esta incapacidad puede vencerse. El alma despierta en estos niveles, pasa a dominar los ámbitos del pensamiento gnóstico, de la voluntad gnóstica y del deleite gnóstico, y si puede hacer esto en el Samadhi, puede volcar su recuerdo de la experiencia y su poder de la experiencia en el estado de vigilia. Hasta en el nivel todavía superior que se abre ante nosotros, el del Ananda, el alma despierta puede de modo parecido ser poseída por el Yo de la Bienaventuranza en su concentración y en su captación cósmica. Pero aún allí puede haber ámbitos, en lo alto, de los que no puede recoger recuerdo alguno excepto decir: “de algún modo indescriptible estuve en la bienaventuranza”, la bienaventuranza de una existencia incondicionada, más allá de toda potencialidad de expresión por parte del pensamiento y de toda descripción por medio de imágenes o rasgos. Hasta el sentido del ser puede desaparecer en una experiencia en la que la existencia del mundo pierde su sentido y solo el símbolo Budista del Nirvana se justifica soberanamente. Por más que ascienda el poder de despertar, parece haber un más allá en el que la imagen del sueño, del *susupti*, todavía hallará su aplicación.

Tal es el principio del trance Yóguico, del Samadhi; no es menester que entremos ahora en sus complicados fenómenos. Es suficiente notar su doble utilidad en el Yoga integral. Es verdad que hasta un punto difícil de definir o delimitar casi todo lo que el Samadhi puede dar, puede adquirirse sin recurrir al Samadhi. Pero aún hay ciertas cimas de la experiencia espiritual y psíquica de las cuales la experiencia directa, opuesta a la experiencia por reflejo,

solo puede adquirirse profunda y plenamente por medio del trance Yóguico. Y hasta para aquello que puede adquirirse de otro modo, ofrece un medio disponible, una facilidad que resulta más útil, si no indispensable, cuando más alto y difícil se torna el acceso a los planos en los que se busca la elevada experiencia espiritual. Una vez alcanzado eso, ha de volcarse en la mayor medida posible en la consciencia despierta. Pues en un Yoga que abarca toda la vida por completo y sin reservas, el uso pleno del Samadhi solo llega cuando sus logros pueden convertirse en la posesión y experiencia normales de una vigilia integral del alma corporizada en el ser humano.

## Capítulo XXVII

### HATHA-YOGA

Hay casi tantos caminos para llegar al Samadhi como diferentes senderos de Yoga. Es en verdad tan grande la importancia que se adscribe a esto, no solo como medio supremo de acceder a la consciencia suprema, sino también como la condición y estado mismos de la consciencia suprema misma, en la que eso solo puede poseerse y disfrutarse por completo mientras estamos en el cuerpo, que ciertas disciplinas Yóguicas parecerían los únicos caminos para acceder al Samadhi. Todo el Yoga es, en su naturaleza, un intento y un acceso a la unidad con el Supremo —unidad con el ser del Supremo, unidad con la consciencia del Supremo, unidad con la bienaventuranza del Supremo—, o si rechazamos la idea de unidad absoluta, al menos a algún género de unión, aunque para el alma solo consista en vivir en un estado y periferia del ser con el Divino, *sálókya*, o en una especie de proximidad indivisible, *sámípya*. Esto solo puede lograrse mediante la elevación a un nivel e intensidad de la consciencia, superiores a los que posee nuestra mentalidad ordinaria. El Samadhi, como hemos visto, se ofrece como estado natural de dicho nivel superior e intensidad mayor. Asume naturalmente gran importancia en el Yoga del conocimiento porque allí es el principio mismo de su método y su objetivo: elevar la consciencia mental a la claridad y poder concentrado mediante los cuales puede llegar a ser enteramente consciente del verdadero ser, perderse en él e identificarse con él. Pero hay dos grandes disciplinas en las que llega a ser de importancia aun mayor. Bien podemos ahora volver sobre estos dos sistemas: Raja-Yoga y Hatha-Yoga; pues a pesar de la vasta diferencia de sus métodos con respecto al del sendero del conocimiento, tienen este mismo principio como justificación final. Al mismo tiempo, no nos será menester hacer más que considerar de pasada el espíritu de sus gradaciones; pues en un Yoga sintético e integral éstas tienen importancia secundaria; sus objetivos han de incluirse, pero sus métodos pueden omitirse por completo o emplearse únicamente como ayuda preliminar o casual.

El Hatha-Yoga es un sistema poderoso pero difícil y pesado, cuyo principio total de acción se funda en una íntima conexión entre el cuerpo y el alma. El cuerpo es la clave, el cuerpo es el secreto de la esclavitud y de la liberación, de la debilidad animal y del poder divino, del oscurecimiento de la mente y del alma y de su iluminación, de la sujeción al dolor y de la limitación y del auto-

dominio, de la muerte y de la inmortalidad. El cuerpo no es para el Hathayogui una mera masa de materia viva, sino un puente místico entre el ser espiritual y el ser físico; hasta se ha visto a un ingenioso exégeta de la disciplina Hathayóguica explicar el símbolo Vedántico OM como figura de este cuerpo humano místico. Sin embargo, aunque habla siempre del cuerpo físico y lo convierte en base de sus prácticas, no lo observa con el ojo del anatomista o fisiólogo, sino que lo describe y explica con un lenguaje que siempre se remonta hacia el cuerpo sutil que está detrás del sistema físico. De hecho, el objetivo total del Hathayogui puede resumirse desde nuestro punto de vista, aunque él no se describiría con ese lenguaje, como un intento de dar al alma en el cuerpo físico, mediante procesos científicos fijos, el poder, la luz, la pureza, la libertad y las escalas ascendentes de la experiencia espiritual que estarían abiertas a ella si morase aquí en el vehículo causal sutil<sup>1</sup> y desarrollado.

Hablar de los procesos del Hatha-Yoga como científicos puede parecer extraño a quienes asocian la idea de la ciencia solo con los fenómenos superficiales del universo físico, aparte de todo lo que está detrás de ellos; pero igualmente se basan en experiencias definidas de leyes y del accionar de éstas y, cuando se las practica correctamente, brindan resultados bien comprobados. De hecho, dentro de su propia modalidad, el Hatha-Yoga es un sistema del conocimiento; pero mientras el propio Yoga del conocimiento es una filosofía del ser puesta en práctica espiritual, un sistema psicológico, ésta es una ciencia del ser, un sistema psicofísico. Ambos producen resultados físicos, psíquicos y espirituales; pero debido a que están en polos diferentes de la misma verdad, para uno los resultados psicofísicos son de poca importancia, solo le importa lo psíquico y espiritual puro, y hasta lo psíquico puro es solo accesorio de lo espiritual que absorbe toda la atención; en el otro, lo físico es de in-

---

<sup>1</sup> Sri aurobindo en el Yoga de las Obras (libro 1º de la Síntesis del Yoga) describe lo siguiente: *“La terminología del Yoga reconoce además del estado de nuestro ser físico y vital, denominado cuerpo denso y doblemente compuesto de la envoltura física corpórea y del vehículo vital, además del estado de nuestro ser mental, denominado cuerpo sutil y compuesto simplemente de envoltura-mental o vehículo mental (Manah-kosa), un tercer estado supremo y divino, del ser supramental, denominado cuerpo causal y compuesto de un vehículo cuarto y un vehículo quinto (Vijñánakosa y ándakosa), que se describen, como los del conocimiento y de la bienaventuranza”*.

Por tanto, podemos apreciar tres estados o cuerpos y cinco envolturas o vehículos: estado físico-vital o cuerpo denso: envoltura física y vital; cuerpo sutil: envoltura mental; cuerpo causal o supramental: vehículo del conocimiento y vehículo de la bienaventuranza.



menza importancia, lo físico es un fruto considerable, lo espiritual es el resultado supremo y consumado, pero por largo tiempo parece algo pospuesto y remoto, tan grande y absorbente es la atención que el cuerpo demanda. Sin embargo, no ha de olvidarse que ambos llegan al mismo fin. Asimismo, el Hatha-Yoga es un sendero que conduce al Supremo, aunque mediante un movimiento largo, difícil y minucioso, *duhkham áptum*.

Todo el Yoga procede, según su método, mediante tres principios prácticos; primero, mediante purificación, es decir, la eliminación de todas las aberraciones, desórdenes y obstrucciones producidas por la acción mixta e irregular de la energía del ser en nuestro sistema físico, moral y mental; segundo, mediante concentración, es decir, provocar la plena intensidad y el empleo dominado y autodirigido de esa energía del ser en nosotros para un fin definido; tercero, mediante la liberación, es decir, el liberarse nuestro ser de los nudos estrechos y dolorosos de la energía individualizada en un juego falso y limitado, que en la actualidad son la ley de nuestra naturaleza. La consumación es el goce de nuestro ser liberado que nos introduce en la unidad o unión con el Supremo; para eso se realiza el Yoga. Tres pasos indispensables y los niveles elevados, abiertos e infinitos a los que ascienden; y en toda su práctica el Hatha-Yoga los tiene en consideración.

Los dos elementos principales de la disciplina física, de los cuales los demás son meros accesorios, son el *ásana*, el habituar al cuerpo a ciertas actitudes de inmovilidad, y el *pránáyama*, la dirección y detención reguladas de las corrientes vitales de la energía corporal mediante ejercicios de respiración. El ser físico es el instrumento; pero el ser físico está formado por dos elementos, el físico y el vital, el cuerpo que es el instrumento aparente y la base, y la energía vital, *prána*, que es el poder y el instrumento real. Ambos instrumentos son ahora nuestros amos. Estamos sujetos al cuerpo, estamos sujetos a la energía vital; solo en un grado muy limitado, aunque seamos almas o seres mentales, podemos hacernos pasar por sus amos. Estamos atados a una naturaleza física pobre y limitada, consiguientemente estamos atados a un poder vital pobre y limitado que es todo cuanto el cuerpo puede soportar y lo que puede lograr. Es más, la acción de cada uno y de ambos está sujeta en nosotros no solo a estrechísimas limitaciones sino también a una impureza constante, que se renueva cada vez que se la rectifica, y a todo género de desórdenes, algunos de los cuales son normales, un desorden violento, parte de nuestra vida física ordinaria, otros anormales, sus enfermedades y perturbaciones. El Hatha-Yoga ha

de tratar todo esto; ha de vencer todo esto; y eso lo realiza principalmente mediante estos dos métodos, complicados y engorrosos en la acción, pero simples en principio, y efectivos.

El sistema Hathayóguico del Asana tiene como base dos ideas profundas que llevan consigo muchas implicaciones efectivas. La primera es la del control de la inmovilidad física, la segunda es la del poder mediante la inmovilidad. El poder de inmovilidad física es tan importante en el Hatha-Yoga como el poder de la inmovilidad mental en el Yoga del conocimiento, y por razones similares. A la mente no acostumbrada a las verdades más profundas de nuestro ser y naturaleza aquello le parecería una búsqueda de limitada pasividad inerte. La verdad es precisamente lo contrario; pues la pasividad Yóguica, ya sea de la mente o del cuerpo, es una condición de incremento, posesión y continencia de energía mayores. La actividad normal de nuestras mentes es, para la mayoría, una desordenada inquietud, plena de derroche y de gasto rápidamente tentativo de energía en la que solo un poco se escoge para el accionar de la voluntad autodominante —derroche, entiéndase bien, desde este punto de vista, no desde el de la Naturaleza universal en la que lo que para nosotros es derroche, sirve a los fines de su economía—. La actividad de nuestros cuerpos es una inquietud similar.

El signo de una constante incapacidad del cuerpo es controlar incluso la limitada energía vital que entra o es generada en él, y consiguientemente lo es también de una disipación general de esta fuerza Pránica con un elemento totalmente subordinado de actividad ordenada y bien economizada. Es más, en el consiguiente intercambio y equilibrio entre el movimiento y la interacción de las energías vitales que trabajan normalmente en el cuerpo y su intercambio con aquellas que actúan sobre él desde afuera, ya sean las energías de otros o de la fuerza Pránica general variadamente activa en el medio, hay un constante equilibrio y ajuste precarios que en cualquier momento puede funcionar mal. Toda obstrucción, todo defecto, todo exceso y toda lesión crean impurezas y desórdenes. La Naturaleza maneja todo eso bastante bien para sus propios fines, cuando la dejan a su albedrío; pero en el instante en que la desatinada mente y voluntad del ser humano interfieren con los hábitos, instintos e intuiciones vitales de aquélla, especialmente cuando crean hábitos falsos o artificiales, un orden más precario aún y un desarreglo frecuente se convierten en norma del ser. Sin embargo, esta interferencia es inevitable, puesto que el hombre no vive para los fines de la Naturaleza vital en él solo, sino para fines

superiores que ella no contempló en su primer nivel y a los cuales ha de ajustar con dificultad sus operaciones. Por lo tanto, la primera necesidad de un estado o acción mayores consiste en desembarazarse de esta inquietud desordenada, en aquietar la actividad y regularla. El Hathayogui ha de producir un anormal equilibrio entre el estado y la acción del cuerpo y la energía vital, anormal no en la dirección del desorden mayor, sino en la de la superioridad y autodomínio.

El primer objetivo de la inmovilidad del Asana es desembarazarse de la inquietud impuesta al cuerpo y en forzarlo a retener la energía Pránica en lugar de disiparla y derrocharla. La experiencia en la práctica del Asana no es la de cese y disminución de la energía por inercia, sino de un gran incremento, influjo y circulación de fuerza. El cuerpo, acostumbrado a librar energía superflua mediante el movimiento, al principio es incapaz de soportar este incremento y esta acción interior retenida y la delata mediante violentos temblores; después se habitúa y, una vez conquistado el Asana, entonces descubre en la postura tanta comodidad, aunque la postura fuera en un primer momento difícil o inusual para él, como en sus más cómodas actitudes sedentarias o yacentes. Se vuelve crecientemente capaz de retener cualquier cantidad de energía vital incrementada que deba soportar sobre sí, sin necesidad de derramarla en el movimiento, y este incremento es tan enorme como para parecer ilimitable, de modo que el cuerpo del Hathayogui perfeccionado es capaz de hazañas de resistencia, fuerza e infatigable gasto de energía de las que serían incapaces los poderes físicos normales del hombre es su máxima expresión. Pues no solo es capaz de controlar y retener esta energía, sino también de soportar su posesión del sistema físico y de su movimiento más completo a través de ella. La energía vital, ocupando y operando así en un movimiento poderoso y unificado sobre el cuerpo tranquilo y pasivo, liberado de la inquieta búsqueda entre el poder continente y el poder contenido, se convierte en una fuerza mucho mayor y más efectiva. De hecho, parece entonces más bien contener, poseer y usar el cuerpo más que ser contenido, poseído y usado por él —así como la activa mente inquieta parece captar y usar irregular e imperfectamente cualquier fuerza espiritual que ingrese en él, pero la mente tranquilizada es controlada, poseída y usada por la fuerza espiritual.

El cuerpo, liberado así de sí mismo, purificado de muchos de sus desórdenes e irregularidades llega a ser un instrumento perfecto en parte por el Asana y completamente por el Asana y

Pránáyáma combinados. Se libera de su propensión a la fatiga; adquiere un inmenso poder de salud; sus tendencias de decadencia, vejez y muerte se detienen. El Hathayogui, hasta en una edad avanzada, más allá del lapso ordinario, mantiene sin menoscabo el vigor, la salud y la juventud de la vida corporal; hasta la apariencia de juventud física se mantiene por largo tiempo. Tiene un poder de longevidad mucho mayor, y desde su punto de vista, al ser el cuerpo el instrumento, es un hecho de no poca importancia preservarlo y mantenerlo, todo el tiempo, libre de deficiencias perjudiciales. Asimismo ha de observarse que hay una enorme variedad de Asanas en el Hatha-Yoga, totalizando más de ochenta, algunas de carácter muy complicado y difícil. Esta variedad sirve en parte para aumentar los resultados ya citados, al igual que para dar una mayor libertad y flexibilidad para el uso del cuerpo, pero también sirve para alterar la relación de la energía física en el cuerpo con la energía terrena con la que se relaciona. Un resultado es el aligeramiento del pesado dominio de la última, de la cual el vencer la fatiga es el primer signo y el fenómeno de *utthápana* o levitación parcial es el último. El cuerpo denso empieza a adquirir algo de la naturaleza del cuerpo sutil y a poseer algo de sus relaciones con la energía vital; eso se convierte en una fuerza mayor que se siente más potentemente y con todo es capaz de una acción física más liviana, más libre y más resolutiva, poderes que culminan en los *siddhis* Hathayóguicos o poderes extraordinarios de *garimá*, *mahimá*, *animá* y *laghimá*. Es más, la vida deja de depender por entero de la acción de los órganos y funciones físicos, tal como los latidos cardíacos y la respiración. Estos pueden al fin suspenderse sin cese ni lesión de la vida.

Sin embargo, todo esto, resultado en su perfección del Asana y del Pranayama, es solo un poder y libertad físicos básicos. El uso superior del Hathayoga depende más íntimamente del Pranayama. El Asana trata más directamente la parte más material de la totalidad física, aunque también aquí necesita el auxilio del otro; el Pranayama, al partir de la inmovilidad y autodomínio físicos que se obtiene mediante el Asana, trata más directamente las partes vitales más sutiles, el sistema nervioso. Esto se efectúa mediante diversas regulaciones de la respiración, partiendo de la igualdad de respiración e inspiración y extendiéndose a las regulaciones rítmicas más diversas de ambas con un intervalo de retención de la respiración. Al fin, la retención de la respiración, que al principio ha de efectuarse con algún esfuerzo, e incluso su cese, se convierte en algo tan fácil y natural como la constante inspiración y exhalación que es su acción normal. Pero los objetivos primeros del

Pranayama consisten en purificar el sistema nervioso, en hacer circular la energía vital a través de todos los nervios sin obstrucción, desorden ni irregularidad, y en adquirir un control completo de sus funciones, de modo que la mente y la voluntad del alma que habita el cuerpo ya no se sujete al cuerpo, a la vida ni a sus limitaciones combinadas. El poder de estos ejercicios respiratorios de producir un estado purificado y no obstruido del sistema nervioso es un hecho conocido y bien establecido de nuestra fisiología. Asimismo ayuda a purificar el sistema nervioso, pero no es enteramente efectivo al principio en todos sus canales y aberturas; por lo tanto, el Hathayogui usa métodos físicos suplementarios para purificarlos regularmente de todas sus acumulaciones. La combinación de estos con el Asana —los Asanas particulares tienen incluso un efecto destructivo sobre particulares enfermedades—, y con el Pranayama mantiene perfectamente la salud corporal. Pero el logro principal es que mediante esta purificación la energía vital puede ser dirigida hacia cualquier parte, a cualquier parte del cuerpo y en cualquier dirección y con cualquier ritmo de su movimiento.

La mera función de inhalar y exhalar con los pulmones es solo el movimiento más sensible, externo y apreciable del Prana, la Respiración de la Vida en nuestro sistema físico. El Prana tiene, de acuerdo con la ciencia Yóguica, un movimiento quíntuple que penetra todo el sistema nervioso y todo el cuerpo material, y determina todas sus funciones. El Hathayogui se apodera del movimiento externo de la respiración como una especie de llave que abre para él el control de todos estos cinco poderes del Prana. Se torna sensorialmente consciente de sus operaciones interiores, mentalmente consciente de toda su vida y acción físicas. Es capaz de dirigir el Prana a través de todos los *nádís* o canales nerviosos de su sistema. Se torna consciente de su acción en los seis *chakras* o centros ganglionares del sistema nervioso, y es capaz de abrirse en cada uno más allá de su accionar presente, limitado, habitual y mecánico. En síntesis, obtiene un control perfecto de la vida en el cuerpo en sus aspectos nerviosos más sutiles al igual que en sus aspectos físicos más densos, incluso sobre aquello que en él es actualmente involuntario y fuera del alcance de nuestra observadora consciencia y voluntad. De esa manera se funda, como base de los objetivos superiores del Hatha-Yoga un dominio completo del cuerpo y la vida y un uso libre y efectivo de ellos establecido sobre una purificación de su accionar.

Sin embargo, todo esto es aún una mera base, las condiciones físicas externas e internas de los dos instrumentos usados por el Hatha-Yoga. Aún queda el asunto más importante de los efectos psíquicos y espirituales hacia los que pueden volcarse. Esto depende de la conexión entre el cuerpo, la mente y el espíritu y entre el cuerpo denso y el cuerpo sutil sobre los que se ubica el sistema del Hatha-Yoga. Aquí llega al linde del Raja-Yoga y se alcanza un punto en el que puede efectuarse una transición de uno a otro.

