



ALEJANDRO AGUILAR LÓPEZ

LA SOMBRA DE DIOS. EL ORIGEN Y LA TRANSFIGURACIÓN DEL MAL Y LA  
MUERTE EN LA FILOSOFÍA INTEGRAL DE ŚRĪ AUROBINDO

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, 30 de enero de 2019

**LA SOMBRA DE DIOS. EL ORIGEN Y LA TRANSFIGURACIÓN DEL MAL Y LA  
MUERTE EN LA FILOSOFÍA INTEGRAL DE ŚRI AUROBINDO**

**Trabajo de grado presentado por Alejandro Aguilar López, bajo la dirección del  
Profesor Dr. Luis Fernando Cardona Suárez,  
como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 30 de enero de 2019**

Bogotá, 30 de enero de 2019

Profesor

**Luis Fernando Cardona Suárez**

Decano de Facultad

Facultad de Filosofía

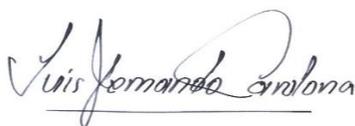
Pontificia Universidad Javeriana

Estimado profesor Cardona,

Reciba un cordial saludo. Presento a continuación el trabajo de grado de Alejandro Aguilar López, titulado "*La sombra de Dios. El origen y la transfiguración del mal y la muerte en la filosofía integral de Sri Aurobindo*", para optar al título de Magister en Filosofía.

En este trabajo Alejandro examina de manera creativa la filosofía de la India a la luz de sus implicaciones para pensar la experiencia humana del mal y la muerte. Siguiendo la tradición hindú del filósofo Sri Aurobindo, Alejandro busca iluminar un problema que ha marcado el rumbo de la filosofía occidental: ¿es justificable la existencia del mal en el mundo? Este problema no puede ser dilucidado sin asumir, al mismo tiempo, la experiencia de la muerte. En este sentido mal y muerte son la sombra de Dios. Atender a este asunto requiere la experiencia y comprensión de lo que Aurobindo denomina filosofía integral. A lo largo del examen de las obras del filósofo hindú, Alejandro busca tejer un diálogo entre Occidente y Oriente. Este diálogo se realiza a partir de una cuidadosa lectura de la obra de Aurobindo en su idioma original. Una vez revisado el manuscrito final de este trabajo considero que cumple a cabalidad con lo esperado por la Facultad y, por ello, solicito se inicien los trámites para su evaluación y, posterior, sustentación pública.

Cordialmente



**Luis Fernando Cardona Suárez**

**Profesor Titular**

## AGRADECIMIENTOS

El trabajo que se presenta a continuación es el fruto de una indagación en torno a una pregunta vital y muy necesaria en nuestro tiempo. El mal, la muerte o el sufrimiento tienen un alcance universal y constituyen, al mismo tiempo, una experiencia única, singular e irreductible para cada persona en quien se presentan. El horizonte de respuesta para esta indagación que se ha escogido es, también, un camino abierto desde hace ya algunos años por senderos poco transitados en el mundo de la filosofía académica. Espero que el resultado de esta investigación pueda servir de apoyo y aliento para abrir el espectro de investigaciones sobre las tradiciones orientales y, de manera especial, sobre la obra de un gran pensador como Śri Aurobindo.

Quiero agradecer a la Madre y a Śri Aurobindo por ser la fuente de inspiración de esta investigación. Este trabajo habría sido imposible sin el apoyo, dedicación, cuidados y sacrificios constantes de mi esposa Catalina, a quien dedico amorosamente cada una de estas líneas. A mis hijos Simón y Ananda por su amor y alegría. Al amor incondicional de Elisa y Santiago. A Gilma, porque su paciencia y voz de aliento fueron imprescindibles en momentos muy importantes. A Juan Camilo Betancurt, por compartir su tiempo y sus palabras en la elaboración del escrito. Quiero agradecer especialmente al Dr. Luis Fernando Cardona Suárez por su apoyo y comprensión constantes en la elaboración de este trabajo.

## TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	8
1. LA «ILUSIÓN» DEL MAL	14
1.1 La contradicción ontoteológica del mal como ilusión en el <i>Māyāvāda</i>	16
1.2 El fuego sagrado de la aspiración humana y la paradoja del mal y la muerte	26
1.3 Los términos de la reconciliación de la paradoja en la filosofía integral de Śri Aurobindo	34
2. PSICOLOGÍA ESPIRITUAL DEL MAL INDIVIDUAL	43
2.1 El velo de la triple formación de la ignorancia	46
2.2 La psiquización de la conciencia humana	52
3. LA TRANSFORMACIÓN ESPIRITUAL Y EL MAL UNIVERSAL	62
3.1 El <i>Puruṣa</i> Cósmico: la universalidad y la impersonalidad del alma	69
3.2 La Sobremente y el origen cósmico del mal	79
4. SURYA-SAVITAR. LA GNÓSIS SUPRAMENTAL	8

4.1 Hacia la evolución supramental del alma y el cuerpo	92
4.2 La aurora de una vida divina sobre la Tierra	104
CONCLUSIONES	110
BIBLIOGRAFÍA	123

## ABREVIATURAS

- BS Martín, C. (2000). *Brahma-Sūtras. Con los comentarios advaita de Sankara*, Madrid, España: Trotta.
- EDH Śri Aurobindo, (1998). *Essays Divine and Human*. Pondicherry, India: Sri Aurobindo Ashram Trust.
- LD Śri Aurobindo, (2006). *The Life Divine*. Pondicherry, India: Sri Aurobindo Ashram Trust.
- PyA Śri Aurobindo, (2004), *Pensamientos y Aforismos*, Barcelona, España: Fundación Centro Sri Aurobindo Barcelona.
- SoV Śri Aurobindo, *The Secret of the Veda*, Pondicherry, India: Sri Aurobindo Ashram Trust.

*“Déjalos preparar el altar, permíteles poner a Agni al frente  
en resplandor. Está allí, el despertar de la conciencia  
a la inmortalidad. Permítenos a ambos extender para ti  
tu verdadero sacrificio”.*  
(Ṛg Veda, I. 170)

## INTRODUCCIÓN

*“En las etapas más tempranas de la Naturaleza evolutiva nos encontramos con una reserva silenciosa de su inconsciencia; no hay revelación del significado o el propósito de sus funcionamientos, ninguna insinuación de algunos otros principios del ser que aquella primera formulación que es su preocupación inmediata y parece ser su único asunto por siempre: porque en sus primeros funcionamientos solo aparece la Materia, la única realidad cósmica silenciosa y cruda.” (LD, 881)<sup>1</sup>*

Hay una premisa fundamental dentro del pensamiento de Śrī Aurobindo que puede representar, en la actualidad, un punto de partida renovado, aunque ya olvidado quizá, para la reflexión filosófica en torno a un problema fundamental de nuestra vida humana. Dicha premisa se hace relevante hoy, pues abre nuestra comprensión sobre el problema de la existencia del mal y la muerte desde una perspectiva, seguramente, poco abordada y estudiada desde el ámbito académico y, sobre todo, porque comprende la filosofía como una práctica vital (*sādhanā*) de evolución integral. Esta premisa envuelve, según nuestro análisis, toda la cuestión central que trataremos de aclarar dentro de este trabajo, a propósito del lugar, el estatuto y las contradicciones que ocupa la presencia del dolor, el sufrimiento, el error, la incapacidad, la muerte y, en general, nuestra finitud constitutiva,

---

<sup>1</sup> El original en inglés dice: “*In the earliest stages of evolutionary Nature we are met by the dumb secrecy of her inconscience; there is no revelation of any significance or purpose in her works, no hint of any other principles of being than that first formulation which is her immediate preoccupation and seems to be for ever her only business: for in her primal works Matter alone appears, the sole dumb and stark cosmic reality*”.

enfrentadas, por otro lado, con nuestras más altas aspiraciones individuales y de especie aquí en la Tierra.

*“Porque todos los problemas de la existencia son esencialmente problemas de armonía. Ellos emergen desde la percepción de una discordia irresuelta y el instinto de un acuerdo o una unidad no descubierta” (LD, 4)<sup>2</sup>.* Bajo esta premisa se encuentra una situación originaria para el espíritu humano, esto es, un evento revelador dentro del terreno de la especulación y la acción humana para una verdadera comprensión sobre el significado de estos problemas y el papel iluminador del pensamiento filosófico con respecto a ellos, siempre y cuando, por filosofía podamos entender algo más que teoría especulativa.

En la época en la que, precisamente, la filosofía ha sido amenazada desde afuera, con la trivialización de su fuerza discursiva y práctica, por parte de una retórica de corte materialista y tecnócrata, que trata de imponerse, desde todo ámbito, como único criterio de legitimación de la «verdad», la filosofía integral de Sri Aurobindo se presenta como una auténtica renovación de la búsqueda original y más profunda del conocimiento humano. Dicha retórica exclusivista se sirve, por ejemplo, de la asimilación sistemática de toda cultura o de la acomodación acrítica de todo ideal para sus propios fines y, en último término, de la supresión de toda diferencia de sí misma, como una estrategia clave para el ejercicio del poder y, con ello, opera

---

<sup>2</sup> El original en inglés dice: *“For all problems of existence are essentially problems of harmony. They arise from the perception of an unsolved discord and the instinct of an undiscovered agreement or unity” (LD, 4).* La cursiva es mía.

su propia justificación como una manera para «estabilizar todo el orden de lo real» bajo una única y reducida visión de mundo<sup>3</sup>.

Prefigurando de algún modo el avance posterior de la ciencia de la primera década del siglo XX, Śri Aurobindo acierta de manera contundente en la caracterización de nuestro tiempo al decir: “Hoy vemos una humanidad saciada pero no satisfecha por medio del análisis victorioso de las externalidades de la Naturaleza, preparándose para retornar hacia sus anhelos primigenios. La fórmula más antigua de la Sabiduría promete ser la última, —Dios, Luz, Libertad e Inmortalidad—” (LD, 4)<sup>4</sup>. Además, Śri Aurobindo parece haber estado completamente consciente del peligro que acarrea la reducción de todo posible conocimiento y discurso a la forma o a los estándares de cualquier materialismo científico o filosófico. Aquellos tratan de imponerse a sí mismos hoy, a la luz de fines utilitaristas e inmediatistas que ellos mismos persiguen y que, a su vez, provienen de sectores excluyentes de los campos de investigación científica y académica.

Desde esta filosofía materialista han resultado ciertas teorías muy peligrosas para el futuro moral de la humanidad. Primero, el hombre es una creación y un esclavo de la materia. Él sólo puede tener maestría sobre la materia por medio de su obediencia a ella. Segundo, la mente en sí misma es una forma de una materia burda y no es independiente ni maestra de los sentidos. Tercero, no hay, en realidad, libertad de la voluntad, porque todas nuestras acciones están determinadas por dos grandes fuerzas, la herencia y el entorno. Somos los esclavos de nuestra naturaleza, y donde

---

<sup>3</sup> Cornelissen sugiere que el avance ortodoxo de la ciencia moderna tiende más al reduccionismo y no hacia la necesidad de fundamentar una epistemología con base en la integralidad y, en consecuencia, en la no exclusión radical de la esfera de la subjetividad. Resalta, además, que no existe ningún tipo de conocimiento sistemático cuya base sea puramente materialista, esto es, objetiva, ya que todo intento de comprensión de lo real parte siempre de una pre-comprensión mental (psicológica y no-material) de una unidad fundamental aún no manifiesta completamente, pero existente en otro dominio más allá del campo físico (2009, 99-101).

<sup>4</sup> El original en inglés dice: “*Today we see a humanity satiated but not satisfied by victorious analysis of the externalities of Nature preparing to return to its primeval longings. The earliest formula of Wisdom promises to be its last, —God, Light, Freedom, Immortality—*”.

parecemos estar libres de su dominio, es porque no somos, peor aún, más esclavos de nuestro entorno, elaborado por las fuerzas que nos rodean y nos manipulan (EPH 15)<sup>5</sup>.

En esta época, en la que el talante filosófico ha sido puesto en suspenso, la filosofía no puede renunciar a sus más antiguas y altas aspiraciones. Aquellas que la supuesta posmodernidad pretende haber superado satisfactoriamente como puntos ya innecesarios del debate y la práctica de la filosofía.

Ahora bien, existe un segundo punto en la actualidad, inherente a gran parte de la forma en que se lleva a cabo la «práctica» filosófica, que pone en entredicho su poder dinamizador con respecto a la vida misma<sup>6</sup>. Consiste en la tendencia humana a la cristalización y a la «parálisis» del pensamiento en formas, o ideas, o en sistemas rígidos de explicación de la realidad, ya sea de manera particular o total. Debido a la sobresaturación de la abstracción en detrimento de los procesos y los significados profundos de la experiencia, esto es, al hábito dogmático de remplazar realidades por

---

<sup>5</sup> “From this materialistic philosophy have resulted certain theories very dangerous to the moral future of mankind. First, man is a creation and slave of matter. He can only master matter by obeying it. Secondly, the mind itself is a form of gross matter and not independent of and master of the senses. Thirdly, there is no real free will, because all our action is determined by two great forces, heredity and environment. We are the slaves of our nature, and where we seem to be free from its mastery, it is because we are yet worse slaves of our environment, worked on by the forces that surround and manipulate us” (EPH, 15).

<sup>6</sup> Al respecto, Cavallé ha anotado varios puntos importantes dentro de este debate sobre el papel que puede cumplir la filosofía en la actualidad. En términos generales, es importante tener en cuenta lo que dice esta autora sobre el significado de la filosofía como sabiduría de la vida: “Esta última filosofía ha sido armónica y coherente en su esencia y en su espíritu (no necesariamente en su forma) en los distintos lugares y tiempos. En contraste con el carácter cambiante de la historia de la filosofía especulativa, se trata de una filosofía imperecedera, que no decae con las modas intelectuales, que no es desbancada por otras. Por ello, numerosos pensadores del siglo XX la han denominado “filosofía perenne”. [...] No llamaremos “sabio” solo a aquel que ha alcanzado las cumbres del conocimiento y de la virtud (rara avis), sino, más genéricamente, a quien está comprometido con lo que hemos denominado la “experiencia de un nuevo estado de saber y de ser” y lo saborea en su vida cotidiana, a quien no confunde sus especulaciones subjetivas con la sabiduría y la “visión directa” que solo esa experiencia proporciona. Los límites entre la filosofía y la sabiduría, así entendidas, no son rígidos. Estas categorías son solo orientadoras” (2002, 12-13).

conceptos de manera unilateral —esto es lo que Hemsell ha llamado los sistemas conceptuales de explicación (2017, 3)— la filosofía ha perdido, entonces, fuerza vital y relación intuitiva con la experiencia directa. Así, el intelecto se acerca a esta última por medio de la representación abstracta y no, como Śri Aurobindo plantea, a la luz de un conocimiento espiritual, es decir, un conocimiento por identidad<sup>7</sup>. Según Hemsell,

En esta época posmoderna del análisis del lenguaje, especialmente, nuestro entendimiento racional abstracto se ha convertido en el objeto de nuestro pensamiento y del discurso. Es lo que nuestro lenguaje expresa. Y estos marcos de entendimiento se han vuelto para nosotros más reales que el mundo al que nuestro pensamiento y nuestro discurso se refieren. Así, nuestro lenguaje se convierte en la expresión de un mundo que nuestra mente racional crea, como una especie de representación distante del mundo que habitamos, como una aventura ficticia en un libro o en una película, o una ideología política, o una campaña de elecciones, o una pieza publicitaria, que poco tienen que ver con las condiciones reales de la vida, aunque ellos representen los valores y los propósitos de determinadas personas o instituciones (2017, 3-4).

Por lo tanto, existe un riesgo constante para el pensamiento, al quedarse divorciado de la riqueza y la vitalidad de la experiencia, así como también una amenaza de aislar los datos provenientes de dicha experiencia del conocimiento al

---

<sup>7</sup> Usaremos una connotación general, por ahora, de la palabra conocimiento por identidad o intuición, teniendo en cuenta que, con respecto a este término y muchos otros, Śri Aurobindo se ha referido a él de múltiples maneras sin renunciar, por ello, a su sentido y significado esencial. Así, la “[i]ntuición nos da la idea de algo por detrás y más allá de todo lo que conocemos y que parece ser aquello que el hombre siempre ha perseguido en contradicción con su razón inferior y toda su experiencia normal y que lo obliga a formular esa percepción sin forma en las ideas más positivas de Dios, de la Inmortalidad, del Cielo y el resto, por medio de las cuales luchamos por expresarla a la mente” (LD, 74). “*Intuition gives us that idea of something behind and beyond all that we know and seem to be which pursues man always in contradiction of his lower reason and all his normal experience and impels him to formulate that formless perception in the more positive ideas of God, Immortality, Heaven and the rest by which we strive to express it to the mind*”. Ilárraz y Pujol aclaran lo siguiente: “El concepto previo de la dualidad y multiplicidad de los seres del universo es un concepto que puede ser reducido a categorías lógicas y empíricas. El nuevo concepto de la no dualidad absoluta de todo ser está por encima de toda lógica. La intuición no dualista absoluta es lógica y empíricamente contradictoria” (2003,24).

que una filosofía integral aspira y que puede realizar a partir de la indagación de lo que se presenta a la naturaleza de la conciencia mental humana, entendida esta última en un sentido psicológico, espiritual y supramental. Frente a nosotros se levanta, en efecto, una búsqueda y una realización del sentido o del significado de nuestro papel que como humanos representamos en la larga y profunda escala de este universo manifiesto. Debemos aprender a meditar, especialmente, sobre aquellas experiencias que, solo en apariencia, parecen ser triviales, pues ya lo afirmaba la sabiduría tántrica de la antigua India, *toda* experiencia humana envuelve, fundamentalmente, una posibilidad secreta de poder expandir (*tānoti*) y liberar (*trāyati*) la verdad y la fuerza de nuestro ser en múltiples e infinitas posibilidades, porque, en último término, todos somos, en lo profundo de nuestro interior, aquello (*tat*) que, paradójicamente, más anhelamos en las externalidades de nuestra vida, esto es, una vida en la Tierra sin las limitaciones y sin los sufrimientos que la contingencia parece imponer radicalmente sobre nosotros. Todos somos, en esencia, el absoluto no dual (*Brahman*).

Sin duda, en nuestra búsqueda de la Verdad, debemos ir tras ella por sí misma, en principio, y no empezar con algún propósito práctico de manera preconcebida o alguna opinión presupuesta, que distorsionaría nuestra visión desinteresada de las cosas; pero, una vez la Verdad haya sido encontrada, su compromiso con la vida se vuelve de una importancia capital y es la sólida justificación de nuestra laboriosa dedicación a la búsqueda. La filosofía de la India ha entendido siempre esta doble función; ha visto la Verdad, no solo como un goce intelectual o el dharma natural de la razón, sino, además, con el fin de saber cómo el hombre debe vivir de acuerdo a la Verdad o luchar en su consecución; de allí su influencia íntima sobre la religión, las ideas sociales, la vida cotidiana de las personas, su inmenso poder dinámico sobre la mente y la acción de la humanidad índica (*EDH*, 245).

## 1. LA «ILUSIÓN» DEL MAL

El problema del mal presenta, ciertamente, un desafío desde su análisis ontológico y teológico. Este problema consiste en el surgimiento de un conjunto de contradicciones que se dan entre el terreno de la filosofía, la religión, la epistemología, la antropología o la ética, asociados a la existencia de Dios, del Hombre y del Mundo. Como veremos a continuación, estas tensiones ontoteológicas también están presentes dentro del pensamiento que de alguna manera se suele denominar Oriental. Así, dependiendo de cada sistema, tradición o filosofía que se adopte, el problema del mal ha tenido diversas formulaciones y respuestas dentro de estas corrientes de la India. Aquí nos interesa llevar a cabo un análisis de esta cuestión, desde la perspectiva del yoga integral de Śrī Aurobindo. Particularmente, nos enfocaremos en el análisis que nuestro autor realiza en su principal obra filosófica, *La Vida Divina*.

Antes de introducirnos plenamente en el análisis de esta obra y la pregunta por mal y el yoga integral, haremos un breve recorrido por las apuestas y las preguntas filosóficas que, con respecto a dicho problema, se derivan de la tradición *vedānta*. Esta última es, recordemos, una tradición ortodoxa muy reconocida en la India y en el mundo de la espiritualidad, en general, por presentar dentro de su

filosofía la controversial idea de *Māyā* o Ilusión cosmo-ontológica y usualmente reconocida como la doctrina del *Māyāvāda*, atribuida al sabio Śaṅkarācharya. En este recorrido seguiremos, además, la interpretación del pensador Matilal, a manera de contextualización del problema del mal y la muerte en esta tradición índica, en la medida en que él ha presentado, de manera sintética, estas contradicciones en uno de sus ensayos bajo el nombre de “*Una nota sobre la Teodicea de Śaṅkara*”<sup>8</sup>. Aunque la intención del presente análisis de la filosofía de Śri Aurobindo no es dilucidar una respuesta punto a punto a los cuestionamientos que trae a colación Matilal, si partimos de este último para introducir el problema del mal, tratando de establecer puntos de encuentro y un análisis entre algunas de las preguntas de Matilal y la postura de nuestro autor principal, pues hay que resaltar que si bien el vedānta desempeña un papel muy importante dentro del yoga integral, empero, sri Aurobindo se va apartar claramente del radicalismo del *Māyāvāda*.

Seguiremos, posteriormente, en este primer capítulo con dos apartes que están directamente relacionados con *La Vida Divina*. El primero aborda la importancia y el significado de la aspiración humana, de acuerdo a Śri Aurobindo, con respecto a la confrontación entre los ideales más elevados de la humanidad y su tensión mundo-existencial frente las condiciones materiales de la vida aquí en la Tierra, entre ellas, la presencia del mal en varios niveles o esferas de la experiencia humana y de la facticidad del mundo. Por último, un apartado dedicado a introducir el concepto de integralidad como sustento para una posible reconciliación de los elementos

---

<sup>8</sup> En inglés: “*A Note on Śaṅkara’s Theodicy*”.

consustanciales a toda la problemática del mal en consonancia con la filosofía de La Vida Divina.

### 1.1 La contradicción onto-teológica del mal como ilusión en el *Māyāvāda*

En el pensamiento *vedānta* es común sostener que la presencia del mal en el mundo (*naighṛṇya, pāpā, duḥkha, etc.*), como un asunto de reflexión filosófica, juega un papel paralelo a lado de otra preocupación más «importante» como la cuestión del sufrimiento. Se podría incluso decir que, en última instancia, este problema queda reducido dentro de aquél, como una cuestión epistemológica de falsa percepción o conocimiento con respecto a la real naturaleza de la verdad (*sate hitam satyam*), resolviendo así, indirectamente, la malignidad a través de una negación de su aparente realidad, en el sentido en que la maldad no posee sino un valor relativo, *temporal* y completamente dependiente del grado de conciencia humano; grado que, entre otras significaciones, no es cercano ni posible en dicha realización espiritual de la Verdad (*satyam*).

El mal no sería más que el efecto de *avidyā*, de la ignorancia, es decir, el mal es o hace parte de *Māyā*, una ilusión inescrutable (*anirvacanīya*) por los medios de una conciencia mental ordinaria pero sí eliminable mediante la experiencia espiritual de la liberación. Esta consideración ilusoria del estatuto mundano del mal, bajo la óptica del *vedānta māyāvāda*, tiene fuertes consecuencias para la experiencia normal de los seres humanos, pues si pensamos que el mal o la crueldad es la causa de los peores sufrimientos del mundo, ¿cómo podríamos vivir, entonces, con una respuesta que afirma que el mal es una mera ilusión? Según Matilal (2002), podemos encontrar,

ciertamente, referencias escritas, tanto en los *Vedas* como en los textos posteriores, por ejemplo, en los *Brahmasūtra(s)*, que muestran que la presencia del mal en el mundo fue, sin duda, un tema explícito de indagación dentro de esta tradición oriental. Especialmente, de discusión profunda entre representantes de diversas escuelas, en las que el problema no se diluye a ser una comprensión de la maldad como una ilusión cósmica (433).

Dentro del periodo védico<sup>9</sup>, el mal estaba simbolizado, en principio, por el poder o la presencia de «demonios» o de fuerzas oscuras de carácter cósmico, sin embargo, Śri Aurobindo propone una clave del lectura de los textos védicos que contradice, por un lado, la idea acrítica y sesgada, según la cual, los *Vedas* no ofrecen más que relatos fantásticos de héroes y dioses en una época o en un lugar en el que el pensamiento humano no podía comprender este problema y otros de manera especulativa, en ausencia de métodos racionales más eficaces. Ya en el período posvédico, este problema adquiere una transformación en las escuelas de corte ortodoxo y con una marcada influencia en la posteridad de la mano de dos tradiciones como el budismo y el *vedānta advaita*, esta última, sistematizada por Śaṅkara. Según ciertas interpretaciones de esta línea del *vedānta advaita*, que radicalizan la interpretación del *māyāvāda*, el mal sería la consecuencia de las semillas del *karma*

---

<sup>9</sup> No hay un acuerdo sobre el comienzo histórico de este periodo. Śri Aurobindo da algunos indicios con respecto a esta cuestión. Fue pionero, además, en desmentir de la supuesta invasión aria al continente índico (SoV, 1998). En castellano se encuentran dos obras muy interesantes sobre esta posible periodización. Basham (2009, 63-79) lo designa con el nombre de periodo Protohistórico y, por su parte, sigue, con cierta cercanía, la interpretación cronológica que propusiera Max Müller. Pániker (2005, 191-194), en cambio, sintetiza muy bien la discusión con respecto a la imposibilidad de asignar una cronología exacta y, prefiere, más bien, asignarle un valor etnográfico al denominarlo: “indario”.

acumulado en la cadena de nacimientos y muertes dentro de la rueda del *saṃsāra*. En este contexto, si hay mal en el mundo, esto se debe a que los hombres así lo crean, lo desean y lo sostienen. Aun así, el *māyāvādi* afirmará, finalmente, que el mal es tan ilusorio como la serpiente que se ve enroscada al lado del camino, cuando en realidad, es una soga lo que permanece, pero, oculta a la vista del ignorante. A pesar de esta conclusión tan fuerte sobre la relatividad del mal, siguiendo los comentarios del mismo Śāṅkara en los *Brahmasūtra(s)*, la sección 2.1.33 a 36 de estos aforismos desarrolla la idea del mal en una línea de exposición en clave cosmológica que difiere particularmente de la postura negadora del mal como una ilusión, muy usual del estilo del *vedānta* de Śāṅkara y sus seguidores.

Siguiendo en esta parte la interpretación, primero, de los comentarios que realiza Śāṅkara a los *Brahmasūtra(s)* y, segundo, la interpretación filosófica que realiza Matilal sobre estos *sūtra(s)*, a propósito del argumento sobre la inequidad y la crueldad en el mundo (*vaiṣamya argument*), diremos que la argumentación debe tener en cuenta, fundamentalmente, el aspecto cósmico de la «creación» dentro de la tradición védica y, además, la caracterización de la naturaleza del creador del cosmos, incluido con ello, el problema de la maldad en el ámbito mundano y extramundano.

Podemos leer el problema del mal formulado en el pensamiento vedántico con una impronta semejante a como suele presentarse en la tradición filosófica en Occidente, es decir, bajo un cuestionamiento similar, pero con un desarrollo filosófico especial que es necesario aclarar a continuación. En una primera instancia, el autor de los *Brahmasūtra* declara que la creación no tiene ningún motivo o finalidad específica, pues esto supondría que *Brahman*, el Absoluto, desearía crear el mundo

por alguna razón y esto contradice su omnipotencia, en tanto que no habría razón alguna por realizar para alguien cuya naturaleza no necesita alcanzar o poseer lo que, lógicamente, ya es o posee, aún sin la necesidad de poseer órganos para la acción, como se afirma en *BS 2.1.30-31*.

