

El yoga integral y supramental de Sri Aurobindo y Mirra Alfassa

Introducción

Sri Aurobindo (1872-1950) y Mirra Alfassa (1878-1973) son los creadores de una nueva manera de entender el yoga. Si bien nos centraremos, fundamentalmente, en la obra teórica de Sri Aurobindo, hemos de tener presente desde el comienzo que el yoga integral es una elaboración conjunta de ambos.

El yoga, como sabemos, no es tan sólo ni en primer lugar una obra teórica, sino una práctica, una praxis, un trabajo interior que busca la realización humana y, en el caso del yoga integral, la realización no sólo individual sino también colectiva, planetaria.

La obra teórica de estos dos impulsores de la evolución es muy extensa. En el caso de la filosofía de Sri Aurobindo, se ha reconocido la existencia de una concepción del mundo que fue desplegándose a lo largo de sus múltiples escritos y, de manera especial, en su obra magna: La vida divina. No intentaremos aquí presentar todos los aspectos de su pensamiento, ya que nos centraremos en el enfoque integral del yoga; pero en una época en la que se concede tanta importancia al contexto, nos parece apropiado situar históricamente la aparición del yoga integral por medio de una breve biografía de estos dos impulsores.

Sri Aurobindo (Calcuta 1872 - Pondicherry 1950)

Educado desde los siete años en Inglaterra, cursó estudios universitarios en Cambridge: al volver a la India, aprendió sánscrito y otras lenguas indias. El año 1906 se afilió al movimiento nacionalista de Bengala, del que fue un líder destacado. En 1908 fue arrestado y pasó un año encerrado en prisión, lo que significó un cambio decisivo en su vida. Después la lucha política dejó de tener un interés prioritario y se centró en cuestiones espirituales: el futuro de la humanidad, la nueva era del espíritu, el descenso de la Supermente o Consciencia-Verdad y el surgimiento del ser supramental. Finalmente abandonó del todo la política. Fue maestro de yoga, poeta y pensador original; integrador de Oriente y Occidente. Es considerado uno de los grandes maestros espirituales del siglo XX y creador de un Vedanta y un yoga integrales. Entre la cantidad de obras que escribió, cabe destacar La Vida Divina, Bases de yoga y Savitri, su poema místico y filosófico más representativo:

Mirra Alfassa (París 1878 - Pondicherry 1973)

De padre turco y madre egipcia, se interesó desde joven por las experiencias ocultistas, después de haber gozado de unas experiencias místicas muy profundas. En 1914 viajó a la India, donde conoció a Sri Aurobindo, con quien pasó un año en Pondicherry, ciudad donde volvió definitivamente en 1920. Cuando en 1926 Sri Aurobindo se retiró de la vida pública, Mirra, conocida como "La Madre", se hizo cargo del ashram fundado por Sri Aurobindo en Pondicherry durante casi cincuenta años, hasta su muerte. Creó la Escuela Internacional de Educación, que infunde una nueva orientación al sistema educativo. Entre los proyectos llevados a cabo por la Madre; cabe destacar la ciudad laboratorio de Auroville, fundada en 1968, cuya experiencia se continúa llevando a cabo hoy en día. Al final de su vida, la Madre insistió en la importancia de la transformación supramental del cuerpo físico, un trabajo que narró en los doce volúmenes de La agenda de la acción supramental sobre la Tierra.

El marco teórico del yoga integral

Antes de centrarnos en los objetivos y los métodos del yoga integral, conviene presentar, pese a que sea superficialmente, el marco teórico que le da sentido y permite comprenderlo mejor. Si bien es cierto que Sri Aurobindo es uno de los pioneros más influyentes de la síntesis entre Oriente y Occidente, no lo es menos que sus influencias más grandes -sin olvidar que lo más decisivo en él es su propia experiencia yóguica y espiritual, como podremos ver, amplia, rica y profunda- son exclusivamente orientales, en concreto, indias, y más específicamente, hindúes. Es cierto que la influencia que se ha querido acentuar del Occidente moderno existe, pero siempre ha sido una influencia indirecta y en ningún caso determinante. Posiblemente, las únicas excepciones fueron la concepción “evolucionista”, que desarrolló un papel muy importante en su visión, y la poesía del romanticismo inglés, que impregnó su espíritu. Lo cierto es que sus influencias más remarcables y las líneas de afinidad más profunda se han de buscar en los Veda, en las Upanishad y en el Baghavad-Gita; son, de hecho, las tres obras -en los dos primeros casos, conjunto de obras- que más han marcado, junto con los dos epopeyas y los Purana, al mentalidad y la espiritualidad de la India (1).