## Capítulo XXVIII

### RAJA-YOGA

Así como el cuerpo y el Prana son para el Hathayogui la llave de todas las puertas cerradas del Yoga, de igual modo la mente es la llave en el Raja-Yoga. Pero puesto que en ambos es admitida la dependencia de la mente con respecto al cuerpo y al Prana -totalmente en el Hatha-Yoga, parcialmente en el establecido sistema del Raja-Yoga-, por lo tanto, en ambos sistemas se incluye la práctica del Asana y del Pranayama; pero en uno ocupan el campo total, en otro cada práctica se limita solamente a un simple proceso y ambas a la vez, tienden a servir únicamente a una función limitada e intermedia. Podemos ver fácilmente cómo el hombre, aunque en su ser es un alma corporizada, en su naturaleza terrena es en gran medida el ser físico y vital y cómo, a primera vista al menos, sus actividades mentales parecen depender casi enteramente de su cuerpo y de su sistema nervioso. La Ciencia Moderna y la psicología incluso sostuvieron, por un tiempo, que esta dependencia es, de hecho, una identidad; procuraron establecer que, como mente o alma, tal entidad separada no existe y que todas las operaciones mentales son en realidad funciones físicas. Aparte de esta hipótesis insostenible, la dependencia es tan exagerada que se la supuso una condición totalmente obligatoria, y cualquier cosa de esa índole como el control de las funciones vitales y corporales por parte de la mente o su poder de separarse de ellas ha sido largamente tratada como un error, un estado mórbido de la mente o una alucinación. Por lo tanto, la dependencia siguió siendo absoluta, y la Ciencia no halla ni busca la clave real de la dependencia y, por lo tanto, no puede descubrir para nosotros ningún secreto de liberación o dominio.

La ciencia psicofísica del Yoga no cae en este error. Busca la clave, la halla y es capaz de efectuar la liberación; pues tiene en cuenta el cuerpo físico o mental detrás del cual lo físico es una especie de reproducción en forma densa, y por ende es capaz de descubrir secretos del cuerpo físico que no se hacen patentes con una indagación puramente física. Este cuerpo mental o físico, que el alma retiene incluso tras la muerte, también tiene en sí una fuerza pránica sutil correspondiente a su propia naturaleza y sustancia -pues dondequiera que haya vida de cualquiera clase, debe haber energía pránica y sustancia en la que pueda trabajar-, y esta fuerza es dirigida a través de un sistema de numerosos canales, llamada *nádí* -la organización nerviosa sutil del cuerpo psíquico-, que se

reúnen en seis (o realmente en siete) centros llamados técnicamente lotos o círculos, *chakra*, y que se elevan en escala ascendente hasta la cima, donde está el loto de mil pétalos del que fluye toda la energía mental y vital. Cada uno de estos lotos es el centro y almacén de su propio sistema particular de poderes, energías y operaciones psicológicas —cada sistema corresponde a un plano de nuestra existencia psicológica—, y estos emanan y retornan en la corriente de las energía pránicas al correr a través de los *nádís*.

Esta disposición del cuerpo psíquico se reproduce en el cuerpo físico con la columna vertebral como una varilla y los centros ganglionares como los chakras que se elevan desde el fondo de la columna, donde están fijados los más bajos, hasta el cerebro y hallan su cima en el *brahmarandhra* en la parte superior del cráneo. Estos chakras o lotos, sin embargo, están cerrados en el hombre físico o abiertos solo parcialmente, con la consecuencia de que únicamente tales poderes y solo parte de ellos están activos en él lo suficiente para su vida física común, y la mente y el alma y la voluntad se prestan a ello según sus necesidades. Esta es la razón real, considerada desde el punto de vista mecánico, de porqué el alma corporizada parece depender tanto de la vida corporal y nerviosa, aunque la dependencia no es tan completa ni tan real como parece. La energía total del alma no está en juego en el cuerpo y vida físicos, los poderes secretos de la mente no están despiertos en ella, predominan las energías corporales y nerviosas. Pero todo ese tiempo la energía suprema está allá, dormida; sé dice que está enroscada y durmiendo como una víbora —por lo tanto se llama *kundaliní sakti*—, en la parte más baja de los *chakras*, en el *múládhára*. Cuando mediante el pranayama se disuelve la división existente entre las corrientes pránicas superiores e inferiores del cuerpo, esta Kundaliní es golpeada y despertada, se desenrosca y empieza a elevarse como una vehemente serpiente que abre cada uno de los lotos a medida que asciende hasta que la Shaktí encuentra al Purusha en el *brahmarandhra*, en un profundo Samadhi unitivo.

Expuesto menos simbólicamente, en un lenguaje más filosófico aunque tal vez menos profundo, esto significa que la energía real de nuestro ser está dormida e inconsciente en las profundidades de nuestro sistema vital, y se despierta mediante la práctica del Pranayama. En su expansión abre todos los centros de nuestro ser psicológico en los que residen los poderes y la consciencia de lo que ahora quizá se llamaría nuestro yo subliminal; por lo tanto, a



medida que se abre cada centro de poder y consciencia, tenemos acceso a sucesivos planos psicológicos y somos capaces de ponemos en comunicación con los mundos o estados cósmicos del ser que les corresponden; todos los poderes psíquicos anormales para el hombre físico, pero naturales para el alma, se desarrollan en nosotros. Finalmente, en la cima de la ascensión, esta energía ascendente y expansiva se encuentra con el yo superconsciente que se aposenta, oculto detrás y por encima de nuestra existencia física y mental; este encuentro lleva a un profundo Samadhi unitivo en el que nuestra consciencia en vigilia se pierde en el superconsciente. Así, mediante la práctica integral e indeclinable del Pranayama, el Hathayogin alcanza, a su modo, los resultados psíquicos y espirituales perseguidos a través de métodos más directamente psíquicos y espirituales en otros Yogas. La única ayuda mental que combina con él es el uso del mantra, la sílaba sagrada, nombre o fórmula mística que es de mucha importancia en los sistemas hindúes del Yoga y común a todos ellos. Este secreto del poder del mantra, de los seis chakras y de la Kundaliní Shakti es una de las verdades centrales de toda esa compleja ciencia y práctica psicológica de la cual la filosofía Tántrica reclama darnos una base lógica y el más completo compendio de métodos. Todas las religiones y disciplinas de la India que usan en gran medida el método psico-físico, dependen más o menos de esto para sus prácticas.

El Raja-Yoga también usa el Pranayama y a los mismos fines psíquicos principales como el Hatha-Yoga, pero al ser en su principio total un sistema psíquico, lo emplea solo como una etapa en la serie de sus prácticas y hasta un punto muy limitado, para tres o cuatro grandes utilidades. No empieza con el Asana y el Pranayama, sino que primero insiste en una purificación moral de la mentalidad. Este preliminar es de suprema importancia; sin él el curso del resto del Raja-Yoga es probable que sea perturbado, desfigurado y lleno de inesperados peligros<sup>1</sup> mentales, morales y físicos. Esta purificación mental está dividida, en el sistema establecido, en dos apartados: cinco *yamas* y cinco *niyamas*. Las primeras son reglas de autocontrol moral de la conducta, tales como decir la verdad, abstenerse de herir o matar, de robar, etc.; pero en

---

<sup>1</sup> Nota de Sri Aurobindo: Gente de la India actual, atraída por el Yoga, pero espigando sus procesos de libros o personas solo ligeramente familiarizadas con el tema, se lanzan directamente y con frecuencia sobre el Pranayama del Raja-Yoga, a menudo con resultados desastrosos. Solo los muy fuertes espiritualmente pueden correr el riesgo de cometer errores en este sendero.

realidad estas deben considerarse meramente como ciertas indicaciones principales de necesidad general de autocontrol y pureza morales. El *Yama*, de un modo más genérico, es cualquier autodisciplina mediante la cual se dominan y aquietan en el ser humano, hasta un perfecto cese, el egoísmo rajásico y sus pasiones y deseos. El objetivo es crear una calma perfecta, un vacío de pasiones, y de ese modo preparar para la muerte del egoísmo en el ser humano rajásico. Los *niyamas* son igualmente una disciplina de la mente mediante prácticas regulares de las cuales la suprema es la meditación sobre el Ser divino, y su objeto es crear una calma, pureza y preparación sáttwicas para concentrarse sobre algo en lo que pueda fundarse la firme continuación del resto del Yoga.

Es aquí, cuando esta base se ha asegurado, que entra la práctica del Asana y del Pranayama y puede entonces producir sus frutos perfectos. De por sí, el control de la mente y del ser moral solo pone a nuestra consciencia normal dentro de la correcta condición preliminar; no puede producir esa evolución o manifestación del ser psíquico superior que es necesaria para los objetivos mayores del Yoga. A fin de producir esta manifestación ha de aflojarse el nudo actual del cuerpo vital y físico con el ser mental y ha de resolverse para el ascenso a través del ser psíquico mayor hacia la unión con el Purusha superconsciente. Esto puede efectuarse mediante el Pranayama. El Asana se usa en el Raja-Yoga solo en su posición más cómoda y natural, la que toma naturalmente el cuerpo sentado y concentrado, pero con la espalda y la cabeza estrictamente erguidas y en línea recta, de modo que no haya desviación del cordón dorsal. El objetivo de esta última norma última está evidentemente conectado con la teoría de los seis Chakras y la circulación de la energía vital entre el *múládhára* y el *brahmarandhra*. El Pranayama Rajayóguico purifica y limpia el sistema nervioso; nos capacita para hacer circular la energía de modo parejo a través del cuerpo y dirigirla asimismo adonde queramos de acuerdo con la necesidad, y de ese modo mantener una salud y fortaleza perfectas del cuerpo y del ser vital; nos brinda el control de las cinco operaciones habituales de la energía vital del sistema y al mismo tiempo destruye las divisiones habituales por las que solo los procesos mecánicos ordinarios de la vitalidad son posibles para la vida normal. Abre enteramente los seis centros del sistema psicofísico e introduce en la consciencia despierta el poder de la Shakti despierta y la luz del Purusha desvelado en cada uno de los planos ascendentes. Junto con el uso del mantra introduce la energía divina en el cuerpo y prepara y facilita aquella

concentración en el Samadhi que es la culminación del método Rajayóguico.

La concentración Rajayóguica se divide en cuatro etapas; comienza con el retiro de la mente y los sentidos de las cosas externas, procede al dominio del único objeto de concentración con exclusión de todas las otras ideas y actividades mentales, luego, a la prolongada absorción de la mente en su objeto, y finalmente, a la completa introversión de la consciencia mediante la cual se pierde a toda actividad mental extrovertida, en la unidad del Samadhi. El objetivo real de esta disciplina mental es apartar a la mente del mundo externo y del mundo mental en unión con el Ser divino. Por lo tanto, en las primeras tres etapas ha de hacerse uso de algunos medios o sostenes mentales por los que la mente acostumbrada a correr de un objeto a otro, se fijará en uno solo, y ese debe ser algo que represente la idea de la Divinidad. Por lo general es un nombre o forma o mantra por el cual el pensamiento puede fijarse en el único conocimiento o adoración del Señor. Mediante esta concentración sobre la idea, la mente entra desde la idea en su realidad, en la que se sume silenciosa, absorta y unificada. Este es el método tradicional. Sin embargo, hay otros que son igualmente de carácter Rajayóguico, puesto que usan al ser mental y psíquico como clave. Algunos de ellos están dirigidos más bien a la quiescencia de la mente que a su absorción inmediata, como la disciplina mediante la cual la mente es observada y se le permite agotar su hábito de pensamiento errante en un desatinado ajetreo del que siente que se retira toda aceptación, propósito e interés, y aquel, más arduo y rápidamente efectivo, por el cual todo el pensamiento extrovertido es excluido y la mente es forzada a hundirse en sí misma, donde, en su quietud absoluta, pueda solo reflejar al Ser puro o desaparecer en su existencia superconsciente. El método difiere, el objeto y el resultado son los mismos.

Podría suponerse que aquí termina toda la acción y objetivo del Raja-Yoga. Pues su acción es el aquietamiento de las olas de la consciencia, de sus múltiples actividades, *cittavrtti*, primero, a través de un reemplazo habitual de las turbias actividades rajásicas por las quietas y luminosas actividades sáttwicas, y luego, mediante el aquietamiento de todas las actividades; y su objeto es entrar en silenciosa comunión del alma y en unidad con la Divinidad. De hecho, descubrimos que el sistema del Raja-Yoga incluye otros objetos -tal como la práctica y uso de los poderes ocultos-, algunos de los cuales parecen desconectados e incluso inconsistentes con respecto a su propósito principal. Estos poderes o siddhis son fre-

cuentemente condenados como peligros y distracciones que apartan al Yogui de su único objetivo legítimo de unión divina. Por lo tanto, de pasada parecería naturalmente que debieran evitarse; y una vez que la meta se alcanzó, parecería que son entonces frívolos y superfluos. Pero el Raja-Yoga es una consciencia psíquica e incluye el logro de todos los estados superiores de la consciencia y de sus poderes por los cuales el ser mental se eleva hacia lo superconsciente al igual que hacia su posibilidad última y suprema de unión con el Supremo. Es más, el Yogui, mientras está en el cuerpo, no está siempre mentalmente inactivo y sumido en el Samadhi, y para el completamiento de la ciencia es necesaria una relación de los poderes y estados que le son posibles en los planos superiores de su ser.

Estos poderes y experiencias pertenecen, primero, a los planos vitales y mentales por encima de este plano físico en que vivimos, y son naturales para el alma en el cuerpo sutil a medida que la dependencia del cuerpo físico decrece, estas actividades anormales se posibilitan e incluso se manifiestan sin que se las busque. Pueden ser adquiridas y fijadas mediante procesos que proporciona la ciencia, y su uso queda entonces sujeto a la voluntad; o puede permitírseles que se desarrollen, utilizándolas solo cuando lleguen o cuando la Divinidad nos impulsa a emplearlas; o aunque se desarrollen y actúen naturalmente, pueden ser rechazadas, según la devoción unimentalizada, por una meta suprema del Yoga. En segundo lugar, hay poderes más plenos y mayores pertenecientes a los planos supramentales que son los poderes mismos de la Divinidad en su ser espiritual y supramentalmente ideativo. Estos no pueden ser adquiridos segura o integralmente por el esfuerzo personal, sino que solo llegan de lo alto, o pueden llegar a ser naturales para el hombre siempre y cuando ascienda más allá de la mente y viva en el ser, poder, consciencia e ideación espirituales. Entonces pasan a ser, no siddhis anormales y laboriosamente adquiridos, sino simplemente la naturaleza y método mismo de su acción, si aún continúa activo en la existencia mundana.

En total, para un Yoga integral los métodos especiales del Raja-Yoga y del Hatha-Yoga pueden ser útiles a veces en ciertas etapas del progreso, pero no son indispensables. Es verdad que sus objetivos principales deben ser incluidos en la integridad del Yoga; pero pueden producirse con otros medios. Pues los métodos del Yoga integral deben ser principalmente espirituales, y la dependencia de métodos físicos o procesos psíquicos o psicológicos fijos, en gran medida serían la substitución de una

acción superior por otra inferior. Tendremos ocasión de abordar más adelante esta cuestión cuando lleguemos al principio último de la síntesis del método al cual pretende conducir nuestro examen de los diferentes Yogas.

Bhakti Yoga

o

Yoga del Amor Divino

# BHAKTI YOGA

## O

### YOGA DEL AMOR DIVINO

#### Capítulo I

#### EL AMOR Y EL SENDERO TRIPLE

La voluntad, el conocimiento y el amor son los tres poderes divinos de la naturaleza y de la vida humanas, y apuntan a los tres senderos por los que el alma humana se eleva a la Divinidad. La integridad de ellos, la unión del hombre con Dios en los tres debe ser, por lo tanto, como hemos visto, el fundamento de un Yoga integral.

La acción es el primer poder de la vida. La naturaleza empieza con la fuerza y sus obras que, una vez conscientes en el hombre, se convierten en la voluntad y los logros de esta; por lo tanto, es volcando su acción hacia Dios como la vida del hombre empieza mejor y de manera más segura a convertirse en divina. Se trata de la puerta del primer acceso, del punto de partida de la iniciación. Cuando la voluntad del hombre se unifica con la voluntad divina y toda la acción del ser procede desde la Divinidad y es dirigida hacia ella, se cumple perfectamente la unión en las obras. Pero las obras se realizan en el conocimiento; la totalidad de las obras, dice el Gita, halla su rotunda culminación en el conocimiento, *sarvam karmákhilan jñáne parisamápyate*. Mediante la unión en la voluntad y las obras nos unificamos con el Ser consciente omnipresente del que toda nuestra voluntad y obras surgen y extraen su poder y en el que cumple la serie de sus energías. Y la culminación de esta unión es el amor; pues el amor es el deleite de la unión consciente con el Ser en el que vivimos, actuamos y nos movemos, por quien existimos, de quien solo al fin aprendemos a actuar y ser. Esa es la trinidad de nuestros poderes, la unión de los tres en Dios a quien llegamos cuando partimos de las obras como nuestra vía de acceso y nuestra línea de contacto.

El conocimiento es la base de una vida constante en la Divinidad. Pues la consciencia es la base de toda vida y todo ser, y el conocimiento es la acción de la consciencia, la luz por la que se conoce junto con sus realidades, el poder por el cual, partiendo de la acción, somos capaces de controlar los resultados interiores del

pensamiento y de actuar dentro de un firme desarrollo de nuestro ser consciente hasta que se realiza en la infinitud del ser divino. La Divinidad se encuentra con nosotros en muchos aspectos y el conocimiento es la clave de cada uno de ellos, de modo que mediante el conocimiento entramos y poseemos al infinito y Divino en toda modalidad de su ser, *sarvabhávena*,<sup>1</sup> y lo recibimos en nosotros y somos poseídos por él en todas nuestras modalidades.

Sin el conocimiento vivimos a ciegas en él, con la ceguera del poder de la Naturaleza, concentrados en sus obras, pero olvidados de su fuente y poseedor, por lo tanto no-divinamente, privados del deleite real y pleno de nuestro ser. Al acceder el conocimiento a la unidad consciente con aquello que conocemos —pues solo por identidad puede existir el conocimiento completo y real—, se remedia la división y se anula la causa de toda nuestra limitación, discordia, debilidad y descontento. Pero el conocimiento no es completo sin las obras; pues la Voluntad en el ser es también Dios y no solo el ser ni su existencia silenciosa y autoconsciente sola, y si las obras hallan su culminación en el conocimiento, el conocimiento también halla su realización en las obras. Y aquí también el amor es la culminación del conocimiento; pues el amor es el goce de la unión, y la unidad debe ser consciente de la dicha de la unión para hallar toda la riqueza de su propio deleite. El conocimiento perfecto conduce al amor perfecto, el conocimiento integral a una riqueza rotunda y multitudinaria del amor. “Quien me conoce”, dice el Gita, “como el Purusha supremo” -no solo como la unidad inmutable sino también en el movimiento multianímico de lo divino y como tal, superior a ambos, en el que ambos están sostenidos divinamente-, “porque tiene el conocimiento integral, me busca por amor en toda vía de su ser”. Esta es la trinidad de nuestros poderes, la unión de los tres en Dios a quien llegamos cuando partimos del conocimiento.

El amor es la culminación de todo ser y su vía de realización, aquello por lo cual se eleva a toda intensidad y plenitud y al éxtasis de cabal autodescubrimiento. Pues si el Ser en su naturaleza misma es consciencia y mediante la consciencia nos unificamos con él, por tanto, mediante el conocimiento perfecto de él nos realizamos en la identidad, y la naturaleza de la consciencia es el deleite y el amor es la clave y el secreto del clímax del deleite. Y si la voluntad es el poder del ser consciente por el cual se realiza y por la unión en la voluntad nos unificamos con el Ser en su infinito poder característico, no obstante todas las obras de ese poder parten del deleite, viven en el deleite, tienen al deleite como su objetivo y



finalidad; el amor al Ser en sí y a todo lo que de sí manifiesta su poder de la consciencia, es el camino hacia la amplitud perfecta del Ananda. El amor es el poder y la pasión del autodeleite divino y sin el amor podemos obtener la arrobada paz de su infinitud, el absorto silencio del Ananda, pero no su absoluta profundidad de riqueza y plenitud. El amor nos conduce desde el sufrimiento de la división hacia la bienaventuranza de la unión perfecta, sin perder esa dicha del acto unitivo que es el máximo descubrimiento del alma y para la cual la vida del cosmos es una prolongada preparación. Por lo tanto, aproximarse a Dios mediante el amor es prepararse para la máxima realización espiritual posible.

El amor realizado no excluye el conocimiento, sino proporciona el conocimiento; y cuando más completo es el conocimiento, más rica es la posibilidad del amor. "Mediante Bhakti", dice el Señor en el Gita, "un hombre Me conocerá en toda mi extensión y grandeza y como estoy en los principios de mi ser, cuando Me conoció en los principios de mi ser, entonces entra en Mí". El amor sin conocimiento es apasionado e intenso pero ciego, burdo, a menudo peligroso, un gran poder, pero también un tropiezo; el amor, limitado en el conocimiento se condena en su fervor y a menudo, mediante su fervor, a la estrechez; pero el amor que conduce al conocimiento perfecto proporciona la unión infinita y absoluta. Tal amor no es incoherente, sino que más bien se lanza dichosamente a las obras divinas; pues ama a Dios y es uno con él en todo su ser, y por lo tanto en todos los seres, y trabajar para el mundo es entonces sentir y realizar multitudinariamente el propio amor por Dios. Esta es la trinidad de nuestros poderes, la unión de los tres en Dios a la cual llegamos cuando partimos, en nuestro viaje, por el sendero de la devoción, con el Amor como Ángel del Camino para hallar en el éxtasis del deleite divino del ser del Omni-Amante la realización del nuestro, su hogar seguro y morada bienaventurada y el centro de su radiación universal.