Ahora bien, una contradicción surge en este punto, debido a la siguiente proposición: si toda acción es realizada en virtud de un motivo, en parte porque así es como usualmente los seres humanos actúan, y si todo acto que pretende alcanzar un resultado por medio de la acción es un acto consciente, decimos consciente en tanto que acto probablemente premeditado, entonces, o el cosmos tiene un sentido final por el cual el creador lo ha realizado o el universo no tiene ningún sentido, tal y como una persona inconsciente podría actuar bajo el efecto de un estado de locura. “Pero eso contradice la omnisciencia del Ser supremo que declaran los *Vedas*. Tenemos que concluir que la teoría de la creación del universo es incongruente” (Com. *BS. 2.1.32*). Una vez se ha llegado a este punto de la argumentación, Śaṅkara habría podido concluir la ilusoriedad del mundo (*jagan mythyā*) para poder sostener que, en verdad, lo único real es *Brahman (Brahma satyam)*. Pero, no siguiendo por este camino, Śaṅkara va a proponer una vía mucho más sinuosa, para defender que el cosmos es una manifestación del poder creativo del Absoluto sin que por esta razón se niegue, en consecuencia, su omnisciencia o su omnipotencia y, especialmente, su amor por la manifestación<sup>10</sup>. Posterior a esta conclusión en el *sūtra* siguiente se lee:

---

<sup>10</sup> Una nota fundamental, con respecto a esta contradicción, debe llamar la atención sobre el hecho de que, con seguridad, Śaṅkara no puede aceptar, en este punto, la ilusoriedad del mundo sin más, puesto que las consecuencias, que se analizan a continuación, harían del creador un ser abominable y demasiado incomprensible para alguien que aspirase a la realización o la liberación o, además, negaría la verdad de las palabras de los *Vedas*.

“Pero la actividad creativa de *Brahman* es un simple pasatiempo, tal como puede verse en el mundo (o en la vida ordinaria)” (BS 2,1, 33)<sup>11</sup>. Ya en la primera parte de los *Brahmasūtra*, el autor ha aclarado por qué o en qué sentido se debe entender que el mundo es una manifestación de *Brahman*, aunque la pregunta por la creación siga reapareciendo a lo largo de todo el texto bajo varias perspectivas. Pero es en la segunda parte, especialmente, en donde el problema del mal se introduce plenamente. Una de las cosas que llama la atención en el anterior *sūtra* es la idea de que la creación del mundo está desprovista de cualquier motivo y que *Brahman*, por su omnipotencia, puede bien hacer o no hacer el mundo, es decir, la naturaleza del mundo podría ser contingente, como todo lo que existe dentro del él, incluido el mal. Esta afirmación trae consigo la tensión inevitable entre la pregunta por el carácter moral del mal y sus consecuentes efectos negativos dentro de la esfera práctico de la vida y la existencia bondadosa de dios y la esperanza en su poder salvífico debido a su condición trascendente y todo poderosa. Pero, “la parcialidad o la crueldad no pueden adscribirse a *Brahman*, si tenemos en cuenta su poder, otras razones importan al respecto, como el mérito y demerito de las almas, pues así lo declaran las escrituras” (BS 2,1, 34)<sup>12</sup>. Si dios existe, ¿por qué existe el mal en el mundo? Así, en la idea posvédica de los *Brahmasūtra* no se plantea una correlación causal entre la existencia de la crueldad y la existencia del creador del mundo. Sin embargo, ¿cómo

---

<sup>11</sup> El original en inglés dice: “*But (Brahman’s creative activity) is mere sport, such as is seen in the world (or ordinary life)*” (BS 2,1, 33).

<sup>12</sup> El original en el texto dice: “*Vaishamyanaigrhrye na sapekshatvat tatha hi darsayati II.1.34 (168)*. Matilal lo traduce: “*Partiality and cruelty cannot (be ascribed to Brahman) on account of His taking into consideration (other reasons in that matter viz., merit and demerit of the souls), for so (scripture) declares*”.

explicar nuestro dolor y la crueldad en el mundo? ¿Cómo explicar la desigualdad entre todos los seres? ¿Quién o qué es Dios dentro de esta tradición? ¿Cómo se regula el mundo, si hay mal dentro de él? ¿Es el hombre realmente responsable del mal? ¿Existe alguna respuesta que pueda resolver esta inquietud a propósito de la facticidad del mal?

Matilal no intenta dar una solución definitiva al problema abierto por la teodicea occidental desde el pensamiento védico. Sin embargo, considera que, a diferencia de otras tradiciones o religiones, la presencia del mal en la vida humana y en la naturaleza del mundo fue un tema discutido y abordado desde la espiritualidad védica, pero llama la atención sobre dos aspectos característicos de dichas tradiciones: la idea de un universo sin comienzo (*beginningless universe*) y, segundo, la doctrina del *karma* como fundamento de la cosmología védica.

A continuación, se puede sintetizar el análisis que realiza Bhimal Krishna Matilal sobre el problema del mal en los *Brahmasūtras* 2.1.34-36, de acuerdo al comentario de Śāṅkara, caracterizando brevemente las 6 tesis fundamentales. La primera se refiere a la concepción del creador en el hinduismo que difiere radicalmente de las concepciones del judaísmo, el cristianismo y el islam. En el hinduismo, el dios creador existe eternamente de manera paralela a la eternidad del mundo. Esta eternidad es consecuencia de la ley del karma. Habría, según esta interpretación, una manifestación sin principio y sin ningún fin temporal.

La segunda indica que, teniendo en cuenta la facticidad del mal, se levanta la cuestión de la existencia o no de la omnipotencia divina. Esto podría ser cierto si nos atenemos el sentido de la afirmación en sánscrito *kartum akartum anyathākartum ca*

*śaknoti* (él (refiriéndose al creador) puede hacerlo, o no hacerlo, o incluso hacerlo de otra manera (425)). Matilal trae a colación un problema inherente a esta concepción, asociado al primer punto de su análisis sobre el argumento de la infelicidad y la crueldad en el mundo (*the vaiṣamya and naiḥṛnya arguments*); la idea de una creación divina compele a una restricción o condicionamiento de dicha omnipotencia, por lo menos, si es cierto que la creación depende de la voluntad divina pero también de la ley del *karma* dentro del hinduismo. Se trata entonces de la ley que compele a toda la creación a determinar su curso, y esto es algo importante, *por fuera* de la voluntad del creador y hacer del *karma* una condición necesaria de la dinámica cósmica y, por lo tanto, de las acciones humanas; aún si el creador estuviera, hipotéticamente, en la posición de querer o no querer aceptarlo o, por otro lado, si pudiera o no permitirlo, por decirlo de algún modo. Además, en este sentido sería imposible que el universo permitiera un salto (como la intervención de un poder sobrenatural) dentro de la cadena de la determinación natural de los fenómenos. Esto implica una contradicción muy fuerte en el “orden especulativo” del pensamiento, por ejemplo, en el terreno de la lógica y de la explicación científica a la que con tanta vehemencia se adhiere la cultura actual, para legitimar cualquier orden del discurso. Dicha contradicción extiende también su sombra, necesariamente, hacia la búsqueda de una posible solución al problema abierto desde la teodicea, a partir del pensamiento teológico del hinduismo.

La tercera señala que desde el punto de vista ordinario (*vyāvahārika* opuesto a *pāramārthika*), Dios crea el mundo de manera análoga al artesano. Lo que resulta significativo es que el material de su creación es preexistente. Dios es un artesano

que “depende de materiales separados e independientes para la creación de cualquier cosa que cree” (Matilal, 2002, 427)<sup>13</sup>. De nuevo, a pesar de que la idea de la dependencia (*sāpekṣa*) creadora sobre la materia originaria, como condición del despliegue cósmico, sea una idea hinduista, radicalmente distinta de aquellas teologías de fundamento bíblico, sin embargo, el problema en cuestión, cree Matilal, tampoco se resuelve por vía de esta idea del creador como un artesano. De hecho, esta postura trae consigo un problema ontoteológico bastante agudo, en el sentido en que tanto la materia prima del universo como la voluntad creadora estarían en el mismo grado de existencia y en una relación de codependencia originaria. Cuestión que, en términos generales de fe o creencia religiosa, no sería muy bien aceptada, incluso dentro del hinduismo, ya que esto disminuye la *dignidad* de la naturaleza del creador o eleva el estatuto ontológico de una materia bruta originaria, pero, sobre todo, una materia anti-divina que posibilita el mal en el mundo y que escapa al control absoluto del creador.

La cuarta idea muestra que existe un rechazo hacia la fundamentación especulativa que, sobre la base de la doctrina del karma dentro del hinduismo, trata de hacer frente al problema del mal en el mundo. La idea del karma parece basarse en evidencias demasiado débiles o en asunciones *a priori*. ¿No representaría la teoría del karma un vacío más dentro del problema de la teodicea, al igual que lo que representa la inescrutabilidad de la providencia divina en las tradiciones bíblicas? (Matilal, 2002, 423). Además, dicha teoría del karma es insostenible sin la creencia en

---

<sup>13</sup> El original en inglés dice: “*Depends upon separate and independent materials for creating whatever he creates*”.

la reencarnación, que también parece muy débil argumentativamente bajo cierta perspectiva de contrastación y evidencia empírica. Segundo, más problemático aún, sería la supuesta inconsistencia de que la doctrina del karma conlleva al fatalismo, es decir, a una aceptación del destino cósmico subyacente, que sustrae y desvanece el poder de la acción humana para una supuesta, pero necesaria, transformación del mundo y de sus condiciones en general. Sin embargo, Matilal considera que la relación entre la doctrina del karma y el problema de la teodicea no debe descartarse a la ligera (2002, 429).

La quinta muestra que, analizando la relación entre karma y reencarnación, ésta no es más que la extensión de la primera hipótesis originaria del karma. A propósito, afirma Matilal que “el karma debe ser considerado como una hipótesis formulada para explicar ciertos rasgos recalcitrantes dentro de nuestra concepción de la creación de este universo. De allí que la debilidad o la fuerza de esta hipótesis debe ser juzgada sobre la base de su poder explicativo” (2002, 429)<sup>14</sup>. Resalta, además, que otras hipótesis para resolver aquellas contradicciones dentro del mundo, lo más probable es que se refiera entre todas ellas al problema del mal con mayor interés, también han sido presentadas dentro del pensamiento índico como la naturaleza, el azar, el destino, la materia, el tiempo o el *karma* humano.

La sexta sostiene, finalmente, que la doctrina del karma parece confundir dos niveles muy diferentes que, en Occidente, están «bien» separados en el terreno de las explicaciones racionales, estos son, los hechos y los valores. En términos generales,

---

<sup>14</sup> El original en inglés dice: “[K]arma is to be regarded as a hypothesis formulated to explain certain recalcitrant features in our conception of the creation of this universe”.

la doctrina del karma sería incomprensible, porque recae en la falacia naturalista. Matilal afirma “[p]ues la esencia de la doctrina del karma consiste en acciones que, siendo evaluadas moralmente como buenas o malas, y la justicia, como recompensa o castigo son distribuidas de manera consecuente, en una regularidad automática” (2002, 430)<sup>15</sup>. En último término, la doctrina del karma abre un profundo agujero entre los hechos y los valores, cuando extiende lo uno sobre lo otro, como si fuera un hecho que un valor subjetivo, ético o moral, tenga que tener siempre y necesariamente un correlato fáctico. Este abismo, en palabras de Matilal, sólo puede ser llenado a fuerza de introducir una teleología dentro del mundo o una justicia cósmica retributiva; es como si el universo entero tuviese una conciencia cósmica intrínseca, de algún modo, que llevara las cuentas de todos los actos humanos en su justa medida. Según él, a esta conciencia se la ha llamado en sánscrito *Rta*. En parte, trataremos de enmarcar estas inquietudes sobre la problemática del mal dentro del paradigma del yoga integral de Śri Aurobindo. En este sentido, el mal y, en consecuencia, la muerte, requieren, también, una comprensión integral en toda su significación conceptual y, especialmente, de sus implicaciones existenciales, teniendo como referentes estas y otras consideraciones, como las de Matilal.

---

<sup>15</sup> El original en inglés dice: “*For the essence of the karma doctrine consists in actions being evaluated as morally good or bad, and justice, reward and punishment being distributed accordingly, in an automatic regularity*”.

## 1.2 El fuego sagrado de la aspiración humana y la paradoja del mal y la muerte

Śri Aurobindo empieza su obra filosófica más denotada, *La Vida Divina*, hablando sobre la aspiración humana en los siguientes términos.

La más antigua preocupación del hombre en sus pensamientos más tempranos y, como parece ser, su inevitable y última preocupación, —pues sobrevive los periodos más largos de escepticismo y resurge después de cada desvanecimiento, — es, además, lo más alto que su pensamiento puede vislumbrar. Se manifiesta a sí mismo en la anticipación de la Divinidad, en el impulso hacia la perfección, en la búsqueda de una Verdad pura y un Gozo sin mezcla, en el sentido de una inmortalidad secreta. Las antiguas auroras del conocimiento humano nos ha dejado su testimonio de esta constante aspiración (LD, 3)<sup>16</sup>.

Nuestro autor rememora así, a través de los símbolos de la visión védica, este asombroso comienzo de la sabiduría perenne, al poner en frente de nosotros un *símbolo vivo* al que cualquier ser humano puede acceder en la búsqueda de los ideales más elevados de una realización espiritual de la vida. La aspiración humana<sup>17</sup> es la

---

<sup>16</sup> El original en inglés dice: “*The earliest preoccupation of man in his awakened thoughts and, as it seems, his inevitable and ultimate preoccupation, — for it survives the longest periods of scepticism and returns after every banishment, — is also the highest which his thought can envisage. It manifests itself in the divination of Godhead, the impulse towards perfection, the search after pure Truth and unmixed Bliss, the sense of a secret immortality. The ancient dawns of human knowledge have left us their witness to this constant aspiration*” (LD, 3).

<sup>17</sup> Recordemos que, en el epígrafe de este primer capítulo de *La Vida Divina*, Śri Aurobindo está siguiendo la línea espiritual abierta por uno de los Angirasas de los himnos del *Rg Veda*. Nuestro autor ha identificado la aspiración con la divinidad o la fuerza misma de *Usha* o Madre Cósmica. La aspiración no es simplemente un concepto, es un símbolo vivo de una fuerza espiritual que está activa tanto en el macrocosmos como en el microcosmos, inspirada en el amanecer psicológico de la Verdad (Rtam) en nosotros. “*If Usha is that illumining dawn, then we are bound to find her advent frequently associated in the verses of the Rig Veda with the idea of the Truth, the Ritam. And such association we do repeatedly find. For, first of all, Usha is described as “following effectively the path of the Truth,” ṛtasya panthām anveti sādhu. Here neither the ritualistic nor the naturalistic sense suggested for rtam can at all apply; there would be no meaning in a constant affirmation that Dawn follows the path of the sacrifice or follows the path of the water. We can only escape from the obvious significance if we choose to understand by panthā r.tasya the path, not of the Truth, but of the Sun. But the Veda describes rather the Sun as following the path of Usha and this would be the natural image suggested to an observer of the physical Dawn. Moreover, even if the phrase did not clearly in other passages mean the path of the Truth, the psychological significance would still intervene; for the sense would*

manifestación más temprana de la íntima relación que une (*yoga*) los abismos de la mortalidad con aquel secreto inmortal que reside oculto en nuestro interior y por encima de la inmanencia mundana. En este sentido, esta aspiración no es un mero sentimiento disfrazado de fervor religioso o un deseo mundano insatisfecho en búsqueda de una salvación personal extramundana (*moksa*)<sup>18</sup>. No es una angustia afanosa, aunque muchas veces pueda ocultarse detrás de un velo como estos, por encontrar algo que calme la insatisfacción de todo deseo finito.

Si existe una realidad omnipresente e infinita, como origen de la manifestación del cosmos, la aspiración humana de la que habla Śri Aurobindo debe partir, entonces, hacia la búsqueda y la realización de esa realidad desde el plano finito de la naturaleza, en la que, en principio, ni la experiencia subjetiva normal, ni los hechos objetivos dan testimonio directo de dicha realidad omnipresente. Nuestra conciencia, en su doble aspecto subjetivo-objetivo de contacto con la realidad, no encuentra ni una unidad originaria y, por lo tanto, tampoco una armonía resultante y, mucho menos, una integralidad de todos los aspectos de la vida, a no ser, bajo dos condiciones. Primero, por un esfuerzo revolucionario individual o, segundo, por una progresión evolutiva de carácter general (*LD*, 4).

---

*then be that the dawn of illumination follows the path of the True or the Lord of the Truth, Surya Savitri*" (*SoV*, 1998, 131-32).

<sup>18</sup> Llama la atención el hecho de que, a pesar de que Śri Aurobindo pudo realizar en solo tres días la liberación final o el estado de un *jivānmukta* (liberado en vida), que es la meta final de muchas tradiciones espirituales en la India y, quizá, en otras tradiciones, sin embargo, por su propia experiencia, él mismo encuentra que dicha liberación no es suficiente para la máxima realización del propósito de una vida humana sobre la Tierra. Según sus propias palabras, el nirvana o *samādhi* es una etapa necesaria del yoga, pero no es su punto final. Esto marca, definitivamente, un giro muy importante con respecto a la ortodoxia de las antiguas tradiciones yóguicas. Sin embargo, esto no debe entenderse como si dichas tradiciones fuesen innecesarias o falsas. De acuerdo a su yoga integral, en dichas tradiciones hay algo todavía oculto que debe ser integrado por una Conocimiento integral.

Por esta razón, aquellos ideales supremos que establecimos en principio como meta máxima -Dios, Luz, Libertad e Inmortalidad-, son al mismo tiempo la contradicción directa de la experiencia normal humana. Así, en el centro mismo de la naturaleza habría una paradoja no resuelta aún, pues, por ejemplo, la manifestación de un ser divino sobre la Tierra sería la antinomia de una conciencia animal egoísta. Una paz y un gozo auto-suficientes, no condicionados y absolutamente independientes, son la contradicción radical de una satisfacción transitoria que está bajo constante amenaza por el dolor físico y el sufrimiento psicológico. Una libertad infinita es completamente contradictoria con un mundo de necesidades mecánicas y, por último, una vida inmortal en un cuerpo físico resulta ser la negación de nuestra experiencia corporal más inmediata, esto es, un cuerpo sometido a una constante mutación, al decaimiento y a la muerte.

Por lo tanto, para la parte más material de nuestra racionalidad, aquellos ideales de la aspiración humana no son más que las máximas antinomias de nuestra experiencia contingente. De hecho, al poseer dichas contradicciones un carácter tan antitético, hemos llevado a cabo, como resultado, la invalidación de aquellas verdades espirituales en amplios terrenos de la especulación y, con mayor fuerza, en las múltiples dimensiones de la acción, pues se han encontrado que son verdades muy difíciles de llevar a cabo a través de un esfuerzo individual humano y, al parecer, no existen aún suficientes evidencias históricas o científicas que permitan afirmar una progresividad y una continuidad de la conciencia individual o colectiva sobre un sustento espiritual como base del universo, especialmente, cuando esas aspiraciones son analizadas en su aspecto más general, es decir, como realizaciones efectivas de la

especie humana. La tendencia más adecuada para salir al paso de esta paradoja resulta ser, entonces, la antinomia de todo esfuerzo espiritual; el más férreo y oscurantista escepticismo que de manera radical niega la posibilidad de una vida divina sobre la Tierra. El escepticismo se esgrime como argumento suficiente para dicha negación.

Algunos autores han planteado que no es posible hablar de una unidad conceptual o histórica como base para un desarrollo de estos ideales a partir de lo que confusamente se entiende hoy por Yoga en diferentes espacios culturales (Alter, 2004, 36-37; De Michellis, 2005, 11-12). Esta dificultad se debe, en parte, a una falta de arreglo (*agreement*) entre las externalidades de la vida y el condicionamiento psicológico, pues se fundamenta, «por necesidad», en leyes naturales que impulsan a la acción dentro de marcos mecánicos y deterministas, ya sea de la voluntad o del operar de nuestro intelecto. En consecuencia, esta racionalidad material solo alcanza la unidad a través de un acuerdo artificial, utilitario y reduccionista de las posibilidades tanto internas como externas de la conciencia humana. El problema de una transformación de las condiciones de la vida sobre la Tierra queda encerrado mediante un silenciamiento y un olvido parcial de la cuestión. La negación, la supresión o la dispersión de estas preguntas fundamentales se convierten así en la norma o el burdo compromiso de la vida humana (*LD*, 4).

Por otra parte, gracias a esta negación escéptica, la racionalidad material tiende a relativizar el estatuto originario y transformador de las tradiciones espirituales y, en este caso en particular, llega incluso a invalidar el significado y la recepción de lo que hoy se entiende por *yoga*, tanto en Occidente como en Oriente. Esta tendencia ha sido

muy bien desarrollada por Joseph Alter (2004), que en su estudio antropológico sobre el *yoga* y la Modernidad concluye que no es posible, ni provechoso, hablar en la actualidad de una síntesis histórica de la tradición védica, por lo cual no se le puede asignar al sentido espiritual de la tradición, manifestado, por ejemplo, desde los himnos védicos, un valor definitivo de verdad o un valor práctico más allá de la salud y el bienestar físico. Estaríamos entonces delante de una diversidad de corrientes y escuelas «espirituales» que, en su desarrollo temporal, no permiten una reconciliación espiritual de los antiguos ideales que propusieran diferentes corrientes desde la antigüedad, debido a una falta de verdadera unidad de sus planteamientos. En este sentido, si el *yoga* pudiera adquirir un papel relevante en nuestros días, sería en virtud de una comprensión escéptica con respecto a sus finalidades más profundas y, en todo caso, la terapia y la medicina serían los lugares reservados para este tipo de prácticas. Si nos detenemos a pensar, esta postura ha sido permeada, también, por aquella inmediatez de la parte más material de nuestra condición humana, al punto de desvanecer por completo la sabiduría védica al enmarcarla, por ejemplo, dentro una práctica de gimnasia corporal, una dieta saludable, técnicas de balance energético, vegetarianismo, etc.

Así, a pesar de que los intentos por parte de la indagación escéptica arrojen una gran sombra sobre «las verdades eternas» y que, en contrapartida, persuadan a la inteligencia humana a suscribirse a objetivos utilitarios, a verdades parciales o a oscurantismos velados que, en el fondo, obedecen a “leyes” inmutables de la naturaleza -aún incomprendidas en realidad- no obstante, la supresión de dichas contradicciones representa, según Śri Aurobindo, la negación del *método mismo a*

*través del cual Dios se manifiesta en la naturaleza y en la manera en la que la naturaleza evoluciona hacia una vida divina sobre la Tierra. Pues “toda la naturaleza busca la armonía” (LD, 4).*

El animal es un laboratorio viviente en el que la naturaleza, se ha dicho, ha elaborado al hombre. El hombre mismo bien puede ser un laboratorio viviente y pensante en quien y con su co-operación consciente ella elaborará al superhombre, al dios. ¿O no deberíamos decir, más bien, manifestar a Dios? Porque si la evolución es la manifestación progresiva llevada a cabo por la Naturaleza de aquello que duerme o trabaja dentro de ella, involucionado, es, además, la realización descubierta de lo que ella es secretamente. No podemos, entonces, obligarle a una pausa en cierto estado dado de su evolución, tampoco tenemos el derecho de condenar con el religioso como perversa y presuntuosa o con el racionalista como una enfermedad o alucinación cualquier intención que aquella pueda mostrar o cualquier esfuerzo que pueda hacer para ir más allá. Si es cierto que el Espíritu está involucionado en la materia y que la naturaleza aparente es Dios secretamente, entonces, la manifestación de la divinidad en sí misma y la realización de Dios dentro y fuera, son los más elevados y los más legítimos propósitos posibles para el hombre sobre la Tierra.

Así, la paradoja eterna y la verdad eterna de una vida divina en un cuerpo animal, una aspiración o realidad inmortal habitando una morada mortal, una consciencia única y universal representándose a sí misma en mentes limitadas y egos divididos, un Ser trascendente, indefinible, atemporal y aespacial quien solo hace el tiempo, el espacio y el cosmos posibles, y en todos ellos la más elevada verdad realizable por medio del término más bajo, los justifica a sí mismos hacia la razón deliberada así como también al instinto y a la intuición de la humanidad (LD, 6)<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> El original en inglés dice: “*The animal is a living laboratory in which Nature has, it is said, worked out man. Man himself may well be a thinking and living laboratory in whom and with whose conscious co-operation she wills to work out the superman, the god. Or shall we not say, rather, to manifest God? For if evolution is the progressive manifestation by Nature of that which slept or worked in her, involved, it is also the overt realisation of that which she secretly is. We cannot, then, bid her pause at a given stage of her evolution, nor have we the right to condemn with the religionist as perverse and presumptuous or with the rationalist as a disease or hallucination any intention she may evince or effort she may make to go beyond. If it be true that Spirit is involved in Matter and apparent Nature is secret God, then the manifestation of the divine in himself and the realisation of God within and without are the highest and most legitimate aim possible to man upon earth. Thus the eternal paradox and eternal truth of a divine life in an animal body, an immortal aspiration or reality inhabiting a mortal tenement, a single and universal consciousness representing itself in limited minds and divided egos, a transcendent, indefinable, timeless and spaceless Being who alone renders time and space and cosmos possible, and in all these the higher truth realisable by the lower term, justify themselves to the deliberate reason as well as to the persistent instinct or intuition of mankind*” (LD, 6).

La aspiración espiritual es, pues, la aurora de la encarnación o el descenso originario de la divinidad misma en el corazón (*hṛdaya*) de un cuerpo mortal. Dicha aspiración insufla por igual a los minerales, a las flores, a los animales y, en especial, alumbra al hombre, como el fuego en las «noches más oscuras del alma», y lo eleva por encima de las asfixiantes vicisitudes de una vida finita destinada a la muerte. Como símbolo védico representa al sacerdote del ritual (*agni*) y el fuego mismo en el que son vertidas las ofrendas a los *Devās* o la luz misma del Absoluto (*Brahman*). Es el alma misma del hombre y la presencia atemporal de lo divino manifiesto *en* nosotros

Dicha aspiración es tematizada por Śri Aurobindo a la luz de aquella premisa fundamental bajo la cual todo problema real de la existencia es en efecto, un problema de «armonía» (*Ṛta*). En este sentido, debe anotarse, por el momento, que la aspiración humana de la que habla Śri Aurobindo, y con la cual abre su reflexión filosófica, debe ser confrontada, también, a la luz de dichas contradicciones. *La Vida Divina* no es más que la respuesta a la pregunta por qué la armonía es el problema fundamental con respecto a cualquier otro problema. Aquellos ideales de Dios, Luz, Verdad e Inmortalidad, a los que la aspiración humana se esfuerza por alcanzar, son, simultáneamente, la contradicción de la experiencia normal del hombre. Así, los ideales contradicen la «facticidad brutal» de la naturaleza y del hombre (Mesthene, 2004, 157)<sup>20</sup> y, paralelamente, aquella facticidad se erige como escepticismo en contra

---

<sup>20</sup> En su ensayo *Teconología y Sabiduría*, Mesthene arroja una serie cuestionamientos muy importantes con respecto al valor del poder de la técnica frente a la oscuridad y resistencia de la naturaleza física. Estos elementos atraviesan, sustancialmente, el porvenir humano. El autor, de manera muy acertada, relaciona el papel de la técnica con la posibilidad de rescatar a la sabiduría como eje orientador del curso del pensamiento y la acción humanas. Para Mesthene, el afán por la tecnología puede representar un mal mayor en ausencia de la sabiduría.

de todo ideal espiritual, presentándolo como utopía o desvarío de la razón o la imaginación.

La aspiración humana no anula, en principio, la contradicción inherente entre facticidad y trascendencia, pero tiene la fuerza de iniciar y culminar una integración entre ambos aspectos en una sola realidad, en las que la unidad y la multiplicidad se integran sin anularse. Es imposible negar dichas contradicciones; la conciencia humana está atrapada entre la necesidad mecánica de la naturaleza, por un lado, y, desde el otro extremo, por un anhelo de liberación de dicha necesidad o instinto natural. Estas contradicciones son el signo de una progresión evolutiva de la Conciencia que inicia desde el nivel más oscuro e inconsciente de la materia, hasta llegar al nivel de la mentalidad humana, sin suponer empero que el hombre sea su punto final de llegada. Por lo tanto, el ser humano es un ser transicional en el sentido en que por medio de él acontece, por primera vez, un nivel de conciencia en medio de la naturaleza, mediante el cual, las contradicciones de la finitud y las contradicciones del absoluto emergen como realidades. Dicha evolución de la conciencia en la naturaleza es, al mismo tiempo, el resultado de un proceso evolutivo por medio del cual la aquella emerge desde las etapas previas de la materia, la vida y la mente que, a diferencia de la conciencia material o la conciencia vital (*life-consciousness*), posee mayor capacidad de conocimiento y voluntad para la subjetivación y objetivación de la fuerza Superior (*mahaśakti*). Sin embargo, la mente no es la fuente directa del Conocimiento, ni puede ser el vehículo suficiente para la manifestación integral de una Verdad-Conciencia (*Ṛta-cit*) sobre la Tierra. Si la filosofía puede llegar a ocupar un lugar significativo hoy para nosotros, en medio de

la crisis evolutiva que atraviesa la conciencia humana, debe entonces hacerlo, en la línea de pensamiento abierta en la obra de Śrī Aurobindo, desde su más alta y originaria aspiración hacia el *Conocimiento de la realidad*<sup>21</sup>.