Ahora bien, si estas son sus resonancias más importantes por afinidad y simpatía, su interlocutor principal, y en cierto sentido, su “rival”, es, sin ningún tipo de dudas, Sri Sankaracharya (circa siglo VIII), máximo exponente del Vedanta no dualista. Hemos de entender “rival” no en el sentido de enemigo, que sería una concepción contraria u opuesta, sino como una manera alternativa de concebir el mundo y el sentido del yoga. Shankara es el héroe cultural de la India por excelencia, concebido legendariamente como una encarnación del mismo Shiva. Él consiguió, como ninguna otra persona, ofrecer una interpretación unificadora y coherente de la tradición hindú bramánica. Combatió “apasionadamente” la fuerza del budismo y colaboró en su expulsión de la India, ya que la negación que esta filosofía hace del atman y del brahman, así como su rechazo al sistema de castas, le parecían inadmisibles y una obra asúrica (que en Occidente sería el equivalente de una obra diabólica, ya que los asuras son los enemigos de los devas). Shankara formuló un no-dualismo radical, cuya piedra angular es la idea de maya, en el sentido de considerar todo el cosmos, toda la manifestación, todo aquello que no es eterno, todo aquello que no es el Brahman sin atributos, como una ilusión, una especie de espejismo, de sueño o de alucinación (metáforas favoritas de Shankara). No tan solo el mundo en su conjunto, también los individuos forman parte exclusivamente del mundo de maya y no constituyen, por tanto, parte de la realidad última, de la Verdad de la existencia: para el iluminado, el mundo y el yo han desaparecido, o mejor aún, descubre que nunca han sido “reales”. Así pues, se adopta, inevitablemente, una concepción “centrada en el otro mundo” (en realidad, no se trata de “otro mundo”, sino de ausencia de mundo -hablando con rigor, acosmismo-), en la negación de la realidad y el valor de este mundo -y con éste, de la naturaleza, del cuerpo, de la mente y de la individualidad en cualquier sentido. La única cosa con verdadero sentido es el Despertar supremo y cualquier compromiso y preocupación por este mundo no puede ser sino fruto de la ignorancia. Es por eso que, de manera coherente, cualquier acción, cualquier yoga de la acción (karma yoga) es innecesario y fruto de la ignorancia, de la misma manera que lo es cualquier devoción (bhakti yoga), ya que esta se basa necesariamente en la dualidad devoto-adorado, amante-amado, yo-tú, si bien en realidad no hay dos, sino tan solo Uno (ekam evadvitiam, el Uno sin segundo).

Ante el predominio, tanto en los medios intelectuales como en los ambientes espirituales de la India -pese a que no es así en la religiosidad popular ni en alguno de los grandes místicos-, de este “no-dualismo ilusionista”, Sri Aurobindo, a partir sobre todo de sus propias experiencias místicas y

espirituales y su propia “visión profética”, criticó el Vedanta de Shankara, no porque fuese completamente falso y opuesto a su visión, sino porque era parcial e incompleto. Efectivamente, Sri Aurobindo no niega la existencia del Ser fuera del espacio y el tiempo, no niega la realidad del Brahman saccidananda, del Absoluto inefable como realidad última y fundamental, de la sublimidad de la experiencia nirvánica, sino que todo eso forma parte de su experiencia y de su realización espiritual. No se trata, pues, de negar las afirmaciones positivas de Shankara, sino de ampliar e integrar la experiencia y la concepción de la realidad. (Paradójicamente, hasta cierto punto, Shankara asimiló, acaso de una manera inconsciente y no deliberada, el mensaje budista; sobre todo en la versión de Nagarjuna y del Lankavatara sutra y a través de Gaudapada, el maestro de su maestro, Govinda, a quien se ha acusado, no sin razón, y con razones probablemente también válidas para el mismo Shankara, de “criptobudista”, de manera que la vía negativa que desemboca en el nirguna brahman, el Brahman sin atributos, sin cualidades, se asemeja muy a menudo a la vacuidad budista, vía Nagarjuna.