Entonces, puesto que en la unión de estos tres poderes estriba la base de la perfección, quien busca la autorrealización integral en la Divinidad debe evitar o eliminar, si las tiene, la mala interpretación y mutua depreciación que a menudo hallamos entre los seguidores de los tres senderos. Quienes cultivan el conocimiento parecen a menudo, si no desdeñar, mirar hacia abajo, desde su elevación de vértigo, el sendero del devoto, como si fuese algo inferior, ignorante, bueno solo para las almas que no están aun preparadas para las cimas de la Verdad. Es cierto que la devoción sin conocimiento es con frecuencia algo burdo, tosco, ciego y peligroso, como los errores, crímenes y locuras de los religiosos lo demostraron con

tanta asiduidad. Pero esto se debe a que la devoción de aquellos no descubrió su propio sendero, su propio principio real, y por lo tanto no entró realmente en el sendero, sino que lo busca a tientas y se halla en sendas que conducen a él; y en esta etapa el conocimiento es también tan imperfecto como la devoción -dogmático, cismático, intolerante, atado a la estrechez de un solo principio exclusivo, e incluso éste captado por lo general muy imperfectamente-. Cuando el devoto se ha apoderado del poder que lo ha de elevar, se ha afirmado realmente sobre el amor, que al fin lo purifica y lo agranda tan efectivamente como puede hacerlo el conocimiento; son poderes iguales, aunque difieran sus métodos de acceder a la misma meta. El orgullo del filósofo que mira con desdén a la pasión de devoto surge, como todo orgullo, de cierta deficiencia de su naturaleza; pues el intelecto desarrollado demasiado exclusivamente falla en lo que el corazón ha de ofrecer. El intelecto de ningún modo es superior al corazón; aunque (el intelecto) abre con más facilidad algunas puertas con las que el corazón se bate inútilmente, es, en sí mismo, propenso a perderse las verdades que para el corazón están muy próximas y le son fáciles de percibir. Y si cuando la vía del conocimiento se ahonda en la experiencia espiritual, cuando llega prestamente a las alturas etéreas, a los pináculos, a las vastedades celestiales, sin el auxilio del corazón no puede sondear los abismos intensos y ricos y las profundidades oceánicas del ser divino y del Ananda divino.

Con frecuencia se supone que la vía de Bhakti es necesariamente inferior porque procede mediante adoración que pertenece a aquella etapa de la experiencia espiritual donde hay una diferencia, una unidad insuficiente entre el alma humana y la Divinidad, porque su principio mismo es el amor y el amor significa siempre dos, el amante y el amado, por lo tanto un dualismo, mientras que la unidad es la experiencia espiritual suprema, y porque busca al Dios personal mientras que el Impersonal es la verdad suprema y la verdad eterna, si es que incluso no se trata de la Realidad única. Pero la adoración es solo el primer paso en el sendero de la devoción. Donde la adoración externa cambia en adoración interna, empieza el Bhakti real; eso se ahonda en la intensidad del amor divino, ese amor conduce a la dicha de la proximidad de nuestras relaciones con la Divinidad; la dicha de la proximidad se introduce en la bienaventuranza de la unión. Asimismo, el amor, al igual que el conocimiento, nos lleva a una unidad suprema y otorga a esa unidad su máxima profundidad e intensidad posibles. Es cierto que el amor retorna con contento sobre una diferencia en la unidad por la que la unidad misma se torna más rica y dulce. Pero aquí

podemos decir que el corazón es más sabio que el conocimiento, al menos que aquel pensamiento que se fija sobre ideas opuestas de la Divinidad y se concentra en una con exclusión de la otra que parece su contraria; pero en realidad es su complemento y un medio de su realización máxima. Esta es la debilidad de la mente que se limita mediante sus pensamientos, sus ideas positivas y negativas, los aspectos de la Realidad Divina que ve y tiende también a lanzarlos uno contra otro.

El pensamiento en la mente, *vicára*, la tendencia filosófica por la que el conocimiento mental se aproxima a la Divinidad, se inclina a prestar mayor importancia a lo abstracto sobre lo concreto, a lo que es elevado y remoto sobre lo que es íntimo y próximo. Descubre una verdad mayor en el deleite del Uno en sí mismo, una verdad menor o incluso una falsedad en el deleite del Uno en los Muchos y de los Muchos en el Uno, una verdad mayor en lo impersonal y en el Nirguna, una verdad menor o una falsedad en lo personal y el Saguna. Pero la Divinidad está más allá de nuestras oposiciones de ideas, mas allá de las contradicciones lógicas que efectuamos entre sus aspectos. Hemos visto que la Divinidad no está atada ni restringida por unidad exclusiva; su unidad se realiza en la variación infinita y para la dicha de ese amor tiene la clave más completa, sin perder por tanto la dicha de la unidad. El conocimiento supremo y la experiencia espiritual suprema mediante el conocimiento, descubren su unidad tan perfecta tanto en sus variadas relaciones con los Muchos como en su deleite autoabsorbido. Si para el pensamiento el Impersonal parece la verdad más vasta y mayor, el Personal una experiencia más restringida, el espíritu descubre a ambos como aspectos de una Realidad que se representa en ambos, y si hay un conocimiento de esa Realidad al cual el pensamiento llega por insistencia sobre la Impersonalidad infinita, hay también un conocimiento del amor al que este llega por insistencia sobre la Personalidad infinita. La experiencia espiritual de cada uno conduce, si se la sigue hasta el fin, a la misma Verdad última. Tanto mediante Bhakti como mediante el conocimiento, como nos refiere el Gita, accedemos a la unidad con el Purushottama, el Supremo que contiene en sí mismo las personalidades impersonales e innumerables, lo no calificado y las cualidades infinitas, el ser, consciencia y deleite puros y el interminable juego de sus relaciones.

Por otra parte, el devoto tiende a desdeñar la polvorienta aridez del mero conocimiento. Y es verdad que la filosofía de por sí, sin el raptó de la experiencia espiritual, es algo tan árido que resulta claro

y no puede dar toda la satisfacción que buscamos, en el sentido de que incluso su experiencia espiritual, cuando no ha abandonado sus apoyos del pensamiento y se ha elevado más allá de la mente, vive en exceso en un deleite abstracto y lo que alcanza no es en verdad el vacío que se parece a la pasión del corazón, sino que todavía tiene las limitaciones de las cimas. Por otra parte, el amor mismo no es completo sin el conocimiento. El Gita distingue entre tres géneros iniciales de Bhakti: el que se refugia de los pesares del mundo en la Divinidad, *árta*, el que, deseando, se aproxima a la Divinidad como dadora de su bien, *arthárthí*, y el que atraído por lo que ya ama, pero aun no conoce, anhela conocer este divino Desconocido, *jijñásu*; pero se da al Bhakti que conoce. Evidentemente, la intensidad de la pasión que dice: “No entiendo, amo”, y, amando, no se preocupa por entender, no es la última autoexpresión del amor, sino su intensidad primera y no suprema. Más bien, así como el conocimiento de la Divinidad se desarrolla, debe incrementarse el deleite de la Divinidad y el amor por ella. Tampoco el mero raptó puede ser seguro sin la base del conocimiento; vivir en lo que amamos, da esa seguridad, y vivir en ella significa ser uno con ella en la consciencia, y la unidad de la consciencia es la condición perfecta del conocimiento. El conocimiento de la Divinidad otorga al amor por la Divinidad su más firme seguridad, la transporta a su más vasta dicha de la experiencia, la eleva a sus supremos pináculos de visión.

Si las mutuas malas interpretaciones de estos dos poderes son ignorancia, en no menor medida lo es la tendencia de ambos a desdeñar el camino de las obras como inferior a su propia cima más sublime del logro espiritual. Hay intensidad amorosa, como intensidad cognoscitiva a las que las obras les parecen algo externo que distrae. Pero las obras son solo externas y distraen cuando no hemos hallado la unidad de la voluntad y de la consciencia con el Supremo. Una vez hallado esto las obras se convierten en el poder mismo del conocimiento y en la emanación misma del amor. Si el conocimiento es el estado mismo de la unidad y el amor es su bienaventuranza, las obras divinas son el poder viviente de su luz y dulzura. Hay un movimiento del amor, como en la aspiración del amor humano, que tiende a separar al amante y al amado en el disfrute de su exclusiva unidad fuera del mundo y de todos los demás, encerrados en las cámaras nupciales del corazón. Ese es tal vez un movimiento inevitable de este sendero. Pero aun el más vasto amor realizado en el conocimiento ve al mundo no como algo distinto y hostil a esta dicha, sino como el ser del Amado y a todas

las criaturas como su ser, y en esa visión las obras divinas hallan su dicha y su justificación.

Este es el conocimiento en el que debe vivir un Yoga integral. Tenemos que partir hacia Dios desde los sectores de la mente, del intelecto, de la voluntad, del corazón, y todo está limitado en la mente. Las limitaciones y la exclusividad es difícil, que al principio y por largo tiempo, dejen de estar en el camino. Pero un Yoga integral usará estas más libremente que las modalidades más exclusivas de búsqueda, y esto emergerá más pronto de la necesidad mental. Puede comenzar con la vía del amor, como con la vía del conocimiento o de las obras; pero donde se encuentren está el inicio de su dicha de realización. El amor no puede faltar aunque no se empiece partiendo de él; pues el amor es la culminación de las obras y el florecimiento del conocimiento.

## Capítulo II

### LOS MOTIVOS DE DEVOCION

Toda religión empieza con la concepción de algún Poder o existencia mayor y más elevada que nuestros yo es limitados o mortales, con un pensamiento y acto de adoración efectuado hacia ese Poder, y con una obediencia ofrecida a su voluntad, sus leyes o sus demandas. Pero la Religión, en sus inicios, establece un inconmensurable abismo entre el Poder así concebido, adorado y obedecido y el adorador. El Yoga anula el abismo en su culminación; pues el Yoga es unión. Llegamos a la unión con él a través del conocimiento; pues a medida que nuestras primeras concepciones oscuras acerca de él se clarifican, agrandan y profundizan llegamos a reconocerlo como nuestro propio y supremo, el origen y sustentador de nuestro ser y aquello hacia lo cual éste tiende. Llegamos a la unión con él a través de las obras; pues partiendo de la simple obediencia llegamos a identificar nuestra voluntad con su Voluntad, puesto que solo en la proporción con que se identifica con este Poder que es su fuente e ideal, nuestra voluntad puede perfeccionarse y divinizarse. Llegamos a la unión con él también mediante la adoración; pues el pensamiento y acto de una adoración distante se desarrolla en la necesidad de íntima adoración y ésta en la intimidad del amor, y la consumación del amor es la unión con el Amado. Es partiendo de este desarrollo de la adoración que el Yoga de la devoción se inicia y es mediante esta unión con el Amado que descubre su punto supremo y su culminación.

Todos nuestros instintos y los movimientos de nuestro ser empiezan sosteniéndose sobre los motivos ordinarios de nuestra naturaleza humana inferior, motivos mixtos y egoístas al principio, pero después se purifican y elevan, se vuelven necesidad intensa y especial de nuestra naturaleza superior totalmente aparte de los resultados que nuestras acciones traen consigo<sup>1</sup>; finalmente se enaltecen en una especie de imperativo categórico de nuestro ser, y es a través de nuestra obediencia a este imperativo que llegamos a ese algo supremo y autoexistente que está en nosotros y que todo el tiempo estuvo atrayéndose hacia sí, primero mediante los señuelos de nuestra naturaleza egoísta, luego mediante algo mucho mayor, más vasto y universal, hasta que somos capaces de sentir

---

<sup>1</sup> Necesidad desinteresada.

su propia atracción directa que es la más fuerte e imperativa de todas. En la transformación desde la adoración religiosa común al Yoga del Bhakti puro, vemos este desarrollo desde la adoración motivada e interesada de la religión popular hasta un principio de amor inmotivado y autoexistente. De hecho este último es la piedra de toque del Bhakti real y demuestra si estamos realmente en el camino central o solo sobre uno de los atajos que conducen a él. Debemos despojarnos de los aderezos de nuestra debilidad, de los motivos del ego, de los señuelos de nuestra naturaleza inferior antes que podamos merecer la unión divina.

Enfrentado con el sentido de un Poder o quizás de una cantidad de Poderes mayores y más elevados que él mismo por los que su vida en la Naturaleza es eclipsada, influenciada y gobernada, el hombre aplica naturalmente a aquel o aquellos poderes los primeros sentimientos primitivos del ser natural que se encuentra entre las dificultades, deseos y peligros de esa vida: miedo e interés. El enorme papel desempeñado por estos motivos en la evolución del instinto religioso es innegable, y de hecho al ser el hombre lo que es, difícilmente podría haber sido menor; y aunque la religión avanzó muchísimo en su camino, vemos que estos motivos aun sobreviven, están activos, desempeñan un papel suficientemente grande, y son justificados y atraídos por la Religión misma en apoyo de sus demandas sobre el hombre. El temor a Dios, se dice -o en orden a la verdad histórica puede añadirse, el temor a los Dioses-, es el inicio de la religión, una semiverdad sobre la cual la investigación científica, procurando trazar la evolución de la religión, ordinariamente con espíritu crítico y a menudo hostil más que empático, ha puesto indebido énfasis. Pero no es solo el temor a Dios, pues el hombre no actúa, ni siquiera más primitivamente, solo por miedo, sino por dos motivos gemelos, el miedo y el deseo, el miedo a las cosas desagradables y maléficas y el deseo de las cosas placenteras y benéficas, por lo tanto, por temor e interés. Para él la vida es primaria y absorbentemente -hasta que aprenda a vivir más en su alma y solo secundariamente en la acción y reacción de las cosas externas--, una serie de acciones y resultados, de cosas que han de desearse, perseguirse y conseguirse mediante la acción y de cosas que han de temerse y descartarse, pero que pueden echarse sobre él como resultado de la acción.

Y es no solo mediante su propia acción sino también mediante la acción de los demás y de la Naturaleza circundante que estas cosas llegan a él. Entonces, tan pronto como llega a sentir un Poder

detrás de todo esto que puede influenciar o determinar la acción y el resultado, lo concibe como dispensador de premios y sufrimientos, capaz y, bajo ciertas condiciones, deseoso de ayudarlo o herirlo, salvarlo o destruirlo.

En las partes más primitivas de su ser lo concibe como algo de impulsos egoístas naturales, como él mismo, benéfico cuando se le complace, maléfico cuando se le ofende; la adoración es entonces un medio propiciatorio mediante dones y una súplica mediante la plegaria. Pone a Dios de su lado rogándole y halagándole. Con una mentalidad más avanzada, concibe la acción de la vida como respuesta a cierto principio de justicia divina, que siempre lee de acuerdo con sus propias ideas y carácter, como una especie de copia agrandada de su justicia humana; concibe la idea del bien y del mal morales y considera el sufrimiento, la calamidad y todas las cosas desagradables como castigo de sus pecados y la felicidad, la buena fortuna y todas las cosas agradables como recompensa por su virtud. Dios le parece un rey, juez, legislador y ejecutor de la justicia. Pero aun considerándolo como una especie de Hombre magnificado, imagina que, así como su propia justicia puede desviarse mediante plegarias y propiciación, de igual modo la justicia divina puede torcerse por los mismos medios. La justicia es para él una recompensa o castigo, y la justicia del castigo puede modificarse mediante la misericordia para con el suplicante, mientras la recompensa puede suplementarse mediante favores y bondad especiales tal como el Poder, cuando es complacido, puede conceder su gracia a sus seguidores y adoradores. Es más, Dios, como nosotros, es capaz de ira y venganza, y éstas pueden modificarse mediante dones y expiación; también es capaz de parcialidad, y su parcialidad puede ser atraída mediante dones, plegaria o alabanza. Por lo tanto, en vez de apoyarse únicamente en la observancia de la ley moral, se continúa todavía con la adoración como plegaria y propiciación.

Junto con estos motivos surge otro desarrollo del sentimiento personal, primero de terror que se siente naturalmente hacia lo vasto, poderoso e incalculable más allá de nuestra naturaleza por cierta inescrutabilidad de los resortes y extensión de su acción, y después de veneración y adoración que se siente hacia lo que, en su naturaleza o perfección, es superior a nosotros. Pues aunque preserve en gran medida la idea de un Dios dotado de las cualidades de la naturaleza humana, junto con ella crece todavía, mezclada con ella o superimpuesta, la concepción de una omnisciencia, omnipotencia y misteriosa perfección muy distintas de



nuestra naturaleza. El noventa por ciento de la religión popular está constituido por una mezcla confusa de todos estos motivos, variadamente desarrollados, a menudo modificados, utilizados o pulidos; el otro diez por ciento es una absorción del resto, mediante la filtración en él, de ideas más nobles, bellas y profundas de la Divinidad que las mentes de una espiritualidad mayor pudieron introducir en los más primitivos conceptos religiosos de la humanidad. El resultado es generalmente bastante tosco y un blanco apto para los dardos del escepticismo y el descreimiento -poderes de la mente humana que tiene su utilidad incluso para la fe y la religión, puesto que obligan a una religión a purificar gradualmente lo que es burdo o falso en sus concepciones-. Pero lo que hemos de ver es en qué medida al purificar y elevar el instinto religioso de adoración cual de estos motivos primitivos necesita sobrevivir y entrar en el Yoga de la devoción que parte de la adoración. Eso depende de en qué medida correspondan a cualquier verdad del Ser Divino y sus relaciones con el alma humana; pues mediante el Bhakti buscamos la unión con el Divino y la relación verdadera con él, con su verdad y no con cualquier espejismo de nuestra naturaleza inferior y de sus impulsos egoístas e ignorantes concepciones. La base sobre la cual el descreimiento escéptico ataca a la Religión, a saber, que de hecho no hay en el universo ningún Poder o Ser consciente mayor y superior que nosotros o que de algún modo inflencie o controle nuestra existencia, es algo que el Yoga no puede aceptar pues eso contradeciría toda la experiencia espiritual y convertiría al mismo Yoga en imposible. El Yoga no es un asunto teórico ni dogmático, como la filosofía o la religión popular, sino un asunto de experiencia. Su experiencia es la de un Ser consciente, universal y supracósmico, con quien el Yoga nos pone en unión, y esta experiencia consciente de unión con el Invisible, siempre renovable y verificable, es tan válida como nuestra experiencia consciente de un mundo físico y de cuerpos visibles con cuyas mentes invisibles nos comunicamos cotidianamente. El Yoga procede mediante la unión consciente, el ser consciente es su instrumento, y una unión consciente con el Inconsciente no puede existir. Es verdad que eso trasciende la consciencia humana y en el Samadhi se torna superconsciente, pero esto no es anulación de nuestro ser, es solo su autosuperación, el ir más allá de su nivel actual y sus límites normales.

Hasta aquí, entonces, toda la experiencia Yóguica es aceptada. Pero la Religión y el Yoga del Bhakti van más allá; atribuyen a este Ser una Personalidad y relaciones humanas con el ser humano. En

ambos el ser humano se aproxima a la Divinidad por medio de su humanidad, con las emociones humanas, como lo haría un semejante, pero con sentimientos más intensos y enaltecido; y no solo de ese modo, sino que la Divinidad también responde de una manera contestando a estas emociones. En esa posibilidad de respuesta estriba toda la cuestión; pues si la Divinidad es impersonal, no característica e no relacionada, tal respuesta no es posible y toda aproximación humana es para ella un absurdo; más bien debemos deshumanizarnos, despersonalizarnos y anularnos mientras seamos seres humanos o cualquier clase de seres; por ninguna otra condición ni medio podemos aproximarnos a ella. El amor, el temor, la plegaria, la alabanza y la adoración a una Impersonalidad que no tiene relación con nosotros ni con nada del universo, ni rasgo alguno que nuestras mentes puedan retener, son obviamente una locura irracional. Sobre tales términos la religión y la devoción quedan fuera de la cuestión. El Adwaitín, a fin de hallar una base religiosa para su desnuda y estéril filosofía tiene que admitir la existencia práctica de Dios y de los dioses y engañar a su mente con el lenguaje de Maya. El Budismo solo llegó a ser una religión popular cuando Buda ocupó el lugar de la Deidad suprema como objeto de adoración.