### 1.3 Los términos de la reconciliación de la paradoja en la filosofía integral de Śrī Aurobindo

*“Los dos finales extremos de la experiencia humana.  
Un final en el vuelo por encima, el otro final en la  
muerte por debajo” Satprem, 1992, 26<sup>22</sup>.*

Según Śrī Aurobindo, una realidad integral demanda un conocimiento integral y, viceversa, un conocimiento integral presupone una realidad integral (LD, 660). En consecuencia, el tipo de conocimiento que exige la consumación de la aspiración humana en una vida divina debe poder reconciliar estas dos demandas como condiciones inherentes a la vida y al conocimiento humano. Por un lado, la existencia de un Espíritu absolutamente consciente, que reclamaría de nosotros una entrega incondicionada para establecer sobre la Materia una realidad idéntica a la forma de su propio Ser y Voluntad Superiores. La fórmula védica de *Satchitananda* del Absoluto *Brahman* es, en este sentido, esa forma más próxima que poseemos en nuestro acercamiento a la trascendencia del Espíritu desde este universo manifiesto. Por el otro, la existencia de una Materia inconsciente que sólo permite una modificación sustancial de sí bajo el modo y el molde de sus principios y leyes oscuras y mecánicas.

---

<sup>21</sup> Mantendremos, a lo largo de todo el texto, las mismas diferencias en la escritura de los signos capitales en determinados términos, para no distorsionar el sentido que Śrī Aurobindo establece, dentro de su obra, para aquellas palabras o conceptos.

<sup>22</sup> El original en inglés dice: *“The two dead-end extremes of human experience. One end in flight above, the other end in death below”*.

Una Verdad-conciencia (*Rta-cit*) sería, entonces, la condición para la reconciliación entre estos dos aspectos. “Un compromiso es un negocio, una transacción de intereses entre dos poderes en conflicto; no es una verdadera reconciliación. Una verdadera reconciliación siempre procede mediante una comprensión mutua que se dirige a una especie de unidad íntima” (*LD*, 29)<sup>23</sup>.

¿En qué consiste entonces esta reconciliación?, y ¿cómo entender los términos que están inmersos dentro de ella? Śri Aurobindo establece como términos radicales de esta contradicción al Espíritu, por un lado, y a la Materia por el otro. Aunque el primer término no tendría una univocidad semántica o lógica, Śri Aurobindo lo entiende, en primera instancia, como la libertad absoluta, opuesto a la materia que es el molde y la condición mutable para la manifestación del espíritu. Sin embargo, en esta formulación haría falta, dialécticamente, una mediación por medio de la cual ninguno de los dos términos fuera anulado o reducido al otro. Śri Aurobindo afirma que en la ausencia de este término medio la vida pierde su balance, ya que se inclina hacia algún lado de balanza en favor del *uno o del otro*. Hay que tener presente que, además, en esta pérdida de balance, la mente puede quedar acorralada en su intento por encontrar una justificación real a la existencia de este mundo como ahora lo conocemos.

Históricamente, la anulación de un término por el otro ha tenido sus partidarios, y cada uno es analizado por nuestro autor, tratando de mostrar por qué la negación

---

<sup>23</sup> El original en inglés dice: “*A compromise is a bargain, a transaction of interests between two conflicting powers; it is not a true reconciliation. True reconciliation proceeds always by a mutual comprehension leading to some sort of intimate oneness*”.

del uno por el otro acarrea dificultades y peligros en el terreno de la especulación, tanto como en el terreno de la acción (LD, 9).

La aparente contradicción entre el espíritu y la materia ha sido un tema sobre el que casi ninguna tradición religiosa o filosófica, especialmente aquellas de carácter metafísico, ha dejado de pronunciarse. Es decir, se trata de un tema que atañe a una de las preocupaciones fundamentales del pensamiento védico y, quizá, una pregunta cardinal de toda la filosofía integral. Śri Aurobindo propone este problema de la siguiente forma:

La afirmación de una vida divina sobre la Tierra y el significado de una inmortalidad en una existencia mortal no puede tener ninguna base, a menos que reconozcamos no solamente un Espíritu eterno como el habitante de esta mansión corpórea, el usuario de esta vestimenta mudable, sino aceptar a la Materia de la que está hecha, como un material noble y adecuado a partir del cual Él teje sus vestidos, del cual construye recurrentemente la serie indefinida de sus mansiones.

Esto no es suficiente, sin embargo, para no prevenirnos de una huida de la vida en el cuerpo a menos que, con las Upanishads, percibamos detrás de sus apariencias la identidad esencial de estos dos términos extremos de la existencia, seamos capaces de decir en el mismo lenguaje de aquellos antiguos escritos, “La Materia también es *Brahman*”, y de asignarle el valor completo a la figura vigorosa por la que el universo físico es descrito como el cuerpo externo del Ser Divino (LD, 8,9)<sup>24</sup>.

En el lenguaje original de las *Upaniṣad*(s), y no en las interpretaciones posteriores que de ellas hicieron los sistemas filosóficos de la antigua India, como el *kevala* jainista, el *nirvana* o *śūnyatā* budista o del *māyāvāda* vedántico, nuestro autor rastrea

---

<sup>24</sup> El original en inglés dice: “The affirmation of a divine life upon earth and an immortal sense in mortal existence can have no base unless we recognise not only eternal Spirit as the inhabitant of this bodily mansion, the wearer of this mutable robe, but accept Matter of which it is made, as a fit and noble material out of which He weaves constantly His garbs, builds recurrently the unending series of His mansions. Nor is this, even, enough to guard us against a recoil from life in the body unless, with the Upanishads, perceiving behind their appearances the identity in essence of these two extreme terms of existence, we are able to say in the very language of those ancient writings, “Matter also is Brahman”, and to give its full value to the vigorous figure by which the physical universe is described as the external body of the Divine Being”.

las condiciones necesarias para reconciliación esencial entre estos dos términos. El significado que las *Upaniṣad(s)* le atribuyen a la materia y al espíritu tiene la gran ventaja de poder sintetizar posturas contradictorias en una sola afirmación (Biardeau, 23). Como llegaremos a comprender con mayor detalle más adelante, tanto la visión tradicional de la razón materialista, que insiste en la afirmación extrema y fundamental de la materia, y la espiritualidad ascética, que aboga por el abandono del mundo en un “trance espiritual” hacia el absoluto o la nada, son transformadas dentro de *La Vida Divina*, por medio una crítica exhaustiva de sus fundamentos, para lograr una síntesis que le asigna el valor proporcional y verdadero al tipo de aspiración que a cada una de ellas persigue como fin, en la consecución del conocimiento y la verdad de orden integral.

En principio, la estandarización de un término de esta contradicción a las condiciones del otro, sin ningún tipo de mediación, sólo es posible para un misticismo irracional (LD, 10), lo que en términos filosóficos no asegura la apertura constante de la conceptualización racional ni permite la evolución del ámbito normal de la acción humana hacia un nuevo horizonte. Śrī Aurobindo plantea que las condiciones para que esta identidad esencial sea posible se encuentran en la aceptación de una serie ascendente en la escala de la evolución de la conciencia en el universo, esto es, de la materia a la vida, de la vida a la mente y de la mente a los planos superiores que median entre el absoluto y la materia. Entre ellos, se encuentran dos planos ascendentes que, dentro de la realización de una vida divina como ideal de todo conocimiento, son completamente necesarios, es decir, el ascenso y el descenso del plano de la Sobremente (*Overmind*) dentro de los cuerpos mental, vital y físico y, por

último, el ascenso y el descenso del plano de la Supermente (*Supermind, Ṛta-cit*) sobre todos los planos inferiores, hasta llegar al estrato más bajo de la conciencia involucionada dentro de la materia. Esta verdad (*satyam*)<sup>25</sup> habría sido expuesta en el lenguaje simbólico y experiencial de los antiguos ṛṣi(s) que compusieron los *Vedas*, especialmente el *Ṛg Veda*, y sintetizados o condensados aún más en la parte final de estos textos, esto es, en las *Upaniṣad(s)*.

Uno de los grandes desafíos a los que se enfrenta esta propuesta aurobindiana, consiste en tratar de mostrar, en los mismos términos de la especulación racional, verdades que trascienden los conceptos o las categorías de la mente humana. En consecuencia, una de las propuestas prácticas con las que se compromete esta filosofía integral reside en el hecho mismo de que atravesarla filosóficamente, esto es, tratar de comprenderla, representaría, al mismo tiempo, un proceso de perfeccionamiento espiritual para la evolución consciente de la propia mente. En consecuencia, es en este sentido en el que podemos afirmar que la comprensión del mal implica una completa y necesaria transformación integral de la conciencia humana.

Śri Aurobindo considera que el mal es una dimensión adicional de una cuestión más universal dentro de la naturaleza de la existencia humana, pero esto no significa que sea de segundo orden. La facticidad de dicha problemática no puede ser negada y, por lo tanto, debe ser *asumida* plenamente en la comprensión de su origen y su proceso efectivo. Sin embargo, nuestro autor considera que la realidad

---

<sup>25</sup> *Satyam* se traduce como verdad, pero no el sentido en que se le asigna a esta palabra desde la lógica occidental. El tratamiento más exhaustivo sobre el significado védico de esta palabra se desarrollará con mayor profundidad a en los capítulos 3 y 4.

fundamental de la maldad no puede reducirse a la forma de su presentación mundana. De acuerdo a Estrada, es muy probable que la estrategia de la conceptualización del mal no anule ni supere el problema tal y como se vive en el terreno de su positividad radical (1997, 13). El problema del mal no puede resolverse conceptualmente, pero quizá, tampoco se vaya a poder resolver desde el plano mismo de la contingencia. ¿Qué posibilidad tiene el hombre, entonces, en medio de este panorama? Cabe pensar que los intentos por parte de la filosofía que han tratado de resolver esta cuestión, de varias formas, han sido insatisfactorios frente a una realidad que quiebra toda búsqueda y respuesta de sentido de índole filosófico, por ejemplo, el planteamiento de un sistema conceptual que, en apariencia, logra armonizar el plano de la facticidad con el plano de lo trascendente y, sin embargo, deja abierto el problema de por qué más bien en defensa de la *Razón*, más que en defensa de la vida, el hombre debe asumir la responsabilidad absoluta del mal y, por ello aún más, quizá, queda imposibilitado frente a las fauces de la perversión y la muerte.

Si es cierto que todos estos intentos especulativos entorno al mal nunca serán suficientes como medios para una reconciliación definitiva entre el hombre y, por ejemplo, el dolor, el sufrimiento o la muerte, o en general, con respecto a su finitud, y que todos estos se alejan indefinidamente en el horizonte de nuestra comprensión y acción, entonces, en ese mismo sentido, también podríamos afirmar que no hay muchas garantías de que la filosofía teórica pueda representar para nosotros, hoy, algún valor significativo al respecto. Frente a una consideración de este tipo, ¿qué valor tendría entonces reanudar un caso que la historia de la filosofía ya dio por

cerrado, el caso del problema del mal? ¿Para qué atormentar los anaqueles del pensamiento con cuestiones sobre las que fue preciso un gran esfuerzo para olvidar aquella vieja herida del pasado? ¿Quién está, acaso, obligado a lo imposible?

Porque dondequiera que se encuentre un enunciado tan extremo que haga un llamado tan poderoso a la mente humana, podemos estar seguros de que no estamos en presencia de un simple error, de una superstición o alucinación, sino de un hecho fundamental disfrazado, que demanda nuestra lealtad y que arremeterá él mismo si es negado o excluido. Aquí yace la dificultad de una solución satisfactoria y la fuente de esa carencia de finalidad que persigue cualquier compromiso simple entre el Espíritu y la Materia (LD, 29)<sup>26</sup>.

De acuerdo con Śri Aurobindo, tanto el dolor como la muerte son realidades frente a las cuales no cabe un compromiso meramente utilitario o una huida espiritual errática, que oscurece más nuestro conocimiento, antes que iluminarlo. Nuestro autor llega a afirmar que aquella solución satisfactoria será posible, si encontramos el pasaje adecuado entre los dos términos radicales de lo Incognoscible, es decir, una integración entre la verdad del espíritu y la realidad de la materia (*The Unknowable* (LD, caps. 2 y 3)), y sólo desde allí, pueden ser puestos coherentemente en armonía con relación a su papel dentro de la existencia humana. De hecho, nuestra contingencia, con todas sus particularidades, y nuestras más altas aspiraciones están resguardadas bajo el amparo de las demandas de la Materia y el Espíritu. Ambos son realidades imprescindibles de nuestro trasegar existencial.

¿Dónde, pues, se encuentra este puente y, si en realidad existe, cómo caminar a través de él? En este sentido, una integración reconciliadora de ambos términos,

---

<sup>26</sup> El original en inglés dice: “For wherever there is an extreme statement that makes such a powerful appeal to the human mind, we may be sure that we are standing in the presence of no mere error, superstition or hallucination, but of some sovereign fact disguised which demands our fealty and will avenge itself if denied or excluded. Herein lies the difficulty of a satisfying solution and the source of that lack of finality which pursues all mere compromises between Spirit and Matter”.

que no deja de ver al Uno en la Multiplicidad y a la Multiplicidad como formaciones del Uno, *al mismo tiempo*, requiere, en consecuencia, un conocimiento integral que no es, de ninguna manera, el conocimiento especulativo normal. Este conocimiento integral puede partir de una aspiración intelectual hacia la verdad, pero tarde o temprano, este último se enfrenta con las limitaciones consustanciales de la naturaleza humana, es decir, con el sentido de separatividad, exclusión, distorsión o falsificación que impone la mente sobre la realidad, o con el capricho del deseo vital que prefiere la afirmación de sus gustos y placeres, de sus anhelos y formaciones emocionales (*raga*) como negación del dolor, de la insatisfacción y la evasión de la frustración (*dvesha*). Por último, tiene que enfrentarse con el hábito mecánico e inconsciente del cuerpo que se inclina hacia la perpetuación de sus pequeños, pero dramáticos, impulsos vitales y hacia la preservación de sus lujos y comodidades, por miserables que puedan ser (*abhiniveśa*). Estas tendencias, que pertenecen a la parte más inconsciente y animal del ser humano, no pueden ser, así, condiciones suficientes para el tipo de instrumento requerido por una conciencia integral que es la base de toda manifestación y el término último de una gradación ascendente de la conciencia involucionada en la materia.

Así mediante la naturaleza misma del juego-del-mundo tal y como ha sido realizado por Sachchidananda en la vastedad de Su existencia extendida como Espacio y Tiempo, tenemos que concebir primero una involución y auto-absorción del ser consciente dentro de la densidad e infinita divisibilidad de la sustancia, porque de otra manera no puede haber variación finita; después, una emergencia de la fuerza auto-imprisionada dentro de un ser formal, un ser viviente, un ser pensante; y finalmente una liberación del ser pensante formado en la realización de sí mismo como el Uno y el Infinito en juego en el mundo y mediante la realización su recuperación de la existencia-conciencia-bienaventuranza

ilimitadas que aún ahora es secretamente, realmente y eternamente. Este movimiento triple es toda la clave del enigma-mundo<sup>27</sup> (LD, 122).

De acuerdo a este yoga integral, la primera condición de este enigma será, pues, una transformación integral de los instrumentos de la naturaleza humana. ¿En qué consiste esta transformación? Para atender a esta pregunta, lo haremos en tres momentos: el psicológico, el espiritual y el supramental. A continuación, examinaremos estos momentos, iniciando con el denominado como psicológico.

---

<sup>27</sup> El original en inglés dice: “*Thus by the very nature of the world-play as it has been realised by Sachchidananda in the vastness of His existence extended as Space and Time, we have to conceive first of an involution and a self-absorption of conscious being into the density and infinite divisibility of substance, for otherwise there can be no finite variation; next, an emergence of the self-imprisoned force into formal being, living being, thinking being; and finally a release of the formed thinking being into the free realization of itself as the One and the Infinite at play in the world and by the release its recovery of the boundless existence-consciousnessbliss that even now it is secretly, really and eternally. This triple movement is the whole key of the world-enigma*”.

## 2. PSICOLOGÍA ESPIRITUAL DEL MAL INDIVIDUAL

Tres son los momentos en los que, de acuerdo con filosofía integral Śri Aurobindo, el problema del mal y la muerte deben ser abordados necesariamente. Estos tres momentos hacen parte de un mismo impulso de transformación espiritual individual y colectivo de la conciencia, mediante el cual el ser humano puede trascender los condicionamientos de una naturaleza limitada, confusa y mortal y transformar, alternamente, las condiciones de la vida sobre la Tierra, mostrando que se encuentra oculto, incluso en lo profundo de la inconsciencia de la materia, la base espiritual de toda la manifestación temporal. Para poder comprender entonces cómo es posible la armonización entre los dos términos radicales de la existencia (materia-espíritu), debemos comprender cuál es en último término el nudo o el origen de todo mal, incluido, también el fenómeno de la muerte.

La primera etapa de la triple transformación es el descubrimiento de la conciencia psíquica individual. Pero antes de esto, debemos considerar cómo y qué es, en esta primera etapa, el mal individual. La propuesta aurobindiana formula esta cuestión del origen del mal en los siguientes términos:

Porque para una mirada mucho más amplia, el mal y el sufrimiento aparecen solamente como aspectos chocantes, no son el defecto completo, ni siquiera son la raíz del asunto [...] Es este principio general de la imperfección el que debemos admitir y considerar. Porque si consideramos de cerca esta imperfección general, veremos que consiste, primero, en una

limitación en nosotros de elementos divinos a los que se le sustrae su carácter divino y, segundo, en una distorsión con una multitudinaria ramificación, una perversión, un giro contrario o un falso desprendimiento desde una algún ideal de la Verdad del ser (LD, 406-7)<sup>28</sup>.

Otra consideración al respecto debe ser tenida en cuenta:

La Fuente original de esta perversión era, lo hemos visto, la auto-limitación del alma individual confinada a su auto-ignorancia ya que se considera a sí misma mediante una concentración exclusiva como una individualidad auto-existente y considera toda acción cósmica únicamente como se le presenta a su propia conciencia, conocimiento, voluntad, fuerza, disfrute individual y ser limitado en vez de verse a sí misma como una forma consciente del Uno y abrazando a toda conciencia, todo conocimiento, toda voluntad, toda fuerza, todo deleite y todo ser como uno consigo mismo (LD, 203)<sup>29</sup>.

Mediante estas afirmaciones, se puede rastrear la influencia que el pensamiento vedántico tuvo dentro de la filosofía integral de nuestro autor y, segundo, nos permite vislumbrar, en líneas más amplias con respecto a este último pensamiento, que el problema del mal tiene una raíz o un origen que permanece cerrado a la comprensión, si nos atenemos de manera exclusiva al plano de la contingencia. Rememorando el lenguaje de la *vedānta advaita*, Śrī Aurobindo caracteriza dos conceptos fundamentales del pensamiento índico de las *Upaniṣad(s)*, que están a la base del fenómeno del mal. A saber, los poderes de la Ilusión (*Māyā*) de ocultar (*avarana*) y de proyectar (*vikshepa*) lo Real. En este sentido,

---

<sup>28</sup> El original en inglés dice: “for to a wider outlook evil and suffering appear only as a striking aspect, they are not the whole defect, not even the root of the matter [...]. It is the general principle of imperfection that we have to admit and consider. If we look closely at this general imperfection, we shall see that it consists first in a limitation in us of the divine elements which robs them of their divinity, then in a various many-branching distortion, a perversion, a contrary turn, a falsifying departure from some ideal Truth of being”.

<sup>29</sup> El original en inglés dice: “The original source of the perversion was, we have seen, the self-limitation of the individual soul bound to self-ignorance because it regards itself by an exclusive concentration as a separate self-existent individuality and regards all cosmic action only as it presents itself to its own individual consciousness, knowledge, will, force, enjoyment and limited being instead of seeing itself as a conscious form of the One and embracing all consciousness, all knowledge, all will, all force, all enjoyment and all being as one with its own”.

desde nuestra finitud podemos comprender que el dolor y la muerte existen y, sin embargo, nuestra mente ordinaria está incapacitada, limitada o desviada del *Orden* espiritual (*Rta*) en el que el sentido o el significado del dolor y la muerte se muestran plenamente. No se trata de que nuestra realidad esencial sea finita; se trata, más bien, de que nuestra naturaleza manifiesta ha sido distorsionada, disminuida o limitada en virtud de una inevitable involución de la Conciencia Superior, esto mediante un proceso regresivo de autolimitación hasta el inconsciente de la materia y que, posteriormente, se devuelve progresivamente a través de una escala evolutiva para la realización de su propia superioridad dentro del plano material.

Pero este es un movimiento de imperfección que, recordemos, acontece en la superficie de nuestra exterioridad. De no ser así, de no consistir la maldad en una limitación de los elementos más externos de nuestro ser individual, o en una aparente separación de nuestra realidad interior y más esencial, tendríamos que aceptar que, en definitiva, los problemas del mal y la muerte no tienen ninguna solución posible *en* la Tierra.

La alternativa que ofrece la filosofía integral de Śri Aurobindo consiste en la posibilidad abierta de transformar estos elementos de la triple formación de la ignorancia, (corporalidad-vitalidad-mentalidad) en sus opuestos divinos y más naturales, por medio de su respectiva unificación, armonización e integración alrededor de una presencia espiritual, que estando de manera inmanente en nuestro interior y en continua en unión (*yoga*) con aquella Conciencia Superior por encima de nosotros, restituya y transfigure estos principios externos y distorsionados a su forma real. Es decir, convierte nuestra superficie en templos vivos para la plena

afirmación del Espíritu en la Tierra. Esta transformación integral comprende a la naturaleza de la ignorancia (*Prakṛti*) como medio consustancial para la presencia material del espíritu.

## 2.1 El velo de la triple formación de la ignorancia

El principio transfigurador del mal permanece aún velado en las profundidades de la inconsciencia terrestre o muy por encima del poder de la mente humana. La naturaleza ha podido, hasta hoy, dar pasos significativos dentro de la ascensión evolutiva, esto es, ha podido hacer emerger la vida en una base material inconsciente. Ha podido, además, hacer que la luz de la mente aparezca en medio de un cuerpo vital sometido a la mecánica del instinto vital y separase, parcialmente, de dicho instinto natural a partir del poder de esa racionalidad. ¿Qué es exactamente este principio que ha hecho posible la emergencia de la conciencia en medio de unos elementos materiales, vitales o mentales tan contradictorios, disímiles y antinómicos?

La respuesta a este interrogante requiere, en consecuencia, de la sistematización del yoga integral propuesto por Śri Aurobindo. Dicho principio es elaborado a lo largo de toda *La Vida Divina*, pero adquiere un mayor desarrollo en el apartado dedicado al yoga de la triple transformación. Desde el punto de vista psicológico, este principio es denominado por nuestro autor como el ser psíquico o la personalidad del alma (*LD*, 962). ¿Cuál es entonces la naturaleza y la función de esta entidad psíquica? ¿Cuáles serían las implicaciones de aceptar la existencia de esta conciencia psíquica en el hombre?

El problema del mal, dice Śrī Aurobindo, tiene que ser analizado desde tres aspectos que representan, al mismo tiempo, tres dimensiones estructurales de la conciencia. Primero, el punto de vista del Absoluto, la suprema Realidad. Segundo, el origen de este problema en la conciencia cósmica y, tercero, su establecimiento y repercusión con relación al ser individual (*LD*, 619-20). Aquí seguiremos el sendero inverso del análisis, esto es, partiremos desde el aspecto psicológico o individual de la conciencia y su relación con el mal y la muerte para desembocar, por medio del develamiento del origen de estos problemas en la conciencia cósmica sobremental, en la posibilidad de una transformación supramental de la vida en la Tierra, es decir, en el desentrañamiento del enigma del mal y la muerte y su extinción aquí en el plano de la materia.

La triple transformación es un proceso de evolución de la conciencia que parte desde la base de la ignorancia natural hacia la realización de su más alto grado espiritual dentro del orden de la manifestación. Sin embargo, este proceso debe distinguirse necesariamente del ideal antiguo de la liberación (*mokṣa* o *nirvāṇa*) y no identificarse exclusivamente con él, pues, aunque la triple transformación incluya la liberación final como uno de sus requisitos y condiciones, aun así, esta última sólo está contemplada, dentro de este proceso, como una preparación para una realización mayor, es decir, para el descenso de la conciencia supramental hasta el interior mismo de la materia. Así, este ideal planteado en la antigüedad como la meta última de todo esfuerzo espiritual no es, fundamentalmente, la meta del conocimiento integral.

Śri Aurobindo resalta este punto al afirmar que el sentido de un universo manifiesto no puede ser, finalmente, la salida por fuera del mismo o la disolución radical de este (*pralaya*), si asumimos que es una conciencia infinita, una verdad-conciencia (*Ṛta-chit*), a la base del surgimiento del universo, la que crea, sostiene y disuelve (transforma) todo lo manifiesto en una serie progresiva e infinita de su Poder (*Ishwara-sakti*). Esta idea de la liberación final como absorción en un Absoluto Trascendente, en un Incognoscible remoto o en una Nada Innombrable puede ser una idea provocativa para la mente contrariada con las contradicciones de una vida sometida al dolor, al sufrimiento y la muerte. Śri Aurobindo no niega la posibilidad de una anulación de la conciencia individual y cósmica (*Puruṣa*) en una suprema unidad trascendente y es completamente deseable y necesario si atendemos a la malignidad de la naturaleza humana. Esta sola liberación final traería bastante alivio a gran parte del sufrimiento que padecemos como especie y como individuos. No obstante, esta idea de la *mukti* vedántica o del *nirvana* budista sólo es posible si se afirma, radicalmente, que la manifestación entera es de carácter irreal o ilusorio; un producto temporal de una mente cósmica que crea universos enteros con la misma realidad de un sueño. Para la mente ordinaria esta realidad puede parecer algo provocativo, fascinante, envolvente, pero esencialmente, dicen los vedantines o los budistas, «todo es una ilusión, todo está vacío, todo carece de sustancialidad y propósito».

Este es, de manera resumida, uno de los defectos que nuestro autor encuentra en los sistemas budistas e hinduistas que han sido permeados por el ideal exclusivista de la extinción de toda existencia inferior en una «Realidad más allá», en una

*absorbente unidad sin segundo, es decir, una unidad sin infinitud (oneness without infinity).*

Ambos aspectos, unidad e infinitud son términos esenciales de la conciencia suprema, pero representan cada uno dimensiones distinguibles, pero no reducibles, de lo *uno (oneness)* en los mismos términos, ideas o modo de ser de lo *otro (multiplicity/becoming)*. El ideal mismo de la liberación final muestra su contradicción si consideramos lo siguiente:

Sin embargo, la salvación individual no puede tener sentido real si la existencia en el cosmos es, en sí misma, una ilusión. Dese el punto de vista Monista, el alma individual es uno con el Supremo, su sentido de separatividad es ignorancia, escapar del sentido de separatividad y la identidad con el Supremo su salvación. Pero ¿quién se beneficia, entonces, por medio de este escape? No es el Ser supremo, porque se supone que siempre está inalienablemente libre, quieto, silencioso, puro. Tampoco el mundo, porque este permanece constantemente en la esclavitud y no se libera mediante el escape de ningún alma individual de la Ilusión universal. Es el alma individual misma la que efectúa su supremo bien mediante el escape de la tristeza y la división hacia la paz y la felicidad. Parecería, entonces, que existe algún tipo de realidad del alma individual como distinta del mundo y del Supremo, incluso en el evento de la libertad y la iluminación. Pero para el Ilusionista, el alma individual es una ilusión y una no-existencia excepto dentro del misterio inexplicable de Māyā. Por lo tanto, ¡llegamos al escape de una ilusoria alma no-existente de una ilusoria esclavitud no-existente dentro de un ilusorio mundo no-existente como el supremo bien al que esa alma no-existente tiene que perseguir! Porque esta es la última palabra del Conocimiento: “No existe nadie atado, nadie liberado, nadie buscando ser libre.” Vidya resulta ser parte de lo Fenoménico tanto como Avidya; Māyā nos encuentra incluso en nuestro escape y se ríe con la lógica triunfante que pareciera cortar el nudo de su misterio” (LD, 43)<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> El original en inglés dice: “*But individual salvation can have no real sense if existence in the cosmos is itself an illusion. In the Monistic view the individual soul is one with the Supreme, its sense of separateness an ignorance, escape from the sense of separateness and identity with the Supreme its salvation. But who then profits by this escape? Not the supreme Self, for it is supposed to be always and inalienably free, still, silent, pure. Not the world, for that remains constantly in the bondage and is not freed by the escape of any individual soul from the universal Illusion. It is the individual soul itself which effects its supreme good by escaping from the sorrow and the division into the peace and the bliss. There would seem then to be some kind of reality of the individual soul as distinct from the world and from the Supreme even in the event of freedom and illumination. But for the illusionist the individual soul is an illusion and non-existent except in the inexplicable mystery of Maya. Therefore we arrive at the escape of an illusory nonexistent soul from an illusory non-existent bondage in an illusory non-existent world as the supreme good which that non-existent soul has to pursue! For this is the last word of the Knowledge, “There is none bound, none freed, none seeking to be free.” Vidya turns out to be as much a part of the Phenomenal as Avidya; Maya meets us even in our escape and laughs at the triumphant logic which seemed to cut the knot of her mystery*” (Las cursivas son mías).

