

LA INTERPRETACIÓN PSICOLÓGICA DE LOS TEXTOS VÉDICOS: REVISIÓN DE LA APORTACIÓN DE SRI AUROBINDO

OLGA REAL NAJARRO¹

*Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras*

There in a hidden chamber closed and mute
Are kept the record graphs of the cosmic scribe,
And there the tables of the sacred Law,
There is the Book of Being's index page;
The text and glossary of the Vedic truth
Are there; the rhythms and metres of the stars
Significant of the movements of our fate
The symbol powers of number and of form,
And the secret code of the history of the world
And Nature's correspondence with the soul
Are written in the mystic heart of Life
To clothe the Everlasting in new shapes.

Aurobindo, *Savitri. A legend and Symbol*, p. 74.

Los Vedas tienen una presencia constante en la obra de Sri Aurobindo (Calcuta, 1872-Pondicherry, 1950). No podía ser

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 14 de diciembre de 2005 y aceptado para su publicación el 17 de enero de 2006.

¹ El presente artículo ha sido realizado gracias al financiamiento del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (México, Referencia No. 59124) para la realización de un proyecto de investigación en estancia posdoctoral como apoyo a un Programa de Formación de Doctores de la Coordinación de Humanidades y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México bajo la dirección de la Dra. Elsa Cross. Agradecemos, igualmente, el apoyo prestado por el Centro de Estudios Asiáticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León y el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, especialmente, al Dr. Benjamín Preciado. Asimismo, las sugerencias realizadas por los revisores anónimos ayudaron a mejorar la precisión y el carácter divulgativo del texto.

de otro modo en un autor que formado en los mejores centros universitarios británicos inicia, posteriormente, un estudio autodidacta de la tradición india y juega un significativo papel en el renacimiento cultural de su país.² El movimiento neohinduísta,³ iniciado entre otros por el fundador del *Arya Samaj*, Swami Dayananda, se caracteriza por el rescate de aquellos matices de la cultura india llevados a interpretaciones equívocas y no compartidas por los líderes culturales del país.⁴ Sri Aurobindo realizará una amplia crítica hacia ciertas teorías europeas en *The Foundations of Indian Culture*.⁵ El activismo cultural de Sri Aurobindo es precedido por su activismo político, que le sitúa, junto a renombrados personajes como Tilak, Lajpat Rai y Bepin Chandra Pal,⁶ como uno de los principales líderes del movimiento independentista.⁷ En 1910, tras varias detenciones, juicios y un año de encarcelamiento, se retira a Pondicherry para dedicarse por completo a la actividad que considera puede paliar no sólo las dificultades de la India, sino de la humanidad entera: el *activismo* espiritual.⁸ Su actividad política está li-

² Este carácter de síntesis de corrientes opuestas será una constante en la trayectoria vivencial de Sri Aurobindo. Véase R. McDermott, "Introduction", *The Mind of Light. The Mind of Light*, Nueva York, E. P. Dutton, 1971. Véase también W. Cenkner, *The Hindu personality in education: Tagore, Gandhi, Aurobindo*, Nueva Delhi, Manohar Book Service, 1976, p. 9, y C. D. Narasimhaiah, *Search for Values in Literary Criticism*, Seminar on Australian and Indian Literature, 1977, p. 103.

³ El papel de Abindranath y Rabindranath Tagore, A. Coomaraswamy y Sri Aurobindo en el rescate de los valores de la tradición de la India es comentado en M. R. Anand, "Sri Aurobindo the Critic of Art", *Journal of South Asian Literature*, vol. 24, núm. 1, 1989, p. 191.

⁴ Podemos ampliar las características de la postura neohinduísta de nuestro autor en cuanto a cultura y educación, en contraposición a las teorías y leyes llevadas a cabo por los colonizadores ingleses en W. Cenkner, *The Hindu personality...*, *op. cit.*

⁵ S. Aurobindo, *The Foundations of Indian Culture*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

⁶ Significativamente, como ya nos recuerda Van Vrekem, el busto de Sri Aurobindo y las estatuas de Mahatma Gandhi y De Ambedkaren son televisados antes de los reportes parlamentarios G. V. Vrekhem, *Beyond Man: Life and Work of Sri Aurobindo and the Mother*, Nueva Delhi, Harper Collins Publishers India, 1997.