De la misma manera que el carácter impersonal del Absoluto no niega su carácter personal, la aceptación que la Realidad Última y originaria es el Parabrahman (el Brahman supremo, supracósmico) no niega que el Absoluto sea también intracósmico, sino también inmanente al mundo. Igualmente, la aceptación del carácter no dual de la Realidad Última no niega la multiplicidad de jivatmans, purushas, mónadas o sujetos espirituales en la realidad, el valor y la dignidad propios de aquello que es sagrado. Estos sujetos, por otro lado, no han de confundirse con el ego empiricopsicológico ni reducirse a éste, ni tan solo al “alma individual”, que es una proyección, una emanación, un enviado de aquello a la manifestación y el sujeto que encadena las distintas encarnaciones y que otorga continuidad samsárica (en el ciclo de nacimientos y muertes) a la persona que puede descubrirse siendo “ella misma” durante diversas vidas, ya que se da cuenta de su auténtica identidad transcorpórea. Es decir, la reencarnación, unida a la ley del karma, interpretada de manera no mecanicista, sino holistaorganicista y no privada de inteligencia, de amor y de compasión divinas, ya que es un instrumento al servicio de la evolución del alma en las manos de una Inteligencia suprahumana, se toma seriamente y no como parte de maya, cuando esto último se dice de manera despectiva y carente de valor su realidad.

En este mismo orden de cosas, no se quita ni una coma al valor del jnana yoga, la única vía aceptada por Shankara, ya que la discriminación, el conocimiento por la identidad y el descubrimiento de la realidad no dual continúan siendo de la máxima importancia. Sin embargo, eso no niega el valor y el sentido del karma yoga y del bhakti yoga; no disminuye la validez, la autenticidad y la importancia de la vía de la acción desinteresada, del no apego, del cumplimiento del “deber” (no como una imposición sociocultural, sino como una sabiduría moral aplicada y flexible, procedente de una visión directa), como una manera de colaborar con la acción divina sobre la Tierra, de someter y entregar el propio deseo egocéntrico a la voluntad de la divinidad; no disminuye el valor y la “gracia” de la devoción y el amor a la divinidad, capaz de elevar el alma a cuotas -insospechadas para la mente- de belleza y delectación en la contemplación y la unión con el Amado.

Aquí vemos algunas de las diferencias fundamentales en la cosmovisión de estas dos maneras del Vedanta, estas dos maneras del advaita (no-dualismo): uno es acosmista, ilusionista, impersonalista (Shankara); el otro es integral, sin negar la realidad ni el valor ni del mundo ni de la persona individual, principalmente en su dimensión espiritual, como un alma que traspasa la oscuridad de la muerte y perdura en el tiempo, pero también, y en primer lugar, como un espíritu individual que sabe

que es uno de los Nombres de lo Innombrable, uno de los Rostros de la Trascendencia, una de las Notas de la Sinfonía cósmica imprescindible e insustituible, Individualidad eterna abierta a la Universalidad y a la Trascendencia, que son, ciertamente, aspectos de su identidad no dual (2).

Objetivo y método del yoga integral

Si La vida divina es la obra principal de la dimensión filosófica surgida de la pluma de Sri Aurobindo, su concepción del yoga ha de buscarse, sobre todo, en dos de sus obras fundamentales. En Síntesis del yoga, dirigida al gran público, se ha elaborado -en más de mil páginas, igual que la obra mencionada anteriormente- el sentido de los tres grandes yogas presentados en el Baghavad-Gita, que hemos mencionado antes y en los cuales Sri Aurobindo da la denominación de “yoga de las obras divinas”, “yoga del conocimiento integral” y “yoga del amor divino”. Estas tres primeras partes reciben ya una elaboración personal, de acuerdo con la visión integral; no obstante, será en la cuarta y última parte, la del “yoga del autoperfeccionamiento”, en que las nociones más propiamente aurobindianas, centradas en la idea de la gnosi supramental, se irán desenredando.