En consecuencia, incluso el ideal de la liberación requiere de la aceptación del alma individual para no caer en la trampa o la desviación de una ilusión inexplicable, esto es, de un mal inexplicable, de una muerte radicalmente implacable, pero inexistente o, por lo menos, incomprendible. No habría necesidad alguna de manifestar algún tipo de preocupación o inquietud frente al dolor, el sufrimiento o la muerte, porque fundamentalmente no existen. Esta postura no representa, según Sri Aurobindo, una respuesta satisfactoria al problema central de nuestra indagación, puede significar más una cerradura y una salida y no una verdadera respuesta suficiente (*LD*, 922-23).

La liberación ha sido posible como sendero espiritual y como experiencia mística definitiva con la aceptación de que dicha liberación solo es realizable por el reconocimiento de que no existe tal entidad psíquica individual en lo profundo de nuestro interior<sup>31</sup>. Pero la existencia y, en efecto, la emergencia del ser psíquico representa la nueva escala evolutiva de la naturaleza, de acuerdo a Sri Aurobindo. Es el siguiente paso hacia la evolución de una conciencia espiritual, por encima del grado alcanzado hasta ahora por la presencia de la mentalidad en la Tierra. La Fuerza

---

<sup>31</sup> La demarcación epistemológica que ha impuesto la psicología de corte racional/empírica al terreno de lo subjetivo o lo psicológico debe ser ampliada con la expansión de los límites impuestos a estas dimensiones internas o subjetivas. Esta expansión de nuestra verdadera subjetividad sólo es posible si ampliamos y realizamos el conocimiento integral del que nos habla Sri Aurobindo. Dicho conocimiento comprende a la mente humana no como fuente última de conocimiento, sino como un vehículo susceptible de transformación y un receptáculo de una Conciencia mayor por encima de aquella. Es la conciencia supramental la que puede utilizar al cuerpo físico, al cuerpo vital y al cuerpo mental como «formas» de su manifestación. Esta es la crítica fundamental que hace Sri Aurobindo a la psicología racionalista de su tiempo, pues, aunque este tipo de psicología puede aceptar la existencia de una subconsciencia constitutiva y determinante de la mente ordinaria de la vigilia, niega, sin embargo, la posibilidad de una dimensión supraconsciente de nuestra subjetividad por falta de una «evidencia explícita» de su existencia a su abigarrado apego a lo que en filosofía se ha conocido tradicionalmente como el principio de razón suficiente.

(*chit-shakti*) detrás de este laboratorio humano ha producido asombrosos resultados en este sentido, al permitir que ciertos individuos hayan alcanzado la realidad de su propio ser. La absoluta identidad con *Brahman*. Esta *Shakti* divina no solo ha permitido la liberación (*moksha*) individual, también ha permitido la participación de ciertas almas individuales en la co-creación de una nueva manifestación material. Este el sentido de coparticipación que se la ha asignado dentro de la tradición a cierto tipo de facultades supranormales desarrolladas mediante el *tapas*<sup>32</sup> de las practicas yógicas (*yogasiddhi*). Sin embargo, estos intentos han resultado aislados y parciales. Aunque la realización de estos individuos ha arrojado una luz inconmensurable sobre el denso velo de nuestra ignorancia, siguen siendo luces tenues, estrellas vacilantes y casi imperceptibles para la antorcha de instrumentos materiales y mentales en medio de la gran noche de nuestra racionalidad ilustrada pero poco iluminada.

Este despertar de la conciencia psíquica es fundamental para el objetivo completo del yoga integral. Solo en la medida en que se establezca este nuevo principio espiritual (no-racional) de la conciencia psíquica, del ser psíquico, como un nuevo tipo de ser sobre la Tierra, será posible una unión con el Espíritu aquí, en el cuerpo, por medio de una plena identidad con el Supremo y no una simple aproximación, una cercanía temporal o una estrecha representación mental del estatus de dicho Espíritu como sucede con el conocimiento racional. Por medio de este emerger de una nueva conciencia espiritual vemos la necesidad de establecer

---

<sup>32</sup> Usualmente se traduce como esfuerzo espiritual concentrado o consagrado a una práctica yóguica específica (*sādhana*).

un puente entre el Incognoscible y la Inconsciencia básica de la manifestación, para poder así transformar las condiciones de la Ignorancia en plano terrestre. La conciencia psíquica individual es el acceso a una conciencia mayor, esto es, a una conciencia por encima de la conciencia mental, que está en continua identidad con el Supremo en cualquier orden de la Realidad. La conciencia Supramental (*Vijñana*) es y posee la realidad fundamental del Absoluto en todos sus aspectos, tanto manifiestos como no manifiestos<sup>33</sup>. Sin embargo, este acceso a la conciencia supramental y, por lo tanto, a la unión entre materia y espíritu está aún oculto por el denso velo de la ignorancia y la inconsciencia terrestre. En este sentido, despertar a esta nueva conciencia espiritual requiere, en consecuencia, el proceso de la triple transformación<sup>34</sup>.

## 2.2 La psiquización de la conciencia humana

La plena luz del Espíritu se encuentra resguardada en las cavernas de nuestra interior, envuelta por de una gran cantidad y variedad de capas formadas a partir de la involución del Espíritu en la materia. Dicha llama, en el centro del corazón, es una entidad espiritual previa a la emergencia de la materia, la vida y la mente, y es íntegra en sí misma, no limitada, no condicionada, pura e ilimitada. El ser psíquico

---

<sup>33</sup> La conciencia Supramental será explicada exhaustivamente en la tercera parte del yoga de la triple manifestación.

<sup>34</sup> El original en inglés dice: *“This can be done only by the triple transformation to which we have already made a passing reference: there must first be the psychic change, the conversion of our whole present nature into a soul-instrumentation; on that or along with that there must be the spiritual change, the descent of a higher Light, Knowledge, Power, Force, Bliss, Purity into the hole being, even into the lowest recesses of the life an body, even into the darkness of our subconsciousness; last, there must supervene the supramental transmutation, -there must take place as the crowning movement the ascent into the supermind and the transforming descent of the supramental Consciousness into our entire being and nature”* (LD, 924).

está pues en íntima conexión con la naturaleza superficial de nuestra ignorancia, es decir, tiene intimaciones con el cuerpo físico, vital y mental, pero está esencialmente separado de su influencia directa. Contiene, en esencia, todas las posibilidades de nuestra naturaleza superficial y es una con la Realidad y con Dios. Aunque velado aún en la conciencia humana, el ser psíquico preside y comunica desde el interior y en comunión con el Espíritu, todos los movimientos, sensaciones, emociones, formaciones mentales e ideaciones de la naturaleza externa.

Es una llama siempre-pura de la divinidad en las cosas y nada de lo que venga hacia ella, nada de lo que entre en nuestra experiencia puede manchar su pureza o extinguir su flama. Esta cosa espiritual es inmaculada y luminosa y, porque es perfectamente luminosa, está inmediatamente, íntimamente, directamente consciente de la verdad del ser y la verdad de la naturaleza (LD, 925).

Hasta ahora, la mente sensitiva y la mente racional han sido el faro que ha alumbrado, parcialmente, a la especie humana dentro de la escala de la evolución sobre la Tierra. Sin embargo, la chispa de la mente es tenue, frágil y se agita con facilidad en medio de los vientos del deseo vital o la fuerza de la inercia física, incluso, su luz es absorbida por estas tinieblas de la conciencia material. La mente misma es, en su sentido ordinario o mecánico, una capa o envoltura de la conciencia psíquica.

Aun así, las intimaciones que posee la mente con el ser psíquico no son del todo abiertas y puras. Una especie de fuerza mecánica inconsciente hace de la mente ordinaria un órgano inmaterial con una visión difusa, una atención dispersa entre múltiples desviaciones impuestas por la precaria estructura de un cuerpo nervioso-sensitivo altamente excitable y precariamente organizado. La voluntad mental presenta aún una fuerza de acción precipitada y dividida entre múltiples intencionalidades provenientes de fuentes externas erróneamente asociadas,

equivocamente comprendidas y, en consecuencia, falsamente redireccionadas hacia el exterior o el interior. Quizá, uno de los aspectos más críticos de esta mente «prakrítica», es el hecho de que padece el influjo de fuerzas inconscientes a las que pone en servicio su voluntad-consciente<sup>35</sup> de acción. Si este órgano interno atrapa los destellos de esta luz interior del alma, los distorsiona y los degrada a la medida de sus formas (*rupa*) y nombres (*nama*) mentales, mediante representaciones mixtas o teñidas de falsos pensamientos de verdad o, quizá, la mente ceda su voluntad a impulsos sensitivos ocultos provenientes de fuentes emocionales/físicas parcialmente conscientes o, incluso, a fuerzas inconscientes que se enmascaran tras los velos de apariencia racional.

La aspiración del alma hacia el Conocimiento de la Realidad es limitada y distorsionada por un aparato mental que confunde, desfigura y limita el potencial de lo Real con fragmentos de realidad fenoménica, trastoca la Verdad por retazos de verdades parciales. Así, suponiendo que la mente ordinaria está sometida al impulso vital del ego sensitivo o al impulso de la inercia física cediendo su control y principio rector, en dicho caso, afirma Śri Aurobindo, la posibilidad de que el aspecto psíquico manifieste algo de su luz o su fuerza original y pura al exterior es remota o casi nula. Un largo proceso de preparación debe crear las condiciones para este emerger espiritual y para ello, quizá, no baste con una sola vida.

---

<sup>35</sup> Es necesario recordar que, para de la descripción de la mente o *antaḥkaraṇa* (órgano interno), Śri Aurobindo retoma la descripción de la mente propuesta originalmente por el *Sāṃkhya* y, posteriormente, por el *Vedānta*, a propósito de su psicología espiritual. En este sentido, cabe aclarar que el adjetivo «prakrítico» denota las cualidades de la mente sujeta a la naturaleza burda de la *Prakṛti* o naturaleza inferior (*Moola Prakṛti*); ampliamente descrita por la doctrina del *Sāṃkhya* y replanteada por el *Vedānta Advaita*. El yoga integral de nuestro autor se nutre a partir de estas escuelas ortodoxas de la India (Banerji, 2013).

El ser psíquico conoce, por su identidad con el Espíritu, la Realidad de todas las cosas por una intimidad y una unidad secreta en el interior de todas ellas; sin embargo, su fuerza de acción dinámica para manifestar ese conocimiento, que no es otro conocimiento y poder diferente del que brota del aspecto dinámico del Espíritu -su Fuerza-, se resguarda profundamente en el interior del corazón psíquico (*hrdaye guhāyām*)<sup>36</sup> hasta que las condiciones del órgano mental, y de todo el cuerpo en general, no hayan sido suficientemente purificadas (*shuddhi*) y transmutadas a su correspondiente naturaleza divina.

Por esta razón, el inicio del yoga integral se fundamenta, en principio, en una transformación psicológica de la *sustancia mental* y, en efecto, en un progresivo modelamiento psíquico o espiritual de todos sus contenidos. Este hecho es de vital importancia, ya que el tipo de transformación al que se hace referencia no consiste, únicamente, en una acumulación de informaciones o en la esquematización, interpretación, análisis, estudio, etc., de conceptos o teorías racionales. Este tipo de pensamiento analítico y discursivo puede ser indispensable en las primeras etapas del yoga, pero esto es un aspecto inferior e insuficiente para una transformación real de la mente. El tipo de transformación al que alude el yoga integral es aquel mediante el cual la visión fragmentada, dispersa o difusa del *antahkarana* es reemplazada por una visión e intuición directas del ser de las cosas. Este es el tipo de conocimiento espiritual que por identidad puede trascender la limitación del esquematismo sujeto-objeto y tener una nueva configuración de la realidad mediante la realización de lo Real.

---

<sup>36</sup> Literalmente: la cueva del corazón.

Esta transformación psicológica emerge cuando los movimientos del cuerpo, la vitalidad y la mente se *entregan* y se ponen al servicio de la personalidad real que representa el ser psíquico. “La entidad psíquica está libre en sí misma de mancha o mezcla, pero lo que puede venir desde ella no está protegida por esa inmunidad; por lo tanto, esta confusión se hace posible” (LD, 928). La personalidad psíquica es una personalidad real; no es un agregado de impulsos, sensaciones, percepciones, deseos o pensamientos tal y como parece ser la naturaleza constitutiva de la aparente personalidad mental-vital-física. Nuestro pasado evolutivo ha posibilitado el hecho de que las formas para la manifestación de la conciencia hayan pasado ya desde las fases de la ciega fisicalidad hasta alcanzar el grado de la racionalidad y, sin embargo, esto no quiere decir que la curva de este proceso gradual del develamiento de la conciencia se detenga, por lo tanto, en el ser racional. El ser humano racional es un ser transitorio mediante el cual se prepara, además, la emergencia de nuevo ser supramental y de nuevas formas de vida.

Desde la perspectiva psicológica, dicha progresividad evolutiva ha alcanzado hasta hoy una especie humana mental, mayor en grado que la escala animal, la vegetal o mineral. Empero, la diferencia de grado de la conciencia racional no suprime de manera sustancial los males físicos y psicológicos que nuestro pasado evolutivo ha impreso en la configuración de nuestra naturaleza más externa debido a su emergencia desde el plano inferior de Inconsciencia y la Ignorancia. En este sentido, la involución de la sustancia supramental divina, que transmutó desde un origen para nosotros oculto detrás del velo de dicha naturaleza, hacia formas inferiores de conocimiento y poder, se encuentra ahora atrapada, así, bajo densas

capas de un aparato biológico limitado y una estructura psicológica parcialmente organizada y presa de una gran carga inconsciente o subconsciente, presentes en los niveles submentales, del que la mente no puede separarse fácilmente por el poder de su propia acción egoica o limitada (LD, 969-70). Aun así, mediante la realización del yoga integral, el ser psíquico puede no solo emerger de su estado de aprisionamiento interior, sino llevar a cabo una dinámica evolutiva desde la esfera psicológica e individual que impulsa a la triple formación de la ignorancia hacia el perfeccionamiento espiritual de sí misma, es decir, el poder del ser psíquico posibilita la transformación y la consecuente transmutación de la sustancia mental, vital y física de la naturaleza en una sustancia real, psíquica y sutil del cuerpo físico (*true-inner-physical*), del cuerpo vital (*true-inner-vital*) y el cuerpo mental (*true-inner-mental*).

La imperfección de un contacto indirecto y parcialmente abierto de esta parte más profunda de nuestra psique con las partes externas no debe malinterpretarse como un signo de impureza, distorsión o perversión de nuestra esencia espiritual. En este sentido, si el mal psicológico<sup>37</sup> permeara el ser psíquico, es decir, si la Inconsciencia alcanzara incluso esta parte espiritual más profunda de nuestro

---

<sup>37</sup> Sri Aurobindo aclara lo siguiente con respecto a este mal psicológico: “*Man is mental being and the mind is the leader of his life and body; but this is a leader who is much led by his followers and has sometimes no other will than what they impose on him. Mind in spite of its power is often impotent before the inconscient and subconscient which obscure its clarity and carry it away on the tide of instinct or impulse; in spite of its clarity it is fooled by vital and emotional suggestion into giving sanction to ignorance and error, to wrong thought and wrong action, or it is obliged to look on while the nature follows what it knows to be wrong, dangerous or evil. Even when it is strong and clear and dominant, Mind, though it imposes a certain, a considerable mentalised harmony, cannot integrate the whole being and nature*” (LD, 933).

psiquismo, las consecuencias podrían ser devastadoras para la supervivencia de cualquier otra especie y, seguramente, para el futuro de la Tierra<sup>38</sup>.

Esto nos pone, inmediatamente, frente a un problema filosófico muy agudo. La mente, en sí misma, no tiene una luz propia, está condicionada por un pasado evolutivo que la envuelve en una selva de impulsos, deseos, hábitos o voluntades incontenibles que emanan de regiones subconscientes o inconscientes o, por el contrario, si llega a tener intimaciones con una luz mayor por encima de la escala mental, puede que aquella luz sea atrapada y oscurecida por estas capas nescientes y su poder sea precipitado en favor de la Ignorancia misma. Las emanaciones de una Sabiduría cuyo origen reside en lo alto, en las regiones de la conciencia supramental (*Vijñana Kosha*) son arrojadas y dispersadas en una oscuridad involucionada de la conciencia material, atrapadas en una inconsciencia o una ignorancia primigenia por debajo de ella.

Pero esta influencia o acción psíquica no emerge hacia la superficie completamente pura ni tampoco permanece indistinta en su pureza; si así fuese, seríamos capaces de distinguir con claridad el elemento del alma en nosotros y seguir sus dictámenes conscientemente y por completo. Una acción oculta de carácter mental, vital o físico-sutil interviene, se mezcla con ella, trata de utilizarla y de ponerla al servicio de su propio beneficio, empequeñece su divinidad, distorsiona o disminuye su poder de expresión, incluso hace que se desvíe y caiga o se manche con la impureza, la pequeñez y el error de la mente, de la vida y del cuerpo. Después de alcanzar la superficie, así aleada y disminuida, es retenida por la naturaleza superficial en una oscura recepción y en una formación ignorante, y por esta razón hay o puede haber todavía una subsecuente desviación o mezcla. Un giro se da, una dirección equívoca es impartida, una falsa aplicación, una formación errónea, un resultado erróneo de lo que en sí mismo es algo puro y de lo que es acción de nuestro ser espiritual; una formación de la conciencia es, en este sentido, hechura de una mezcla de la influencia psíquica con sus

---

<sup>38</sup> Estas implicaciones del mal psicológico serán analizadas con mayor detenimiento en la segunda y tercera parte de la triple transformación.

intimaciones revueltas con la ideas y opiniones mentales, urgencias y deseos vitales, tendencias de hábitos físicos (LD, 927)<sup>39</sup>.

En consecuencia, como humanos enfrentamos una gran dificultad a la hora de discernir qué es lo que somos de lo que no somos en realidad. Este ha sido un problema clásico de la filosofía en muchas tradiciones. Desde la óptica del yoga integral, nuestra dificultad se agudiza en el sentido en que de manera ignorante y peligrosamente indolente estamos aferrados a creer que nuestra naturaleza superficial es la totalidad de nuestro ser y que somos libres; cuando, en realidad, no somos eso que creemos ser y muchos menos somos libres desde este punto de vista psicológico limitado. Esta conclusión debe conducirnos a una crítica muy exhaustiva del alcance de la mente racional y a una crítica del sentido que ella provee a la existencia humana en su significado práctico, específicamente, de replantear bajo esta óptica espiritual el sentido de lo que queramos decir con conceptos como conocer, saber, pensar, sentir o actuar. Los límites de la mente ordinaria deben expandirse desde un nuevo horizonte espiritual y, finalmente, conducir a una transfiguración de la mente como vehículo de una sabiduría supramental, olvidada

---

<sup>39</sup> El original en inglés dice: “*But this psychic influence or action does not come up to the surface quite pure or does not remain distinct in its purity; if it did, we would be able to distinguish clearly the soul element in us and follow consciously and fully its dictates. An occult mental and vital and subtle-physical action intervenes, mixes with it, tries to use it and turn it to its own profit, dwarfs its divinity, distorts or diminishes its self-expression, even causes it to deviate and stumble or stains it with the impurity, smallness and error of mind and life and body. After it reaches the surface, thus alloyed and diminished, it is taken hold of by the surface nature in an obscure reception and ignorant formation, and there is or can be by this cause a still further deviation and mixture. A twist is given, a wrong direction is imparted, a wrong application, a wrong formation, an erroneous result of what is in itself pure stuff and action of our spiritual being; a formation of consciousness is accordingly made which is a mixture of the psychic influence and its intimations jumbled with mental ideas and opinions, vital desires and urges, habitual physical tendencies*”.

o ignorada dentro del vasta extensión del tiempo o en las profundidades de nuestro ser.

Sin embargo, la difícil transformación de esta sustancial mental como el despertar de su verdadera esencia espiritual es un proceso progresivo de integración de la naturaleza externa alrededor del centro psíquico y, como vimos, no una integración alrededor de la mente. La mente es incapaz de llevar a cabo esta integración. Esta transformación, por lo general, se ve obstaculizada, en efecto, por las tendencias habituales de una naturaleza rígida, a veces impenetrable o inflexible, oscura y parcializada en modos estrechos de existencia que se resisten vehementemente a su liberación y posterior trasmutación espirituales, esto debido a un problema ontológico de autolimitación (*self-limitation*) de su esencia divina que emerge desde su fundamento (LD, 63). ¿Existe alguna razón significativa para esta autolimitación de nuestra naturaleza, si hemos de suponer como origen de la manifestación material del universo una conciencia absoluta autoexistente, autoconsciente y bienaventurada (*Sadchidananda*)? ¿De dónde, entonces, el sufrimiento, el mal y la muerte en un universo cuyo origen presupone un origen divino? ¿*Si Deus unde malum?*

La primera etapa de la triple transformación, esto es, la etapa del despertar interior del ser psíquico (*Puruṣa*) y la unificación de la naturaleza (*Prakṛitti*) alrededor de él, implica una reorganización y unificación de las diferentes voluntades divididas de la mente, la vida y el cuerpo. Como ya se planteó, algunas aproximaciones desde el exterior hacia el interior hacen que el margen de comunicación entre la naturaleza y el ser psíquico disminuya o se oscurezca parcial o completamente. Así, por ejemplo,

la aspiración de la mente hacia la realización de la Verdad mediante palabras, ideas, conceptos y grandes sistemas racionales que reflejan esta tendencia de una unidad de dicha verdad espiritual no son realizaciones efectivas y últimas de lo que significa una transformación psíquica. Sin embargo, la autoindagación (*atmavicara*) y la reflexión (*manana*) pueden allanar el camino de la mente hacia ella, fortalecer el impulso de la voluntad mental-psíquica o replantear modos de acción más cercanos a la verdad del ser interior. De manera similar, el impulso del cuerpo vital hacia la consecución de formas complejas de organización como reflejo de una Belleza íntima y oculta en el interior de la naturaleza o la aspiración de nuestras acciones externas hacia la consecución del Bien, son formas o modos de aparecer de una conciencia espiritual emergente en el seno de la naturaleza, que busca un despertar, cada vez mayor, de nuestro ser interior y una unidad de todas las facultades de nuestra psique con sus correspondientes simetrías externas.

La psiquización debe ser entendida como un proceso de liberación interior y de unificación de nuestras partes más ignorantes y externas alrededor de nuestro ser psíquico, pero no puede confundirse con los procesos más profundos y complejos de la armonización sobremental y de la integración supramental.

### 3. LA TRANSFORMACIÓN ESPIRITUAL Y EL ORIGEN CÓSMICO DEL MAL

Desde el punto de vista psicológico, este movimiento de psiquización impulsa a la mente hacia una comprensión cada vez mayor de una conciencia por detrás y por encima de sí misma (*Self, Atman*). Algo mucho más vasto, tranquilo e inmutable que imprime en ella un sentido de pertenecer a esa luz, fuerza y gozo más potentes. Esta emergencia de una conciencia superior, el surgir de un sentido de la existencia más amplio que nuestra aparente personalidad exterior es una señal de la unificación de nuestra naturaleza exterior con el ser divino interior (*antaratman*). En este orden de ideas, la presencia de este ser divino como sustento psicológico más fundamental y originario, eleva y expande las fronteras o los límites de la mente, impuestos sobre ella por la conciencia de separatividad en la naturaleza inconsciente e ignorante y, en consecuencia, nuestro interior se hace consciente, ahora, de una personalidad psíquica no limitada y en estrecha unión con una dimensión impersonal y universal-cósmica de su propio ser, esto tanto en un nivel interno como externo de su propio Ser. La autolimitación impuesta mediante una inconsciencia involucionada en la naturaleza, se transforma, así, en un redescubrimiento mayor de la conciencia psíquica personal y en una expansión de esta conciencia personal hacia

la realización de su aspecto cósmico o universal incluso trascendente, como lo vemos expresado en la fórmula védica *Aiamaṁ atma brahmaṇa*.

Ya no hablamos únicamente de un movimiento psicológico de unificación de todas nuestras facultades individuales más externas y limitadas –cuerpo, vida y mente- sino, además, de una transpersonalización o universalización de la verdadera personalidad como efecto de despertar del ser espiritual o conciencia cósmica (*Atman*). Esta inusual experiencia provee de un sentido de impersonalidad, de no ubicuidad y atemporalidad, fundado sobre la naturaleza continua del *atman*, completamente diferente del pálido sesgo egóico de nuestra psique, esto es, de una percepción fragmentada, cambiante y aparente de nuestro verdadero ser y del ser de las cosas. La sobreimposición y limitación egoica de la naturaleza (*upadhi*) sobre nuestro ser conlleva, en el terreno de lo práctico, a una experiencia en la que las diferentes partes de nuestra exterioridad se tornan confusas, oscurecidas, atadas o indolentes en incesante movimiento natural. Esto es así porque nuestra experiencia normal es el efecto del flujo constante de los modos mecánicos de las *gūṇas*.

La presencia del *Atman* o el Ser Cósmico solo es posible como experiencia continua y efectiva, dentro de los fines del yoga integral, a partir de la primera transformación o psiquización, esto es, de la transformación psíquica. Śrī Aurobindo fundamenta esta realización de la conciencia universal, que acompaña a la armonización entre el ser espiritual y la naturaleza, mediante una síntesis de las escuelas del *vedānta*, el yoga y el *sāṁkhya*. Este es el yoga descrito en el *Bhāgavad Gīta* con el nombre de *buddhiyoga* o yoga de la discriminación de la voluntad inteligente (MG, cap. 2). Este yoga del discernimiento nos permite comprender que en realidad existe

algo así como un ser/testigo inmutable, no perecedero (*akshara pursha*) por detrás y por encima de una naturaleza susceptible de desenfreno, violencia, error, crueldad, etc. Mediante este redescubrimiento del *Puruṣa* imperecedero se descubre que esta naturaleza inferior también es la matriz (*mātṛkā chakra*) en potencia de profundas transformaciones espirituales, entre ellas, la inmortalización de toda la naturaleza física.

Ella (*la mente*) se vuelve consciente del Ser inmutable, del Espíritu transparente, de la desnudez pura de una Existencia esencial, del Infinito sin forma y del Absoluto inenominable. A esta culminación se puede llegar de manera más directa mediante una tendencia inmediata más allá de todas las formas y figuras, más allá de todas las ideas de bien y mal o de verdadero y falso o de bello y feo a Eso que excede todas las dualidades, a esa experiencia de una suprema unidad, infinitud, eternidad u otra sublimación inefable de un precepto mental último y extremo sobre el Ser o el Espíritu. Una conciencia espiritual es realizada y la vida se aquieta, el cuerpo cesa de necesitar y de clamar, el alma misma se sumerge en el silencio espiritual (LD, 935-936)<sup>40</sup>.

Ahora bien, esta transformación de la sustancia mental en la calma y el aquietamiento de su identidad con el Espíritu sin forma (*Nirgūna Brahman*) es, por sí misma, una transformación armonizadora de toda nuestra naturaleza. Descubrimos, entonces, que nuestra verdadera naturaleza interior está en constante unión y armonía con el Ser y en cada una de ellas está la presencia divina, es decir, existe un Ser-Físico, un Ser-Vital y un Ser-Mental. En la tradición *advaita*, la aspiración humana hacia esta plena realización del Absoluto se ha centrado más en su elemento mental que en la naturaleza emocional o físico, pues el hombre es, principalmente,

---

<sup>40</sup> El original en inglés dice: “*It becomes aware of the unchanging Self, the sheer Spirit, the pure bareness of an essential Existence, the formless Infinite and the nameless Absolute. This culmination can be arrived at more directly by tending immediately beyond all forms and figures, beyond all ideas of good or evil or true or false or beautiful or unbeautiful to That which exceeds all dualities, to the experience of a supreme oneness, infinity, eternity or other ineffable sublimation of the mind’s ultimate and extreme percept of Self or Spirit. A spiritualised consciousness is achieved and the life falls quiet, the body ceases to need and to clamour, the soul itself merges into the spiritual silence*” (la cursiva es mía).

una criatura de tendencia mental-racional. Sin embargo, el objetivo del yoga integral demanda dos transformaciones conjuntas, además de la transformación de la conciencia mental; incluye también la espiritualización del centro vital-emocional y de la voluntad activa como principio práctico del dinamismo corporal.