Aunque el Supremo sea capaz de mantener relaciones con nosotros, pero solo relaciones impersonales, se despoja a la religión de su vitalidad humana y el Sendero de la Devoción cesa de ser efectivo o incluso posible. En verdad, podemos aplicarle nuestras emociones humanas pero de un modo vago e impreciso, sin esperanza de respuesta humana: del único modo que puede respondernos, es aquietando nuestras emociones y echando sobre nosotros su propia calma impersonal e inmutable ecuanimidad; y de hecho esto es lo que sucede cuando nos aproximamos a la impersonalidad pura de la Deidad. Podemos obedecerla como una Ley, elevar a ella nuestras almas aspirando a su ser tranquilo, crecer en ella despojándonos de nuestra naturaleza emocional: el ser humano que está en nosotros no está satisfecho sino aquietado, equilibrado y tranquilizado. Pero el Yoga de la devoción, al estar de acuerdo en esto con la Religión, insiste en una adoración, más íntima y cálida que esta aspiración impersonal. Apunta a una realización divina de la humanidad en nosotros al igual que de la parte impersonal de nuestro ser; apunta a una satisfacción divina del ser emocional del hombre. Exige del Supremo la aceptación de nuestro amor y una respuesta de igual índole; así como nos deleitamos en Él y lo buscamos, de igual manera Él cree deleitarse en nosotros y buscarnos. Esta exigencia no puede condenarse

como irracional, pues si el Ser supremo y universal no se deleitase algo en nosotros, no es fácil apreciar cómo podríamos haber llegado a ser o permanecer en la existencia, y si Él de ningún modo nos atrajese hacia sí -una búsqueda divina de nosotros-, en la Naturaleza no habría razón por la que tendríamos que apartarnos de la ronda de nuestra existencia normal para buscarlo.

Por lo tanto, si puede existir alguna posibilidad de un Yoga de la devoción, debemos dar por sentado: primero, que la Existencia suprema no es una abstracción ni un estado de la existencia, sino un Ser consciente; segundo, que nos encuentra en el universo y de algún modo es inmanente en él al igual que su fuente -de lo contrario, tendríamos que abandonar la vida cósmica para encontrarlo-; tercero, que es capaz de relaciones personales con nosotros y por ende no debe ser incapaz de personalidad; finalmente, que cuando nos aproximamos a él mediante nuestras emociones humanas, recibimos una respuesta de esa índole. Eso no significa que la naturaleza del Divino es exactamente la misma que nuestra naturaleza humana aunque a mayor escala, o que esa naturaleza es pura de ciertas perversiones y que Dios es un Hombre magnificado o ideal. Dios no es ni puede ser un ego limitado por sus cualidades como los somos nosotros en nuestra consciencia normal. Pero, por otra parte, nuestra consciencia humana debe originarse ciertamente y haber derivado de la Divinidad; aunque las formas que esta toma en nosotros puedan y deban ser distintas de las divinas porque estamos limitados por el ego, no somos universales, no superiores a nuestra naturaleza, no mayores que nuestras cualidades y sus obras, tal como la Divinidad es; sin embargo nuestras emociones e impulsos humanos deben tener detrás de sí una Verdad en la Divinidad de la cual ellas son las formas limitadas y a menudo, por lo tanto, las formas perversas y degradadas. Aproximándonos a la Divinidad a través de nuestro ser emocional nos aproximamos a aquella Verdad, que desciende hasta nosotros para encontrarse con nuestras emociones y elevarnos hacia ella; a través de ella nuestro ser emocional se une con la Divinidad.

En segundo término, este Ser supremo es también el Ser universal y nuestras relaciones con el universo son todas medios por los que nos preparamos a entrar en relación con él. Todas las emociones con las que confrontamos la acción de la existencia universal sobre nosotros son en realidad dirigidas hacia él, al principio en la ignorancia, pero es dirigiéndolas con conocimiento creciente hacia él que entramos en relaciones más íntimas con él, y todo lo que es falso e ignorante en ellas se eliminará a medida que nos aproxi-

mamos más a la unidad. Él responde a todas ellas, tomándonos en el estado de progreso en el que estamos; pues si no encontramos ningún género de respuesta o ayuda a nuestra imperfecta aproximación, jamás podrían establecerse las más perfectas relaciones. Tal como los hombres se le aproximan, de igual modo los acepta y también responde mediante el Amor divino al Bhakti de aquellos, *tathaiva bhajate*. Cualquiera sea la forma del ser, cualesquiera sean las cualidades que se le adscriban, a través de esa forma y de esas cualidades él los ayuda a desarrollarse, los anima o gobierna en su avance y en su camino directo o en su camino torcido los atrae hacia sí. Lo que de él ven es una verdad, pero una verdad representada ante ellos en los términos de su propio ser y consciencia, parcial y distorsionadamente, no en los términos de su propia realidad superior, no en el aspecto que asume cuando tomamos consciencia de la Divinidad total. Esta es la justificación de los elementos más burdos y primitivos de la religión y también su sentencia de efímeros y pasajeros. Están justificados porque detrás de ellos hay una verdad del Divino y solo de ese modo podrían acercarse a la verdad del Divino en esa etapa de la consciencia humana en desarrollo y ser ayudados hacia adelante; están condenados, porque permitir siempre estas burdas concepciones y relaciones con el Divino es perder esa unión más íntima para con la cual estos toscos principios son los primeros pasos, aunque vacilantes.

Hemos dicho que toda la vida es un Yoga de la Naturaleza; aquí, en este mundo material, la vida es su proyección desde su primera inconsciencia hacia un retorno a la unión con el Divino consciente de quien ella emanó. En la religión la mente del hombre, acabado instrumento de la Naturaleza, toma consciencia de su meta en él, responde a su aspiración. Hasta la religión popular es una especie de ignorante Yoga de la devoción. Pero no llega a ser lo que específicamente llamamos Yoga hasta que la motivación sea en cierto grado clarividente, hasta que vea que la unión es su objeto y que el amor es el principio unitivo, y por lo tanto hasta que procure realizar el amor y perder su carácter separativo en el amor. Cuando se ha cumplido esto, entonces el Yoga ha dado su paso decisivo y está seguro de su realización. De esa manera, los motivos de la devoción tienen que dirigirse primero, absorbente y predominantemente hacia el Divino, luego transformarse de modo que se despojen de sus elementos terrenales y finalmente debe ubicarse en el amor puro y perfecto. Todos aquellos que no puedan coexistir con la perfecta unión del amor, deben finalmente descartarse, y solo pueden permanecer los que puedan formarse

dentro de las expresiones del amor divino y de los medios de disfrutar del amor divino. Pues el amor es en nosotros la única emoción que puede ser enteramente inmotivada y autoexistente; el amor no necesita ningún otro motivo que el amor. Pues todas nuestras emociones surgen de la búsqueda del deleite y su posesión, o de la frustración de la búsqueda, del fracaso del goce que hemos poseído o pensamos atrapar; pero el amor es aquello por lo cual podemos entrar directamente en posesión del deleite autoexistente del Ser divino. El amor divino es ciertamente esa posesión y, es como si fuera, el cuerpo del Ananda.

Estas son las verdades que condicionan nuestra aproximación a este Yoga y nuestro viaje por este sendero. Hay cuestiones subsidiarias que surgen y perturban el intelecto del hombre pero aunque podamos tratarlas no son esenciales. El Yoga de Bhakti es un asunto del corazón y no del intelecto. Pues hasta para el conocimiento que llega por este camino, partimos del corazón y no de la inteligencia. La verdad de los motivos de la devoción del corazón y su acceso final y, en alguna medida, su desaparición en el motivo autoexistente supremo y único del amor es, por lo tanto, todo lo que inicial y esencialmente nos concierne. Hay cuestiones tan difíciles como la de si el Divino tiene una forma o poder formal original y suprafísico del que proceden todas las formas o si es eternamente amorfo; en la actualidad todo lo que debemos decir por el momento es que el Divino acepta las variadas formas que los devotos le dan y a través de las cuales lo encuentran en el amor, mientras la mezcla de nuestro espíritu con su espíritu es esencial para la realización del Bhakti. De igual modo también ciertas religiones y filosofías religiosas buscan ligar la devoción a una concepción de diferencia eterna entre el alma humana y el Divino, sin la cual dicen que el amor y la devoción no pueden existir, mientras que aquella filosofía que considera que solo existe el Uno, adscribe el amor y la devoción a un movimiento de la ignorancia, tal vez necesario o, al menos, útil como movimiento preparatorio mientras dure la ignorancia, pero imposible cuando se anula toda diferencia y, por lo tanto, trascendible y desechable. Sin embargo, podemos mantener la verdad de la existencia única en el sentido de que en la Naturaleza todo es la Divinidad aunque Dios sea más que todo en la Naturaleza, y entonces el amor se convierte en un movimiento mediante el cual el Divino en la Naturaleza y en el hombre toma posesión y disfruta del deleite del Divino universal y supremo. En cualquier caso, el amor tiene necesariamente una doble realización mediante su naturaleza misma, aquella por la cual amante y amado disfrutan su unión en la diferencia y también toda

aquella que engrandece la dicha de la variada unión, y aquella por la que se lanzan uno dentro del otro y se convierte en un solo Yo. Esa verdad es por completo suficiente para empezar, pues es la naturaleza misma del amor, y puesto que el amor es el motivo esencial de este Yoga, como lo es la naturaleza toda del amor, de igual manera también será la culminación y realización del movimiento del Yoga.

### Capítulo III

#### LAS EMOCIONES ORIENTADAS HACIA DIOS

El principio del Yoga consiste en orientar hacia Dios todos o algunos de los poderes de la consciencia humana de modo que, a través de esa actividad del ser, pueda haber contacto, relación y unión. En el Yoga del Bhakti la naturaleza emocional se convierte en instrumento. Su principio de mayor importancia es adoptar alguna relación humana entre el hombre y el Ser Divino mediante la cual, a través de las emociones del corazón que fluyen cada vez más intensamente hacia él, el alma humana pueda, al final, desposarse y crecer unificada con él en una pasión de Amor divino. En última instancia no es la pura paz de la unidad ni el poder y voluntad exenta de deseo de la unidad, sino la extática dicha unitiva la que el devoto busca mediante su Yoga. El Yoga admite todo sentimiento que pueda preparar al corazón para este éxtasis; todo cuando lo aparte de él debe descartarse a medida que la fuerte unión del amor se torne más íntima y perfecta.

El Yoga admite todos los sentimientos con los que la religión se aproxima a la adoración, servicio y amor de Dios, si no como sus acompañamientos finales, como movimientos preparatorios de la naturaleza emocional. Pero hay un solo sentimiento con el que el Yoga, al menos como se practica en la India, tiene poco trato. En ciertas religiones, tal vez en la mayoría, la idea del temor de Dios desempeña un gran papel, a veces el máximo, y el hombre temeroso de Dios es el típico adorador de estas religiones. El sentimiento de temor es en verdad perfectamente coherente con la devoción de un cierto género y hasta cierto punto; en su suprema expresión se eleva hacia una adoración del Poder divino, de la Justicia divina, de la Ley divina, de la Rectitud divina, una obediencia ética, una temerosa reverencia para con el Creador y Juez todopoderoso. Su motivo es, por lo tanto, ético-religioso y no pertenece tan estrictamente al devoto, sino al hombre de las obras impulsado por una devoción hacia el divino ordenador y juez de sus obras. Considera a Dios como al Rey y no se aproxima demasiado a la gloria de su trono a menos que se justifique mediante la rectitud o sea guiado hasta allí por un mediador que aleje la ira divina por causa del pecado. Aunque se aproxime mucho, mantiene una temerosa distancia entre sí y el elevado objeto de su adoración. No puede abrazar al Divino con la confianza totalmente libre de temor del hijo para

con su madre o del amante para con su amado o con ese íntimo sentido de unidad que el amor perfecto lleva consigo.

El origen de este temor divino fue demasiado burdo en algunas religiones populares primitivas. Fue la percepción de los poderes del mundo mayores que el hombre, oscuros en su naturaleza y accionar, que parecen estar siempre dispuestos a golpearlo en su prosperidad o a afligirlo por cualquier acción que les desagradase. El temor a los dioses surgió de la ignorancia del hombre con respecto a Dios y de su ignorancia con relación a las leyes que gobiernan el mundo. Atribuyó a los poderes superiores capricho y pasión humana; los forjó a imagen de los grandes poderes de la tierra, capaces de antojos, tiranía, enemistad personal, celosos de cualquier grandeza humana que pudiese elevar al hombre por encima de la pequeñez de la naturaleza terrestre, aproximándolo demasiado a la naturaleza divina. Con tales nociones no podía surgir ninguna devoción real, excepto esa clase de devoción dudosa que el más débil puede sentir hacia el más fuerte cuya protección pueda comprar mediante adoración, ofrendas, propiciación y obediencia hacia las leyes que impuso a quienes están debajo de él y que puede hacer cumplir mediante recompensas y castigos, o la sumisa y abatida reverencia y adoración que puede sentirse hacia una grandeza, gloria, sabiduría y poder soberano que están por encima del mundo y es la fuente o de cualquier modo el regulador de todas sus leyes y sucesos.

Es posible aproximarse más a los inicios del camino de la devoción cuando este elemento del Poder divino se libera de lo inculto y se concentra en la idea de un gobernante divino, creador del mundo y dueño de la Ley que rige la tierra y los cielos y es guía, auxiliador y salvador de sus criaturas. Esta idea mayor y superior del Ser divino mantuvo largo tiempo muchos elementos y aun conserva algunos elementos incultos. Los judíos, máximos transmisores de esta idea esparcida por ellos en gran parte del mundo, creyeron en un Dios de rectitud que era exclusivo, arbitrario, airado, celoso, a menudo cruel e incluso desenfrenadamente sanguinario. Incluso ahora es posible que algunos creen en un creador que hizo el cielo y el infierno, un cielo eterno y un infierno eterno, los dos polos de su creación, y que según algunas religiones predestinó las almas por él creadas no sólo al pecado y al castigo sino también a la condenación eterna. Pero aun aparte de estas extravagancias de infantil creencia religiosa, la idea del Juez, Legislador y Rey todopoderoso es en sí una idea burda e imperfecta de la Divinidad porque toma una verdad inferior y externa por la verdad principal y



tiende a impedir una aproximación superior a la realidad más íntima. Exagera la importancia del sentido del pecado y, por ende, prolonga y acrecienta el temor, la autodesconfianza y la debilidad del alma. Adscribe el logro de la virtud y el apartamiento del pecado a la idea de premios y castigo, aunque otorgados en otra vida, y los hace depender de los motivos inferiores de temor e interés en lugar del espíritu superior que gobernaría al ser ético. Convierte al infierno y al cielo y no a la Divinidad misma en el objetivo del alma humana en su vida religiosa. Estos elementos incultos cumplieron su ciclo en la lenta educación de la mente humana, pero no son de utilidad para el Yogui que conoce que cualquiera sea la verdad que representen, pertenece más bien a las relaciones externas del alma humana en desarrollo con la ley externa del universo que a cualquier verdad íntima de las relaciones internas del alma humana con la Divinidad; pero estas son el propio campo del Yoga.

Sin embargo, de esta concepción surgen ciertos desarrollos que aproximan más al umbral del Yoga de la devoción. Primero, puede surgir la idea de la Divinidad como fuente, ley y objetivo de nuestro ser ético y de esta idea puede derivar el conocimiento de la Divinidad como el Yo supremo al que aspira nuestra naturaleza activa, la Voluntad a la que tenemos que asimilar nuestra voluntad, la Rectitud, Pureza, Verdad y Sabiduría eternas en la armonía con la que nuestra naturaleza ha de crecer y hacia cuyo ser es atraído nuestro ser. De este modo accedemos al Yoga de las obras, y este Yoga tiene un lugar para la devoción personal hacia la Divinidad, pues la Voluntad divina se nos presenta como el Amo de nuestras obras cuya voz debemos escuchar, cuyo impulso divino debemos obedecer y cuya obra es el cometido único por realizar por parte de nuestra vida y voluntad activas. En segundo lugar, surge la idea del Espíritu divino, del padre de todos que extiende sus alas de benigna protección y amor sobre todas sus criaturas, y de donde surge entre el alma y la Divinidad la relación de padre e hijo, una relación de amor, y como resultado, la relación de hermandad con nuestros semejantes. Estas relaciones de la Divinidad en la luz calma y pura de cuya naturaleza hemos de crecer y el Amo a quien nos aproximamos a través de las obras y el servicio, el Padre que responde al amor del alma que se le aproxima como hijo, son elementos admitidos del Yoga de la devoción.

En el instante en que nos adentramos bien en estos desarrollos y en su significado espiritual más profundo, el motivo del temor de Dios se torna fútil, superfluo y hasta imposible. Este es importante principalmente en el campo ético cuando el alma no ha crecido lo

suficiente como para seguir el bien por el bien mismo y necesita una autoridad por encima de ella cuya ira o riguroso juicio desapasionado pueda temer fundando sobre ese temor su fidelidad a la virtud. Cuando crecemos hacia la espiritualidad, este motivo ya no puede permanecer más, excepto por la perduración de alguna confusión de la mente, de alguna persistencia de la vieja mentalidad. Es más, el objetivo ético del Yoga es diferente del de la idea externa de virtud. Ordinariamente, la ética es considerada como una especie de maquinaria de acción correcta, el acto es todo y cómo realizar el acto es toda la cuestión y toda la dificultad. Pero para el Yogui la acción es principalmente importante no por sí misma, sino más bien como medio de crecimiento del alma orientada hacia Dios. Por lo tanto, los escritos espirituales hindúes ponen énfasis no tanto sobre la cualidad de la acción a cumplir como sobre la cualidad del alma de la que emana la acción, sobre su verdad, valentía, pureza, amor, compasión, benevolencia y ausencia de la voluntad de herir, y sobre las acciones como sus emanaciones. La vieja idea occidental de que la naturaleza humana es intrínsecamente mala y la virtud es una cosa que ha de seguirse a pesar de nuestra naturaleza caída a la cual es contraria, es extraña a la mentalidad hindú iniciada, desde la antigüedad, en las ideas de los Yoguis. Nuestra naturaleza contiene, además, de su cualidad rajásica apasionada y su cualidad tamásica descendente, un elemento sáttwico más puro, y el cometido de la ética, su papel supremo, es animar este elemento. Mediante aquel incrementamos la naturaleza divina, *daiví prakriti*, que está presente en nosotros y nos desembarazamos de los elementos Titánicos y demoníacos. Por lo tanto, la meta de este desarrollo ético de acuerdo con esta noción no es la rectitud hebraica del hombre temeroso de Dios, sino la pureza, el amor, la beneficencia, la verdad, la valentía y la inmunidad del santo y del amante de Dios. Y, hablando con mayor amplitud, crecer hacia la naturaleza divina es la consumación del ser ético. Esto puede efectuarse mejor captando a Dios como al Yo superior, la Voluntad guiadora y elevadora o el Amo a quien amamos y servimos. El motivo no debe ser temerle, sino amarle y aspirar a la libertad y la eterna pureza de su ser.

Ciertamente, el temor entra en las relaciones de amo y siervo e incluso de padre e hijo, pero solo cuando están en el nivel humano, cuando el control, la sujeción y el castigo figuran predominantemente en ellos y el amor está obligado a borrarse cada vez más detrás de la máscara de la autoridad. El Divino, incluso como Amo, no castiga a nadie, no amenaza, no fuerza la obediencia. Es el alma humana la que ha de llegar libremente hasta el Divino y ofrecerse a

su avasalladora fuerza que él puede captar y elevar hacia sus propios niveles divinos, y darle esa dicha de dominio de la naturaleza finita por parte del Infinito y de servicio hacia el Supremo por el cual llega la liberación del ego y de la naturaleza inferior. El amor es la clave de esta relación, y este servicio, *dásyam*, es en el Yoga hindú el feliz servicio del Amigo divino o el apasionado servicio hacia el Amado divino. El Amo de los mundos que en el Gita exige de su siervo, el bhakta, no ser en la vida nada más que su instrumento, efectúa esta llamada como el amigo, el guía, el Yo superior, y se describe como el Señor de todos los mundos que es amigo de todas las criaturas, *sarvalokamahesvaram suhrdam sarvabhútánám*; de hecho, las dos relaciones deben marchar juntas y ninguna puede ser perfecta sin la otra. De igual modo, tampoco es la paternidad de Dios como el Creador que pide obediencia porque es el hacedor de nuestro ser, sino la paternidad del amor que nos conduce a la más íntima unión del alma del Yoga. El amor es la clave real de ambas, y el amor perfecto no guarda coherencia con la admisión del motivo del temor. El objetivo es la proximidad del alma humana al Divino, y el temor alza siempre una barrera y una distancia; incluso el pavor y la reverencia hacia el Poder divino son signo de distancia y división y desaparecen en la intimidad unitiva del amor. Es más, el temor pertenece a la naturaleza inferior, al yo inferior, y al aproximarnos al Yo superior debe ser retirado a un lado antes de que podamos entrar en su presencia.

Esta relación de la paternidad divina y de la más estrecha relación con el Divino como la Madre-Alma del universo tiene sus orígenes en otro primitivo motivo religioso. Un tipo de Bhakta, dice el Gita, es el devoto que llega al Divino como el dador de sus carencias, el dador de su bien, el satisfactor de las necesidades de su ser exterior e interior. "Procuro a mi bhakta", dice el Señor, "su obtención y posesión del bien, *yogaksema vahámyaham*." La vida del hombre es una vida de carencias y necesidades y, por lo tanto, de deseos, no solo en su ser físico y vital, sino también en su ser mental y espiritual. Cuando toma Consciencia de un Poder mayor que gobierna el mundo, se aproxima a él a través de la plegaria para la satisfacción de sus necesidades, para el auxilio en su ardua travesía, para la protección y ayuda en su lucha. Cualesquiera sean las tosquedades que existan en la aproximación religiosa ordinaria hacia Dios mediante la plegaria, y son muchas, especialmente aquella actitud que imagina al Divino como si fuese capaz de ser propiciado, sobornado, halagado hasta el consentimiento o la indulgencia mediante la alabanza, la súplica y las ofrendas y que tiene a menudo poca consideración hacia el espíritu con que se le

aproxima, con todo, este modo de volverse hacia el Divino es un movimiento esencial de nuestro ser religioso y se basa en una verdad universal.