La otra obra centrada en la sadhana -la disciplina, el trabajo interior, el sendero- del yoga integral es de un carácter muy diferente porque, en realidad, no estaba, originalmente, destinada al gran público. En efecto, se trata de la correspondencia de Sri Aurobindo, elaborada en el año 1972 para conmemorar el centenario de su nacimiento bajo el título de Cartas sobre el Yoga. Es aquí, en realidad, donde vemos a en funcionamiento los detalles significativos de la práctica de este yoga, tal como su creador lo concebía en relación al grupo de seguidores dispuestos a participar en este experimento colectivo que comenzó a ser el yoga integral. La transformación ocurrida en las personas de Sri Aurobindo y Mirra Alfassa buscaba extenderse, de manera natural, entre aquellas personas que estaban más cerca, física o espiritualmente; los miembros de aquella familia espiritual en cuyas almas parecía que había grabada una fuerte atracción hacia este enfoque del yoga adaptado a nuestro tiempo, un yoga que no pretende decapitar sus raíces con la tradición de la cual surge (algunas de cuyas ramas hemos podido contemplar en este texto), pero que tampoco se siente atado a las tendencias del pasado, por más que reconozca su luminosidad. En este sentido, Sri Aurobindo está lejos de un tradicionalismo radical, que por principio sospecha de cualquier “novedad” en la experiencia, en la visión y en la concepción. Por esta razón, las mentes más “tradicionalistas” no han podido asimilar algunas de las facetas características del yoga integral, como su concepción de la evolución espiritual, su defensa de la importancia del alma individual y la nuclearidad de la transformación integral, triple: de la mente, de toda la vitalidad e incluso del cuerpo físico; una transformación que señala no tan solo hacia la liberación del mundo y del cuerpo, sino también y a partir de ésta el perfeccionamiento de todos los instrumentos que permiten esta gran transformación colectiva, de la humanidad y del planeta, que constituye parte del horizonte del yoga integral y supramental.

Por todo eso, el método del yoga integral está al servicio del objetivo que persigue, que no es una “huida del mundo”, una “liberación del sufrimiento”, una “realización meramente personal”, sino, partiendo de la realización y de la liberación auténticas, una “divinización” capaz de expresar aquí en la tierra, a través de cuerpos físicos transfigurados, fieles a la nueva conciencia desplegada, los potenciales de luz, amor y poder que permanecen en gran parte ocultos en los rincones de nuestra identidad desconocida.

Así pues, si el “descenso” de una nueva luz, un nuevo amor y una fuerza nueva (supramentales) han

de ser posibles, el receptáculo humano se ha de disponer para esta finalidad. Y eso implica, como sabe cualquier tradición espiritual, una purificación previa, una preparación del terreno donde han de sembrarse las semillas de la luz de un hombre nuevo, incluso, de una especie nueva. Efectivamente, en el yoga integral se han de tener en cuenta y activar dos poderes distintos: el poder de la ascesis humana, el esfuerzo personal, la limpieza de todos los obstáculos que impiden el cambio necesario y el ascenso a niveles de conciencia nuevos, y el poder de la gracia divina, el descenso de la Luz, el Amor y la Fuerza supramentales, en una sola palabra (que apunta a uno de los símbolos más amados en muchas subtradiciones de la India y también en Sri Aurobindo): de la shakti supramental, la conciencia-energía de la divinidad, la “Madre” como poder creativo, como inteligencia motora, como conciencia cósmica de la cual formamos parte, como un fuego eléctrico del cual nuestras almas son las chispas, las llamas, capaces de ser encendidas nuevamente al contacto con este fuego amoroso original (3).

Por esta razón pueden emplearse todas las técnicas necesarias o convenientes (del hatha, del tantra, del raja, del karma, del bhakti, del jnana, así como de los restantes tipos de yoga) como ayudas a objetivos particulares, de manera que las posturas físicas y el control de la respiración, la utilización de mantras, diversas técnicas de concentración y meditación, una tarea y una acción puestas al servicio de la obra divina, el cultivo del amor, la devoción y la entrega completa a la “Madre” o a la divinidad, así como una discriminación constante entre lo real y lo irreal son herramientas útiles y bienvenidas en muchas ocasiones. No hay duda de que el trabajo de purificación de la mente, de lo vital y del cuerpo físico es necesario. Esto implica ejercitarnos en mantener un estado de conciencia en que impere la paz, la calma y la armonía, un corazón libre de pasiones y emociones violentas que estropean la armonía necesaria para la manifestación del alma, un cuerpo sano, fuerte, ágil y flexible, dispuesto a soportar el alto voltaje de las energías superiores cuando desciendan sobre nosotros para poder ser recibidas, transformadas y emitidas con nuestro tono particular.