El corazón (centro vital-emocional) es un instrumento psicológico que, en su naturaleza inferior involucionada, tiende con vehemencia a la adhesión y al clamor del deseo, al apasionamiento y al apego vital de sus inclinaciones sensitivas o emocionales, en términos generales, a la cristalización de su carácter afectivo, parcialmente consciente y fuertemente limitado. Por esta razón, la transformación de la sustancia afectiva es una etapa necesaria del yoga integral. El hombre puede inclinarse, entonces, hacia esta realización de su Ser espiritual desde la aspiración del corazón.

Este ha sido el camino al que, tradicionalmente, se han dedicado aquellos en los que esta parte vital (*prana kosha*) está más presente, más pronunciada y en algunos casos quizá, más desarrollada. Esta afectividad los impulsa al sentimiento de la devoción, adoración, fervor, veneración y entrega emocional a alguna divinidad personal, no siendo ninguna de estas divinidades diferente a lo que, en los términos de la visión védica, se ha llamado el Espíritu con forma (*sāguna Brahman*). Este es el sendero del *bhakti Yoga*. La finalidad de este sendero consiste en que, mediante esta práctica devocional, la parte vital de la naturaleza inferior se unifique con la personalidad psíquica en un dinamismo de purificación y entrega incondicional a Dios (*Ishwara*), a los hombres y a la totalidad de la manifestación. La realización espiritual, en este sentido expuesto, consume al corazón en un océano de éxtasis, de

embriaguez y de arrobamiento divinos que se consuma en la absoluta identidad con el Espíritu. Así, en las etapas superiores del *bhakti yoga*, el corazón se funde con la fuente misma de la belleza, el bien y el amor, en un acompasamiento de la personalidad psíquica y sus instrumentos con las emanaciones de una vasta e inagotable bienaventuranza divina del Espíritu (*Ananda*).

Por otro lado, decíamos, la voluntad es el centro del dinamismo físico. Este centro también debe ser purificado y perfeccionado. El yoga integral se dirige hacia este perfeccionamiento por el sendero de la recta acción o acción desinteresada (*niskama karma*). El karma yoga representa esta vía mediante la cual el motor de nuestras acciones, es decir, la voluntad, se concentra plenamente en la acción y no el fruto que de ella devenga. Si comparamos, la acción egoísta, a diferencia de la acción desinteresada, está fuertemente influenciada por los *gūṇa tamas, rajás y satwa* hacia la ejecución de la acción con miras a la obtención y el aprovechamiento de lo que el deseo nos condiciona a querer poseer como “mío”. Esta actitud ignorante y egoísta, profundamente arraigada en nuestra naturaleza inconsciente y altamente peligrosa en el terreno de la vida práctica, está vinculada con frecuencia no solo a la acción con el fruto (*karma*), sino que, además, atrapa a nuestro ser superficial (*kshara Puruṣa*) en el apego por la acción interesada. *La voluntad egoísta envuelve así a la triple instrumentalidad de la naturaleza inferior lejos de la aspiración hacia la realización del ser psíquico; es una voluntad recalcitrante que insiste de manera vehemente en los hábitos y costumbres de una multipersonalidad aún no unificada, no armonizada y no integrada (LD, 931). Por esta resistencia, en efecto, el proceso de transformación se extiende en el tiempo, la emergencia de una conciencia universal (Overmind) más integral se pospone continuamente*

y, por ello, también el descenso de una Conciencia-fuerza superior (*Supermind*) que pueda transmutar la Ignorancia y, por lo tanto, el mal en general, en una vida divina de toda la especie y de la Tierra se torna en una posibilidad muy lejana y ardua. Encontramos, de nuevo, que el sentido de la separación y la limitación de nuestra naturaleza externa generan el deseo e impulsan a la voluntad inferior hacia su apego al fruto de la acción y a la posesión (*dominio*). La pesada carga del error, la falsedad, el mal, el sufrimiento y la muerte son el lastre que acompaña a la mente egoísta durante su trasegar mundano.

El karma yoga implicaría, en este sentido, dos procesos de liberación alternos. Primero, una actitud consagrada de desapego frente al fruto de la acción (*titiksha/vairagya*) y, segundo, una comprensión inmediata, intuitiva, de no ser el agente de la acción, es decir, la acción desinteresada anula la condición psicológica de sentirse el agente de la acción.

Estos procesos de liberación mediante el conocimiento, el corazón o la acción son la esencia de los postulados de cualquier tradición de corte *advaita*. En la obra de Śri Aurobindo, estas corrientes son integradas como senderos necesarios y a la vez complementarios del yoga de la triple transformación. Bien puede ocurrir que se llegue a esta segunda transformación mediante la síntesis de estos principios en un proceso relativamente gradual de purificación y de ascenso hacia esta conciencia universal, cósmica o espiritual, o bien, mediante un descenso directo de la conciencia-fuerza que, emergiendo desde lo oculto, abra la conciencia interior a la experiencia de grados mayores y más amplios de la conciencia universal y

supramental<sup>41</sup>. Sin embargo, para el segundo caso, es posible que quien reciba este descenso no esté en la condición necesaria para poder retener el sentido completo de aquella experiencia, incluso, esta ausencia de preparación, puede perturbar fuertemente al aspirante, al punto de, como dice la tradición, llevarlo hacia una eventual salida del camino. Por estas razones, es necesario un largo trayecto de preparación y purificación en la mayoría de los casos. Aun así, por estrepitosa o pasajera que sea la experiencia, las partes subliminales de nuestra psique retienen ese descenso para una futura progresión del alma, por detrás del velo de la triple formación de la instrumentalidad sometida aún a la ignorancia o a la inconsciencia.

Este no sería el caso para aquellos en quienes la experiencia del ascenso ha sido fortalecida por el surgimiento interior de la conciencia psíquica y en quienes la potencia espiritual ha labrado un instrumento suficientemente equilibrado para el descenso de la Fuerza supramental. En estos casos, cuando el ser psíquico ha unificado a su alrededor a los instrumentos de la mente, la vida y el cuerpo, sucede que la conciencia cósmica (*Overmind*) puede *armonizar* la personalidad psíquica en un

---

<sup>41</sup> Sri Aurobindo advierte de los peligros que pueden estar implicados dentro de las experiencias que acontecen en virtud de este tipo de descensos inusitados de esta Conciencia-Fuerza. Aunque no son temas usuales de análisis y rigor filosófico bajo la visión de un gran número de expertos, estos temas ponen en evidencia cierta fragilidad de la actitud de nuestra época con respecto a lo que globalmente hemos definido como los límites coherentes de la indagación especulativa. La mera negación de estos hechos no elimina su facticidad y mucho menos su sentido. Sobre este hecho resalta el cuestionamiento de a qué estamos dispuestos a llamar, en sentido estricto, el campo de la indagación filosófica hoy. Si como afirma Sri Aurobindo, este tipo de descensos puede abrirnos a condiciones y experiencias nefastas en una naturaleza impura, o no pueden ser fácilmente integrados a la experiencia ordinaria y mucho menos explicados mediante un lenguaje que no opere bajo la lógica de estos planos mayores de conocimiento (*LD*, 938-39), en consecuencia, esta condición nos pone en una situación en la que es altamente debatible el estatuto de los fundamentos cognitivos del saber, o sobre el descubrimiento de un sentido impuesto de sus limitaciones y el peligro inminente de sus consecuencias en la vida de las personas.

centro superior de la experiencia, cuyo efecto resulta en un contacto directo del alma individual con los planos por encima de la mente en donde residen fuerzas, conocimientos, grandes intuiciones, potentes revelaciones no sometidas a las condiciones de la Ignorancia.

### 3.1 El *Puruṣa* Cósmico: la universalidad y la impersonalidad del alma

Mediante la realización del ser psíquico se obtiene la unidad de todas las partes externas de la naturaleza, esto es, la mente, la vida y el cuerpo empiezan a funcionar, gradualmente, como formaciones e instrumentos de esta conciencia psíquica no limitada ni sometida a las voluntades fragmentadas de aquellas. Este primer movimiento de psiquización dispone a estas partes externas a la influencia y al control directo del centro psíquico. Aunque el alma puede lograr un dominio temporal de estas partes por sí misma, sin embargo, ella no puede lograr una transformación radical de dichos instrumentos sino por medio de una apertura de este mismo centro psíquico al poder de una conciencia espiritual aún más amplia y universal en el orden del conocimiento y la acción.

Por sí mismo el ser psíquico puede estar satisfecho hasta cierto punto al crear una formación de la verdad, el bien y la belleza y hacer de eso su estación; en una etapa posterior puede tornarse sujeto pasivamente al ser-del-mundo, un espejo de la existencia, conciencia, poder y deleite universal, pero no su pleno participante y dueño. Aunque unido de manera más cercana y excitante a la conciencia cósmica en el conocimiento, en la emoción e incluso en la apreciación mediante los sentidos, puede volverse puramente recipiente y pasivo, lejano de la maestría y la acción en el mundo; o, uno con el ser estático detrás del cosmos, pero separado interiormente del movimiento-del-mundo, perdiendo su individualidad en su Fuente, puede retornar hacia esa Fuente y no tener más la voluntad ni el poder para aquello que era aquí su última misión, la de llevar a la naturaleza también hacia la realización divina (LD, 241)<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> El original en inglés dice: “*By itself the psychic being at a certain stage might be content to create a formation of truth, good and beauty and make that its station; at a farther stage it might become passively*”

Śri Aurobindo presenta, mediante esta afirmación, la limitación inherente de la realización psíquica. La tendencia del ser psíquico pareciera dirigirse hacia una realización final de su existencia temporal en la disolución final de su individualidad dentro del Ser Trascendente. Aunque un salto de este tipo hacia la fuente misma de la Verdad, el Conocimiento y el Deleite autoexistente son realizaciones dignas de una vida humana, además de presentar una posibilidad abierta para cualquier aspirante sincero en la búsqueda de sí mismo, sin embargo, mediante esta disolución final de la personalidad psíquica, se pierde también la posibilidad de la transmutación de la Inconsciencia radical y de la Ignorancia radical dentro del movimiento evolutivo de la acción y el fin de la Suprema Fuerza dentro del cosmos. El ser psíquico se libera de sus lazos, pero la naturaleza queda encadenada al abismo de la Inconsciencia material o en espera de su disolución cósmica final (*pralaya*), absorbida dentro de un «oscuro absoluto» o Nihil trascendente. La conciencia cósmica, a diferencia de la conciencia psíquica, posee pleno conocimiento de la existencia y naturaleza del ser todas las cosas. Posee, además, el conocimiento y el control parcial de las fuerzas generadoras, sustentadoras y transformadoras de todo el cosmos, porque, en esencia, es la Conciencia-Verdad (*Surya-Savitri*) la que preside todos los movimientos de esta acción de la Gran Mente Cósmica o conciencia Sobremental (*Vishnu*).

---

*subject to the world-self, a mirror of the universal existence, consciousness, power, delight, but not their full participant or possessor. Although more nearly and thrillingly united to the cosmic consciousness in knowledge, emotion and even appreciation through the senses, it might become purely recipient and passive, remote from mastery and action in the world; or, one with the static self behind the cosmos, but separate inwardly from the world-movement, losing its individuality in its Source, it might return to that Source and have neither the will nor the power any further for that which was its ultimate mission here, to lead the nature also towards its divine realization”.*

Esta cosmización de la conciencia psíquica fue sistematizada por Śrī Aurobindo como segunda fase del yoga de la triple transformación integral, a partir de su propia experiencia y realización. Este proceso evolutivo de integración del Espíritu con la Materia es la base de su hermenéutica *advaita*, a propósito de una interpretación del significado psicológico de los textos védicos, en especial, de su lectura de los himnos del *Ṛg Veda*. Yatsenko (2012) describe la acción transformativa de esta cosmización del alma a partir de su lectura del *Ṛg*, con base en la hermenéutica aurobindiana de la siguiente manera:

Entre todos ellos Indra tiene el mayor número de himnos. Él es el Señor de la Mente Divina, quien está combatiendo y destruyendo las fuerzas de la oscuridad con su trueno, *vajra*, que es esencialmente de la sustancia de la luz Supramental, ajustada a las necesidades y aspiraciones de los hombres llamando desde el hemisferio inferior. Es conocido por nosotros como la acción de la Mente Intuitiva, o Intuición, según Śrī Aurobindo, que no es otra cosa que la “individualización” de la Acción Universal de los planos Sobrementales de Vishnu, donde la Sobremente misma es el resultado del estallido cósmico de la Fuerza Creativa Supramental de Surya-Savitri. [...] Así, cuando sea que el Rishi invoque a Indra, estos dos están entendidos, porque en último término es la luz del Divino Surya la que está actuando y transformando nuestra naturaleza inferior y a través de la aplicación universal de Vishnu. Indra es por lo tanto solo una aplicación individualizada de la continua Acción de la Supermente dentro de los eventos más concretos del espacio y el tiempo; Él es la divinidad que rompe a través de y entra en la Oscuridad y destruye sus formaciones y su resistencia contra la Verdad con su Luz Intuitiva del Conocimiento y Fuerza Supremas. Esta Luz intuitiva, más efectiva en conocimiento y acción, es la que fue constantemente invocada por los Rishis. Por lo tanto, hay una necesidad menor en invocar y dirigirse a Vishnu y a Surya en sus dominios separados, porque su acción será dirigida y manejada como aquella de Indra. En otras palabras si Surya va a alcanzar nuestra manifestación con la Suprema Luz de su Verdad, esto puede ser hecho de manera más efectiva para nosotros, que habitamos en el hemisferio inferior, mediante la acción de Indra<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> El original en Inglés dice: “Among all of them Indra has the largest number of hymns. He is the Lord of the Divine Mind, who is striking and destroying the forces of darkness with his thunderbolt, *vajra*, which is essentially of the substance of the Supramental light, adjusted to the needs and aspirations of men calling from the lower hemisphere. It is known to us as the action of the Intuitive Mind, or Intuition, by Sri Aurobindo, which is nothing else but the ‘individualisation’ of the Universal Action of the Overmental realms of Vishnu, where the Overmind itself is the result of the cosmic outburst of the Supramental Creative Force of Surya-Savitri. [...] So, whenever the Rishi invokes Indra, these two are understood, for it is ultimately the light of the Divine Surya that is acting and transforming our lower and unrefined Nature through the universal application of Vishnu. Indra is

La conciencia Sobremental (*Overmind consciousness*) descrita por Śri Aurobindo tiene, en el marco de esta indagación, dos significados fundamentales. Primero, esta apertura espiritual, como segundo aspecto de la triple transformación, representa en el terreno de la práctica espiritual un avance mucho más efectivo a diferencia de aquel despertar psíquico del alma en nosotros. Hemos dicho que la psiquización es un movimiento de unificación interior de las voluntades dispersas de la triple formación de la ignorancia. Sin embargo, la unidad psíquica de la naturaleza no implica su armonización espiritual. El ser psíquico bien puede retornar al Absoluto Trascendente mediante un salto y abandono de la naturaleza sin la necesidad de esta segunda etapa de espiritualización armonizadora. Pero un conocimiento integral no puede comprenderse como tal en ausencia o mediante una exclusión de la naturaleza y de la especie humana en general. Es evidente y necesario, entonces, que un conocimiento integral deba ser, en esencia, una reconciliación *real* entre la Materia y el Espíritu, entre el Ser y el Devenir, entre el Conocimiento y la Ignorancia, entre la Conciencia y la Inconciencia, entre la vida y la muerte, etc., esto es, *un conocimiento por identidad de cualquier aspecto de lo Real, esto incluye, completamente, un conocimiento por identidad con el cosmos en tanto cosmos, es decir, como dimensión universal psicológico-cósmica (Indra-Vishnu) de la conciencia de la*

---

*therefore only an individualised application of the ongoing Action of the Supermind into more concrete events in time and space; He is the one godhead who breaks through and enters the Darkness and destroys their formations and resistance against the Truth with His Intuitive Light of the Supreme Knowledge and Force. It is this Intuitive Light, most effective in knowing and acting, which was constantly invoked by the Rishis. Therefore, there is a lesser need in invoking and addressing Vishnu and Surya in their separate domains, for their action in the world will be addressed and dealt with as that of Indra. In other words if Surya is to reach out to our manifestation with his Supreme Light of the Truth it can be done most effectively for us, who dwell in the lower hemisphere, through the action of Indra”.*

*Supramente (Supermind/Surya-Savitri/Rta-Chit ), incluso en las células del cuerpo. La realización integral de lo real no puede ser una huida trascendente en una pura existencia o un vacío (satori), o un holocausto individual o colectivo, dentro del inmanente flujo del devenir. Cualquiera de estas dos tendencias resulta ser excluyente, parcial e incompleta.*

Śri Aurobindo plantea que no es posible un desarrollo completo del ser psíquico sin un conocimiento por identificación con el Supremo Ser Interior (*Ishwara-Puruṣa*), pues solo mediante la desidentificación con el ser externo y su multitudinaria acción de voluntades dispersas por la observación de ese caos en la unidad del Ser autoexistente, autoconsciente y autosatisfecho (*self-bliss*), el ser psíquico adquiere su estatus de soberanía interior sobre la naturaleza inferior. La realización de esta conciencia universal y cósmica provee a la entidad psíquica del conocimiento y el poder para iluminar, transformar y armonizar todo este desorden de la formación ignorante en un nuevo orden no mental, no vital o físico, sino espiritual. ¿En qué consiste este ordenamiento espiritual?

El alma, la entidad psíquica, entonces se manifiesta a sí misma como el ser central que sostiene a la mente, a la vida y al cuerpo y soporta todos los demás poderes y funcionamientos del Espíritu; asume este mayor funcionamiento como la guía y el soberano de la naturaleza. Una guía, un gobierno empieza desde el interior que expone cada movimiento la luz de la Verdad, repele lo que es falso, oscuro, opuesto a la realización divina: toda región del ser, todo rincón y esquina de él, todo movimiento, formación, dirección, inclinación del pensamiento, propensión, deseo, hábito de la conciencia o subconsciencia física, incluso el más escondido, camuflado, mudo o recóndito rincón es iluminado con la infalible luz psíquica, sus confusiones disipadas, sus enredos desenredados, sus oscuridades, decepciones, auto-decepciones indicadas con precisión y removidas; todo es purificado, arreglado, armonizada toda la naturaleza, modulado al tono psíquico, puesto en un orden espiritual (LD, 941)<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> El original en inglés dice: “*The soul, the psychic entity, then manifests itself as the central being which upholds mind and life and body and supports all the other powers and functions of the Spirit; it takes up*

La armonización interna de la conciencia, actuando y transformando el orden parcial de las voluntades divididas del cuerpo físico, el cuerpo vital y el cuerpo mental, debido a la inconsciencia y la ignorancia, es el carácter distintivo en esta segunda fase del conocimiento integral. La experiencia del aspecto cósmico de la conciencia posee dos dimensiones esenciales: su impersonalidad y su universalidad.

Dicha conciencia cósmica provee al ser psíquico de una impersonalidad que, como mencionamos anteriormente, permite la desidentificación del ser psíquico con respecto a su triple instrumentalidad inferior en virtud de una inmediata identificación del alma con el Espíritu. Hay, además, en este doble movimiento de no identidad e identidad, un aspecto adicional de “transferencia”, pues, así como la conciencia tiene el aspecto estático e inmutable del *Chit*, es decir, el conocimiento continuo de su auto-existencia e identidad inalienables, así también existe en ella su otro aspecto de *Shakti*, esto es, el dinamismo de la Suprema Voluntad o Fuerza espiritual. En consecuencia, y como segundo significado fundamental de la Sobremente, el alma, la entidad psíquica es, entonces, consciente de su existencia infinita y consciente del poder transformador de su infinita fuerza. Estas dos cualidades son, por así decirlo, transferidas al ser psíquico como los aspectos estáticos de su Ser (*Self*) y dinámicos (*Self-Power*) de su auténtica personalidad, pero

---

*its greater function as the guide and ruler of the nature. A guidance, a governance begins from within which exposes every movement to the light of Truth, repels what is false, obscure, opposed to the divine realisation: every region of the being, every nook and corner of it, every movement, formation, direction, inclination of thought, will, emotion, sensation, action, reaction, motive, disposition, propensity, desire, habit of the conscious or subconscious physical, even the most concealed, camouflaged, mute, recondite, is lighted up with the unerring psychic light, their confusions dissipated, their tangles disentangled, their obscurities, deceptions, self-deceptions precisely indicated and removed; all is purified, set right, the whole nature harmonised, modulated in the psychic key, put in spiritual order”.*

ahora ascendidos y expandidos por la sustancia y la acción del *Ishwara-Shakti* al aspecto universal y espiritual de su manifestación, es decir, desde el alma hacia la naturaleza, desde lo intraconsciente hacia lo circumsconsciente y, desde estos, hacia la suprema armonización de todo los niveles horizontales y verticales de la Sobreconsciencia. Así, el ser psíquico, en el proceso de su ascenso hacia las dimensiones de la Sobremente, adquiere la forma de una verdadera persona impersonal-universal con una personalidad impersonal-universal<sup>45</sup>. Los centros psíquicos de percepción, emoción, conocimiento y acción del alma son reemplazados, desde su dimensión espiritual, por un centro suprafísico de visión, intuición o revelación directos y simultáneos del Ser en todo lo ancho de su presencia microcósmica y macrocósmica, esto es, de la interacción oculta de las fuerzas constitutivas de todo el universo o de las dimensiones de la conciencia ocultas detrás del velo de la superficie<sup>46</sup>.

Como segundo proceso de transformación del yoga integral, podemos concluir en este momento que la transformación espiritual puede estar presente en dos de sus dimensiones –plano inmanente (*yakta*) y plano trascendente (*avyakta*)- sin perder, por ello, su identidad consustancial con el orden de toda la creación. Esto implica, al mismo tiempo, una conciencia en la diversidad (Infinitud radical) y una

---

<sup>45</sup> El original en inglés dice: “*Impersonality can manifest with person subordinated to it as a mode of expression; but, equally, Person can be the reality with impersonality as a mode of its nature: both aspects of manifestation face each other in the infinite variety of conscious Existence*” (LD, 296).

<sup>46</sup> Podemos adelantar, por ahora, estos rasgos de la conciencia espiritual, ya que pertenece a otro momento de nuestra reflexión la determinación de sus posibilidades más amplias y las limitaciones de su estatus dentro de la escala gradual de otros planos de la conciencia por encima de la Sobremente y que intervienen, también, en el juego completo de la manifestación del Supremo, hasta ahora representado como Satchitananda.

conciencia de la unidad (Unidad radical) y su correspondiente armonía fundamental entre su radical oposición. ¿Puede la mente humana ordinaria, acaso, entrever lo que esto significa? ¿En realidad la mente humana puede comprender, esencialmente, la naturaleza y la acción de la Sobremente? Si esto está al alcance de su comprensión parcial, ¿puede la mente ordinaria, sin embargo, llevar a cabo esta armonización efectiva entre estos dos Radicales?

Ella, la conciencia espiritual o *Vishnu-Indra* siempre está en constante identidad y comunión con todos los planos de la conciencia; está, incluso, completamente consciente de su suprema identidad con el Absoluto (*Brahman*), y puede, además, mantener separados estos planos, de manera radical, para permitir el libre juego de estos opuestos en virtud del *lila* de la manifestación. Sin embargo, no es la Sobremente (*Vishnu*) quien se establece como la fuente de la Infinitud y la Unidad fundamentales, ella es, recordemos, delegataria de una Luz superior, esta es, la Supermente (*Surya-Savitar* o *Ṛta-Chit* de acuerdo a la terminología del *Veda*).

Este tipo de identidad de la conciencia psíquica con su autoexistencia y con el poder de su autoexpresión, características de *Puroshattama*<sup>47</sup>, representa la condición y la garantía de una armonización de las voluntades de nuestra cognición, nuestra afectividad y nuestra acción con los planos supraconscientes al nivel de la Sobremente

Śri Aurobindo realiza una consideración especial en esta segunda etapa del yoga de la triple transformación. Mediante la primera realización psíquica se dispone

---

<sup>47</sup> Es la suprema expresión del Purusha.

a la naturaleza inconsciente e ignorante a la influencia directa, inmediata e interior de la conciencia sobreconsciente, esto es, empieza un comercio desde el interior con aquello más universal e impersonal por encima de nuestro actual nivel evolutivo como seres mentales. La psiquización abre a la conciencia involucionada al descubrimiento de los aspectos verdaderos y más sutiles del cuerpo físico, del cuerpo vital y del cuerpo mental. En consecuencia, mediante el despertar del *Puruṣa* impersonal, el ser psíquico puede expandirse y liberarse de su parcial sujeción al aspecto inmanente de la triple ignorancia y establecer, desde el centro individual psíquico, una maestría libre sobre sus instrumentos inferiores a la luz de toda la capacidad de recepción y acción del *Ishwara-Shakti*. En este punto se habla de la experiencia explícita del descenso de nuevas fuerzas en auxilio del ser humano, de una libertad auténtica con respecto a lo que, para la visión ordinaria, solo estaba velado como un comercio secreto e ininteligible entre fuerzas en el seno oculto de la *Māyā* Divina.

Sin embargo, no es usual que la naturaleza involucionada acepte este tipo de transformación espiritual de manera abierta y sin ningún tipo de dificultad. Al contrario, la respuesta más común que pueden ofrecer las partes más oscuras de nuestra naturaleza física, vital o mental son de un carácter diferente y opuesto radicalmente a la cualidad de los planos por encima de la mente. La sensación, la percepción, las emociones y el pensamiento humanos están hechos de la trama de la inconsciencia, la ignorancia, la falsedad y la muerte. El Oscuro Infinito también es obrero de este cosmos. “La apariencia de la Naturaleza como una Oscura Infinitud, una Ausencia primordial, se convierte en el “fundamento cero” alojando la

Involución del Espíritu” (Banerji, 2012, 52)<sup>48</sup>. Incluso, dice Śri Aurobindo, el descenso de una fuerza tan potente como la Sobremente es incapaz de atravesar la inconsciencia original sin sufrir algún tipo de modificación, disminución, limitación o distorsión (*LD*, 950). La mente, el cuerpo vital y el físico deben ser transformados de manera independiente y bajo condiciones de extrema resistencia y rechazo incipiente por parte de la trama de la inconsciencia natural. Finalmente, cada parte debe ceder o renunciar a su dominio particular ignorante y aceptar, al nivel y cualidad de su forma de existencia cósmicas, esta ley superior y más basta de la Supermente.

Es posible que la mente responda a esta intervención superior y acepte esta Verdad con cierta plasticidad y apertura con un menor grado de resistencia, o la voluntad vital logre expandir su recelo y ansia de satisfacción inmediata y se incline hacia este nuevo orden de manera parcial o completa. Pero, como veremos, la mente física, la inconsciencia material o el cuerpo, son los que se imponen como la muralla infranqueable a la acción de la transformación psíquica, espiritual y supramental. La inconsciencia física es, en verdad, la morada terrena del mal. ¿De dónde, pues, esta dificultad y resistencia tan imperantes en el seno de la Naturaleza? ¿Por qué esta condición cósmica de lucha, esfuerzo, terror y muerte por doquier? ¿Qué clase de mal es aquél que, tan arraigado en la naturaleza mortal de nuestro cuerpo, en las entrañas de nuestro frívolo corazón y en las maquinaciones erráticas de nuestra

---

<sup>48</sup> El original en inglés dice: “*The appearance of Nature as a Dark Infinity, a primordial Absence, becomes the “ground zero” housing the Involution of Spirit*”.

mente, nos imposibilita un contacto con la fuente verdadera de nuestro absoluta felicidad y libertad?

### 3.2 La Sobremente y el origen cósmico del mal

Llegamos, en esta parte, a un punto nodal de toda esta filosofía integral con respecto al lugar y el papel del mal en toda su escala cósmica. La segunda etapa de la triple transformación, si bien revela la existencia de la Sobremente, dicha realización conlleva, conjuntamente, una consecuencia fundamental. Siguiendo en este punto su propia experiencia y la visión transmitida en los himnos védicos del *Puruṣa Sukta*, Śri Aurobindo afirma como característica esencial de la Sobremente su capacidad para reconocer plenamente la existencia y la naturaleza de la Supermente, al punto de identificarse casi que por completo con ella para vislumbrar la posibilidad del devenir cósmico del Espíritu y la Materia.