La eficacia de la plegaria frecuentemente se pone en duda y se supone que la plegaria misma es algo irracional y necesariamente superfluo e inefectivo. Es cierto que la voluntad universal ejecuta siempre su objetivo y no puede ser desviada por la propiciación y la súplica egoístas, es cierto con respecto al Trascendente que se expresa en el orden universal y que, al ser omnisciente, su conocimiento mayor debe prever lo que se ha de cumplir y no necesita directiva ni estímulo del pensamiento humano y que los deseos del individuo no son ni pueden ser en ningún orden mundano el verdadero factor determinante. Pero tampoco ese orden o ejecución de la voluntad universal se efectuará por completo por una Ley mecánica sino mediante poderes y fuerzas de los cuales al menos la vida, la voluntad, la aspiración y la fe humanas no están entre lo menos importante. La plegaria es solo una forma particular dada a esa voluntad, aspiración y fe. Sus formas son a menudo toscas y no solo inocentes, lo cual en sí no es un defecto, sino pueriles; pero aún tiene real poder y significación. Su poder y sentido es poner la voluntad, la aspiración y la fe del hombre en contacto con la Voluntad divina como la de un Ser consciente con quien entramos en relaciones conscientes y vivas. Pues nuestra voluntad y aspiración pueden actuar mediante nuestra fuerza y esfuerzo, que sin duda pueden convertirse en algo grande y efectivo para fines inferiores o superiores —hay muchas disciplinas que la colocan en primer lugar como la única fuerza que ha de usarse—, o puede actuar dependiendo y subordinándose a la Voluntad divina o a la Voluntad universal. Y este último modo, además, puede considerar esa Voluntad como respondiendo ante nuestra aspiración, pero casi mecánicamente, mediante una especie de ley de energía, o de algún modo muy impersonal, o puede considerarla como respondiendo conscientemente a la aspiración y fe divinas del alma humana y procurándole conscientemente la ayuda, la guía, la protección y la realización solicitada, *yogaksema vahámyaham*.

La plegaria nos ayuda a preparar esta relación, al principio en el plano inferior, aunque allí guarde relación con gran parte de lo que es mero egoísmo y autoengaño; pero después podemos avanzar hacia la verdad espiritual que está detrás de ella. Entonces no es la cosa pedida lo que importa, sino la relación misma, el contacto de la vida del hombre con Dios, el intercambio consciente. En los asuntos espirituales y en la búsqueda de logros espirituales, esta

relación consciente es un gran poder, es un poder mucho mayor que el nuestro que se confía enteramente en la lucha y el esfuerzo, y procura una evolución y experiencia espirituales plenas. Necesariamente, al fin la plegaria cesa en la cosa mayor para la que nos preparó —de hecho, la fórmula que llamamos plegaria no es esencial mientras estén allí la fe, la voluntad y la aspiración—, o queda solamente para la dicha de la relación. Asimismo, sus objetivos, el *lartha* o interés que busca realizar, se eleva cada vez más hasta que alcanzamos la inmotivada devoción suprema, que es la del amor divino, puro y simple, sin ninguna otra demanda ni anhelo.

Las relaciones que surgen de esta actitud hacia el Divino, son las del Padre y Madre divinos con el hijo y las del Amigo divino. El alma humana llega ante el Divino en busca de ayuda, protección, guía y realización —o si el objetivo es el conocimiento, ante el Guía, el Maestro, el Dador de la luz, pues el Divino es el Sol del conocimiento—, o llega con dolor y sufrimiento en busca de alivio, solaz y liberación, y estas cosas pueden consistir en liberación del sufrimiento mismo o de la existencia mundana que es el *hábitat* del sufrimiento o en liberación de todas sus causas interiores y reales<sup>1</sup>. En estas cosas descubrimos que hay cierta gradación. Pues la relación de paternidad es siempre menos cercana, intensa, apasionada e íntima y, por lo tanto, es a la que menos se recurre en el Yoga que busca la unión más estrecha. La del Amigo divino es una cosa más dulce y más íntima, admite igualdad e intimidad al igual que desigualdad y el principio de autoentrega mutua; en su máxima intimidad, cuando desaparece toda idea de dar y recibir, cuando esta relación carece de motivación salvo el único motivo autosuficiente del amor, se vuelve relación libre y feliz del compañero de juegos en el Lila de la existencia. Pero la relación de Madre e hijo es más estrecha e íntima todavía, y aquélla representa por lo tanto un papel muy importante dondequiera que el impulso religioso sea más ricamente fervoroso y brote más cálidamente del corazón del hombre. El alma marcha hacia la Madre-Alma en todos sus deseos y dificultades, y la Madre Divina desea que eso sea así para poder de ese modo volcar su corazón amoroso. También se vuelve hacia ella debido a la naturaleza autoexistente de este amor y porque eso nos señala el hogar al que volvemos de nuestro

---

<sup>1</sup> Nota de Sri Aurobindo: Estas son tres de las cuatro clases de devotos reconocidas por el Gita: *árta*, *artháarthí* y *jijñásu*, quien busca conocimientos personales y quien busca el conocimiento divino.

vagabundeo en el mundo y al seno en el que hallamos nuestro descanso.

Pero la relación suprema y máxima es la que no parte de ninguno de los motivos religiosos ordinarios, sino que es más bien de la esencia misma del Yoga y brota de la naturaleza misma del amor; es la pasión de Amante y Amado. Dondequiera esté el deseo del alma en pos de su cabal unión con Dios, esta forma de anhelo divino abre su curso en las religiones que parecen manejarse sin él y no le dan cabida en su sistema ordinario. Aquí, lo único que se busca es amor, lo único que se teme es la pérdida del amor, el único pesar es el pesar de la separación del amor; pues todas las otras cosas no existen para el amante o solo llegan a ser incidentes o resultados y no objetos ni condiciones del amor. En verdad todo el amor es autoexistente en su naturaleza, porque brota de una secreta unidad en el ser y de un sentido de esa unidad o deseo de unidad en el corazón entre las almas que aún son capaces de concebirse como diferentes una de la otra y divididas. Por lo tanto, todas estas otras relaciones pueden también llegar a su dicha inmotivada autoexistente del ser solamente en nombre del amor. Sin embargo todavía parten de una satisfacción de su juego en otros motivos y al fin la hallan hasta cierto punto. Pero aquí el inicio es el amor y el fin es el amor y el objetivo total es el amor. Existe la necesidad de posesión, pero también ésta es vencida en la plenitud del amor autoexistente y la demanda final de Bhakta consiste simplemente en que su bhakti jamás cese ni disminuya. No busca el cielo ni la liberación del nacimiento ni ningún otro objeto, sino solo que su amor sea eterno y absoluto.

El amor es una pasión y busca dos cosas: eternidad e intensidad, y en la relación de Amante y Amado la búsqueda de la eternidad y de la intensidad es instintiva e innata. El amor es una búsqueda de posesión mutua, y es aquí donde la demanda de posesión mutua se torna absoluta. Trascendiendo el deseo de posesión que significa diferencia, es una búsqueda de unidad, y es aquí donde la idea de la unidad de dos almas que se funden una en otra y unificándose halla el punto culminante de su anhelo y la totalidad de su satisfacción. Asimismo, el amor es un anhelo de belleza, y es aquí donde el anhelo se satisface eternamente en la visión, el contacto y la dicha del Todo-bello. El amor es hijo que busca el deleite, y es aquí donde descubre el máximo éxtasis posible de la consciencia afectiva y de la fibra misma de su ser. Es más, esta relación es la que exige el máximo entre un ser humano y otro y, aunque alcance su máxima intensidad, todavía se satisface

menos, porque solo en el Divino puede hallar su satisfacción real y cabal. Por lo tanto, aquí es donde el giro de la emoción humana hacia Dios halla más su pleno significado y descubre toda la verdad de la que el amor es el símbolo humano, todos sus instintos esenciales se divinizan, elevan y satisfacen en la bienaventuranza de la que nació nuestra vida y a la que retorna, por la unidad, en el Ananda de la existencia divina donde el amor es absoluto, eterno y puro.

## Capítulo IV

### LA VIA DE LA DEVOCION

El Bhakti es tan amplio como el anhelo afectivo del alma hacia el Divino y tan simple y directo como el amor y deseo que se lanza directamente hacia su objeto. Por lo tanto, no puede fijarse a ningún método sistemático, no puede fundarse en una ciencia psicológica como el Raja-Yoga ni en una ciencia psicofísica como el Hatha-Yoga, ni partir de un proceso intelectual definido como el método ordinario del Jñana-Yoga. Puede emplear varios medios y apoyos, y el hombre, al tener en sí tendencia hacia el orden, el proceso y el sistema, puede procurar metodizar su recurrir a estas ayudas; pero para dar una relación de sus variaciones deberían reverse casi todas las innumerables religiones del hombre sobre su aspecto de íntima aproximación a la Deidad. Sin embargo, en realidad el Yoga más íntimo del Bhakti se resuelve simplemente en estos cuatro movimientos: el deseo del Alma cuando retoma a Dios y el impulso de su emoción hacia él, el dolor del amor y el retorno divino del amor, el deleite del amor poseído y el juego de ese deleite, y el disfrute eterno del Amante divino que es el corazón de la bienaventuranza celestial. Estas son cosas que son a la vez demasiado simples y demasiado profundas para la metodización o el análisis. A lo más, solo puede decirse que aquí hay cuatro elementos sucesivos, o pasos, si podemos llamarlos así, del siddhi, y aquí hay, en gran medida, algunos de los medios que usa, y aquí hay además algunos de los aspectos y experiencias del sadhana de la devoción. Solo necesitamos trazar a grandes rasgos la línea general que siguen antes de volver para considerar cómo la vía de la devoción entra en un Yoga sintético e integral, qué lugar ocupa allí y cómo su principio afecta a los otros principios de la vida divina.

Todo el Yoga es un giro de la mente humana y del alma humana, todavía no divina en la realización, pero sintiendo en sí el impulso y atracción divinas hacia aquello por lo cual descubre su ser mayor. Emocionalmente, la primera forma que este giro debe tomar es la de adoración. En la religión ordinaria esta adoración usa la forma de adoración externa y eso desarrolla, a su vez, una forma más externa de adoración ceremonial. Este elemento es comúnmente necesario porque la masa humana vive en su mente física, no puede captar nada excepto mediante la fuerza de un símbolo físico y no puede sentir que eso viva excepto mediante la



fuerza de una acción física. Podríamos aplicar aquí la gradación Tántrica del *sádhaná*, que abre el camino del *pasu*, de la manada, del ser animal o físico, de la ínfima etapa de su disciplina, y podríamos decir que la adoración pura o predominantemente ceremonial es el primer paso de esta parte inferior del camino. Es evidente que hasta la verdadera religión —y el Yoga es algo más que religión—, solo empieza cuando esta adoración totalmente externa corresponde a algo sentido realmente dentro de la mente, a alguna genuina sumisión, temor o aspiración espiritual, para los cuales se convierte en ayuda, en una expresión externa y también en una especie de recordatorio periódico o constante que ayuda a apartar a la mente de las preocupaciones de la vida ordinaria. Pero en la medida en que se trate solo de una idea de la Deidad a la que uno rinde reverencia y homenaje, aun no hemos logrado la iniciación del Yoga. Al ser la unión el objetivo del Yoga, su inicio debe ser siempre una búsqueda de la Divinidad, un ansia de algún género de contacto, proximidad o posesión. Cuando esto llega a nosotros, la adoración se convierte siempre, primariamente, en adoración interior; empezamos a convertirnos en templo de la Divinidad, nuestros pensamientos y sentimientos en constante plegaria de aspiración y búsqueda, toda nuestra vida en servicio y adoración externos. A medida que este cambio, esta nueva tendencia del alma se desarrolla, la religión del devoto se convierte en Yoga, en creciente contacto y unión. De eso no se desprende que haya de desecharse la adoración externa, sino que ha de llegar a ser crecientemente solo una expresión o emanación física de la devoción y adoración internas, de la ola del alma que se proyecta en la palabra y el acto simbólico.

La adoración, antes de volverse elemento del Yoga más profundo de la devoción, en pétalo de la flor del amor, en su homenaje y autoelevación hacia el sol, debe traer consigo, si es honda, una creciente consagración del ser a la Divinidad que es adorada. Y un elemento de esta consagración debe ser una autopurificación para así adecuarse al contacto divino, o para el ingreso de la Divinidad en el templo de nuestro ser interior, o para su autorrevelación en el santuario del corazón. Esta purificación puede ser de carácter ético, pero no ha de tratarse de la mera búsqueda del moralista en pos de la acción recta y libre de culpa, ni siquiera, una vez que alcanzamos la etapa del Yoga, una obediencia a la ley de Dios como la revela la religión formal; sino que ha de ser un despojarse, una *katharsis*, de todo lo que entra en conflicto con la idea de la Divinidad en sí o de la Divinidad en nosotros. En el primer caso se convierte en el hábito de sentimiento y acto externo en una imitación de la Divinidad, en el

último en desarrollarnos a su semejanza en nuestra naturaleza. Lo que la adoración interior es para la adoración ceremonial, este desarrollo dentro de la semejanza divina lo es para la vida ética externa. Esto culmina en una especie de liberación por semejanza con la Divinidad (*sádrsyā-mukti*), una liberación de nuestra naturaleza inferior y un cambio en la naturaleza divina.

La consagración llega a ser, en su plenitud, una dedicación de todo nuestro ser a la Divinidad; por lo tanto, asimismo una dedicación de todos nuestros pensamientos y obras. Aquí el Yoga lleva en sí todos los elementos esenciales del Yoga de las obras y del Yoga del conocimiento pero según su propia modalidad y espíritu peculiar. Es un sacrificio de la vida y las obras a la Divinidad, pero un sacrificio amoroso más que un giro de la voluntad hacia la Voluntad divina. El bhakta consagra a la Divinidad toda su vida; todo lo que es, todo lo que tiene y todo lo que hace. Esta sumisión puede tomar forma ascética, como cuando abandona la vida humana ordinaria y consagra sus días solo a la plegaria, alabanza y adoración o meditación extática, renuncia a sus posesiones personales y se hace monje o mendicante cuya única posesión es la Divinidad, renuncia a todas las acciones de la vida excepto solo a aquellas que ayudan o pertenecen a la comunión con la Divinidad y a la comunión con otros devotos, o a lo más, desde la sólida fortaleza de la vida ascética, realiza aquellos servicios que parecen peculiarmente la emanación de la divina naturaleza del amor, la compasión y el bien. Pero existe la autoconsagración más vasta, propia de cualquier Yoga integral, que, aceptando la plenitud de la vida y del mundo en su integridad como el juego de la Divinidad, consagra todo el ser a su posesión; es tener todo lo que uno es y tiene como perteneciente a la Divinidad solamente y no a nosotros y realizar todas las obras como ofrenda hacia ella. Mediante esto se produce la consagración activa completa de la vida interior y de la vida exterior, la autoentrega no mutilada.

También existe la consagración de los pensamientos a la Divinidad. En su inicio éste es un intento de fijar la mente sobre el objeto de la adoración —pues la inquieta mente humana se ocupa naturalmente de otros objetos y, aun cuando se dirija hacia lo alto, es distraída constantemente por el mundo—, de modo que al final piense habitualmente en la Divinidad y todo lo demás sea secundario y pensado solo en relación con ella. Muchas veces esto se efectúa con el auxilio de una imagen física o, más íntima y característicamente, de un mantra o nombre divino a través del cual se realiza el ser divino. Los sistematizadores suponen que hay tres

etapas de búsqueda a través de la devoción mental: primero, el oír constantemente el nombre divino, las cualidades divinas y todo cuanto se les ha adscrito, segunda, el pensar constantemente en ellos o en el ser divino o en la personalidad divina, y tercera, el asentar y fijar la mente sobre el objeto; y mediante esto se produce la realización plena. Y mediante estas etapas se produce asimismo, cuando el sentimiento conjunto o la concentración son muy intensos, el Samadhi, el trance extático en el que la consciencia desaparece de los objetos externos. Pero todo esto es realmente incidental; lo único esencial es la devoción intensa del pensamiento en la mente para con el objeto de la adoración. Aunque parezca afín a la contemplación de la vía del conocimiento, difiere de ella en su espíritu. En su naturaleza real no es una contemplación quieta sino de éxtasis; no busca introducirse en el ser de a Divinidad sino introducir a la Divinidad en nosotros y perdernos en el profundo éxtasis de su presencia o de su posesión; y su bienaventuranza no es la paz de la unidad, sino el éxtasis de la unión. Aquí también puede existir la autoconsagración separativa que termina con el renunciamiento a todo otro pensamiento de la vida para la posesión de este éxtasis, eterno después en los planos del más allá, o la consagración abarcante en la que todos los pensamientos están rebosantes de Divinidad y hasta en la ocupación de la vida todo pensamiento la recuerda. Tal como en los demás Yogas, de igual modo en éste, se llega a ver a la Divinidad por doquier y en todo y a volcar la realización de la Divinidad en todas las actividades internas y acciones externas propias. Pero aquí todo es apoyado por la fuerza primaria de la unión emocional: pues es mediante el amor que se cumple la entera autoconsagración y la entera posesión, y el pensamiento y la acción llegan a ser formas y figuras del amor divino que posee el espíritu y sus miembros.

Este es el movimiento ordinario por el cual lo que al principio puede ser una vaga adoración de alguna idea de la Divinidad toma el matiz y carácter y luego, una vez que se ha ingresado en el sendero del Yoga, toma la realidad interior y la experiencia intensa del amor divino. Pero existe el Yoga más íntimo que desde el principio consiste en este amor y se alcanza solo mediante la intensidad de sus ansias sin otro proceso ni método. Todo el resto proviene, proviniendo de esto, como la hoja o la flor lo hacen de la semilla; las demás cosas no son los medios de desarrollo y realización del amor, sino las radiaciones del amor que ya crecen en el alma. Este es el camino que el alma sigue cuando, ocupada quizás con la vida humana normal, ha escuchado la flauta de la Deidad detrás de la cercana pantalla de los montes secretos y ya no

es dueña de sí, ni puede tener satisfacción ni descanso hasta que haya perseguido, atrapado y poseído al divino flautista. En esencia, esto es el poder del amor mismo en el corazón y en el alma que se vuelve desde los objetos terrenales hacia la fuente espiritual de toda belleza y deleite. En esta búsqueda viven todo sentimiento y pasión, todas las disposiciones de ánimo y experiencias del amor se concentran sobre un objeto supremo del deseo e intensifican centuplicadamente, más allá del clímax supremo, de intensidad posible hacia un amor humano. Existe la perturbación de la vida toda, la iluminación mediante una visión incaptada, el ansia insatisfecha de un simple objeto del deseo del corazón, la intensa impaciencia por todo lo que distrae de la preocupación única, el dolor intenso por los obstáculos que obstruyen el camino de la posesión, la visión perfecta de toda belleza y deleite en una sola forma. Y existen todas múltiples modalidades del amor, la dicha de la meditación y el arrobamiento, el deleite del encuentro, la realización y el abrazo, el dolor de la separación, el amoroso enojo, las lágrimas nostálgicas y el acrecentado goce de la reunión. El corazón es el escenario de este idilio supremo de la consciencia interior, pero un corazón que soporta crecientemente un intenso cambio espiritual y se convierte en el loto espiritual que se abre radiantemente. Y así como la intensidad de su búsqueda está más allá del poder supremo de las emociones humanas normales, de igual modo también el deleite y el éxtasis final están más allá del alcance de la imaginación y más allá de lo que puede expresar la palabra. Pues éste es el deleite de la Deidad que supera al entendimiento humano.