Paz y armonía en el corazón, calma y silencio en la mente son los requisitos previos, la base firme que ha de mantenerse constantemente, siempre que sea posible, para que el “trabajo” se pueda llevar a cabo. La importancia de esta “atmósfera psíquica” (no tan solo como algo meramente subjetivo, intrapsíquico, sino como algo transubjetivo en lo que participamos). Éste es uno de los sentidos de la vida en comunidad para aquellos que están realizando una misma tarea, recorriendo un mismo camino espiritual. Conventos, monasterios, templos, pagodas, ashrams de todas las tradiciones siempre han sido conscientes de ello. Esto se puede percibir en el ashram de Pondicherry y en la ciudad de Auroville, que fueron creciendo alrededor de Sri Aurobindo y Mirra Alfassa y el ideal del yoga integral. Allí un tipo particular de shakti, de fuerza o energía espiritual, impregna el ambiente, de manera que las condiciones del yoga, la paz y el silencio son más fáciles de vivir, de sentir internamente, de compartir. Es algo similar a aquello que sucede con el “aura” iluminada de un maestro: cualquiera que entra en su campo de acción es transformado por el poder pacificador e iluminador que irradia. En realidad, importa poco que el maestro está vivo, encarnado en un cuerpo físico o no. El “discípulo” que se encuentra en el “corazón” del maestro siente que toda su vida se baña en la luz amorosa de aquél que guía sus pasos e ilumina su camino. Por otro lado, un maestro verdadero desea enseñar que sea el mismo discípulo quien aprenda a encender su luz interior, a establecer contacto con su alma, a estar en presencia del maestro interno, el maestro del yoga, del cual cualquier representación o encarnación será tan solo una manifestación efímera.

No nos tendría que extrañar sentir exclamar a Sri Aurobindo “en este yoga no hay método”. Pese a

que la mente controladora se sienta perdida ante esta afirmación, lo cierto es que más allá de las directrices generales para la práctica del yoga integral, cada sadhaka, cada practicante, aspirante, buscador, discípulo del yoga integral, ha de recorrer su propio camino, teniendo en cuenta su propia naturaleza irreemplazable e incomparable con la de los otros, sus propias líneas de menor resistencia, así como sus bloqueos particulares. No hay duda de que habrá personas más propensas a la acción y el trabajo externo y para ellas el karma yoga puede ser la vía principal; otras estarán centradas en su corazón y experimentarán el fuego anímico del amor y la devoción a la divinidad en cualquiera de sus formas: desde lo Absoluto trascendente hasta el mismo guru, el maestro realizado que encarna para ella, más que ningún otro ser, la presencia de Lo Sagrado. En este sentido, buena parte de los discípulos de Sri Aurobindo y Mirra Alfassa ven en ellos a sus maestros, en el sentido más elevado, lo cual, en la tradición hindú, significa no tan solo una maestría, una iluminación, una realización impecable, sino la aceptación de estar en la presencia del avatar (en este caso, avatar bipolar), el descenso del Ser Supremo, de la conciencia divina, a un cuerpo humano para inaugurar una nueva era, instaurar un nuevo principio cosmológico, abrir una nueva ruta para la evolución de la humanidad y mostrar un nuevo camino.

Contrariamente a lo que es tradicional y más frecuente en la India, Sri Aurobindo y Mirra Alfassa no pertenecen a una cadena iniciática históricamente reconocida, no han recibido enseñanzas ni una iniciación formal en una determinada sampradaya, ya que ni el caso de Vishnu Bhaskar Lelé ni el caso de Max Theon, si bien fueron significativos en su desarrollo inicial, no se puede entender en este sentido. Más bien se habría de decir que inauguran una nueva vía, un camino nuevo, un nuevo yoga, que no puede reducirse a ninguno de los anteriores ni identificarse con ellos. Un yoga que se caracteriza no tan solo por su carácter integral, sino también y, sobre todo, por su dimensión supramental. Eso es lo que hemos de analizar a continuación.

La triple transformación en el yoga integral y supramental

Sinceridad, aspiración, confianza, apertura, entrega, paz, ecuanimidad, son palabras clave en el yoga integral. Todas apuntan a estados o movimientos bien precisos del ser anímico que constituye el polo manifestado de nuestra realidad central. No hablaremos aquí del jivatman, el “polo celeste”, la individualidad espiritual eterna, el misterio del ser que integra en sí mismo las dimensiones individual, cósmica y trascendente. Nos limitaremos a destacar la importancia que posee el descubrimiento del “ser anímico”, el alma individual, y el giro radical que supone en la vida de aquella persona que hasta entonces había sido regida por su personalidad egocéntrica.