En la fuente de esta intuición descubrimos una Mente cósmica superconsciente en contacto directo con la Verdad-Conciencia Supramental, una determinante intensidad original de todos los movimientos por debajo de sí y de todas las energías mentales, -no la Mente como la conocemos, sino una Sobremente que envuelve como las alas amplias de alguna Sobrealma todo este bajo hemisferio del Conocimiento-Ignorancia, lo conecta a esa Verdad-Conciencia más grande mientras que al mismo tiempo vela con una Luz dorada de nuestra vista la cara de esa gran Verdad, interviniendo con su torrente de posibilidades infinitas a la vez que como un obstáculo y un pasaje en nuestra búsqueda de la verdad espiritual de nuestra existencia, su más alto propósito, su secreta Realidad (LD, 292)<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> El original en inglés dice: “*At the source of this Intuition we discover a superconscient cosmic Mind in direct contact with the Supramental Truth-Consciousness, an original intensity determinant of all movements below it and all mental energies,—not Mind as we know it, but an Overmind that covers us with the wide wings of some creative Oversoul this whole lower hemisphere of Knowledge-Ignorance, links it with that greater Truth-Consciousness while yet at the same time with its brilliant golden Lid it veils the face of the greater Truth from our sight, intervening with its flood of infinite possibilities as at once an obstacle and a passage in our seeking of the spiritual law of our existence, its highest aim, its secret Reality*”.

Esto significa reconocer, paralelamente, que la Sobremente es el lugar en donde se lleva a cabo la separación onto-originaria y fundamental entre la Unidad radical y la Infinitud radical del Ser-Conciencia-Bienaventuranza. En la realización de la Sobremente se comprende cuál es el origen, la naturaleza y el sentido de la separación y la limitación cósmicas, con la consecuente presencia universal del mal como degradación, fragmentación y aprisionamiento involutivos de la sustancia de *Satchitananda*. Es a partir de la Sobremente en donde el valor pragmático de la dialéctica universal de todos los absolutos y los parciales opuestos empieza a operar con la lógica infinita de la libertad y el deleite particular, diverso y múltiple de todas las caras Únicas del Infinito; cada una de ellas existiendo como si fuesen la única unidad separada, la única realidad total, pero limitadas y disminuidas a las formas de su separada existencia, conciencia, fuerza y felicidad individuales (*LD*, 297). Śri Aurobindo otorga a esta esta condición sobremental de la manifestación cósmica una relevancia capital dentro de su filosofía integral, pues todo el yoga de la triple transformación que hemos venido desarrollando depende de que se pueda llegar a entender de qué se está hablando en realidad con respecto a la Sobremente en esta segunda etapa y, especialmente, que se puedan comprender cuáles son las verdaderas implicaciones para la humanidad y para la posibilidad de una vida divina sobre la Tierra mediante dicha comprensión.

La Sobremente, como conciencia subsidiaria de la Supermente, efectúa, entonces, la posibilidad inherente de la Verdad para el despliegue activo o pragmático de toda la creación. Así, dicha Sobremente tiene, entre otras, la función de partir, quebrar o desmembrar y disminuir la originaria integralidad del Uno-

Infinito supramental como condición necesaria para la manifestación de la Divinidad en un universo progresivo y escalado. La conciencia supramental (*Vijñana*) de la Infinita-Unidad-del-Todo-Existente (*All-Existence*) se resquebraja en este plano sobremental, dando lugar a la manifestación del juego *entre* el Uno/Infinito, pero separados ahora. La Sobremente marca simultáneamente, de acuerdo a la imagen de las *Upaniṣad(s)*, la frontera y el punto de la disrupción universal en la cáscara del huevo cósmico áureo (*Hyranyagarba*) o Supermente. De no ser así, un gozo mayor del Absoluto, más allá de su identidad trascendente como *Satchitananda*, no sería posible dentro de un cosmos evolutivo.

El problema del mal adquiere una dimensión diferente desde la renovación de la óptica védica dentro de *La Vida Divina* gracias al desarrollo sistemático que realiza Śri Aurobindo con respecto a los planos Sobremental y Supramental. El mal, entendido ontológicamente como separación, limitación, exclusión, reducción, e incluido en ello, todas sus más radicales y estrepitosas manifestaciones fenoménicas, pertenece, de manera íntima y esencial, a esta primera fragmentación cósmica y se origina en este estrato sobremental dentro de la escala divina del proceso de involución y evolución. Sin embargo, a este nivel cósmico, el mal no posee aún el carácter de error, ignorancia, infelicidad, inconsciencia, sadismo, terror o sufrimiento que aparecen, únicamente, cuando el descenso involutivo de la Conciencia atraviesa las capas inferiores de la Mente cósmica, esto es, cuando la Sobremente proyecta parte de su Poder en los sub-planos mezclados con la Ignorancia; primero, dentro de las infinitas líneas de la Mente Individual (emergencia del sentido egóico dentro de la naturaleza), segundo, dentro de los planos de la Vida

(emergencia del sentido de la sensación y la percepción limitadas) y, finalmente, cuando la Luz de la Supermente es introyectada desde la Sobremente y retenida dentro de «la oscura fragmentación infinitesimal» (*tucchyena, LD, 299*) de la materia (emergencia de la inconsciencia natural). Desde la Sobremente, el mal existe, en toda la mirada de sus aspectos, pero como una realidad global y armonizada, aunque inevitable, por la que la sustancia y la acción del Supremo *Ishwara-Shakti* puede llegar a su máxima realización a través de un cosmos evolutivo fragmentario y diverso. “Aun así podemos reconocer al mismo tiempo en la Sobremente a la *Māyā* cósmica original, pero no una *Māyā* de la Ignorancia sino una *Māyā* del Conocimiento, con todo, un Poder que hace a la Ignorancia posible, incluso inevitable” (*LD, 299*)<sup>50</sup>.

El siguiente pasaje de *La Vida Divina* condensa de manera especial toda esta idea presente en el plano de la Sobremente y su relación directa con la Supermente.

En su naturaleza y ley la Sobremente es una delegada de la Conciencia Supramental, su delegada para la Ignorancia. O bien podríamos decir de ella como un doble protectivo, un espejo de semejanza desemejante a través de la cual la Supermente puede actuar indirectamente sobre la Ignorancia cuya oscuridad no podría soportar o recibir el impacto directo de la suprema Luz. Incluso, es por la proyección de esta corona de la Sobremente que la difusión de una luz disminuida en la Ignorancia y el arrojamiento de esa sombra contraria que engulle dentro de sí toda la luz, el Inconsciente, se vuelve algo posible. Pues la Supermente transmite a la Sobremente todas sus realidades, pero le permite formularlas en un movimiento y de acuerdo a la conciencia de las cosas que todavía es una visión de la Verdad y a pesar de todo es al mismo tiempo la primera causa de la Ignorancia. Una línea divide a la Supermente de la Sobremente que permite una transmisión libre, permite al Poder inferior derivar del Poder Superior todo lo que contiene o vislumbra, pero de manera automática obliga un cambio transicional en el pasaje. La integralidad de la Supermente mantiene siempre la verdad esencial de las cosas, la verdad total y la verdad de sus autodeterminaciones claramente juntas entre sí; las mantiene en una unidad inseparable y entre ellas una interpenetración cercana y una conciencia libre y plena de cada una de ellas: *pero en la Sobremente esta integralidad ya no está presente*. Y sin embargo la Sobremente está consciente de la Verdad esencial de las cosas; abraza la totalidad; utiliza las determinaciones

---

<sup>50</sup> El original en inglés dice: “*And still we can recognise at once in the Overmind the original cosmic Maya, not a Maya of Ignorance but a Maya of Knowledge, yet a Power which has made the Ignorance possible, even inevitable*”.

individuales de cada ser sin estar limitada por ellas: aunque conoce su unidad, puede realizarla en una cognición espiritual, pero su movimiento dinámico, incluso permaneciendo por encima de aquél para su seguridad, no está determinado directamente por ella. La Energía de la Sobremente procede a través de una capacidad ilimitada de separación y combinación de los poderes y aspectos de la omnicomprendiva Unidad integral e indivisible. Ella toma cada Aspecto o Poder y le provee una acción independiente en la que adquiere una importancia completa separada y por la que puede actuar, podemos decir, su propio mundo de creación. Purusha y Prakṛti, el Alma Consciente y la Fuerza de la Naturaleza ejecutiva, son una única verdad de-dos-aspectos en la armonía supramental, ser y movimiento de la Realidad; no puede haber desequilibrio o predominancia del uno sobre el otro. En la Sobremente encontramos el origen de la escisión, la incisiva distinción hecha por la filosofía de los Sankhyas en las que ellos aparecen como dos entidades independientes, Prakriti capaz de dominar a Purusha y nublar su libertad y poder, reduciéndolo a un testigo y recipiente de sus formas y acciones, Purusha capaz de volver a su existencia separada y permanecer en una soberanía del ser mediante un rechazo de su principio material original. Así también con los demás aspectos o poderes de la Realidad Divina, Uno y Múltiple, Personalidad Divina e Impersonalidad Divina, y el resto; cada uno es todavía un aspecto y poder de la única Realidad, pero cada uno es empoderado para actuar como una entidad independiente dentro del todo, alcanzar la plenitud de las posibilidades de su expresión separada y desarrollar las consecuencias dinámicas de esa separatividad (LD. 293-294)<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> El original en Inglés dice: *“In its nature and law the Overmind is a delegate of the Supermind Consciousness, its delegate to the Ignorance. Or we might speak of it as a protective double, a screen of dissimilar similarity through which Supermind can act indirectly on an Ignorance whose darkness could not bear or receive the direct impact of a supreme Light. Even, it is by the projection of this luminous Overmind corona that the diffusion of a diminished light in the Ignorance and the throwing of that contrary shadow which swallows up in itself all light, the Inconscience, became at all possible. For Supermind transmits to Overmind all its realities, but leaves it to formulate them in a movement and according to an awareness of things which is still a vision of Truth and yet at the same time a first parent of the Ignorance. A line divides Supermind and Overmind which permits a free transmission, allows the lower Power to derive from the higher Power all it holds or sees, but automatically compels a transitional change in the passage. The integrality of the Supermind keeps always the essential truth of things, the total truth and the truth of its individual self-determinations clearly knit together; it maintains in them an inseparable unity and between them a close interpenetration and a free and full consciousness of each other: but in Overmind this integrality is no longer there. And yet the Overmind is well aware of the essential Truth of things; it embraces the totality; it uses the individual self-determinations without being limited by them: but although it knows their oneness, can realise it in a spiritual cognition, yet its dynamic movement, even while relying on that for its security, is not directly determined by it. Overmind Energy proceeds through an illimitable capacity of separation and combination of the powers and aspects of the integral and indivisible all-comprehending Unity. It takes each Aspect or Power and gives to it an independent action in which it acquires a full separate importance and is able to work out, we might say, its own world of creation. Purusha and Prakriti, Conscious Soul and executive Force of Nature, are in the supramental harmony a two-aspected single truth, being and dynamis of the Reality; there can be no disequilibrium or predominance of one over the other. In Overmind we have the origin of the cleavage, the trenchant distinction made by the philosophy of the Sankhyas in which they appear as two independent entities, Prakriti able to dominate Purusha and cloud its freedom and power, reducing it to a witness and recipient of her forms and actions, Purusha able to return to its separate existence and abide in a free self-sovereignty by rejection of her original overclouding material principle. So with the other*

Si la Sobremente, como se ha dicho, posibilita la primera fragmentación de la integralidad de la Verdad en los planos inferiores para el despliegue múltiple e individual de todos los seres, lo que hace inevitable la caída en el plano de la Ignorancia y la Inconsciencia, ella también protege, no obstante, a dichos planos de un descenso vertiginoso de la Fuerza Suprema que conllevaría consecuencias, quizá, desastrosas o, en un sentido figurado, «apocalípticas», esto es, una transfiguración radical, no gradual, de los planos inferiores de la materia, la vida y la mente como resultado de dicho descenso. Esto quiere decir que la creación podría ser susceptible a una posible aniquilación completa de todo aquello presente por debajo del estrato de la Supermente debido a la potencia completa del poder divino. La Gracia Divina, en la bastedad de su misterio, sabiduría y amor por su creación, parece no desbordar de manera frenética y arrebatada todo el caudal de su Fuerza Creadora sobre este universo, y así para conducirlo a una especie de fisión cósmica final; más bien, esta Gracia concede el sacrificio (*yajña*) o limitación y separación de sí misma dentro de la creación para poder reunirla, armonizarla e integrarla en un proceso de evolución gradual de su propio Ser y Conciencia, pero fundamentalmente, para su Gozo.

La Realidad Una es en sí misma el soporte y la acción mismas de toda esta manifestación que, mediante un movimiento y transformación de su Energía o Fuerza suprema, desciende desde su absoluta trascendencia, a través de los planos

---

*aspects or powers of the Divine Reality, One and Many, Divine Personality and Divine Impersonality, and the rest; each is still an aspect and power of the one Reality, but each is empowered to act as an independent entity in the whole, arrive at the fullness of the possibilities of its separate expression and develop the dynamic consequences of that separateness”.*

de la Supermente, la Sobremente, la Intuición, la Mente Iluminada, la Mente Superior y, finalmente, parte de su Luz, queda reducida y atrapada en los estratos de la triple formación de la Ignorancia Mental-Vital y la Inconsciencia material.

Desde la Supermente, como afirma Śri Aurobindo, podemos ver que la manifestación total de la Divinidad está ya realizada en el grado máximo de su esplendor. Por encima de esta Supermente nos topamos con la Existencia-Conciencia-Bienaventuraza supracósmica, el Supremo Trascendente (*Brahaman*) y el Incognoscible (*Parabrahaman*) de la tradición védica.

Ahora bien, este prisma Sobremental, recordemos, también se inserta dentro del universo y lleva a cabo la infinita fragmentación de la Realidad en una armonía que está que de una manera integrada en la Supermente. La Sobremente debe romper este lazo de integralidad para dar paso a la difracción de la Luz Divina que se disemina, entonces, en la multiplicidad de existencias individuales, conciencias individuales, voluntades individuales y grados individuales de felicidad y gozo. Pero esta difracción permite, además, la emergencia de los opuestos radicales de *Satchittapananda*, es decir, la Divinidad Creadora (*Ishwara-Shakti*) es transmutada universalmente, dentro del dinamismo cósmico, hacia sus opuestos radicales; aparecen así la Muerte como olvido y negación de la Existencia, la Ignorancia y la Inconsciencia como oscurecimiento de la Luz de la Conciencia, la Incapacidad y la Fragilidad como pérdida de la Fuerza Superior, el Sufrimiento y el Dolor como ocultamiento del Éxtasis Divino. Así, el mal es un efecto inevitable de la perversión del supremo Bien, esto es, de la oposición y afirmación del principio egóico en la naturaleza inferior evolutiva. Estos cuarto Dobles no-divinos están insertos,

también, en la organización del cosmos como polaridades consustanciales y constitutivas de los planos inferiores de la manifestación. Ellos fueron propiciados como efecto separativo de la acción de la Sobremente y, desfigurados por la Inconsciencia y la Ignorancia, en la forma de múltiples oposiciones temporalmente irreconciliables, relaciones caóticas, sustancias limitadas, fuerzas distorsionadas o aprisionadas y poderes disminuidos de la Fuerza Creadora, dentro un universo en el que se realizara el libre juego de todas las posibilidades del Infinito y en el que se pudiera alcanzar, finalmente, el gozo de una nueva Integración de la Unidad Divina sobre la Tierra. Pero ello solo será posible, de acuerdo al yoga integral de Śrī Aurobindo, si el hombre consiente esta integración, mediante un proceso evolutivo de transmutación<sup>52</sup> de la Fuerza de estas luminarias caídas (*Satchittapasananda*) en los planos inferiores del cuerpo, la vida y la mente.

Con todo, la Sobremente no puede llevar a cabo esta integración de la Naturaleza inferior (*Prakṛti*) con el Espíritu por encima de ella. La Sobremente es la puerta que conduce al pasaje secreto desde el que la evolución terrestre ha venido liberando y ampliando el caudal de esta Fuerza Creadora (*Shakti*) aprisionada en la caverna oscura de la materia. Pero no es la Sobremente, sino la Supermente, la que puede llevar a cabo esta completa integración entre la Materia y el Espíritu. La conciencia Supramental es el verdadero artífice de todo este devenir cósmico y la

---

<sup>52</sup> Si partimos desde la visión ordinaria de la mente inferior, encontramos que hasta ahora ha sido la acción secreta de una Naturaleza oculta la que se ha encargado de llevar esta evolución de la conciencia desde la materia hasta la Mente, en un proceso velado o subconsciente. Con el despertar de la Mente, se abre la posibilidad para la realización individual y colectiva de este proceso evolutivo. Así, el hombre es la primera especie sobre la Tierra que puede, si así lo permite, dar el salto hacia una nueva especie, pero esta vez, de manera consciente (Satprem, 1992, 42-57).

palanca para dar este salto evolutivo por fuera de los océanos de la muerte, el sufrimiento, el error y la falsedad, esto es, la posibilidad que tenemos como especie de transfigurar el mal en su opuesto divino. Esta evolución supramental cierra el círculo de la triple transformación, en las que la psiquización y la espiritualización de la conciencia y la naturaleza son fases necesarias para esta tercera y última transformación supramental.

#### 4. SURYA-SAVITAR: LA TRANSMUTACIÓN SUPRAMENTAL DEL MAL Y LA MUERTE

El problema del mal encuentra su origen cósmico en la Sobremente y, sin embargo, esto no resuelve definitivamente el problema<sup>53</sup>. No es claro aún por qué el mal tiene cabida en un mundo cuyo sustento fundamental es la Existencia, Conciencia y Bienaventuranza Divinas. De ser esto así, en efecto, una Fuerza-Conciencia divina podría crear, igual, un mundo bienaventurado desde el principio. Pero esto no parece ser así aquí en la Tierra. Por el contrario, vemos múltiples e inacabables contradicciones entre fenómenos. Voluntades que se afirman sin cesar, unas por encima de las otras dentro de un movimiento perpetuo de desigualdades, desequilibrios y choques violentos.

Esta es toda la cuestión. “Este principio general de la imperfección es el que debemos admitir y considerar”<sup>54</sup>. El mal es, en este sentido, un problema de

---

<sup>53</sup> Śri Aurobindo plantea la pregunta por la presencia cosmológica el mal en los siguientes términos: “*But this affirmation is not enough; it leaves the problem unsolved, why that which is in itself ever pure, perfect, blissful, infinite, should not only tolerate but seem to maintain and encourage in its manifestation imperfection and limitation, impurity and suffering and falsehood and evil: it states the duality that constitutes the problem, but does not solve it*”. (LD, 407).

<sup>54</sup> El original en inglés dice: “*It is the general principle of imperfection that we have to admit and consider*”.

imperfección, y no una realidad definitiva o acabada o algo que pueda ser comprendido con la exclusión del arreglo Divino presente dentro del «todo» del problema. “La perfección no puede residir en la cosa en su separatividad, porque esa separatividad es una ilusión, la perfección es la perfección de la totalidad de la armonía divina” (LD, 409)<sup>55</sup>. No podemos decir, por ejemplo, que el mal pertenece más a un lugar determinado o a una situación o condición histórica en particular; es un problema cósmico-universal y, por ende, requiere de una visión espiritual para dar con su significado y razón de ser fundamental y auténtica.

Pero esta condición cósmica del mal nos dice ya algo de nosotros mismos, esto es, nos habla de una posibilidad secreta y resguardada en nuestro interior, en la que el mal es una desfiguración de un poder de *Satchitananda* oculto en nosotros y en el mundo. El mal es un aspecto de la Verdad-Conciencia realizándose infinitesimalmente y universalmente en cosmos de carácter involutivo y evolutivo. “Este hecho-mundano fundamental del ego y su aparente división y su accionar separativo en la existencia del mundo no es la negación de la Naturaleza Divina de la unidad e indivisibilidad del ser; son el resultado superficial de una multiplicidad infinita que es un poder de la Unidad infinita” (LD, 417)<sup>56</sup>. El ego emerge cuando en la naturaleza aparece el principio de la mente y su voluntad de auto-afirmación individual. Es un primer giro de la conciencia que busca, cada vez más, en medio de

---

<sup>55</sup> El original en inglés dice “*Perfection cannot reside in the thing in its separateness, for that separateness is an illusion; perfection is the perfection of the total divine harmony*”.

<sup>56</sup> El original en inglés dice: “*This fundamental world-fact of ego and apparent division and their separative workings in the world existence is no denial of the Divine Nature of unity and indivisible being; they are the surface results of an infinite multiplicity which is a power of the infinite Oneness*”.

la imperfección, un mayor conocimiento de su ser, de su conciencia y deleite. Pero, como vimos en el capítulo anterior, esa conciencia mental evolutiva del ego está sometida a la mezcla y, por lo tanto, a la influencia de la ignorancia vital y física que están por debajo de ella. En la Supermente esta mezcla es anulada y, por el contrario, es integrada para su transformación espiritual.

La Supermente es un poder del Infinito. No es un poder de la ignorancia, tampoco un poder de la Naturaleza sino del Infinito. El Infinito es el que se limita a sí mismo para proyectarse dentro de muchos finitos [*tucchyena*]. La Supermente es un equilibrio específico del Infinito para el propósito de la manifestación. La característica dominante de esta conciencia es la Unidad. Existe una plétora de multiplicidad, pero en todos los lugares hay unidad. Cada uno recuerda que es uno con todo lo demás. Como un suave rocío, un espíritu de unidad permea toda la esfera supramental (Pandit, 2015, 1276).

En esta afirmación encontramos una clave muy importante para responder a la pregunta sobre el significado y la razón de ser del mal. Śri Aurobindo expone en *La Vida Divina* el orden y el sistema conceptual de la imagen védico-mitológica del *Puruṣa Sukta*, mito en el que se narra el sacrificio del Hombre Original o *Puruṣa*. *Tucchyena* (*Rg Veda*, 10.129.3) es la fragmentación infinitesimal del Infinito-Uno que es, al mismo tiempo, el desmembramiento del Hombre sagrado, entregado como ofrenda sacrificial para la manifestación del mundo (Gyanshruti, Śrividyananda, 2006, 196-98). Esta es la gran paradoja que arroja la narrativa védica en gran número de versos y que nuestro autor logra penetrar con una comprensión aguda de su significado.

En esta imagen mítica del sacrificio original se encuentra el significado auténtico de aquella premisa fundamental sobre la partimos en el principio de esta indagación. Recordemos que para Śri Aurobindo todo problema de la existencia es

un problema de armonía por la presencia de una discordia no resuelta aquí en el plano manifiesto, en virtud de una Unidad aún oculta.

La Vida aquí asume como su molde la sustancia material, y la sustancia material es el Ser dividido infinitamente y busca infinitamente agregarse a sí mismo; entre estos dos impulsos de división infinita y agregación infinita la existencia material del universo está constituida (LD, 206)<sup>57</sup>.

Hay una Integralidad absoluta entre el Infinito-Uno en la Supermente. Si bien esta Integralidad entre la Unidad y el Infinito (Infinito como multiplicidad-diversidad) está armonizada en la Sobremente, no obstante, en ella opera una separación de este Uno-Infinito en dos Infinitos Radicales, actuando en armonía. Pero esta separación permite que cada Radical pueda afirmar su propio carácter. Así, por ejemplo, cada Infinitésimo aparece como un único Uno y cada Uno fragmentado trata de condensar todo Infinitésimo hacia su propia unicidad. “Porque cada principio liberado a la acción debe seguir su línea independiente y llevar a cabo sus consecuencias completas, al principio de la separación debe permitírsele también su completo curso y que pueda arribar a su absoluta consecuencia”<sup>58</sup> (LD, 299). Esta condición también es posible en la Supermente, pero la separatividad no existe en ese nivel. Por esta razón, la integralidad es un principio muy superior al de la separatividad. La integralidad puede comprender la separatividad dentro de sí pero nunca, al contrario. Así, si este descenso supramental aconteciera en la Naturaleza como principio evolutivo, y no solo como la existencia de una escala más del ser,

---

<sup>57</sup> El original en inglés dice: “*Life here assumes as its mould material substance, and material substance is Being infinitely divided and seeking infinitely to aggregate itself; between these two impulses of infinite division and infinite aggregation the material existence of the universe is constituted*”.

<sup>58</sup> El original en inglés dice: “*For if each principle loosed into action must follow its independent line and carry out its complete consequences, the principle of separation must also be allowed its complete course and arrive at its absolute consequence*”.

todos los poderes del Absoluto podrían descender pertenecer, también, al hombre y al mundo en tanto que expresiones y realidades del Infinito-Uno.

Un conocimiento integral-supramental es la base de una Verdad-del-ser inherente en todo el orden de lo Real y puede ser la respuesta a nuestras más alta aspiraciones; aquellas que, como vimos en un principio, son la contradicción de nuestra experiencia mundana y del mal.

No es únicamente un ideal esperanzador y espiritual, sino que desde el punto de vista de esta filosofía es una necesidad inevitable. La potencialidad inherente de algo más grande que la mente, hacia lo que la mente está evolucionando, es una necesidad de la existencia (Hemsell, 2014, 271)<sup>59</sup>.

#### 4.1 Hacia la evolución supramental del alma y el cuerpo

La tercera etapa del yoga de la triple transformación corresponde al acenso y descenso de la conciencia Supramental en los niveles por debajo de ella. En esta escala supramental está la condición para una integración de todos los grados personales, cósmicos y trascendentes dentro de la manifestación (*shristi*). Como vimos, la Sobremente es, sin duda, una etapa preliminar y una altura muy elevada de este descubrimiento mayor de la Mente. En esta última reside la condición de separatividad o multiplicidad para la libertad independiente de todos los seres, pero esto implica, como observa Śri Aurobindo, una pérdida o disminución de lo que permanece integrado en la Supermente y la trascendencia absoluta de *Satchitananda*.

---

<sup>59</sup> El original en inglés dice: “Not only is it hopeful and a spiritual ideal, but from the point of view of this philosophy it is a necessity and inevitability. The inherent potentiality of something greater than mind, towards which mind is evolving, is a necessity of existence”.

Así, para la completa continuación y culminación de este proceso evolutivo consciente que representa la triple transformación, la Sobremente no es el último escalón. La Sobremente, ciertamente, debe descender también sobre los grados inferiores de la mente, la vida y el cuerpo para permitir su transformación divina. Pero este proceso y poder de la Sobremente solo llega a su término completo mediante lo que en ella es su carácter, poder y existencia superior y más esencial, esto es, de aquello que permanece por siempre en el núcleo de sus formaciones como la Real-Idea. La Sobremente refleja en una infinita e infinitesimal gama de proyecciones únicas eso que en la Supermente ya existe integrado o no separado, esto quiere decir, la Verdad como Unidad, como Unidad en la Multiplicidad-Multiplicidad en la Unidad y como Multiplicidad.

Hay, sin embargo, una frontera o ruptura entre la Sobremente y la Mente. Esta última permite, como la conocemos en el nivel actual de su manifestación, un conocimiento parcial, limitado y contradictorio de las cosas, pero en su mutua oposición y conflicto entre sí. Actúa mediante oposiciones y puede arribar a un conocimiento más amplio solo mediante la exclusión de otras realidades o verdades temporales. La Supermente permite, en cambio, un conocimiento Global de todas ellas sin afirmar a ninguna de manera exclusiva, sin postular a alguna como más importante o más real que las otras. Esta integración no la puede hacer la Sobremente.

Existe en esta altura sobremental un sentido de armonización de todas ellas sin desviación de su relación con dicha Real-Idea de la Supermente y, de manera conjunta, opera sobre cada una de ellas una independencia fundamental; esto sucede

así en virtud de un contacto directo con la unidad de la Supermente. Sin embargo, la sobrementalización del mundo puede permitir, de manera simultánea, la coexistencia de la Ignorancia y la Inconsciencia con aquello que pertenece al dominio del conocimiento de la Sobremente, en consecuencia, la dificultad de una supresión del Conocimiento-Ignorancia podrían permanecer indefinidamente en el proceso de la manifestación. Para la Supermente, esta coexistencia no sería posible, pues su intervención como principio de organización cósmico e individual en la Naturaleza erradicaría esa separación. “Un mundo sobremental sería un mundo de armonía, el mundo de la ignorancia en el que vivimos es un mundo de dis-armonía y lucha” (LD, 299)<sup>60</sup>.

Pero el paso hacia una realización supramental es, todavía, un sendero muy poco transitado dentro de la escala evolutiva en la Tierra. Pocos han sido los que han podido tener la experiencia de esta Supermente y su testimonio permanece distante y encriptado detrás de símbolos muy complejos aún por descifrar. “El más alto de estos picos o la platea más elevada de la conciencia, yace muy alejada de un esquema mental satisfactorio o un mapa de aquél o de una comprensión de una visión y descripción mental” (LD, 953-54)<sup>61</sup>. En este mismo sentido, Sri Aurobindo agrega que, aun teniendo las experiencias de este plano supramental, “otro lenguaje [no obstante] diferente del de estas pobres etiquetas abstractas utilizadas por nuestra mente sería necesario para traducirlas en términos mediante los cuales sus

---

<sup>60</sup> El original en inglés dice: “An Overmind world would be a world of harmony; the world of Ignorance in which we live is a world of disharmony and struggle”.