El bhakti hindú dio a este amor divino formas potentes, símbolos poéticos que en realidad no son tanto símbolos como expresiones íntimas de la verdad que no pueden hallar otra expresión. Usa las relaciones humanas y ve una persona divina, no como meras figuras, sino porque son relaciones divinas del Deleite y Belleza supremos con el alma humana de las que las relaciones humanas el modo imperfecto, pero con todo real, y porque ese Deleite y Belleza no son abstracciones ni realidades de una entidad totalmente metafísica, sino el cuerpo y forma mismos del Ser supremo. Es un Alma, viva anhelada por el alma del bhakta; pues la fuente de toda la vida no es una idea o concepción o estado de la existencia, sino un Ser real. Por lo tanto, en la posesión del Amado divino se satisface toda la vida del alma y todas las relaciones por las que se descubre y en las que se satisface, se realizan totalmente; por lo tanto también mediante algunas y todas ellas puede buscarse al Amado, aunque aquellas que admiten la máxima

intensidad, son siempre aquellas por las que él puede ser más intensamente perseguido y poseído con el éxtasis más profundo. Se le busca dentro del corazón y, por lo tanto, aparte de todo, mediante una concentración introvertida del ser en el alma misma; pero también se le ve y ama por dondequiera manifieste su ser. Toda la belleza y dicha de la existencia se aprecia como su dicha y belleza; es abarcado por el espíritu en todos los seres; el éxtasis del amor disfrutado se vuelca en un amor universal; toda la existencia se convierte en una radiación de su deleite y hasta en sus apariencias mismas se transforma en algo distinto de la apariencia externa. El mundo mismo se experimenta como un juego del Deleite divino, como un Lila, y aquello en lo que el mundo se pierde es el cielo de la beatitud de la unión entera.

## Capítulo V

### LA PERSONALIDAD DIVINA

Una cuestión surge de inmediato en un Yoga sintético que deba no solo comprender sino también unificar el conocimiento y la devoción: la cuestión difícil y perturbadora de la Personalidad divina. Toda la tendencia del pensamiento moderno se ha inclinado hacia la minimización de la personalidad; detrás de los complejos hechos de la existencia solo se ha visto una gran fuerza impersonal, un oscuro devenir, estructurándose a través de fuerzas y leyes impersonales, mientras la personalidad se presenta solo como un fenómeno subsiguiente, subordinado, parcial y efímero sobre la faz de este movimiento impersonal. Concediendo incluso una consciencia a esta Fuerza, que parece impersonal, indeterminada, vacía en esencia de todo, salvo de cualidades o energías abstractas; pues todo lo demás es solo un resultado, un fenómeno menor. El antiguo pensamiento hindú, partiendo del extremo totalmente opuesto de la escala, llegó, en la mayoría de sus tendencias, a la misma generalización. Concibió una existencia impersonal como verdad original y eterna; la personalidad es solo una ilusión o, a lo más, un fenómeno de la mente.

Por otra parte, el camino de la devoción es imposible si la personalidad de la Divinidad no puede tomarse como realidad, como una realidad concreta y no una hipóstasis de la ilusión. No puede haber amor sin amante y amado. Si nuestra personalidad es una ilusión y la Personalidad a quien se eleva nuestra adoración solo un primer aspecto de la ilusión, y si creemos eso, entonces el amor y la adoración deben ser eliminados de inmediato, o solo puede sobrevivir en la pasión ilógica del corazón que niega, mediante sus fuertes latidos de vida, las lisas y llanas verdades de la razón. Puede ser posible amar y adorar una sombra de nuestras mentes o un fenómeno cósmico brillante que se desvanece ante el ojo de la Verdad, pero el camino de la salvación no puede construirse sobre un cimiento de caprichoso autoengaño. El Bhakta no permite que estas dudas del intelecto se le crucen en el camino; tiene los presentimientos de su corazón y éstos son suficientes para él. Pero el sadhaka del Yoga integral tiene que conocer la Verdad eterna y última y no persistir hasta el fin en el goce de una Sombra. Si lo impersonal es la única verdad duradera, entonces es imposible una sólida síntesis. A lo más, puede tomar a la personalidad divina como un símbolo, una ficción potente y efectiva, pero al fin tendrá

que superarla y abandonar la devoción para perseguir únicamente el conocimiento último. Tendrá que vaciar el ser de todos sus símbolos, valores y contenido a fin de llegar a la Realidad incharacterística.

Sin embargo, hemos dicho que la personalidad y la impersonalidad, como las entienden nuestras mentes, son solo aspectos de la Divinidad y ambas están contenidas en su ser; son una sola cosa que vemos desde dos lados opuestos y a las que entramos por dos puertas. Hemos de apreciar esto más claramente a fin de librarnos de todas las dudas con las que el intelecto procura afligimos cuando nosotros seguimos el impulso de la devoción y la intuición del amor o perseguimos en la dicha de la unión divina. Las dudas se se apartan de esa dicha, pero si la mente filosófica es demasiado importante para nosotros pueden seguimos casi hasta su umbral. Por lo tanto, tenemos que descargarnos de ellas tan pronto podamos mediante la percepción de los límites del intelecto, de la mente filosófica racional, en su modo peculiar de aproximarse a la verdad e incluso a los límites de la experiencia espiritual que, se presenta desde la aproximación a través del intelecto, para ver que no tiene porqué ser la completa integralidad de la experiencia espiritual más elevada y amplia. La intuición espiritual es siempre una guía más luminosa que la razón discriminativa, y la intuición espiritual nos llega no solo a través de la razón, sino también a través del resto de nuestro ser al igual que a través del corazón y la vida. El conocimiento integral se hará cargo entonces de todo, unificando sus verdades diversas. El intelecto mismo se satisfará más profundamente si no se reduce a sus propios datos, y acepta también la verdad del corazón y la vida, otogándoles su valor espiritual absoluto.

La naturaleza del intelecto filosófico consiste en desplazarse entre las ideas y darles una especie de realidad abstracta propia, aparte de todas sus representaciones concretas que afectan nuestra vida y a nuestra consciencia personal. Su tendencia es reducir estas representaciones a sus términos más desnudos y generales, sutilizándolos incluso, sí es posible, en alguna abstracción final. La pura dirección intelectual se aparta de la vida. Al juzgar las cosas procura abstraerse de sus efectos sobre nuestra personalidad y acceder a cualquier verdad general e impersonal que pueda haber detrás de ellos; se inclina a enfocar ese género de verdad como la única verdad real del ser o al menos como el único poder superior y permanente de la realidad. Por lo tanto, por su propia naturaleza está obligada a concluir en sus extremos en una

impersonalidad absoluta y en una abstracción absoluta. En esto concluyeron las antiguas filosofías. Redujeron todo a tres abstracciones, existencia, consciencia y bienaventuranza del ser, y tendieron a desembarazarse de dos de estas tres que parecían depender de la primera y más abstracta, y a arrojar todo detrás de una pura existencia incaracterística de la que se descargó todo lo demás, todas las representaciones, todos los valores, excepto el único hecho infinito e intemporal del ser. Pero el intelecto tuvo que dar un paso más adelante y lo dio en la filosofía budista. Descubrió que incluso este hecho final de la existencia fue solo una representación; incluso se abstrajo de aquél y llegó a un cero infinito que podría ser un vacío o un eterno inexpresable.

El corazón y la vida, tal como los conocemos, tienen una ley exactamente opuesta. No pueden vivir con abstracciones; pueden hallar su satisfacción sólo en las cosas que son concretas o que pueden atraparse; ya sea física, mental o espiritualmente, su objeto no es algo que busquen discriminar y alcanzar mediante abstracción intelectual; lo que buscan es un vívido devenir de aquello o una posesión y dicha conscientes de su objeto. Tampoco responden a la satisfacción de una mente abstracta o una existencia impersonal, sino a la dicha y la actividad de un ser, de una Persona consciente en nosotros, finita o infinita, para la cual los deleites y poderes de su existencia son una realidad. Por lo tanto, cuando el corazón y la vida se vuelcan hacia el Supremo e Infinito, no llegan a una existencia abstracta o no-existencia, a Sat o a Nirvana, sino a un existente, un Sat Purusha, no llegan simplemente a una consciencia sino a un Ser consciente, un Chaitanya Purusha, no llegan simplemente a un deleite puramente impersonal del Es, sino a un infinito Yo soy de la bienaventuranza, a un Anandamaya Purusha; tampoco pueden absorberse y perderse en su consciencia y bienaventuranza de existencia incaracterística, sino que deben insistir en todos, los tres en uno, pues el deleite de la existencia es su poder supremo y sin consciencia no puede poseerse el deleite. Ese es el sentido de la figura suprema de la más intensa religión hindú del amor, Sri Krishna, el Omnibienaventurado y Omnibello.

La inteligencia también puede seguir esta tendencia, pero entonces deja de ser el intelecto puro; pierde el auxilio de su poder imaginativo, se convierte en el hacedor de imágenes, en el creador de símbolos y valores, en un artista y poeta espiritual. Por tanto, la más rígida filosofía intelectual admite al Saguna, a la Persona divina, solo como el supremo símbolo cósmico; traspasada la realidad y al final llegaréis, dice, al Nirguna, al puro impersonal. La



filosofía opuesta afirma la superioridad del Saguna, aquello que es impersonal, diría tal vez, es sólo la materia de su naturaleza espiritual desde la cual, todo cuanto expresa, manifiesta los poderes de su ser, consciencia y bienaventuranza; lo personal es lo negativo aparente desde lo que desprende las variaciones temporales de su positivo eterno de la impersonalidad. Evidentemente, aquí hay dos instintos o, si vacilamos en aplicar esta palabra al intelecto, dos poderes innatos de nuestro ser que encaran, cada cual a su modo, la misma Realidad.

Ambas ideas del intelecto, sus discriminaciones, y las aspiraciones del corazón y la vida, sus aproximaciones, tienen detrás de sí realidades y las discriminaciones y aproximaciones son los medios para llegar a ellas. Ambas<sup>1</sup> se justifican por la experiencia espiritual; ambas llegan al absoluto divino de aquello que buscan. Sin embargo, cada una tiende, si te dejas llevar por ella demasiado en exclusiva, a ser obstaculizada por las limitaciones de su cualidad innata y sus medios característicos. Vemos que en nuestra vida terrena cuando el corazón y la vida han sido seguidos exclusivamente han fracasado en conducir hacia cualquier salida luminosa, mientras una intelectualidad exclusiva se convierte en remota, abstracta, impotente o crítica estéril o árida mecanicista. Su armonía suficiente y reconciliación justa es uno de los grandes problemas de nuestra psicología y acción.

Los poderes reconciliadores se hallan más allá, en la intuición. Pero hay una intuición que sirve al intelecto y una intuición que sirve al corazón y la vida, y si seguimos a uno de estos exclusivamente, no avanzaremos mucho más que antes; sólo haremos que las cosas a las que apuntan otros poderes con menos visión se hagan más íntimamente reales para nosotros. Pero el hecho que puede otorgarse imparcialmente a todas las partes de nuestro ser —pues hasta el cuerpo tiene sus intuiciones—, demuestra que la intuición no es exclusiva, sino integral descubridora de la verdad. Tenemos que interrogar a la intuición de todo nuestro ser, no solo separadamente en cada parte de él, ni en una suma de sus hallazgos, sino más allá de todos estos instrumentos inferiores, más allá incluso de sus primeras correspondencias espirituales, remontándonos al hogar natal de la intuición que es el hogar natal de la Verdad infinita e ilimitable, *rtasya sve dame*, donde toda la existencia descubre la unidad. Eso es lo descubierto por el antiguo Veda cuando exclamó: “Hay una firme verdad oculta por la verdad (la verdad eterna oculta por esta otra verdad de la que aquí

---

<sup>1</sup> La personalidad e impersonalidad.

tenemos estas intuiciones inferiores; allí los mil rayos luminosos se unen; eso es el Uno." *"rtena rtam apihitam dhruvan... dasa satá saha tasthus, tad ekam."* (Rig Veda V. 62,1.)

La intuición espiritual se impone siempre sobre la realidad; es luminosa precursora de la realización espiritual o su luz iluminativa; ve lo que los otros poderes de nuestro ser se empeñan en explorar; accede a la firme verdad de las representaciones abstractas del intelecto y a las representaciones fenoménicas del corazón y la vida, a una verdad que no es remotamente abstracta ni externamente concreta, sino algo más respecto de lo cual éstos son solo dos aspectos de su manifestación psicológica para nosotros. Lo que la intuición de nuestro ser integral percibe, cuando sus miembros ya no disputan entre sí, sino que son iluminados desde lo alto, es que la totalidad de nuestro ser apunta a la realidad única. Lo impersonal es una verdad, lo personal también es una verdad; son la misma verdad vista desde dos lados de nuestra actividad psicológica; ninguna brinda de por sí el enfoque total de la Realidad pero por cualquiera de ellas podemos aproximarnos a aquélla.

Observada desde un lado, parecería como si un Pensamiento impersonal trabajase y crease la ficción del pensador por la conveniencia de su acción, un Poder impersonal que trabaja creando la ficción del hacedor, una existencia impersonal en actividad que usa la ficción de un ser personal que tiene personalidad consciente y deleite personal. Observado desde el otro lado, es el pensador el que se expresa en los pensamientos que no podrían existir sin él y nuestra noción general del pensamiento simboliza simplemente el poder de la naturaleza del pensador; el Ishwara se expresa mediante la voluntad, el poder y la fuerza; el Existente se extiende en todas las formas integrales y parciales, directas, inversas y perversas de su existencia, consciencia, y bienaventuranza, y nuestra noción general de estas cosas es solo una representación intelectual del triple poder de su naturaleza del ser. A su vez, toda impersonalidad parece ser una ficción y existencia en cada uno de sus movimientos y en cada una de sus partículas, parece ser nada más que la vida, la consciencia, el poder y el deleite de la Personalidad única pero además innumerable, de la Deidad infinita, del Purusha autoconsciente y autodesarrollador. Ambos criterios son verdaderos, excepto el de la idea de la ficción, que es tomada prestada al servicio de nuestros procesos intelectuales y ha de apartarse y ha de darse a cada una su propia validez. El buscador integral ha de ver en esta luz la única y la misma Realidad en ambas líneas, que puede alcanzar, sucesiva o simultáneamente,

pero sobre líneas paralelas que desafían la lógica intelectual, obedeciendo sin embargo su propia verdad interior de unidad y que se encuentran en la infinitud.

Hemos de observar la Personalidad divina desde este punto de vista. Cuando hablamos de personalidad, al principio queremos decir con ello algo limitado, externo y separativo, y nuestra idea de un Dios personal asume el mismo carácter imperfecto. Nuestra personalidad es para nosotros, al principio, una criatura separada, una mente, cuerpo y carácter limitados que concebimos como la persona que somos, como una cantidad fija; pues aunque en realidad siempre cambia, no obstante, hay un elemento suficiente de estabilidad como para dar una especie de justificación práctica a esta noción de fijeza. Concebimos a Dios como tal persona, solo que sin cuerpo, como una persona separada, diferente de todas las demás, con una mente y carácter limitados por ciertas cualidades. Al principio, en nuestras concepciones primitivas, esta deidad es muy inconstante, veleidosa y caprichosa, una edición agrandada de nuestro carácter humano; pero después concebimos la naturaleza divina de la personalidad como una cantidad totalmente fija y le atribuimos solo aquellas cualidades que consideramos divinas e ideales, eliminando todas las demás. Esta limitación nos obliga a atribuir todo el resto al Demonio, o a prestar al hombre una capacidad creadora original en cuanto a todo lo que consideramos malo o, cuando percibimos que esto no lo es por completo, a erigir un poder que llamamos Naturaleza y a atribuirle toda la cualidad inferior y la acción masiva de cuanto no deseamos responsabilizar a la Divinidad. En un nivel superior, el atribuir a Dios mente y carácter se vuelve menos antropomórfico y lo consideramos Espíritu infinito, pero aun persona separada, espíritu con ciertas cualidades divinas, fijas como sus atributos. Así se conciben las ideas de la Personalidad divina, del Dios personal, que tanto varían en tantas religiones diferentes.

A primera vista todo esto puede parecer un antropomorfismo original que concluye en una noción intelectual de la Deidad que está muy en pugna con las realidades del mundo tal cual lo vemos. No resulta sorprendente que la mente filosófica y escéptica haya encontrado poca dificultad en destruir intelectualmente toda esa noción, ya sea negando un Dios personal y la aseveración de un Ser impersonal o negando inefablemente la existencia con todo el resto, solo como símbolos de Maya o verdades fenoménicas de la consciencia temporal. Pero éstas solo son las personificaciones del monoteísmo. Las religiones politeístas, menos exaltadas quizás,

pero más amplias y sensitivas en su respuesta a la vida cósmica, creyeron que en el cosmos todo tiene origen divino; por lo tanto concibieron la existencia de muchas personalidades divinas con un vago sentido de un Divino indefinible detrás, cuyas relaciones con los dioses personales no estaban concebidas muy claramente. Y en sus formas más exotéricas estos dioses eran burdamente antropomórficos; pero donde el sentido interior de las cosas espirituales se clarificó más, las diversas deidades asumieron la apariencia de personalidades de la Divinidad única, este es el punto de vista cabal del antiguo Veda. Esta Divinidad podría ser un Ser supremo que se manifiesta en diversas personalidades divinas o una existencia impersonal que con estas formas toma contacto con la mente humana; o pueden sostenerse simultáneamente ambos criterios, puesto que ambos la experiencia espiritual los creyó verdaderos.

Si sometemos estas nociones de la Personalidad divina a la discriminación del intelecto, nos inclinaremos a reducirlas, de acuerdo con nuestra tendencia, a ficciones imaginativas o a símbolos psicológicos; en cualquier caso: a la respuesta de nuestra personalidad sensitiva a algo que no es esto sino que es puramente impersonal. Podemos decir que Eso es en realidad el opuesto mismo de nuestra humanidad y personalidad y, por lo tanto, a fin de entrar en relaciones con él nos vemos obligados a establecer estas ficciones humanas y estos símbolos personales para aproximarlos más a nosotros. Pero hemos de juzgar mediante la experiencia espiritual, y en una experiencia espiritual total descubriremos que estas cosas no son ficciones ni símbolos, sino en su esencia verdades del ser divino, aunque podamos representarlas imperfectamente. Ni siquiera nuestra primera idea acerca de nuestra propia personalidad es un error absoluto, sino solo una visión incompleta y superficial rodeada de muchos errores mentales. Un autoconocimiento mayor nos demuestra que no somos fundamentalmente la formulación particular de forma, poderes, propiedades y cualidades con un Yo consciente que se identifica con ellos, que al principio aparentamos ser. Ese es solo un hecho temporal, aunque con todo sea un hecho, de un ser parcial sobre la superficie de nuestra consciencia activa. En lo interior hallamos un ser infinito con la potencialidad de todas las cualidades, de la cualidad infinita, *anantaguna*, que pueden combinarse en cualquier cantidad de modos posibles, y cada combinación es una revelación de nuestro ser. Pues toda esta personalidad es la automanifestación de una Persona, es decir, de un ser que es consciente de su manifestación.

Pero también vemos que este ser no parece estar compuesto siquiera de cualidad infinita, sino que tiene un estado de realidad compleja en el que parece estar detrás de esa realidad y convertirse en ella, una existencia consciente indefinible, *anirdsyam*. Incluso la consciencia parece retraerse y dejar meramente una pura existencia intemporal. E incluso este puro yo de nuestro ser parece además, en cierto nivel, negar su propia realidad, o ser una proyección de un incognoscible sin-yo (*anátmyam anilayanam*. Taittiriya Upanishad<sup>1</sup>) y sin-base, que podemos concebir como algo innominado o como un Nihil. Pero una visión más integral nos demuestra que eso es la Persona, la personalidad y todo lo que manifestó proyectándose así ascendentemente hacia su propio absoluto inexpresado. Y si elevamos nuestro corazón al igual que nuestra mente razonante al Supremo, descubriremos que podemos alcanzarlo a través de la persona absoluta al igual que a través de una impersonalidad absoluta. Pero todo este autoconocimiento es solo el tipo de la verdad que, dentro de nosotros, corresponde a la Divinidad en su universalidad. Allí también la encontramos en las variadas formas de la personalidad; en formulaciones de cualidad que lo expresan variadamente en su naturaleza; en la cualidad infinita, en el Anantaguna; en la Persona divina que se expresa a través de la cualidad infinita; en la impersonalidad absoluta, en una existencia absoluta o en una no-existencia absoluta que, sin embargo, es todo el tiempo, el Absoluto inexpresado de esta Persona divina, este Ser consciente que se manifiesta a través de nosotros y del universo.

Incluso en el plano cósmico nos aproximamos constantemente a la Divinidad en cada uno de estos aspectos. Podemos pensar, sentir y decir que Dios es Verdad, Justicia, Rectitud, Poder, Amor, Deleite y Belleza; podemos verlo como fuerza universal o como consciencia universal. Pero éste es solo el camino abstracto de la experiencia. Así como nosotros no somos meramente una cantidad de cualidades o poderes o una cantidad psicológica sino un ser, una persona que de ese modo expresa su naturaleza, de igual manera la Divinidad es una Persona, un Ser consciente que nos expresa así su naturaleza. Y podemos adorarla a través de diferentes formas de esta naturaleza, un Dios de rectitud, un Dios de amor y misericordia, un Dios de paz y pureza, pero es evidente que hay otras cosas en la naturaleza divina que hemos sacado de la forma de la personalidad en la que de esta manera le adoramos. El valor de una visión y experiencia espirituales indeclinables puede hallarlo también en formas más rigurosas o terribles. Ninguna de éstas es, completamente, la Divinidad; sin embargo, estas formas de su

personalidad son verdades reales de ella en las que se encuentra con nosotros y parece tratar con nosotros, como si el resto hubiese quedado atrás. La Divinidad es cada una separadamente y todas ellas juntas. Es Vishnu, Krishna y Kali; se revela a nosotros en la humanidad como la personalidad de Cristo o la personalidad de Buda. Cuando miramos más allá de nuestra primera visión exclusivamente concentrada, vemos detrás de Vishnu toda la personalidad de Shiva y detrás de Shiva toda la personalidad de Vishnu. Es el Anantaguna, la cualidad infinita y la Personalidad divina infinita que se manifiesta a través de ella. Además parece recogerse en una pura impersonalidad espiritual o más allá de toda idea, incluso del Yo impersonal, y justificar un espiritualizado ateísmo o agnosticismo; para la mente humana llega a ser un indefinible, *anirdesyam*. Pero desde este incognoscible, habla el Ser consciente, la Persona divina, que se manifestó aquí: “Esto también soy Yo; incluso aquí, más allá de la visión de la mente, Yo soy El, el Purushottama.”