Efectivamente, la primera gran transformación es la “transformación anímica”. Esto supone la desidentificación, al menos en parte, respecto a todos los movimientos de la personalidad (cuerpo, vitalidad, emociones, mente) y especialmente respecto al “ego”, como construcción psicológica que construye nuestra vida y nos mantiene encerrados dentro de los límites ilusorios de nuestra “realidad psíquica” separada de la naturaleza, de los otros seres humanos y de la omnipresencia divina. El ser anímico es el sujeto central que somos, el yo que articula todos los factores psíquicos y los dirige secretamente a lo largo de todas sus encarnaciones diversas, la chispa de la Divinidad que ha alcanzado ya altura humana, personal e individualizada y que brilla con luz propia. Su clima, su hábitat es aquél en que reina la paz, el silencio mental, la lucidez, el amor y la compasión. Por eso, en la medida en que la personalidad continúe siendo muy ruidosa, su voz es enmudecida por los gritos de nuestras tendencias inferiores, sus murmullos son ahogados y velados hasta el punto de no poder

ser reconocidos y creer que son inexistentes. Sin embargo, llega un momento en que a través de la aspiración sincera a algo más luminoso (aspiración que no es otra que el impulso del alma por manifestarse, el deseo anímico al que abrimos la puerta), al comienzo, en momentos privilegiados, tal vez de meditación, de silencio, de contemplación de la naturaleza o de entrega amorosa, despierta en nosotros un nuevo estado de conciencia, un nuevo estado de ser, una nueva percepción, un nuevo sentido de identidad. Con la mente en calma y el corazón en paz, nos inunda una Presencia olvidada, una lucidez insospechada, se produce una expansión de nuestra conciencia y de nuestra (sensación de) identidad. Y se produce el reconocimiento de la presencia amorosa y gozosa de nuestro propio ser interno, de nuestro propio ser anímico, abierto al Ser total, a la dimensión del espíritu que escapa a cualquier comprensión intelectual. A partir de este punto, de este “descubrimiento del alma”, de esta “realización anímica”, tiene lugar una transformación gradual de la personalidad. La pureza del alma llama a purificar los distintos elementos de la personalidad, el clima de silencio gozoso pide cultivar el silencio de las palabras, pensamientos y emociones superfluas. Nos sentimos atraídos por todo aquello que es bello, bueno, justo y amoroso. Nos repugnan de manera espontánea sus contrarios: la fealdad, la maldad, la injusticia y el odio, al mismo tiempo que comprendemos que han sido y probablemente todavía están en nosotros, al menos como posibilidades que se pueden activar fácilmente, y vamos con cuidado de no rechazar ciegamente nuestros aspectos sombríos que, lo sabemos bien ya, antes o después proyectaríamos irracionalmente sobre los otros, sino que nos esforzamos en integrar nuestra sombra dentro del campo cada vez más amplio de nuestra conciencia. De esta manera, parcelas de aquello que antes era subconsciente (temores, deseos egoístas inaceptables para nuestra conciencia moral, etc.) y de aquello que hasta ahora era supraconsciente (facultades latentes de percepción, clarividencia, telepatía, amor compasivo, etc.) se van integrando dentro del campo de nuestra conciencia, al mismo tiempo que se traslada nuestra sensación de identidad de los movimientos de la personalidad egocéntrica a la quietud dinamizadora del ser anímico gozoso.

De esta manera, va teniendo lugar lo que el yoga integral llama “transformación anímica”. Establecer un contacto consciente con el ser anímico, descubrir nuestra verdadera identidad anímica, liberarse de la esclavitud de las tendencias egocéntricas, bañarse en la luz, el amor y la belleza es el primer paso de este camino sin fin, de esta aventura sin límites.