<sup>61</sup> El original en inglés dice: “The highest of these peaks or elevated plateaus of consciousness, the supramental, lies far beyond the possibility of any satisfying mental scheme or map of it or any grasp of mental seeing and description”.

realidades pudieran convertirse en vislumbrables por nosotros del todo”<sup>62</sup> (LD, 954). Es decir, otros lenguajes intermediarios podrían ser desarrollados primero, pero ellos están por encima del nivel mental y por debajo de la Supermente. Hasta ahora, el lenguaje mental se refiere a un objeto que posee su misma naturaleza. Un lenguaje limitado habla sobre una naturaleza limitada o imperfecta. Este lenguaje mental no puede atrapar la perfección de la Supermente, ni siquiera proviniendo de la Sobremente, y este defecto del lenguaje es el reflejo de nuestra propia condición ignorante, separada y opuesta a la esencia de la Supernaturaleza divina.

El esfuerzo o la voluntad humana no pueden, tampoco, atrapar o saltar a esta Supernaturaleza sin más. Algunos seres humanos quizá hayan podido tener ciertas aproximaciones o intuiciones diáfanas de este estado evolutivo superior pero, como afirma Sri Aurobindo, aquellos pudieron haber vislumbrado de manera diáfana, por ejemplo, ciertas aproximaciones a lo que pueda significar el Superhombre, pero no es mediante el esfuerzo exacerbado de la voluntad mental y pasional humana que es alcanzada esta joya supramental, pues esta voluntad humana es una cosa que está bajo el dominio vehemente de la naturaleza inferior (LD, 955). Pero el método aquí, para esta última transformación supramental, es el mismo que ha venido atravesando evolutivamente la naturaleza en los niveles por debajo de la escala mental, esto es, desde la inconciencia de la materia emerge la vida y, desde la vida, la mente. Así, en esta misma progresión, la emergencia de la Sobremente y la Supermente serían escalas evolutivas de dicha progresividad, según la cual, el

---

<sup>62</sup> El original en inglés dice: “another language than the poor abstract counters used by our mind would be needed to translate them into terms by which their reality could become at all seizable by us”.

principio superior emerge dentro del principio inferior mediante una presión interior y superior del primero sobre el segundo. Esta presión no es otra cosa distinta al descenso de los poderes, cada vez mayores, de la Conciencia-Fuerza sobre los grados inferiores de la evolución. En consecuencia, es natural y deseable un descenso de la Sobremente y la Supermente sobre la mente, primero, y después sobre la vida y el cuerpo físico<sup>63</sup>.

Estos planos superiores crean su propia fundación en nuestras partes subliminales y desde allí pueden influenciar el proceso evolutivo sobre la superficie. La Sobremente y la Supermente están involucrados y ocultos en la Naturaleza-terrestre, pero no tienen alguna formación en los niveles accesibles en la conciencia interna subliminal; tampoco hay un ser sobremental o una naturaleza sobremental organizada, ningún ser supramental o una naturaleza supramental organizada actuando ya sea en nuestra superficie o en nuestras partes subliminales normales: porque estos poderes mayores de la conciencia son superconscientes para el nivel de nuestra ignorancia. A fin de que los principios involucrados de la Sobremente y la Supermente puedan emerger de su ocultamiento velado, el ser y los poderes del superconsciente deben descender en nosotros y elevarnos y formularse ellos mismos en nuestro ser y poderes; este descenso es *sine qua non* de la transición y la transformación (LD, 955-56).

La Inconsciencia representa, así, una fuerza radical de resistencia y rechazo a todo aquello que no es o no pertenece a su dominio. Por lo tanto, todo lo que ella atrape, intenta transformarlo, también, en su imagen y reflejo, incluso desfigurarlo a su cualidad. La Sobremente también sufre la acción de esta resistencia cuando actúa sobre la trama de la materia, la vida y la mente. En la Naturaleza existe una

---

<sup>63</sup> El original en inglés dice: “*These superior planes create their own foundation in our subliminal parts and from there are able to influence the evolutionary process on the surface. Overmind and Supermind are also involved and occult in earth-Nature, but they have no formations on the accessible levels of our subliminal inner consciousness; there is as yet no overmind being or organized overmind nature, no supramental being or organised supermind nature acting either on our surface or in our normal subliminal parts: for these greater powers of consciousness are superconscient to the level of our ignorance. In order that the involved principles of Overmind and Supermind should emerge from their veiled secrecy, the being and powers of the superconscience must descend into us and uplift us and formulate themselves in our being and powers; this descent is a sine qua non of the transition and transformation*”.

resistencia muy poderosa al cambio y a la transformación de su sustancia ignorante e inconsciente. Śri Aurobindo especifica cada grado de resistencia según su propio carácter y, de todos ellos, la conciencia física es quizá el elemento más difícil de transformar. La propia *sādhana* espiritual de Śri Aurobindo es el testimonio fehaciente de hasta qué punto la barrera de la naturaleza física se impone con suma reserva a dicha transformación.

Una luz y poder de la Sobremente trabajando en su propio y completo dominio y en su propia esfera es una cosa, la misma luz trabajando en la oscuridad de la conciencia física y bajo sus condiciones es algo completamente diferente y, debido a la disolución y a la mezcla, muy inferior en su conocimiento, fuerza y resultado. [...] Esta es, en verdad, la razón de la lenta y difícil emergencia de la Conciencia-Fuerza en la naturaleza: porque la mente y la vida tuvieron que descender en la Materia y amoldarse a sus condiciones; alteradas y disminuidas por la oscuridad y la inercia reluctante de la sustancia y fuerza en la que ellas actúan, no son capaces de hacer una transformación completa de su material en un instrumento adecuado y una sustancia cambiada, reveladora de su poder real y natural (LD, 950).

La mente, la vida y el cuerpo necesitan, entonces, de una instanciación superior a la Sobremente para actualizar o liberar su fuerza, unidad, armonía e integralidad original. Pero a pesar de la amplitud de su fuerza y la intensidad de su luz, ni siquiera la Sobremente puede llevar a cabo esta transfiguración integral del cuerpo físico. El cuerpo físico está hecho de la materia (*stuff*) del Inconsciente y este último es el supremo opuesto del Superconsciente. Esta inconsciencia es la Sombra Divina. Esta inconsciencia radical es extraña a la naturaleza superconsciente y no tiene cabida dentro de los planos por encima del telón que divide a la mente ordinaria de la Supermente. Si aceptamos esta visión mucho más amplia de la existencia infinita, de la conciencia ilimitada y del gozo inefables, si nuestra visión fuera capaz de mirar más allá del límite impuesto en nosotros por el automatismo de la naturaleza material-sensible de nuestro conocimiento y accionar, encontraríamos

allí, por encima de nuestra escala mental, dominios de la conciencia mucho más estables o sin rasgo de decaimiento y degeneración, entidades cuya existencia y poder sobrepasan en gran medida nuestras capacidades mundanas, fuerzas creativas del conocimiento y de la palabra que empalidecen nuestra inteligencia y la reducen a un breve suspiro cósmico.

Sin embargo, no es en el exilio hacia estas alturas en donde reside la dignidad y la autenticidad de la vida humana sobre este planeta. El yoga integral propone la conquista de todos estos atributos divinos aquí en la Tierra.

Pero para que esta conquista sobre los poderes de la Ignorancia, por lo tanto, del mal, sea completa, debe haber un descenso pleno de aquello que para nosotros permanece como supraconsciente, incluso un descenso de esta Fuerza hasta la Inconsciencia material. De lo contrario, podría hablarse de una modificación de la naturaleza mental humana, quizá, de un ser mental-sobremental cuya naturaleza fuera aquella fuerza y conocimiento no-dual, intuitivo, unitario y armonizador, proveniente de los planos de la intuición y la Sobremente y, con todo, no se lograría por esta razón un descenso completo del poder Supramental que pueda deshacer el nudo de la Materia.

Un ser sobremental puede actuar completamente dentro del dominio por encima de la mente ordinaria, pero la fuerza y oscuridad de la Inconsciencia, que le sobrepasan en intensidad y concentración, no podrían ser absorbidas y anuladas por la fuerza sobremental (LD, 988). A lo sumo, un control armonizador sobremental puede ser ejercido como regulador aquí abajo en los planos subconscientes, pero una transformación integral de las condiciones materiales en los planos inferiores más

inconscientes, esto es, la completa transformación de la inconsciencia física, por ejemplo, mediante un despertar y una iluminación de la conciencia involucionada y aprisionada en esta oscuridad fundamental de la manifestación, solo son posibles mediante un poder aún más fuerte que ellos. Pero esta posibilidad, como decíamos, excede el poder de la Sobremente. El control y el refinamiento sobremental, por elevados que sean, no son, necesariamente, una transformación íntegra de la naturaleza submental.

Porque una mentalidad intuitiva interviniendo en una conciencia mental, vital y física mezclada estaría forzada normalmente a someterse a una mezcla con las cosas inferiores de la conciencia ya evolucionada; a fin de que actúe sobre ella, tendría que entrar en ella y, entrando en ella, quedaría atrapada en ella, penetrada por ella, afectada en razón del carácter separativo y parcial de la acción de nuestra mente y la limitación y la fuerza restringida de la Ignorancia (LD, 956)<sup>64</sup>.

Cuando se habla de transformación integral, en consecuencia, varias consideraciones deben caer bajo el discernimiento de nuestra indagación. Primero, la evolución de la conciencia procede mediante grados sucesivos en los que dicha conciencia manifiesta su existencia, conocimiento, poder y bienaventuranza de manera progresiva. Cada grado debe ser conquistado y su principio de acción inherente, en cada ascensión, debe poder establecerse aquí, en la Tierra, como dominio natural de una misma línea evolutiva. Sin embargo, como segundo punto, “la Naturaleza evolucionaria no es una serie lógica de segmentos separados; es una

---

<sup>64</sup> El original en inglés dice: “*For an intuitive mentality intervening in a mixed mental, vital, physical consciousness would normally be forced to undergo a mixture with the inferior stuff of consciousness already evolved; in order to act on it, it would have to enter into it and, entering in it, would get entangled in it, penetrated by it, affected by the separative and partial character of our mind’s action and the limitation and restricted force of the Ignorance*”.

totalidad de poderes ascendentes del ser” (LD, 990)<sup>65</sup>, así, todos los grados están mezclados e íntimamente compenetrados cuando hablamos de su emergencia evolutiva a partir de la inconsciencia, la materia, la vida y la mente. Esto implica, como tercer punto, que cada grado de conciencia debe aparecer, en principio, bajo la naturaleza y cualidad de los grados inferiores. Las restricciones de cada grado inferior son impuestas, hasta ahora, sobre el siguiente grado, obligando así, a cada nueva emergencia, a acomodarse a las limitaciones, desviaciones, distorsiones y perversiones de todos los grados precedentes, aunque esto también implica una modificación y perfeccionamiento de aquellos grados por debajo de la nueva escala naciente. Por eso la vida, en su emerger terrestre, está condicionada por las limitaciones de la conciencia física. Así también, la mente está condicionada por las condiciones de la vida y el cuerpo físico. En efecto, incluso la Sobremente, como primer delegatario de la Supermente, debe someterse a esta degradación en su descenso hacia estos abismos de la oscuridad material.

Śri Aurobindo afirma que esta degradación es una condición de este proceso evolutivo terrestre, en virtud de poder asegurar que cada plano o grado de conciencia pueda llegar a recibir y manifestar, mediante una transformación completa de acuerdo a su propio carácter, la Luz superior desde la que partieron y que reside siempre en su interior, aunque disminuida o aprisionada. Cuarto, a pesar de que la unidad de la conciencia siempre está presente en todos los grados, garantizando una comunión entre ellos, sin embargo, esta luz de la conciencia pierde

---

<sup>65</sup> El original en inglés dice: “*evolutionary Nature is not a logical series of separate segments; it is a totality of ascending powers of being*”.

fuerza, intensidad y receptibilidad en su descenso involutivo. Opera una dinámica de distorsión de la esencia espiritual en todos los niveles por debajo de la Supermente, pero esta distorsión conlleva a una oposición y falsificación del Conocimiento, la Existencia, la Voluntad y el Gozo en el triple plano de la Ignorancia. Una parte de la fragmentación de *Satchitananda* se debilita en su paso desde lo trascendente hasta su inmanencia manifiesta; se distorsiona, se falsifica, se opone, se aprisiona, hasta que, al final, deviene ocultada en la oscuridad del Inconsciente.

Por esta razón, “[C]ada porción y movimiento más diminuto debe ser ya destruido y remplazado si no es adecuado, o, si está preparado, transmutado en la verdad del ser superior” (LD, 948)<sup>66</sup>. Pero solo lo que Śri Aurobindo llama la Supermente (*Vijñana*) o aquello que en el *Rg* es la fuerza de *Surya-Savitri*, puede efectuar esta transformación integral, pues lo que pueda llegar ser el resultado evolutivo más alto dentro de esta inmanencia terrestre, sería la culminación de este ascenso individual y cósmico de la conciencia en aquello que ya es la Existencia, el Poder, la Verdad y el Gozo nativos de la Supermente y su Fuerza supramental. En consecuencia, en esta filosofía integral solo la conciencia Supramental puede llevar a cabo esta transmutación del cuerpo, la vida y la mente en su forma más perfecta, pues más allá de *Vijnana* solo queda la morada del Supremo *Brahman*; la Existencia, Conciencia y Bienaventuranza absolutas, esto es, la trascendencia de toda manifestación individual y cósmica. La Supermente ya es, plenamente, ese Absoluto *Brahman*.

---

<sup>66</sup> El original en inglés dice: “each minutest portion and movement must either be destroyed and replaced if it is unfit, or, if it is capable, transmuted into the truth of the higher being”.

¿Es posible, entonces, una existencia, conciencia y bienaventuranza infinitas, autofundadas, sin disminución y sin mancha aquí en la Tierra? ¿Es posible erradicar las condiciones individuales y cósmicas del mal y transformarlas en sus opuestos divinos? Si el proceso de la triple transformación es capaz de dirigir una Yoga de toda la Tierra y no una escapada individual hacia el Absoluto; si la especie humana permite, en tanto especie evolutiva y mediadora cósmica, esta transformación más fundamental y difícil, es posible dicha transformación, además de ser una de las posibles consecuencias lógicas del proceso que ya ha venido atravesando la Naturaleza en su devenir universal. La transmutación de todas las condiciones de vida sobre la Tierra puede alcanzar, como hasta ahora ya se ha logrado mediante un impulso de la Fuerza Cósmica en la conciencia terrestre, grados mucho más elevados de esa conciencia.

Aunque nada nos pueda negar este ascenso evolutivo de la naturaleza, sin embargo, Sri Aurobindo considera que la transformación supramental no debe ser, necesariamente, la consecuencia natural de la escala evolutiva terrestre. Una supranaturaleza tiene distintos grados de desarrollo. En este punto, cuando la espiritualización de la naturaleza interviene en la manifestación, nos enfrentamos al Infinito con todas sus posibilidades. Antes de la plena emergencia de la conciencia Supramental sobre la Tierra, existen distintos niveles previos y necesarios de este despliegue como requisito para esta última transformación integral<sup>67</sup>. Además, una

---

<sup>67</sup> Estos planos han sido descritos exhaustivamente por Sri Aurobindo en *La Vida Divina* en diferentes apartados. Estos grados son, según su clasificación general, cinco: *Mente Superior*, *Mente Iluminada*, *Mente Intuitiva*, *Sobremente* y *Supermente*. Para una mejor comprensión de estos niveles, recomiendo al lector los capítulos XXVII, XXVIII del Libro I de *La Vida Divina*, y los capítulos XXI y XXVI del Libro III, del mismo texto.

libertad y una divergencia en el dominio de desarrollo es posible para cada personalidad psíquica de conciencia aquí abajo, esto quiere decir que cada uno de nosotros posee, en tanto existencia y poder del Absoluto mismo, una divergencia de elevación y expansión únicas. Por lo tanto, no toda supranaturaleza debe coincidir exactamente con la Supernaturaleza de la Supermente descrita por Śri Aurobindo.

Aun así, nos interesa comprender, en líneas generales, qué significa y qué consecuencias traería esta supramentalización de la conciencia en lo que respecta a nuestra pregunta fundamental por el mal y la muerte.

Sería quimérico esperar que la suprema Verdad-conciencia pueda establecerse en la formulación estrecha de nuestra mente, corazón y vida superficiales, por más vuelta hacia la espiritualidad. Todos los centros interiores deben haberse abierto y haber liberado en la acción sus capacidades; la entidad psíquica debe estar descubierta y en control. Si este primer cambio estableciendo al ser en la [conciencia] interior y más extensa, una [conciencia] Yóguica en lugar de una conciencia ordinaria que no ha sido realizada, la más grande transmutación es imposible. Además, el individuo debe haberse universalizado a sí mismo lo suficiente, debe haber remodelado su mente individual en la ilimitabilidad de una mentalidad cósmica; alargado y vivificado su vida en el sentido inmediato y la experiencia directa de un movimiento dinámico de la vida universal, haber abierto las comunicaciones de su cuerpo con las fuerzas de la Naturaleza universal, antes de poder de ser capaz de un cambio que trasciende la formulación cósmica actual y que lo eleva más allá del hemisferio más bajo de la universalidad hacia una conciencia perteneciente a su hemisferio superior espiritual. También, debe haberse vuelto consciente de lo que para él ahora es superconsciente; debe haberse vuelto ya un ser consciente de la más alta Luz, Poder, Conocimiento, Bienaventuranza espirituales, penetrado por sus influencias descendentes, renovado mediante un cambio espiritual. Es posible que la apertura espiritual haya tenido lugar y que su acción haya procedido antes que de que el psíquico esté muy avanzado o completo; porque la influencia espiritual desde lo alto puede despertar, asistir y completar la transmutación psíquica: todo lo que es necesario es que deba existir la presión suficiente de la entidad psíquica para que la obertura espiritual más alta se realice. Pero el tercero, el cambio supramental no admite ningún descenso prematuro de la Luz más elevada; porque solo puede comenzar cuando la Fuerza supramental empieza a actuar directamente, y esto no lo hace si la naturaleza no está lista. Pues existe una gran disparidad entre el poder de la Fuerza suprema y la capacidad de la naturaleza ordinaria; la naturaleza ordinaria sería o incapaz de afrontar o, afrontando, incapaz de responder y recibir o, recibiendo, incapaz de asimilar. Hasta que la Naturaleza esté lista, la Fuerza supramental tiene que actuar de forma indirecta; ella pone los poderes intermediarios de la sobremente o de la intuición al frente, o trabaja mediante una

modificación de sí misma a la cual el ser medio-transformado pueda ser receptivo completamente o parcialmente (LD, 965-66)<sup>68</sup>.

## 4.2 La aurora de una vida divina sobre la Tierra

El principio de la transformación supramental no tiene ningún equivalente en la historia de la evolución terrestre. Por eso no podemos decir qué sea exactamente la Supermente, pues su naturaleza escapa a nuestra capacidad mental de representación y a nuestro lenguaje. Ciertos aspectos pueden ser desarrollados a continuación, pero con esto no se intenta agotar el significado de lo que pueda representar este proceso de evolución supramental. Podemos anticipar, sin embargo, ciertas aproximaciones a lo que implica esta Verdad-Conciencia con

---

<sup>68</sup> El original en inglés dice: “It would be chimerical to hope that the supreme Truth-consciousness can establish itself in the narrow formulation of our surface mind and heart and life, however turned towards spirituality. All the inner centres must have burst open and released into action their capacities; the psychic entity must be unveiled and in control. If this first change establishing the being in the inner and larger, a Yogic in place of an ordinary consciousness has not been done, the greater transmutation is impossible. Moreover the individual must have sufficiently universalised himself, he must have recast his individual mind in the boundlessness of a cosmic mentality, enlarged and vivified his individual life into the immediate sense and direct experience of the dynamic motion of the universal life, opened up the communications of his body with the forces of universal Nature, before he can be capable of a change which transcends the present cosmic formulation and lifts him beyond the lower hemisphere of universality into a consciousness belonging to its spiritual upper hemisphere. Besides he must have already become aware of what is now to him superconscious; he must be already a being conscious of the higher spiritual Light, Power, Knowledge, Ananda, penetrated by its descending influences, new-made by a spiritual change. It is possible for the spiritual opening to take place and its action to proceed before the psychic is far advanced or complete; for the spiritual influence from above can awaken, assist and complete the psychic transmutation: all that is necessary is that there should be a sufficient stress of the psychic entity for the spiritual higher overture to take place. But the third, the supramental change does not admit of any premature descent of the highest Light; for it can only commence when the supramental Force begins to act directly, and this it does not do if the nature is not ready. For there is too great a disparity between the power of the supreme Force and the capacity of the ordinary nature; the inferior nature would either be unable to bear or, bearing, unable to respond and receive or, receiving, unable to assimilate. Till Nature is ready, the supramental Force has to act indirectly; it puts the intermediary powers of overmind or intuition in front, or it works through a modification of itself to which the already half-transformed being can be wholly or partially responsive”.

respecto al problema de la evolución de la conciencia y su relación con el mal y la muerte.

Pero incluso esta intervención de un nuevo principio dinámico y esta poderosa imposición pueden tomar bastante tiempo para llegar a ser satisfactorias; porque las partes más bajas del ser tienen sus propios derechos y, si ellas deben ser realmente transformadas, deben realizarse de tal modo que consientan su propia transformación. Esto es difícil de llevar a cabo porque la propensión natural de cada parte en nosotros prefiere su propia ley, su dharma, sin importar cuán inferior, a una ley superior o un dharma que no lo siente como el suyo propio; se aferra a su propia conciencia o inconciencia, sus propios impulsos y reacciones, su propia dinamización del ser, su propio modo de deleite existencial. Se aferra a ellos de la manera más obstinada si ese modo de ser fuera una contradicción del gozo, un modo de oscuridad y aflicción y dolor y sufrimiento; porque eso también ha adquirido su propio gusto perverso y opuesto, *rasa*, su placer por la oscuridad y la aflicción, su interés sádico y masoquista en el dolor y el sufrimiento. Incluso si esta parte de nuestro ser buscara mejores cosas, está casi siempre obligada a seguir lo peor porque le son propias, naturales a su energía, naturales a su sustancia. Un cambio completo y radical solo puede llevarse a cabo por medio de traer persistentemente la luz espiritual y la experiencia íntima de la verdad, poder y gracia espiritual dentro de los elementos recalcitrantes hasta que ellos también reconozcan que su perfección reside allí, que ellos son en sí mismos un poder disminuido del espíritu y que pueden recuperar mediante este nuevo modo de ser su propia verdad y naturaleza integral. Esta iluminación es rechazada constantemente por las Fuerzas de la naturaleza más baja y aún más por las Fuerzas adversas que viven y reinan mediante las imperfecciones del mundo y han establecido su fundación formidable sobre la roca negra de la Inconciencia (LD, 970).

De acuerdo a Śrī Aurobindo, la conciencia supramental representa, para la condición del desarrollo de la conciencia material, su más alto nivel de realización y, con ella, todo el proceso evolutivo dentro de la Tierra procedería bajo una dinámica muy diferente, pues la conciencia supramental, en su descenso evolutivo, no sufre distorsión, ni falsificación. Este es un descenso que “la gnosis supramental bien puede asumir y realizar sin cambiar su carácter esencial” (LD, 1002)<sup>69</sup>. A diferencia de los demás principios, la Supermente no está sujeta, por su absoluta libertad, conocimiento y fuerza de auto-determinación, a las desviaciones de los planos

---

<sup>69</sup> El original en inglés dice: “[...] *the supramental gnosis can very well undertake and accomplish without changing its own essential character*”.

inferiores a ella. Esto permite, en efecto, un movimiento de perfeccionamiento dinámico de infinita variación, incluso en la sustancia material.

Así, la Supermente puede, mediante esta falta de desviación y debido a su absoluta libertad, transformar las partes inferiores de la naturaleza evolutiva en un arreglo y concordia total, pues su principio es más poderoso que el de la Inconsciencia de base. Si esta Supermente decide variar su Fuerza, lo hace en correspondencia con su propia Verdad-conciencia; como un ajuste de su propia existencia y fuerza dentro del campo en el que decide actuar y no, como sucede en los grados inferiores, mediante una pérdida y una continua reducción de su estatus espiritual.

Por esta razón, la evolución de un ser gnóstico sobre la Tierra puede alterar, de manera individual y universal, las condiciones mismas de la materia; redireccionar todos sus movimientos, alterar las vibraciones de cualquier sustancia a su propia vibración original, revertir todo efecto de perversión y falsificación dentro de la Naturaleza, sustituir o modificar cualquier acción mecánica inconsciente o parcialmente consciente por un movimiento espontáneo y libre, asociado a la autodeterminación más elevada y esencial de esta nueva supraconciencia. Puede transfigurar, por completo, toda la sustancia y dominio de la Inconsciencia. “La regla de la Inconsciencia desaparecería: porque la Inconsciencia sería cambiada por la emergencia de la más grande y secreta Conciencia dentro de ella, la Luz escondida, en aquello que ella siempre fue en realidad, un mar de la

Supraconciencia secreta” (LD, 1003)<sup>70</sup>. Todo esto, y mucho más, es posible para la conciencia Supramental.

“Toda Materia es alimento de acuerdo a la *Upanisad*, y esta es la fórmula del mundo material que “el que come comiendo es él mismo comido” (LD, 204)<sup>71</sup>. El problema de la muerte se nos impone, de nuevo, debido a una limitación individual y cósmica de la Fuerza Suprema (*All-Force*) en su accionar dentro de la Naturaleza inferior en correspondencia con el principio de separatividad y la ley de su libertad eficiente.

Si el cuerpo se sostiene mediante la energía vital que puede contener, pero esta capacidad de asimilación está restringida al grado de su receptividad, y como hemos visto, los instrumentos físicos, vitales y mentales están atravesados por una limitación debido su grado de conciencia, o mejor, por su gravitación y tendencia a ser absorbidos por el inconsciente, entonces, esta tendencia de imperfección obliga a una pérdida del balance en la proporción de la demanda y el suministro. Para evitar esta regresión a la inercia material del Inconsciente, la Naturaleza debe luchar constantemente para evitar la pérdida de la energía vital. Introduce, por esta razón, una lucha con el ambiente en su afán de no-morir: “una lucha más intensa es generada, sin importar lo fuerte de la maestría vital, a menos que sea ilimitada o que logre establecer una nueva armonía con su entorno, no puede resistir y triunfar siempre, sino que debe ser vencida y desintegrada algún día” (LD, 205).

---

<sup>70</sup> El original en inglés dice: “*The rule of the Inconscient will disappear: for the Inconscience will be changed by the outburst of the greater secret Consciousness within it, the hidden Light, into what it always was in reality, a sea of the secret Superconscience*”.

<sup>71</sup> El original en inglés dice: “*All Matter according to the Upanishad is food, and this is the formula of the material world that “the eater eating is himself eaten*”.

La mayor demanda de energía vital que existe en nosotros es esta llamada de nuestro ser interior, la aspiración del alma en la aventura por reconquistar su altura y poder original. El reconocimiento de la identidad del ser interior (*antarātman*) con el Absoluto *Brahman* es la causa de su infatigable ardor por redescubrir su verdadera Inmortalidad, Luz, Divinidad y Libertad esenciales y, por este motivo, impulsan al ser psíquico (aspecto evolutivo del *Puruṣa*) al ciclo de nacimiento y muerte (*karma-saṃsāra*) y a la Naturaleza (*Prakṛti*) a una mutación constante. El alma (*ātman*), en su aspecto integral —conciencia individual, cósmica y trascendente— es una chispa del Infinito y solo se satisface en su unión verdadera (*yoga*) con el Absoluto que la precede y la anima por siempre en el conocimiento de sí y del mundo. Pero aquí abajo, el ser psíquico posee este recuerdo de su secreta Inmortalidad, Conocimiento, Poder y Gozo infinitos encubiertos, y la Naturaleza lo posee distorsionado, involucionado en la caída hacia la Gran Oscuridad del Inconsciente. Aunque el alma posee continuamente esta identidad con el Absoluto, sin embargo, en el *līla* de la manifestación, debe recuperar aquella Sabiduría y realizarla a partir de esta pérdida y falsificación de su Supranaturaleza.