Pues más allá de las divisiones y contradicciones del intelecto hay otra luz y la visión de una verdad se revela allí, de modo que podamos procurar expresarnos intelectualmente. Allí todo es una sola verdad de todas estas verdades; pues allí cada una está presente y se justifica en todo el resto. En esa luz, nuestra experiencia espiritual se une e integra; no queda ni un hálito de división real, no queda sombra de superioridad ni inferioridad entre la búsqueda del Impersonal y la adoración de la Personalidad divina, entre la vía del conocimiento y la vía de la devoción.

## Capítulo VI

### EL DELEITE DE LA DIVINIDAD

Este es entonces el camino de la devoción y ésta es su justificación del conocimiento más elevado, amplio e integral, y ahora podemos percibir qué forma y lugar tomará en un Yoga integral. El Yoga es, en esencia, la unión del alma con el ser inmortal, con la consciencia y el deleite inmortales de la Divinidad, efectuada a través de la naturaleza humana, con un resultado de evolución dentro de la naturaleza humana, con un resultado de evolución hacia la naturaleza divina del ser, cualquiera que esta unión sea, en la medida en que podamos concebirla en la mente y realizarla en la actividad espiritual. Cualquier cosa que veamos de esta Divinidad y sobre la cual fijemos nuestro esfuerzo concentrado, eso puede convertirse y crecer en alguna clase de unidad con ella o, al menos, a tono y en armonía con ella. El antiguo Upanishad lo expresa agudamente en sus términos supremos: “Quienquiera que lo contemple como la Existencia, se convierte en esa existencia y quienquiera que lo contemple como la No-existencia, se convierte en esa no-existencia”; lo mismo ocurre con todo lo demás que vemos de la Divinidad, eso, podemos decir, es a la vez la verdad esencial y la verdad pragmática de la Deidad. Es algo que está más allá de nosotros que en verdad ya está dentro de nosotros, pero que aun no somos o solo lo somos inicialmente en nuestra existencia humana; pero cuanto veamos de ella, podemos crearlo o revelarlo en nuestra naturaleza y podemos ser conscientes y crecer en ello, y de ese modo crear o revelar en nosotros individualmente a la Deidad y crecer en su universalidad y en la trascendencia que es nuestro destino espiritual. O si esto parece demasiado elevado para la debilidad de nuestra naturaleza, entonces, al menos, aproximarnos, reflejar y estar en comunión con ella es una consumación cercana y posible.

El objetivo de este Yoga sintético o integral que consideramos, es la unión con el ser, la consciencia y el deleite de la Divinidad a través de todas las partes de nuestra naturaleza humana, de manera separada o simultáneamente, pero la totalidad puede transformarse en una naturaleza divina del ser. Nada menos que esto puede satisfacer al vidente integral, porque lo que él ve debe ser aquello que se empeña en poseer espiritualmente y, en la medida de lo posible, en devenir. Aspira a la Deidad y se empeña por convertir su naturaleza en sus equivalentes divinos, no

solamente con el conocedor que está en él, ni con la voluntad sola, ni con el corazón solo, sino con todos éstos por igual y asimismo con todo el ser mental y vital que está en él. Y puesto que Dios nos encuentra en las muchas modalidades de su ser y en todas nos atrae hacia sí, hasta cuando parece eludirnos —y ver la posibilidad divina y vencer su juego de obstáculos constituye todo el misterio y la grandeza de la existencia humana—, por lo tanto en cada una de estas modalidades, en su nivel más elevado o en la unión de todas ellas, si podemos hallar la clave de su unidad, aspiraremos a seguirlo, descubrirlo y poseerlo. Puesto que él se recoge en la impersonalidad, vamos en pos de su ser y deleite impersonales, pero dado que también nos encuentra en nuestra personalidad y a través de las relaciones personales de la Divinidad con el humano, eso tampoco nos lo negaremos; admitiremos el juego del amor y del deleite y su inefable unión.

Mediante el conocimiento buscamos la unidad con la Divinidad en su ser consciente; mediante las obras buscamos asimismo la unidad con la Divinidad en su ser consciente, no estática sino dinámicamente, a través de la unión consciente con la Voluntad divina; pero mediante el amor buscamos, la unidad con él en todo el deleite de su ser. Por esa razón la vía amorosa, aunque parezca estrecha en alguno de sus primeros movimientos, es al fin más imperativamente omniabarcante que cualquier otro motivo del Yoga. La vía cognoscitiva tiende fácilmente hacia lo impersonal y lo absoluto, y muy pronto puede tornarse exclusiva. Es cierto que no es menester que sea así; puesto que el ser consciente de la Divinidad es universal e individual al igual que trascendente y absoluto, aquí también puede haber y ha de existir una tendencia a la realización integral de la unidad y, mediante esta, podemos llegar a la unicidad espiritual con Dios en el hombre y Dios en el universo, no menos completa que cualquier unión trascendente. Pero tampoco esto es totalmente imperativo. Pues podemos alegar que hay un conocimiento superior y un conocimiento inferior, una autoconsciencia superior y una autoconsciencia inferior y que aquí ha de buscarse la cima del conocimiento hasta la exclusión de la masa del conocimiento, siendo la vía de la exclusión preferida a la vía integral. O podemos descubrir una teoría de la ilusión para justificar nuestro rechazo de toda conexión con nuestros semejantes y con la acción cósmica. El camino de las obras nos conduce al Trascendente cuyo poder del ser se manifiesta como una voluntad en el mundo única en todos y con todos, identificándonos con la cual, debido a las condiciones de esa identidad, entramos en unión con él como el yo único en todos y como el yo universal y Señor del



cosmos. Y esto parecería imponer cierto abarcamiento a nuestra realización de la unidad. Pero tampoco esto es totalmente imperativo. Pues este motivo puede inclinarse asimismo hacia una entera impersonalidad y, aunque conduzca hacia una participación continuada en las actividades de la Deidad universal, puede ser enteramente separada y pasiva en su principio. Solo cuando media el deleite, el motivo de la unión integral se convierte en totalmente imperativo.

Este deleite que es tan enteramente imperativo, es el deleite en la Divinidad por ella misma y por nada más, por ninguna causa ni logro que pueda existir más allá de ella misma. No busca a Dios por algo que pueda darnos ni por cualquier cualidad particular que él tenga, sino simple y puramente porque él es nuestro yo y nuestro ser todo y nuestro todo. Abarca el deleite de la trascendencia, no por la trascendencia, sino porque él es la trascendencia; el deleite de lo universal, no por la universalidad, sino porque él es lo universal; el deleite de lo individual no por la satisfacción individual, sino porque él es lo individual. Marcha detrás de todas las distinciones y apariencias y no efectúa cálculos en más o en menos en su ser, sino que lo abarca dondequiera él esté y por lo tanto por doquier, lo abarca completamente en lo menos aparentemente y en lo más aparentemente, en la aparente limitación como en la revelación de lo ilimitable; tiene la intuición y la experiencia de su unicidad y de la integridad por doquier. Buscarlo sólo por su ser absoluto es en realidad dirigirse hacia nuestro propio beneficio, el beneficio de la paz absoluta. Poseerlo absolutamente es necesariamente el objetivo de este deleite de su ser, pero esto llega cuando lo poseemos cabalmente y somos cabalmente poseídos por él y no necesitamos ser limitados por ningún estado o condición particulares. Ir en pos de él, en algún cielo bienaventurado, es buscarlo, no por él mismo, sino por la bienaventuranza celestial; cuando tenemos todo el verdadero deleite de su ser, entonces el cielo está dentro de nosotros, y dondequiera que él y nosotros estemos, allí tenemos la dicha de su reino.

De igual modo, buscarlo también solo dentro de nosotros y para nosotros es ponernos un límite a nosotros mismos y a nuestra dicha en él. El deleite integral lo abarca no solo dentro de nuestro propio ser individual, sino también igualmente en todos los hombres y en todos los seres. Y porque en él nos unificamos con todos, lo buscamos no solo para nosotros, sino también para todos nuestros semejantes. Un deleite completo y perfecto en la Divinidad, perfecto porque es puro y autoexistente y completo porque es

omniabarcante al igual que omniabsorbente: es el significado de la vía del Bhakti para quien busca el Yoga integral.

Una vez activa en nosotros, todas las otras vías del Yoga se convierten en su ley y obtienen, de por sí, su más rica significación propia. Esta devoción integral de nuestro ser hacia Dios no se aparta del conocimiento; el Bhakta de este sendero es el amante de Dios que asimismo es el concededor de Dios, porque mediante el conocimiento de su ser llega al deleite total de su ser; pero es en el deleite donde el conocimiento se realiza, el conocimiento del trascendente en el deleite del Trascendente, el conocimiento del universal en el deleite de la Deidad universal, el conocimiento de la manifestación individual en el deleite de Dios en el individuo, el conocimiento del impersonal en el pleno deleite de su personalidad, el conocimiento de sus cualidades y de su juego en el deleite de la manifestación y el conocimiento de lo incalificado en el deleite de su existencia incolora y de su no-manifestación.

También de igual manera el amante de Dios será el trabajador divino, no por las obras ni por su propio placer en la acción, sino porque, de este modo, Dios efectúa el poder de su ser y lo hallamos en sus poderes y sus signos, porque la Voluntad divina en las obras es la emanación de la Deidad en el deleite de su poder, del Ser divino en el deleite de la Fuerza divina. Él sentirá perfecta dicha en las obras y actos del Amado, porque también en ellos halla al Amado; realizará todas las obras porque a través de aquellas obras el Señor de su ser también expresa su dicha divina en él: cuando trabaja, siente que está expresando en el acto y en el poder su unicidad con aquél a quien ama y adora; siente el raptó de la voluntad que obedece y con la que toda la fuerza de su ser se identifica bienaventuradamente. De igual manera, además, este amante de Dios irá en pos de la perfección, porque la perfección es la naturaleza de la Divinidad y cuanto más crece en perfección, más siente manifestarse al Amado en su ser natural. O simplemente crecerá en la perfección como el crecimiento de una flor porque la Divinidad está en él y el deleite de la Divinidad, y a medida que ese deleite se expande en él, también el alma, la mente y la vida se expanden de manera natural hacia su divinidad. Al mismo tiempo, porque siente a la Divinidad en todo (perfecta con toda apariencia limitadora), no tendrá el pesar de su imperfección.

Tampoco estará ausente de la perspectiva de su adoración la búsqueda de la Divinidad a través de la vida y su encuentro en todas las actividades de su ser y del ser universal. Toda la Naturaleza y toda la vida serán para él, a la vez, una revelación y un fino

lugar de encuentro. Las actividades intelectuales, estéticas y dinámicas, la ciencia, la filosofía y la vida, el pensamiento, el arte y la acción asumirán para él una sanción más divina y una significación mayor. Los buscará debido a su clara visión de la Divinidad a través de ellos y debido al deleite de la Divinidad en ellos. En verdad no se apegará a sus apariencias pues el apego es un obstáculo hacia el Ananda; pero debido a que posee ese Ananda puro, potente y perfecto que obtiene todo pero no depende de nada, y debido a que descubre en ellos los modos, actos y signos, los devenires, signos e imágenes del Amado, extrae de ellos el raptó que la mente normal que los persigue por ellos mismos no puede alcanzar ni siquiera soñar. Todo esto y más se convierte en parte del camino integral y de su consumación.

El poder general del Deleite es el amor y el molde especial que la dicha del amor toma es la visión de la belleza. El amante de Dios es el amante universal y abraza al Omnibienaventurado y al Todo-bello. El signo decisivo de que la Divinidad ha tomado posesión de él es cuando el amor universal se alojó en su corazón; y cuando tiene la visión del Todo-bello por doquier y puede sentir, en todo tiempo, la bienaventuranza de su abrazo, ese es el signo decisivo de que él ha tomado posesión de la Divinidad. La unión es la consumación del amor, pero es esta mutua posesión la que le otorga, a la vez, el alcance supremo y máximo de su intensidad. Es el fundamento de la unidad en el éxtasis.

## Capítulo VII

### EL BRAHMAN DEL ANANDA

La vía de la devoción en el Yoga integral sintético tomará la forma de una búsqueda de la Divinidad a través del amor y el deleite y una toma de posesión de la dicha en todas las modalidades de su ser. Hallará su cúspide en una unión perfecta del amor y un goce perfecto de todas las modalidades de la intimidad del alma con Dios. Puede partir del conocimiento o de las obras, pero luego convertirá el conocimiento en dicha de unión luminosa con el ser del Amado y convertirá las obras en dicha de unión activa de nuestro ser con la voluntad y el poder del ser del Amado. O puede partir directamente del amor y del deleite; entonces llevará estas dos cosas consigo y las desarrollará como parte de la dicha completa de la unidad.

El inicio de la atracción del corazón hacia el Divino puede ser impersonal, el contacto de una dicha impersonal es algo universal o trascendente que se reveló directa o indirectamente a nuestro ser emocional o a nuestro ser estético o a nuestra capacidad de felicidad espiritual. De lo que crecemos conscientes es del Brahman del Ananda, de la existencia de la bienaventuranza. Hay una adoración de un Deleite y Belleza impersonales, de una perfección pura e infinita a la que no podemos dar nombre ni forma, una atracción del alma que se desplaza hacia alguna ideal e infinita Presencia, Poder, existencia en el mundo o más allá de él, que de algún modo se toma psicológica o espiritualmente sensible para nosotros y luego cada vez más íntima y real. Esa es la llamada, el contacto sobre nosotros de la existencia bienaventurada. Entonces, tener siempre la dicha y proximidad de su presencia, conocer lo que es, de modo que satisfice al intelecto y a la mente intuitiva de su realidad constante, poner nuestro ser pasivo y, en la medida en que podamos manejarlo, nuestro ser activo, nuestro ser inmortal e incluso nuestro ser mortal en perfecta armonía con él, crecer en una necesidad de nuestra vida y abrirnos a él, es lo que juzgamos la única felicidad verdadera y vivir en él es la única perfección real.

Una Bienaventuranza trascendente, inimaginable e inexpresable por parte de la mente y el habla, es la naturaleza del Inefable. Eso se genera inmanente y secretamente en todo el universo y en todo lo del universo. Su presencia es descrita como un éter secreto de la bienaventuranza del ser, del cual la Escritura dice que, si éste no existiese, nadie podría respirar ni vivir un

instante. Y esta bienaventuranza espiritual está también aquí, en nuestros corazones. Se oculta del accionar de la mente superficial que solo capta débiles y defectuosas versiones de él en variadas formas mentales, vitales y físicas de la dicha de la existencia. Pero una vez que la mente ha llegado a ser suficientemente sutil y pura en sus recepciones y no limitada por la naturaleza más densa de nuestra respuesta externa a la existencia, podemos tomar un reflejo de él que llevará tal vez, total o predominantemente, el matiz de cuanto es más fuerte en nuestra naturaleza. Puede presentarse como un anhelo de alguna Belleza universal que sentimos en la Naturaleza, en el hombre y en todo lo que nos rodea; o podemos tener la intuición de alguna Belleza trascendente de la cual toda belleza aparente es aquí solo un símbolo. He aquí por qué puede llegar a aquéllos en quienes el ser estético está desarrollado y es insistente y en quienes predominan los instintos que, hallando la forma de expresión, crean al poeta y al artista. O puede ser el sentido de un espíritu divino de amor o una Presencia infinita auxiliadora y compasiva del universo, o detrás o más allá de él, que nos responde cuando volvemos hacia él nuestro espíritu. De modo que primero puede mostrarse cuando el ser emocional está intensamente desarrollado. Puede aproximarse más a nosotros de otros modos, pero siempre como Poder o Presencia de deleite, belleza, amor o paz que entra en contacto con la mente, pero está más allá de las formas que estas cosas asumen comúnmente en la mente.

Pues toda dicha, belleza, amor, paz y deleite son emanaciones del Brahmán del Ananda, todo deleite del espíritu, intelecto, imaginación, sentido estético, aspiración y satisfacción estéticas, acción, vida y cuerpo. Y a través de todas las modalidades de nuestro ser la Divinidad puede entrar en contacto con nosotros y usarlas para despertar y liberar al espíritu. Pero para alcanzar al Brahman del Ananda en sí mismo, la recepción mental de éste debe sutilizarse, espiritualizarse, universalizarse y descargarse de todo lo que sea turbio y limitativo. Pues cuando nos aproximamos bastante o entramos en él, es mediante un sentido espiritual consciente de un Deleite trascendente y universal que existen dentro y aun detrás y más allá de las contradicciones del mundo y al que podemos unirnos a través de un creciente éxtasis universal y espiritual o trascendental.

Ordinariamente, la mente se satisface con reflejar esta Infinitud que percibimos o con experimentar el sentido de ella dentro y fuera de nosotros, como una experiencia que, aunque frecuente, con todo

sigue siendo excepcional. En sí misma parece tan satisfactoria y maravillosa cuando se presenta y nuestra mente común y la vida activa que tenemos que llevar puede parecer tan incompatible con ella, que podemos pensar que es excesivo esperar algo más. Pero el espíritu mismo del Yoga es éste: convertir en normal lo excepcional, y convertir lo que está por encima de nosotros y es mayor que nuestros yo's normales, en nuestra propia consciencia constante. Por lo tanto, no tendríamos que vacilar en abrirnos más firmemente a cualquier experiencia del Infinito que tengamos, para purificarla e intensificarla, hasta que se convierta en el poder originador que actúa en nosotros, en la Deidad que adoramos y abrazamos, y nuestro ser todo se ponga a tono con ello y se convierta en el yo mismo de nuestro ser.

Nuestra experiencia de él ha de purificarse en él de cualquier mezcla mental; de lo contrario él se aparta y no podemos retenerlo. Y parte de esta purificación consiste en que dejará de depender de cualquier causa o estado de excitación mental; debe convertirse en su propia causa y ser autoexistente, fuente de todo otro deleite, que existirá solo por él, y desapegado de cualquier imagen o símbolo cósmico o de otra índole a través de los cuales entramos al principio en contacto, con él. Nuestra experiencia de él ha de intensificarse constantemente y concentrarse más; de lo contrario solo lo reflejaremos en el espejo de la mente imperfecta y no alcanzaremos aquel punto de elevación y transfiguración por el cual somos transportados más allá de la mente hacia la bienaventuranza inefable. Como objeto de nuestro pensamiento y contemplación constantes, volcará todo lo que existe dentro de sí, se revelará como el universal Brahman del Ananda y convertirá a toda la existencia en su emanación. Si confiamos en él para la inspiración de todos nuestros actos internos y externos, se convertirá en la dicha de la Divinidad volcándose a través de nosotros en la luz, el amor y el poder sobre la vida y todo cuanto vive. Buscado mediante la adoración y el amor del alma, se revela como la Deidad, vemos en ella la faz de Dios y conocemos la bienaventuranza de nuestro Amante; volviendo todo nuestro ser hacia ella, crecemos en una feliz perfección de semejanza con ella, en una versión humana de la naturaleza divina. Y cuando se convierte en todos los sentidos en el yo de nuestro yo, nos realizamos en el ser y llegamos a albergar la plenitud.

El Brahman siempre se nos revela de tres modos: dentro de nosotros, por encima de nuestro plano y en torno de nosotros en el universo. Dentro de nosotros hay dos centros del Purusha: el Alma

interior a través de la cual toma contacto con nosotros para nuestro despertar; está el Purusha del loto del corazón que abre ascendentemente todos nuestros poderes y el Purusha del loto de mil pétalos de donde descienden a través del pensamiento y la voluntad, abriendo en nosotros el tercer ojo, los rayos de la visión y el fuego de la energía divina. La existencia bienaventurada puede llegar a nosotros a través de uno de estos centros. Cuando se abre el loto del corazón, sentimos una dicha, amor y paz divinos que se expanden en nosotros como una flor de luz que se irradia en todo el ser. Luego pueden unirse con su fuente secreta, la Divinidad que está en nuestros corazones, y adorarlo como en un templo; pueden fluir ascendentemente para tomar posesión del pensamiento y la voluntad y brotar hacia el Trascendente; corren en el pensamiento, el sentimiento y la acción hacia todo lo que está alrededor de nosotros. Pero en la medida en que nuestro ser normal ofrece algún obstáculo o no se amolda totalmente a una respuesta a esta influencia divina ni como instrumento de esta posesión divina, la experiencia será intermitente y podemos replegarnos constantemente en nuestro viejo corazón mortal; pero mediante repetición, *abhyása*, o mediante la fuerza de nuestro deseo y adoración de la Divinidad, puede remodelarse progresivamente hasta que esta experiencia anormal se convierta en nuestra consciencia natural.