En realidad, en general de manera simultánea, se va produciendo lo que Sri Aurobindo llama la “transformación espiritual”, que se ha de ver como un complemento de la otra. Hay que decir que si la transformación anímica está más centrada en el corazón (entendido no como un órgano fisiológico, ni como un chakra etérico, sino como un símbolo de nuestra realidad central amorosa y compasiva), la transformación espiritual se refiere, sobre todo, a la transformación de la conciencia mental, sublimándola, transfigurándola hasta convertirla en una conciencia intuitiva, iluminada, sobremental y en último término supramental. Esto quiere decir que el campo de nuestra conciencia se abre a otra serie de cambios sutiles y peculiares que despiertan maneras de ser y de conocer “yóguicas”, de “poderes” o facultades, conocidos en todas las tradiciones espirituales y sobre los cuales siempre se ha avisado al buscador para que no quede atrapado por el descubrimiento de estas nuevas posibilidades fascinantes. No hace falta decir que el buscador del sendero integral no las ha de desear ni de temer, ni codiciarlas ni rechazarlas. En todo caso, ha de aprender a utilizarlas y a comprender que son frutos naturales del desarrollo espiritual. Tanto en Sri Aurobindo como en Mirra Alfassa vemos en acción muchos de estos “poderes”, integrados de manera armónica en su vida “yogicoesotérica”, siempre al servicio de la realización y el desarrollo espiritual, no ya propios, sino

sobre todo colectivos. Su acción estaba llamada a ser, antes de todo, una acción de alcance planetario, tal y como se puede ver en sus cartas y conversaciones que, originariamente, no estaban destinadas a ser públicas.

Todo esto -cambios en la personalidad, cambios anímicos, cambios espirituales- encuentra fácilmente equivalencias en las diversas tradiciones de sabiduría. Si algo se ha presentado como “nuevo” en el yoga integral es su referencia a una realidad, conciencia-energía, principio, poder, supramental. Es aquí donde el yoga integral hace un salto cualitativo, articula un discurso profético y anuncia la llegada de un nuevo mundo, de una especie nueva, de una mutación sin precedentes. Hablar de una “transformación supramental” diferente de las dos anteriores exige aclarar la noción de supramental. El Sri Aurobindo rishi (sabio-vidente, profeta-poeta) anuncia la llegada de una nueva aurora posibilitada por el descenso o la emergencia, a escala planetaria, de un tipo de conciencia-energía que, hasta el momento, no había operado en la humanidad. Sri Aurobindo acepta que este tipo de realidad ya existe y se conoce en los Veda. Los tres planos inferiores o conocidos, donde sucede la evolución terrestre, son el plano físico, el plano vital y el plano mental, los tres mundos de la manifestación espacio-temporal. Los tres planos superiores corresponden a los tres principios divinos sat, cit, ânanda (Ser, Conciencia y Beatitud; o Realidad suprema, Inteligencia primordial y Gozo puro). Queda el principio intermedio, intermediario entre lo superior y lo inferior, el principio supramental. De la misma manera que la conciencia individual puede ascender y viajar por el plano físico, el plano vital o el plano mental, puede también, en algunos casos, ascender hasta el plano supramental. Eso es lo que consiguieron los rishi védicos, algún tipo de vistazo, de contemplación, de ascenso hasta allí. Lo que no había sucedido hasta este momento de la historia del planeta era el descenso de la fuerza supramental hasta el plano físico, lo que no había sucedido era la integración de unas energías tan sutiles en el equipo psicológico, personal, de los habitantes terrestres. Sabemos que algunos tipos de energías pueden existir e incluso pueden atravesarnos sin percibir nada ni producir efectos, ya que esto depende del receptor por el cual pasan. Pues bien, la hora cósmica haría posible el inicio de la integración de esta luz supramental (inteligente) en las mentes, las vidas y los cuerpos de los seres humanos. No hay duda que, sin negar explícitamente lo contrario, Sri Aurobindo y Mirra Alfassa se han concebido como los pioneros de este proceso de anclaje de lo supramental en la Tierra: en primer lugar, en las auras de estos pioneros, en quienes han producido esta supramentalización de toda la personalidad (mental, vital, física); en segundo lugar, como “manifestación supramental” planetaria que, según Mirra Alfassa, habría tenido lugar a partir del 29 de febrero de 1956.

En las últimas décadas, sobre todo en ciertos ambientes, se ha popularizado lo que podríamos llamar la “teoría de la masa crítica”, que puede ilustrarse mediante la historia, no menos célebre, de los ciento un monos, narrada por Lyall Watson en *Lifetide* (1979). Entre los macacos salvajes de unas islas de la costa de Japón, una mona hembra lavó una patata antes de comérsela, para sacarle la arena; le enseñó el truco a otros miembros del grupo y diversos monos la imitaron. De pronto, al llegar aun número determinado, como si se cruzase un umbral (se formase una masa crítica, al llegar a los 101 monos), se produjo un cambio y todo el grupo comenzó a lavar las patatas antes de comérselas. Lo más extraordinario no es que tan solo ocurrió esto, sino que, por lo que parece, el hábito cruzó fronteras naturales y apareció espontáneamente en las colonias de otras islas, sin ningún tipo de contacto visible. Pues bien, esto es similar a lo que Sri Aurobindo y Mirra Alfassa llamaban el “contagio supramental”: una vez arraigada esta conciencia superior, supramental, en el aura de Sri Aurobindo y Mirra Alfassa, en sus mentes y en sus cuerpos, -tal vez hoy día también en otras personas-, el contagio supramental sería posible y el proceso de supramentalización se pondría

en marcha.