La Fuerza Supramental puede transfigurar y restituir por completo las condiciones psicológicas y cosmológicas del mal. En cualquiera de sus manifestaciones, aquellas condiciones pueden tornarse inoperantes dentro del cosmos y pueden ser restituidas a su opuesto original.

La gnosis es el principio efectivo del Espíritu, el más alto dinamismo de la existencia espiritual. El individuo gnóstico sería la consumación del hombre espiritual; toda su forma de ser, pensar, vivir, actuar sería gobernada por el poder de una vasta espiritualidad universal. Todas las trinitades del Espíritu serían reales para su autoconciencia y realizadas en su vida interna [...] Sentiría la presencia de la Divinidad en

cada centro de su conciencia, en cada vibración de su fuerza-vital, en cada célula de su cuerpo (LD, 1007)<sup>72</sup>.

El ser gnóstico o supramental es la clave para comprender el proceso de la evolución terrestre. La supramentalización es una revolución completa de la naturaleza, no alienación técnica en contra de la naturaleza. Decimos, entonces, una re-evolución para una transformación de la Tierra en la morada de la beatitud de una Conciencia Infinita y la transmutación consciente de un cuerpo humano como el templo iluminado por la presencia del Supremo Ser.

---

<sup>72</sup> El original en inglés dice: “The gnosis is the effective principle of the Spirit, a highest dynamis of the spiritual existence. The gnostic individual would be the consummation of the spiritual man; his whole way of being, thinking, living, acting would be governed by the power of a vast universal spirituality. All the trinities of the Spirit would be real to his self-awareness and realised in his inner life [...] He would feel the presence of the Divine in every centre of his consciousness, in every vibration of his life-force, in every cell of his body”.

## CONCLUSIONES

*“La evolución de una especie no se sitúa en lo que piensa de sí misma, aunque la facultad de pensar pueda ayudarnos a acelerar el paso y a encontrar el sentido. La Evolución de las especies se encuentra en el cuerpo, es evidente hace cuatrocientos millones de años” (Satprem, 1991, 23-24).*

No se puede comprender el problema del mal por fuera de su íntima relación con los aspectos psicológicos, cósmicos y espirituales de la cuestión.

La triple transformación es un proceso de evolución consciente. La importancia de este tipo de transformación integral radica en la posibilidad abierta para poder expandir la conciencia interna y externa, de tal manera de llevarlas al punto de volverse la instanciación más poderosa de la conciencia trascendente (*Satchitananda*) en el plano de la materia, en nuestros átomos y células. Es posible, entonces, desde el punto de vista de la personalidad-impersonal cósmica o conciencia sobremental, una liberación espiritual de la influencia de todo mal dentro del campo de nuestra experiencia, mediante una transformación de nuestras reacciones naturales como consecuencia del desarrollo del carácter espiritual con respecto a las condiciones del juego de las dualidades, el sentido de separatividad y las limitaciones impuestas por el juego de *Māyā*. Esto es lo que en términos de la

tradicón se conoce como la experiencia del *jīvanmukta* o liberado en vida. De muchas maneras se ha descrito a este tipo de personalidades dentro de los textos sagrados; sin embargo, su rasgo fundamental consiste en su capacidad sobrenatural (*yoga-siddhi*) de mantener el centro de su conciencia en la suprema identidad con ser el Trascendente (*Satchitananda*) mientras viven en el *līla* de la manifestación c3smica sin verse afectados por 3l. El ascenso hacia esta conciencia trascendente es en s3 mismo un fin adecuado y la meta 3ltima para muchas tradiciones 3ndicas, al igual que para otro tipo de tradiciones de corte no v3dico. La liberaci3n que provee este tipo de conciencia es, como dec3amos, una meta completamente necesaria y valiosa para una transformaci3n de la vida humana, pero no es, dentro de esta filosof3a integral, la meta 3ltima o la liberaci3n final. “¿Cuatro billones de a3os y aflicciones para desvanecerse arriba?” (Satprem, 1992, 43)<sup>73</sup>.

Este es, quiz3a, uno de los cuestionamientos m3s profundos que 3r3i Aurobindo hace al dogma mismo de la tradici3n del budismo-*vedānta* y a todas aquellas tradiciones que postulan una especie de *fuga mundi* como salvaci3n frente al problema del mal en el mundo o, viceversa, a todas aquellas posturas que degradan al hombre a una mera contingencia accidental de una fuerza bruta dentro de las operaciones inconscientes del aparato c3smico, dejando al hombre completamente impotente frente al determinismo de las leyes naturales y, por lo tanto, al imperio de la mortalidad causal.

Lamentablemente para todas las esperanzas de crear el cielo en la Tierra, nuestro sistema bioqu3mico interno parece estar programado para mantener relativamente constante los niveles de felicidad. No hay selecci3n natural para la felicidad [...] La

---

<sup>73</sup> El original en ingl3s dice: “*Four billions years and sorrows to vanish on high?*”.

felicidad y la desdicha desempeñan un papel en la evolución únicamente en la medida que promuevan la supervivencia y la reproducción o dejen de hacerlo (Harari, 2016, 423).

Como tal, ambos extremos conducen, por igual, a la *aporía* más radical, esto es, a una aparente salida-sin salida frente al enigma del mal. Entre estos dos abismos encontramos al hombre y a la naturaleza como arrojados a la nada, con la *perenne* expectativa insaciable y oscura de un destino nuevo o mejor que clama desde cada una de sus entrañas por una vida diferente o una nueva vida o ¿debemos decir, más bien, de la verdadera vida?

Los ideales de la renuncia (ascetismo) y la esclavitud al materialismo nos dejan sin la posibilidad de alterar las condiciones mismas de la vida sobre la Tierra, es decir, sin nada que nos diga cómo transfigurar completamente el curso natural del dolor y la muerte *para todos*, no exclusivamente para algunos «liberados».

Śri Aurobindo encuentra que, entre el final del periodo védico y el ciclo de las escuelas exegéticas que asumen a las *Upaniṣad(s)* como las verdaderas enseñanzas del Veda, una verdad fundamental proveniente del primer periodo fue expresada dentro de la literatura védica y, con el tiempo, se perdió, en medio de la interpretación y el debate especulativo sobre la realidad última entre de dichas escuelas ortodoxas y heterodoxas. Este secreto supremo, que en principio fue revelado a los antiguos *rsis* del Veda, constituye el corazón de todo el proyecto aurobindiano con respecto a un yoga de la transformación integral y no de un yoga de la liberación final (*fuga mundi*). Desde los tiempos del enfrentamiento doctrinario entre estas escuelas ortodoxas, entre ellas el *vedānta*, y también las escuelas heterodoxas, como el budismo, y aún en la actualidad, persiste la tendencia a creer que el sentido último de las tradiciones

espirituales védicas consiste, exclusivamente, en esta necesidad de afirmar la transitoriedad del mundo y la irrealidad sin sentido del dolor y la muerte como carácter esencial de toda experiencia finita por estar, ella misma, en la trampa ilusoria de la manifestación cósmica, por compleja y ordenada que ella pueda llegar a ser. Se ha creído que la autenticidad de la experiencia mística más elevada consiste en un gran vaciamiento de la subjetividad humana, un estado de absoluta trascendencia y aniquilación espiritual de nosotros mismos. Este hecho se debe, muy seguramente, al gran abismo que divide nuestra finitud con respecto a esa experiencia mística. Pero hemos visto que entre el Absoluto y nosotros existen grados de conciencia y que la pretendida liberación no tiene que ser, siempre, un escape en un mudo desconocimiento.

Si la conceptualización es obra del yo, trascendido el yo se trasciende también el concepto: la experiencia mística no enseña nada conceptualizable. La gente cree que la iluminación es un estado en el que se comprende todo; la verdad es más bien la contraria: la iluminación es un estado en el que, al fin, yo no se comprende nada (Pániker, 2007, 18).

Si se comparan los puntos de debate entre estas escuelas (en los *Brahma-Sutra-Basya* por ejemplo, y en gran parte de comentarios más recientes), es notable el hecho de que unas y otras escuelas difieren en la forma de identificar cuál sea la esencia última de «Lo Real». Sin embargo, casi todas estas interpretaciones coinciden en afirmar el carácter inferior de este mundo y, en consecuencia, en sostener que la existencia dentro este cosmos debe ser objeto de un rechazo radical y de una reabsorción final en la unidad primigenia absolutamente trascendente e innombrable.

Los textos hindúes repiten hasta la fatiga esta tesis, según la cual la causa de la "esclavitud" del alma, y como inmediata consecuencia el origen de infinitos sufrimientos, reside en la *solidaridad del hombre con el Cosmos*, en su participación, activa o pasiva, directa o indirecta, en la Naturaleza. Aclaremos: la solidaridad con un mundo *no sagrado* comporta participación en una Naturaleza *profana*. *Neti! Neti!* exclama el sabio de los Upanishad: "¡No! ¡no!; ¡Tú no eres esto, ni tampoco esto otro!". En otras palabras; tú no perteneces al Cosmos en decadencia, *tal como lo ves ahora*, no eres arrastrado necesariamente a *esta* Creación; decimos necesariamente, en relación alguna con el no-ser; ahora bien, la Naturaleza no posee una realidad ontológica verdadera: es, en efecto, devenir universal. Toda forma cósmica, por más compleja y majestuosa que sea, termina por disgregarse: el mismo Universo se reabsorbe periódicamente, por "grandes disoluciones" (*mahpralaya*) en el molde primordial (*prakrti*). Ahora bien, todo lo que llega a ser, se transforma, muere, desaparece, no pertenece a la esfera del ser; expliquemos una vez más, *no es sagrado*. Si la solidaridad con el Cosmos es la consecuencia de una desacralización progresiva de la existencia humana y, en consecuencia, de una caída en la ignorancia y en el dolor, el camino hacia la libertad nos lleva necesariamente hacia una *des-solidarización* para con el Cosmos y la vida profana. (En ciertas formas del Yoga tántrico, esta des-solidarización es seguida por un esfuerzo desesperado de *resacralización* de la existencia) (Eliade, 1991, 24).

El mundo en su totalidad, afirma el *vedānta*, debe ser abandonado y la muerte debe ser asumida mediante una actitud de ecuanimidad indiferente como una experiencia particular y transitoria, esto es, una ilusión más entre todo el conjunto posible de ilusiones, pues lo único que merece ser conocido es «Lo Real», es decir, ese Absoluto-Nihil no-dual (*Brahman-Sunyata*), y al que, *en apariencia*, todas las escrituras declaran como la única y verdadera realidad (*Satyasya-satyam*)<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> Algunos autores más pueden citarse a propósito de esta confusión y olvido de aquella verdad fundamental del *Veda* a la que alude Śri Aurobindo. Arnau, en su libro *Cosmologías de India*, parece confirmar esta tendencia cuando al caracterizar la forma y el significado de los rituales védicos, afirma: "[t]oda la liturgia está destinada a sujetar la voluntad de los resplandecientes a la voluntad humana, a que los dioses cedan a la insinuación de la palabra sagrada. Los dioses no exigen templos, exigen sacrificios. Estos sacrificios reproducen el deseo primigenio, un deseo de compañía. La entrega del Sí, cuya soledad y calor incubó el mundo. La ceremonia no es solo simbólica, toca y relativiza la realidad, reproduce el movimiento original en que el Uno quiso ser dos, diversificarse, contemplar el mundo a través de los seres. Todo sacrificio es sacrificio del Sí mismo. Los budistas, mucho tiempo después, llevarían esta idea hasta sus últimas consecuencias, negando la naturaleza propia del individuo, reduciéndolo a fenómeno en busca de nómeno" (2012, 27). Arnau comete posiblemente el mismo error de interpretación que quizá se refleja en Eliade. Al parecer, el autor sugiere una especie de acabamiento y de valor superior en las escuelas posteriores, en este caso, el budismo, como si el

El yoga integral constituye una nueva forma de asumir el antiguo dilema entre la Materia y el Espíritu y, quizá, la forma más directa y concreta de asumir la problemática inherente a la presencia del mal en el mundo. Según la visión oculta del *Veda*, es decir, aquella que proviene de los textos más antiguos y anteriores a la aparición del *vedānta*, toda esta manifestación, y con ello el sufrimiento y la muerte, son el juego de una y la misma conciencia. Ella es el fundamento de toda esta existencia (dentro y fuera del espacio-tiempo) y la Suprema Voluntad Creadora de la infinita gama de sus múltiples existencias. Por eso, ese Absoluto Brahman también está en el cuerpo: él es también este cuerpo individual y Terrestre.

El mal es el problema de la discordia no resuelta desde el punto de vista de esta armonía verdadera y oculta dentro del cosmos. El mal y la muerte no podrán ser transformados, a menos que, de algún modo, encontremos, nosotros mismos, la «palanca evolutiva» que impulsó al pez por fuera de su estrecha charca, para convertirlo en anfibio. El mal del pez es la oportunidad de la rana. Pero antes de poder salir de nuestra charca mortal, debemos atravesar por la muerte para salirnos de ella.

¿Acaso puede existir el sentido de la malignidad sin la presencia de la muerte? ¿No es todo mal una figura de la muerte? ¿Y si lográramos una vida sin muerte, qué sería de nuestros males, pero también de nuestras virtudes? Todos los males que

---

germen de la espiritualidad índica estuviese en formación en aquellos textos védicos y se realizara plenamente en la doctrina de la liberación final. Otros intérpretes han caído también en esta interpretación. Biardeau afirma: “[e]stablezcamos inmediatamente el correlato “humano” del Absoluto, el atman (literalmente “sí mismo”), es decir, el principio inmortal que, en el ser humano, está llamado a liberarse del cuerpo, de todo cuerpo, para alcanzar finalmente la perfecta identidad con el Brahman” (2005, 28).

podamos enfrentar, cualquiera de ellos, se fundan en la presencia existencial de la muerte. La muerte nos hace patente nuestra finitud, esto quiere decir, nos hace presente nuestro sentido de limitación y separatividad. Pero la muerte aquí no significa, únicamente, la decadencia del cuerpo, representa, además, el miedo a dejar de ser ese limitado «yo» de la ignorancia. Parece inevitable la siguiente consideración, «en donde hay limitación, hay lugar para el mal». Y por este estrecho sentido limitado de las cosas al que nos aferramos con tanta vehemencia, nos hemos acostumbrado a falsificar los hechos. “Nosotros no somos nada anfibios: «vivimos» en un solo lado, el de la muerte” (Satprem, 1991, 25).

Śri Aurobindo afirma que, desde nuestra experiencia, en realidad, bastantes cosas en este mundo parecen tener el carácter problemático de ser completamente indeseables, fatídicas o repugnantes y ellas parecen dar el testimonio fehaciente de que en esencia vivimos en un mundo de maldad. “La esclavitud con respecto a esta estampa perpetua de imperfección y discordia es la marca de lo anti-divino” (LD, 404)<sup>75</sup>. Todo alrededor nuestro muere y, en consecuencia, creemos que «vivir» significa no haber muerto aún. Hemos visto por qué el mal y la muerte son el resultado de aquella falsificación que surge como efecto del descenso de la conciencia en el Inconsciente fundamental. Opera en esta Inconsciencia de base un poder de absorción de la Luz, Verdad, Conocimiento y Poder de la conciencia superior. La conciencia en aquellos niveles por encima de dicha Inconsciencia es disminuida, hasta el punto de ser completamente distorsionados, tanto que ni

---

<sup>75</sup> El original en inglés dice: “It is this bondage to a perpetual stamp of imperfection and disharmony that is the mark of the undivine”.

siquiera un poder como el de la Sobremente puede erradicar esta condición de oscurecimiento.

La supramentalización de todo nuestro ser y naturaleza es, ciertamente, la más difícil de todas las transformaciones hasta ahora analizadas. No debe confundirse esta supramentalización con el tipo de magnificación que podría representarse la mente ignorante. Entre estas figuras destaca, por ejemplo, el Superhombre que Nietzsche pensara como la culminación de su concepción de la Voluntad de Poder. Según Śri Aurobindo, esta imagen nietzscheana del superhombre está mezclada de aspectos de la mente ignorante y de los instintos básicos de la naturaleza vital. Esta mezcla de los deseos y los instintos de conservación, del poder, de autoafirmación vital, que nos muestra el filósofo alemán, están permeados de la influencia asúrica<sup>76</sup>, oscura e inconsciente, de la naturaleza divina sometida a la falsificación y perversión. “Nietzsche alabó al Olimpo, pero lo presentó con el aspecto del Asura” (Śri Aurobindo, 1991, 2). La supramentalización no es, según nuestra filosofía integral, una hiperhumanización del estándar del hombre tal y como lo conocemos<sup>77</sup>.

¿Por qué la sola presencia del mal resulta ser tan conflictiva? Pero “[h]asta que el mundo no nos sea explicado de manera divina, la Divinidad permanece conocida imperfectamente; porque el mundo también es Eso” (LD, 408)<sup>78</sup>. Mientras

---

<sup>76</sup> Se puede traducir literalmente como sin (a) luz (*sura-surya*). Para Śri Aurobindo, el carácter asúrico es del tipo del Titán; adversario de Dios; ser hostil del plano vital mentalizado.

<sup>77</sup> La distancia que divide al hombre de un ser Sobremental (sin tener en cuenta todavía al ser Gnóstico o Supramental) es tan grande como aquella que divide al chimpancé del hombre racional.

<sup>78</sup> El original en inglés dice: “*So long as the world is not divinely explained to us, the Divine remains imperfectly known; for the world too is That*”.

exista en nosotros el sentido de limitación y separatividad, el mal siempre aparecerá como un problema que nos elude perpetuamente. Sri Aurobindo insiste en que esta problemática tiene que ver más con un problema de distorsión y receptividad en nuestra experiencia con respecto a la Verdad fundamental del mundo y del hombre, que con un problema ético o una postulación del mal como una gran ilusión cósmica. En el balance que hacemos de nuestra vida, percibimos al mal como algo anormal a nuestro ser, contrario a nuestra tendencia natural o como la negación de nuestro placer y deleite. Es una experiencia que atropella nuestra vida o un ataque que contradice lo que somos o aspiramos a ser. Por eso nos preguntamos: ¿Cómo puede un Dios bondadoso permitir el Mal? ¿Es un defecto en la naturaleza o una acción de nuestra psicología?

No hay por qué buscar una justificación del mal a la manera de un tribunal en contra del hombre, del mundo o de Dios. Esto solo es posible mientras en nosotros permanezca la necesidad de postular un mundo de entidades separadas entre sí o de su Creador Divino. La figura del tribunal final, de Dios como juez calculador y separado de su creación, solo es posible en un mundo de dualidades imperantes, en el que la pérdida de la Unidad con el Infinito sea asumida como una experiencia definitiva y final. Pero estos cuestionamientos son equívocos desde el punto de vista que hemos desarrollado. Porque, según Sri Aurobindo, el problema del mal, planteado desde la sensación y percepción de una mente separativa y limitada, confunde y oscurece toda la cuestión. Confundimos al Absoluto con un ser personal supracósmico separado de su creación (*LD*, 101) y, así, el problema se divide en dos opuestos aparentes que, en realidad, no se pueden separar. Dios, el hombre y la

naturaleza mantienen, siempre, una relación de absoluta identidad, pero en el proceso evolutivo, esta identidad no se pierde, sino que se oculta. Este ocultamiento es la posibilidad secreta de despertar, aquí en la Tierra y en nuestro interior, toda la Luz supramental y transformar la presencia del mal en su carácter auténtico, aunque opuesto, esto es, transfigurar el mal en una diversidad infinita del Deleite (*Ananda*) divino en cada fracción de su multiplicidad manifiesta.

Este mundo fue construido por la Crueldad a fin de que esta pudiera amar. ¿Querías abolir la crueldad? Entonces también el amor perecería. No puedes abolir la crueldad, pero puedes transfigurarla en su contrario: en un ardiente Amor y en un Gozo (*PyA*, 89).

En efecto, cuando planteamos la cuestión desde la limitación de la mente, estamos abocados a arrojar la sombra del mal o sobre Dios o sobre el hombre y la naturaleza. Pero esta forma de confrontación entre las partes es, en realidad, un modo parcial de comprender el asunto. Esta sombra maligna encuentra su origen en virtud de la discordia no resuelta entre los Infinitos Radicales de la Unidad y la Multiplicidad, el Espíritu y la Materia, el Conocimiento y la Ignorancia, La Inmortalidad y la Muerte, la Libertad y la Determinación, etc. La solución reside en el establecimiento de una integralidad, armonía y unidad espirituales aquí en la Tierra mediante el descenso de la Supermente, pues allí, en esta altura supramental, esta discordia permanece resuelta en la Unidad-Infinita del Supremo Ser-Conciencia-Bienaventuranza. “Brahman no es únicamente la causa y el poder sustentador y el principio inmanente del universo, él también es su material y su único materia” (*LD*, 256)<sup>79</sup>. La problemática del mal no parece admitir, como clave de

---

<sup>79</sup> El original en inglés dice: “*Brahman is not only the cause and supporting power and indwelling principle of the universe, he is also its material and its sole material*”.

su comprensión y resolución, un cosmos en cuyo fundamento puedan existir la exclusión y la limitación como condición de su existencia esencial. Parece, más bien, que esta problemática puede ser resuelta definitivamente si se acepta, entonces, que la no-dualidad (advaita) es la base de este dinamismo cósmico.

Con base en ninguna teoría de un Dios moral extra-cósmico, pueden ser explicados el mal y el sufrimiento, —la creación del mal y el sufrimiento, —excepto mediante un subterfugio insatisfactorio que evita la cuestión del asunto en vez de responder a ella o un Maniqueísmo pleno o implícito que prácticamente anula a la Divinidad en su intento de justificar sus métodos o excusar sus actos. Pero tal Dios no es el Sachchidananda Vedántico. Sachchidananda del Vedanta es una existencia sin segundo; todo lo que es, es Él. Si entonces el mal y el sufrimiento existen, es Él quien soporta el mal y el sufrimiento en la criatura en quien Él se ha encarnado a Sí Mismo. El problema cambia entonces por completo. La cuestión ya no es cómo vino Dios a crear para sus criaturas un sufrimiento y un mal del que Él mismo es incapaz y por lo tanto inmune, sino como vino la única Existencia-Conciencia-Bienaventuranza infinita a admitir dentro de sí eso que no es beatitud, eso que parece ser su negación positiva (LD, 102)<sup>80</sup>.

*La Vida Divina* no parece ser un mero intento de justificación funcional y racional del mal, con base en una especulación superficial y somera del asunto. Śri Aurobindo asume esta tarea, desde su propia experiencia y realización, con la sabiduría que solo provee el conocimiento directo de las cosas. Esa sabiduría capaz de guiar al espíritu humano, en su máxima confrontación con el problema radical del mal y la muerte, no debería ser arrojada a los anaqueles de la historia del

---

<sup>80</sup> El original en inglés dice “*On no theory of an extra-cosmic moral God, can evil and suffering be explained, —the creation of evil and suffering, —except by an unsatisfactory subterfuge which avoids the question at issue instead of answering it or a plain or implied Manicheanism which practically annuls the Godhead in attempting to justify its ways or excuse its works. But such a God is not the Vedantic Sachchidananda. Sachchidananda of the Vedanta is one existence without a second; all that is, is He. If then evil and suffering exist, it is He that bears the evil and suffering in the creature in whom He has embodied Himself. The problem then changes entirely. The question is no longer how came God to create for His creatures a suffering and evil of which He is Himself incapable and therefore immune, but how came the sole and infinite Existence-Consciousness-Bliss to admit into itself that which is not bliss, that which seems to be its positive negation*”.

pensamiento. Śri Aurobindo nos brinda esta visión de *La Vida Divina* como una tarea fundamental para el pensamiento.

Puede ser cierto que, como sostiene Estrada, “[no] hay evolución posible desde la que justificar algunas experiencias humanas de sufrimiento” (1997, 13). Sin embargo, quizá es más peligroso, aún, ignorar las posibilidades inconmensurables que ofrece una evolución espiritual de la conciencia humana sobre la Tierra, so pena de quedar atrapados en el silencio errático y en la impotencia falsificadora y mistificadora del problema.

No somos, con arreglo a esta Sabiduría integral del *Veda*, criaturas desdeñables por el capricho de un Dios perverso, indolente, incapaz o apresurado en sus planes. Tampoco somos un rompecabezas de cadenas genéticas o un coágulo hereditario moldeado al azar por las vicisitudes de un ambiente bruto y sordo a nuestras necesidades. Nuestra debilidad no es nuestra verdadera herencia divina. La sabiduría no dual nos recuerda constantemente que no somos entidades separadas y limitadas o sometidas a la esclavitud de nuestra finitud humana.

Tanto como exista ese fuego divino (*agni*) o ese símbolo vivo de la aspiración humana encendido en la caverna oscura del corazón, tanto seguirá la devoción y la entrega amorosa del Infinito hacia su propia manifestación.

Hacia esa altura y descenso supramental nos alumbra *La Vida Divina* en medio de la esta penumbra existencial. Pero esa altura y esa realización deben ser labradas desde la oposición, el rechazo y la resistencia más fuertes de una Inconsciencia involucionada. Cada rincón de esta existencia debe ser conquistado, cada movimiento transformado, cada pensamiento ampliado, cada sentimiento

purificado, cada obstáculo, por pequeño o grande, conquistado. Una perfección de todo nuestro ser y naturaleza deben ser el testimonio de una Existencia, Conciencia y Beatitud absolutas aquí en la Tierra. Esta armonía e integralidad supramentales son el sello real que se abre como destino y victoria de la labor Divina en este cosmos. Una conquista en la que Dios, el Hombre y la Naturaleza se reintegren y se fundan en el éxtasis de una Unidad y una Infinitud inmaculadas. Una libertad y un gozo infinitos son el resultado anhelado de una Vida Divina sobre la Tierra. “Todo esto que es, es *Brahman*” (*Sarvam khalu idam Brahma*).

## BIBLIOGRAFÍA

### Referencias principales

Śri Aurobindo. (2004), *Pensamientos y Aforismos*, Barcelona, España: Fundación Centro Sri Aurobindo Barcelona.

----- . (2005), *The Life Divine*, Pondicherry, India: Sri Aurobindo Ashram Trust.

----- . (1997). *Essays Divine and Human*, Pondicherry, India: Sri Aurobindo Ashram Trust.

----- . (1998). *The Secret of the Veda*, Pondicherry, India: Sri Aurobindo Ashram Trust.

Martín, C. (2000). *Brahma-Sūtras. Con los comentarios advaita de Sankara*, Madrid, España: Trotta.

### Referencias Secundarias

Alter, J. S. (2004), *Yoga in Modern India. The Body between Science and Philosophy*, New Jersey, USA: Princeton University Press.

Arnau, J. (2012), *Cosmologías de India. Védica, sām̐khya y budista*, Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

Basham, A. (2009), *El Prodigio que fue India*. Traducción de Jesús Aguado. Valencia, España: Pre-Textos Índika.

Biardeau, M. (2005), *El Hinduismo. Antropología de una civilización*, Barcelona, España: Kairós.

Cavallé, M. (2002), *La Sabiduría Recobrada. Filosofía como Terapia*, Barcelona, España: Kairós

Cornelissen, M. (2009), *Integrality. Śraddha. A Quarterly devoted to an exposition of the teachings of The Mother and Śri Aurobindo*, 1 (2), 98-110.

De Michelis, E. (2005), *A history of modern Yoga*, New York, USA: Continuum.

Eliade, M. (1991), *Yoga. Inmortalidad y Libertad*, Buenos Aires, Argentina: La Pléyade

Estrada, J. A. (1997), *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, España: Trotta.

Gyanshruti, S., Śrividyananda, S. (2006), *Yajna. A comprehensive Survye*, Bihar, India: Yoga Publication Trust.

Hemzell, R. (2014), *The Philosophy of Evolution*, Auroville, India: University of Human Unity.

Harari, Y. (2016), *De animales a Dioses. Breve Historia de la humanidad*, Barcelona, España: Penguin Random House.

Illaraz, F., Pujol, O. (2003), *La Sabiduría del Bosque. Antología de la Principales Upaniṣáds*, Madrid, España: Trotta.

Matilal, B. (2002), *The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal. Ethics and Epics*. Edición de Jonardon Ganeri, New Delhi, India: Oxford University Press.

Pandit, M.P. *Introducing the Life Divine*, Twin Lakes, USA: Lotus Press, (EBook).

Pániker, A. (2005), *Índika. Un desconolización intelectual. Reflexiones sobre la historia, la etnología, política y la religión en el Sur de Asia*, Barcelona, España: Kairós.

Satprem. (1991), *El crepúsculo de los Hombres. Historia desconocida de una transición*, Madrid, España: Edaf.

----- (1992), *Evolution II*. Paris, Francia: Institut de Recherches Évolutives & Mira Aditi.