Cuando se abre el otro loto superior, la mente toda se colma de luz, dicha y poder divinos, detrás de los cuales está la Divinidad, el Señor de nuestro ser en su otro con nuestra alma detrás de él o cobijada en sus rayos; entonces todo el pensamiento y la voluntad se convierten en luminosidad, poder y éxtasis; en comunicación con el Trascendente, éste puede volcarse en nuestros miembros mortales y fluir por ellos hacia el exterior, hacia el mundo. En este amanecer también existen, como lo supieron los místicos Védicos, nuestras alternancias de su día y noche, de nuestros exilios de la luz; pero a medida que crecemos en poder para controlar esta nueva existencia, llegamos a capacitarnos para ver al sol de quien procede esta irradiación y podemos llegar a ser en nuestro ser interior un solo cuerpo con él. A veces la rapidez de este cambio depende de la fuerza de nuestro anhelo de la Divinidad así revelada, o de la intensidad de nuestra fuerza de búsqueda; pero en otras ocasiones procede más bien mediante una pasiva sumisión a los ritmos de su omnisciente accionar que actúa siempre mediante su propio método inescrutable al principio. Pero este último se convierte en la base cuando nuestro amor y confianza se completan

y todo nuestro ser se apoya en el abrazo de un Poder que es amor y sabiduría perfectos.

La Divinidad se revela en el mundo que nos rodea cuando la contemplamos con un deseo espiritual de deleite que la busca en todas las cosas. A menudo hay una apertura repentina mediante la cual el velo de las formas se convierte en revelación. Una Presencia espiritual universal, una paz universal, un infinito Deleite universal se ha manifestado, inmanente, abarcante y omnipenetrante. Esta Presencia mediante nuestro amor a ella, nuestro deleite en ella, nuestro constante pensamiento en ella, retorna y crece sobre nosotros; se convierte en la cosa que vemos y todo lo demás es solo su habitación, forma y símbolo. Incluso todo lo que es más externo (el cuerpo, la forma, el sonido), todo cuanto puedan captar nuestros sentidos, se ve como esta Presencia; dejan de ser físicos y se convierten en sustancia del espíritu. Esta transformación significa transformación de nuestra propia consciencia interior; la Presencia circundante nos lleva consigo y llegamos a ser parte de ella. Nuestra propia mente, vida y cuerpo se convierten para nosotros solo en su habitación y templo, en una forma de su accionar y un instrumento de su autoexpresión. Todo es solo el alma y el cuerpo de este deleite.

Esta es la Divinidad que se ve en torno de nosotros y en nuestro propio plano físico. Pero puede revelarse en lo alto. La vemos o sentimos como una Presencia altamente elevada, como un gran infinito de Ananda por encima de nosotros —o en éste, como nuestro Padre en el cielo—, y no la sentimos ni vemos en nosotros o en torno de nosotros. En la medida que mantenemos esta visión, la mortalidad en nosotros es sofocada por esa Inmortalidad; siente la luz, el poder y la dicha y responde a esto de acuerdo con su capacidad; o siente el descenso del espíritu y entonces se transforma por un tiempo o se eleva a algún resplandor reflejo de la luz y el poder; se convierte en vaso del Ananda. Pero otras veces cae en la vieja mortalidad y existe o trabaja torpe o insignificadamente replegándose en sus hábitos terrenales. La redención completa llega mediante el descenso del Poder divino en la mente y cuerpo humanos y mediante la remodelación de su vida interior según la imagen divina —lo que los videntes Védicos llamaron el nacimiento del Hijo mediante el sacrificio. De hecho es mediante un continuo sacrificio u ofrenda como nos fundamos dentro del ser de este Infinito: un sacrificio de adoración y aspiración, de obras, de pensamiento y conocimiento, de la creciente llama de la voluntad orientada hacia Dios. Cuando



poseemos firmemente esta consciencia del Brahman de Ananda en todas estas tres manifestaciones, en lo alto, dentro y alrededor, tenemos la plena unidad con él y abarcamos todas las existencias en su deleite, paz, dicha y amor; entonces todos los mundos se convierten en el cuerpo de este yo. Pero no tenemos el más rico conocimiento de este Ananda si es solo una presencia, grandeza o inmanencia impersonal lo que sentimos, si nuestra adoración no fue lo bastante íntima para con este Ser como para revelarnos la faz y el cuerpo de su dicha vastamente extendida y hacernos sentir las manos del Amigo y del Amante. Su impersonalidad es la bienaventurada grandeza del Brahman, pero desde ella puede contemplarnos la dulzura y control íntimo de la Personalidad divina. Pues el Ananda es la presencia del Yo y del Amo de nuestro ser y la corriente de su emanación puede ser la dicha pura de su Lila.

## Capítulo VIII

### EL MISTERIO DEL AMOR

La adoración de la Divinidad impersonal no sería estrictamente un Yoga de la devoción de acuerdo con la interpretación corriente; pues según las formas corrientes de Yoga se supone que el Impersonal puede ser buscado para una unidad completa en la que Dios y nuestra propia persona desaparezcan y no haya nadie para adorar o ser adorado; solo queda el deleite de la experiencia de la unidad y la infinitud. Pero en verdad los milagros de la consciencia espiritual no han de someterse a lógica tan estricta. Cuando al principio llegamos a sentir la presencia del infinito, como es la personalidad finita que está en nosotros la que es tocada por aquél, una especie de adoración bien puede ser la respuesta al contacto y llamada. En segundo término, podemos considerar al Infinito no tanto como estado espiritual de unidad y bienaventuranza, o solo como su molde y medio del ser, sino más bien como la presencia de la Deidad inefable para nuestra consciencia, y entonces también el amor y la adoración hallan cabida. Y aunque nuestra personalidad parece desaparecer en la unidad dentro de ella, puede aun ser —y realmente es— el individuo divino que se funde en lo universal o lo supremo mediante la unión en la que el amor, el amante y el amado se olvidan en una fundidora experiencia extática, pero todavía están allí latentes en la unidad y persistiendo en ella subconscientemente. Toda unión del yo mediante el amor debe ser necesariamente de esta naturaleza. Incluso podemos decir, en un sentido, que el Uno devino los muchos en el universo para tener esta dicha de unión como la última culminación de todas las variadas experiencias de la relación espiritual entre el alma individual y Dios.

Pero la más variada e íntima experiencia del amor divino no puede llegar persiguiendo únicamente al Infinito impersonal; para eso la Deidad que adoramos debe llegar a ser próxima y personal para nosotros. Al Impersonal le es posible revelar dentro de sí toda la riqueza de la personalidad cuando entramos en su corazón, y quien solo buscó entrar en la Presencia divina o abrazarla, puede descubrir en ella cosas que no soñó; el ser de la Divinidad tiene para nosotros sorpresas que confunden las ideas del intelecto limitativo. Pero ordinariamente el camino de la devoción empieza desde el otro extremo y en parte, se eleva y amplía hacia su salida mediante la adoración de la Personalidad divina. La divinidad es un Ser y no una existencia abstracta ni un estado de pura infinitud

intemporal; la existencia original y universal es Él, pero esa existencia es inseparable de la consciencia y bienaventuranza del ser, y una existencia consciente de su propio ser y de su propia bienaventuranza es lo que bien podemos llamar una Persona divina infinita, Purusha. Es más, toda la consciencia implica poder, Shakti; donde hay consciencia infinita del ser, hay poder infinito del ser, y mediante ese poder existe todo en el universo. Todos los seres existen por este Ser; todas las cosas son los rostros de Dios; todo pensamiento, acción, sentimiento y amor proceden de él y retornan a él, todos sus resultados lo tienen por fuente, apoyo y meta secreta. Es a esta Deidad, a este Ser que el Bhakti de un Yoga integral se volcará y elevará. Al ser trascendente, lo buscará en el éxtasis de una unión absoluta; al ser universal, lo buscará en la cualidad infinita y en todo aspecto y en todos los seres con deleite y amor universales; al ser individual entrará con él en todas las relaciones humanas que el amor crea entre una persona y otra.

Puede que desde el principio no sea posible captar toda la integridad completa de lo que el corazón busca; de hecho, eso solo es posible si la inteligencia, el temperamento y la mente emocional ya se han desarrollado en la grandeza y sutileza mediante la tendencia de nuestra vida anterior. A eso tiende la experiencia de la vida normal mediante su creciente cultivo del intelecto, de la mente estética y emocional y también de nuestras partes de experiencia activa y volitiva. Eso amplía y refina al ser normal de modo que pueda abrirse fácilmente a toda la verdad de Eso que lo estuvo preparando para ser templo de su automanifestación. Ordinariamente, el hombre está limitado en todas estas partes de su ser y al principio solo puede captar parte de la verdad divina en la medida en que esta tenga alguna gran correspondencia con su propia naturaleza, su evolución y asociaciones pasadas. Por lo tanto, Dios primero nos encuentra en diferentes afirmaciones limitadas de sus cualidades y naturaleza divinas; se presenta a quien lo busca como un absoluto de las cosas que puede entender y a las que su voluntad y corazón pueden responder; descubre el mismo nombre y aspecto de su Deidad. Esto es lo que en Yoga se llama *ista-devatá*, el nombre y forma elegidos por nuestra naturaleza para su adoración. A fin de que el ser humano pueda abrazar a esta Deidad con todo su ser, es representada con una forma que responde a sus aspectos y cualidades y que se convierte para el adorador en el cuerpo viviente de Dios. Estas son aquellas formas de Vishnu, Shiva, Krishna, Kali, Durga, Cristo y Buda, que la mente del hombre capta para adorarlas. Hasta el monoteísta que adora una Deidad amorfa, le da con todo alguna forma de cualidad,

alguna forma mental o forma de la Naturaleza por la que la contempla y se aproxima a ella. Pero para ser capaz de ver una forma viviente, un cuerpo mental, como si fuese el de la Divinidad, da a la aproximación una mayor intimidad y dulzura.

La vía del Yoga integral del bhakti consistirá en universalizar esta concepción de la Deidad, en personalizarla íntimamente mediante una relación múltiple y omniabarcante, en volverla constantemente presente para todo el ser y en consagrar, renunciar y someter al ser todo a aquélla, de modo que more cerca de nosotros y en nosotros y nosotros con ella y en ella. *Manana* y *darsana*, un pensar constante en Dios en todas las cosas y una visión de él siempre y por doquier es esencial para esta vía de la devoción. Cuando contemplamos las cosas de la Naturaleza física, en ellas tenemos que ver el objeto divino de nuestro amor; cuando observamos a los hombres y los seres, tenemos que verlo en ellas y en nuestra relación con ellas para apreciar que estamos entrando en relaciones con las formas de él; cuando trasponemos la limitación del mundo material conocemos a los seres de otros planos o tenemos relaciones con ellos, pero el mismo pensamiento y visión tienen que tornarse reales para nuestras mentes. El hábito normal de nuestras mentes que solo están abiertas a la forma material y aparente y a la ordinaria relación mutilada y que ignoran a la Deidad secreta interior, ha de ceder ante un hábito incesante de amor y deleite omniabarcante para esta comprensión más honda y amplia y esta relación mayor. En todas las deidades hemos de ver a este Dios único a quien adoramos con nuestro corazón y con todo nuestro ser; ellas son formas de esta divinidad. Ampliando de este modo nuestro abrazo espiritual alcanzamos un punto en el que todo es Dios y el deleite de esta consciencia se convierte para nosotros en nuestro modo normal e ininterrumpido de mirar el mundo. Esto nos da la universalidad externa u objetiva de nuestra unión con él.

Interiormente, la imagen del Amado ha de volverse visible para el ojo interior, morando en nosotros como en su mansión, informando nuestros corazones con la dulzura de su presencia, presidiendo todas nuestras actividades de la mente y la vida como el amigo, dueño y amante desde la cima de nuestro ser, uniéndonos desde lo alto consigo mismo en el universo. Una constante comunión interior es la dicha que ha de hacerse íntima, permanente e infalible. Esta comunión no ha de reducirse a una proximidad y adoración excepcional cuando nos retiramos por completo dentro de nosotros mismos, lejos de nuestras preocupaciones normales, y tampoco ha de procurarse descartando nuestras actividades

humanas. Todos nuestros pensamientos, impulsos, sentimientos y acciones han de referirse a él para su sanción o desaprobación, o si aun no podemos alcanzar este punto, han de ser ofrecidos a él en nuestro sacrificio de aspiración, de modo que pueda descender cada vez más a nosotros y estar presente en todos ellos y pueda penetrarlos con toda su voluntad y poder, su luz y conocimiento, su amor y deleite. Al fin, todos nuestros pensamientos, sentimientos, impulsos y acciones empezarán a emanar de él y a convertirse en alguna simiente y forma divina de ellos; en toda nuestra vida interior habremos crecido conscientes de nosotros mismos como parte de su ser hasta que entre la existencia de la Divinidad a la que adoramos y nuestras propias vidas no haya ya división alguna. De igual modo, en todos los sucesos tenemos que llegar a ver los tratos que el Amante divino mantiene con nosotros y lograr tal placer en ellos que incluso el pesar, el sufrimiento y el dolor físico se convierten en sus dones y deleite y al fin desaparezcan en el deleite, eliminados por el sentido del contacto divino, porque el contacto de sus manos es la alquimia de una transformación maravillosa. Algunos rechazan la vida porque está manchada de pesar y dolor, pero para el amante de Dios el pesar y el dolor pasan a ser medios de encontrarse con él, vestigios de su presión y finalmente cesan tan pronto como nuestra unión con su naturaleza se toma demasiado completa para estas máscaras del deleite universal como para ocultarlo. Aquellos pasan a ser el Ananda.

Todas las relaciones mediante las cuales se produce esta unión llegan a ser, en este sendero, intensa y bienaventuradamente personales. Lo que al fin las contiene, asume y unifica es la relación del amante y el amado, porque es la más intensa y bienaventurada de todas y transporta a todo el resto a sus cimas e incluso las trasciende. Es el maestro y guía que nos conduce al conocimiento; a cada paso de la luz y visión interiores en desarrollo, sentimos su contacto como el del artista que modela nuestra arcilla mental, su voz que revela la verdad y su palabra, el pensamiento que nos brinda para que respondamos, el resplandor de sus dardos centelleantes que ahuyentan la oscuridad de nuestra ignorancia. Especialmente, en proporción a como las luces parciales de la mente se transforman en luces de la gnosis (en mayor o menor grado que esto ocurra), sentimos eso como una transformación de nuestra mentalidad en la suya y Dios se convierte, en nosotros, en el pensador y el vidente. Cesamos de pensar y ver por nosotros mismos, y pensamos solo lo que él quiere que pensemos para nosotros y vemos solo lo que él ve para nosotros. Entonces el maestro se realiza en el amante; pone sus manos sobre todo

nuestro ser mental para abrazarlo y poseerlo, para disfrutarlo y usarlo.

El es el Amo; pero en esta vía de aproximación desaparece toda distancia y separación, todo miedo, temor y mera obediencia, porque nos acercamos y estamos demasiado unidos con él para soportar estas cosas y es el amante de nuestro ser quien lo toma, ocupa y usa y hace con él cuanto quiere. La obediencia es el signo del siervo, pero ese es la etapa más baja de la relación, *dásya*. Después no obedecemos sino que nos movemos según su voluntad como la cuerda responde al dedo del músico. Ser el instrumento es la etapa superior de autosometimiento y sumisión. Pero este es el instrumento vivo y amante y concluye en toda la naturaleza de nuestro ser convirtiéndose en el esclavo de Dios, regocijándose en su posesión y en su propia sujeción bienaventurada al abrazo y dominio divinos. Con deleite apasionado realiza todo cuanto tiene que hacer sin preguntas y soporta todo cuanto hay que soportar, porque lo que soporta es la carga del ser amado.

El es el amigo, el consejero, el auxiliador, el salvador en la dificultad y el desánimo, el defensor de los enemigos, el héroe que lucha por nosotros nuestras batallas y bajo cuyo escudo luchamos, el auriga, el piloto de nuestros caminos. Y aquí llegamos, a la vez, a una intimidad más estrecha; él es el camarada y el compañero eterno, el compañero del juego de la vida. Pero todavía hay hasta aquí cierta división, aunque agradable, y la amistad es demasiado limitada por la apariencia de la beneficencia. El amante puede herimos, abandonarnos, enojarse con nosotros, parecer que nos traiciona, pero nuestro amor dura y hasta crece con estas oposiciones; aumenta la dicha de la reunión y la dicha de la posesión; a través de ellas el amante sigue siendo el amigo, y todo cuanto hace, descubrimos al fin que fue hecho por el amante y auxiliador de nuestro ser para la perfección de nuestra alma al igual que para su dicha en nosotros. Estas contradicciones conducen a una mayor intimidad. Él es también el padre y la madre de nuestro ser, su fuente y protector y su indulgente acariciador y dador de nuestros deseos. El es el hijo nacido para nuestro deseo, al que acariciamos y criamos. El amante se hace cargo de todas estas cosas; su amor en su intimidad y unidad guarda en sí el cuidado paterno y materno y se presta a lo que le exijamos. En esa profundísima relación multilateral todo se unifica.

Incluso desde el principio es posible tener esta estrechísima relación de amante y amado, pero no será tan exclusiva para el Yogui integral como para ciertas modalidades puramente extáticas

del Bhakti. Desde el principio llevará consigo algo de los matices de las otras relaciones, puesto que él sigue también al conocimiento y las obras y tiene necesidad del Divino como maestro, amigo y amo. El crecimiento del amor de Dios debe llevar consigo en él una expansión del conocimiento de Dios y de la acción de la Voluntad divina en su naturaleza y vida. El Amante divino se revela; toma posesión de la vida. Pero todavía la relación esencial será la del amor del que fluyen todas las cosas, amor apasionado, completo, que busca cien vías de realización, todo medio de posesión mutua, un millón de facetas de la dicha de la unión. Todas las distinciones de la mente, todas sus barreras y “no puede ser”, todos los fríos análisis de la razón son burlados por este amor y solo se los utiliza como pruebas, campos y puertas unitivas. El amor llega a nosotros de muchos modos; puede llegar como un despertar a la belleza del Amante, por la visión de un rostro ideal o de una imagen suya, por sus misteriosas sugerencias que nos formula detrás de los mil rostros de las cosas del mundo, por una lenta o súbita necesidad del corazón, por una vaga sed del alma, por el sentido de algo cercano a nosotros que nos atrae o persigue con amor o de algo bienaventurado y bello que debemos descubrir.

Debemos buscarle apasionadamente y perseguir al amado invisible; pero asimismo el amado en quien no pensamos puede perseguirnos, puede descender en nosotros en medio del mundo y atraparnos para sí, lo queramos o no al principio. Incluso al principio puede llegar hasta nosotros como un enemigo, con el enojo del amor, y nuestras primeras relaciones con él pueden ser las de batalla y lucha. Aunque primero exista amor y atracción, las relaciones entre el Divino y el alma pueden por largo tiempo alternarse con malos entendidos y agravios, celos e ira; con riñas y pendencias de amor, esperanza y desesperación y con dolor de ausencia y separación. Lanzamos contra él todas las pasiones del corazón hasta que se purifiquen en el único éxtasis de la bienaventuranza y la unidad. Pero eso es también monotonía; al lenguaje humano le es imposible referir toda la cabal unidad, y toda la eterna variedad del Ananda del amor divino. Nuestros miembros superiores e inferiores se inundan con él, la mente y la vida no menos que el alma: hasta el cuerpo físico tiene su cuota de dicha, siente el contacto, rebosa en todos sus miembros, venas y nervios el fluir del vino del éxtasis, *amrita*. El amor y Ananda son la última palabra del ser, el secreto de los secretos, el misterio de los misterios.

Así universalizado, personalizado, elevado a su máxima intensidad, convertido en omniocupante, omniabarcante y omnirrealizante, el camino del amor y el deleite brinda la liberación suprema. Su cima suprema es una unión supracósmica. Mas para el amor la unión completa es *mukti*; para aquel la liberación no tiene otro sentido; e incluye todas las clases juntas de *mukti*, y tampoco (como alguien podría temerlo), son al fin meramente sucesivas una con la otra y por lo tanto mutuamente excluyentes. Tenemos la unión absoluta del espíritu divino con el espíritu humano, *sáyujya*; en eso se revela un contenido de todo lo que aquí depende de la diferencia —pero allí la diferencia es solo una forma de la unidad—, el Ananda también de la proximidad, el contacto y la presencia mutua, *sámípya*, *sálókya*, Ananda de reflejo mutuo, lo que llamamos semejanza, *sádrsya*, y también de otras cosas maravillosas para las cuales el lenguaje carece aún de denominación. No hay nada que esté más allá del alcance del amante de Dios o que se le niegue; pues él es el favorito del Amante divino y el yo del Amado.

\*\*\*

## FIN DEL LIBRO II