De esto podemos deducir, pues, que el último sentido del yoga integral es conseguir la purificación y la apertura necesarias de nuestra conciencia (en todos sus niveles, también el corporal y el subconsciente) para que el descenso de la luz inteligente supramental no se malgaste y pueda integrarse en las personalidades de aquellas personas que sienten una aspiración sincera a una vida más plena, a una realización más integral, a una liberación que no es de este mundo, sino en este mundo. Esto no implica una “pasividad” total, pese a que este aspecto de “receptividad” de lo que es superior, como un cáliz dispuesto a acoger lo sagrado, sea importante, ya que en una espiritualidad integral, como fue ejemplificada justamente por Sri Aurobindo, no se excluye ni la importancia de la mente, ni el valor de los sentimientos, ni el sentido del cuerpo, ni el compromiso con el arte, ni la participación política; la razón es que partimos de la realidad, del valor y el sentido de la existencia, de la materia, de la sociedad, de la historia y del cuerpo, todos llamados a ser transfigurados de tal manera que la mente actual posiblemente no pueda ni sospechar... Salvo que comencemos a tomarnos seriamente el poder de la imaginación creadora y a comprender que la cima de nuestra imaginación iluminada es un relámpago de la imaginación teófica capaz de manifestar parcelas de la realidad infinita, inacabable.

Acaso entenderemos ahora mejor que la aspiración intensa, la apertura anímica y la entrega de todo nuestro ser a lo divino son más que actitudes menores. Acaso ahora dejaremos de dudar de la importancia de la paz del corazón y el silencio de la mente como una manera de establecer el fundamento firme capaz de acoger e integrar la semilla de lo sagrado en esta nueva especie que nuestros ojos anhelan ver... y ser.

En este sentido, nos ha de resultar obvio que el yoga integral no es un camino particular que se opone a los demás, no es una secta o una escuela que cree que tiene la verdad de manera exclusiva, no es una teoría especulativa que lucha por imponerse en el panorama cultural -si bien, a veces, algunos devotos poco cuidadosos lo puedan convertir en esto. Es un mapa cosmográfico y psicográfico, una cartografía de la conciencia y de la evolución cósmica, una invitación a compartir el movimiento global de la realidad, una bendición ofrecida en nuestro tiempo que requiere corazones abiertos y mentes que caminen en la lucidez silenciosa.

Notas:

(1) Sri Aurobindo dedicó importantes “comentarios” creativos a cada una de estas obras: El secreto de los Veda, La filosofía de las Upanishad y Ensayos sobre la Gita.

(2) Una visión equiparable a esta visión de la Individualidad eterna, ecceidad, Ángel de la Presencia o polo celeste de la individualidad humana, puede encontrarse en el místico y filósofo sufí Ibn Arabî. Una excelente presentación la podemos encontrar en la obra de Henry Corbin La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabî, Barcelona: Destino, 1993. Ved, también, Williams C. Chittick, Mundos imaginables: Ibn al-Arabî y la diversidad de las creencias, Sevilla: Mandala

(3) La noción de la Shakti divina, la Madre divina, la Inteligencia creadora, puede compararse, o quizás equipararse, como el “equivalente homeomórfico”, a la Shekinah, por un lado, al Espíritu Santo, por otra.

Vicente Merlo

Traducción del catalán: Arantza Corrales.

MERLO, Vicente. El ioga integral i supramental de Sri Aurobindo y Mirra Alfassa, en VV.AA. La diversitat del ioga. Coordinación de Marta Granés. 1ª edición. Barcelona: Viena Edicions, 2008. 192 págs. Colección Helios. ISBN 978-84-8330-489-1

Vicente Merlo es doctor en filosofía y ha vivido varios años en la India estudiando su cultura así como el pensamiento hinduista -sobre todo las escuelas filosóficas modernas, de Aurobindo o Muktananda, por ejemplo.