⁷ Encontramos un estudio detallado respecto a la participación de Sri Aurobindo en la independencia de la India en H. M. Uma Mukherjee, *The Growth of Nationalism in India (1857-1905)*, Calcuta, A. C. Ghosh, M. A., Presidency Library, 1957.

⁸ Hemos ampliado la conexión entre sadhana o trabajo espiritual, activismo político y creación literaria en O. Real-Najarro, *Savitri: Análisis desde la filosofía integral de Sri Aurobindo*. Inglés II (Estudios literarios de los países de lengua inglesa), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2005, p. 525. Asimismo, para la relación entre revolución política y revolución espiritual contamos con el excelente trabajo de J. O'Connor,

gada a la labor periodística, donde destaca, especialmente, la edición del diario *Bande Mataram* que contribuye, a pesar de su breve existencia, a cambiar el pensamiento político de la India y acelerar el crecimiento del nacionalismo.⁹ La labor periodística del ya místico continúa durante su retiro en el sur de la India, donde escribe de manera serial, entre 1914 y 1921, artículos que serán publicados en la revista *Arya*, compilados posteriormente en forma de libros. La mayor parte de sus obras más significativas acerca de la Gita, los Vedas y las Upanishads, ensayos sobre el yoga y diversos temas de contenido filosófico aparecen en *Arya*. Además de las obras que vamos a incluir en este estudio, destacan *The Life Divine*, *The Synthesis of Yoga*, *The Human Cycle* y textos representativos de su actividad literaria como traductor, crítico y poeta: *The Future Poetry*, y *Savitri, A Legend and a Symbol*. Este último, elaborado a lo largo de cincuenta años, se concibe como campo de experimentación para comprobar hasta qué punto se puede transcribir todo aquello experimentado desde una conciencia yóguica.¹⁰

En su relectura y reinterpretación, Sri Aurobindo reivindica el significado psicológico de los textos védicos. Mediante el término “psicológico”, el poeta integra el matiz de significado que encuentra ausente en las teorías de sus contemporáneos, especialmente aquellas que minimizan la capacidad de significación de la cultura védica. El capítulo “The Foundations of the Psychological Theory”, correspondiente a *The Secret of the Veda*, explícita el objetivo del autor al realizar una interpretación psicológica¹¹ de los textos: analizar si, más allá de las figuras retóricas y de la simbología, existe en los himnos un

The quest for political and spiritual liberation: a study in the thought of Sri Aurobindo Ghose, Rutherford [N. J.], Fairleigh Dickinson University Press, 1977. Sri Aurobindo señala que a través del yoga, la *tapasya* y el silencio espera encontrar la llave del conocimiento del ser y de la liberación de las energías espirituales, los medios utilizados por los antepasados “para llegar a ser un trabajador eficiente en las grandes horas del mundo”, R. Rolland, *Prophets of the New India*, Bombay, 1928.

⁹ Relaciones-Culturales, *Sri Aurobindo*, Consejo Índio de Relaciones Culturales, 1972.

¹⁰ Véase de S. Aurobindo, *Letters on Savitri*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1972, p. 727, y *On Himself*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department, 1995, p. 229.

¹¹ Más adelante, A. B. Purani realizará un análisis de la simbología védica aplicando la teoría aurobindiana. Véase *Studies in Vedic Interpretation (On the Lines of Sri Aurobindo)*, Varanasi, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1963.

conjunto de nociones psicológicas que justifiquen una interpretación distinta al supuesto sentido bárbaro y primitivo atribuido al Veda.¹² En definitiva, reunir evidencias de la posible función psicológica de los dioses védicos, más allá de su posible función animista o ritual.¹³

Sri Aurobindo relaciona el término “psicología”¹⁴ con los conceptos “mente” y “conciencia”,¹⁵ “conciencia” y “espíritu”¹⁶ presentes en su revisión de la tradición del yoga o *sadbana*.¹⁷ Identifica la psicología como la ciencia de la conciencia;¹⁸ una interpretación psicológica de los textos védicos intentará, por lo tanto, develar un significado espiritual.¹⁹ Es necesario mencionar que Sri Aurobindo construye un complejo entramado ontológico, descrito en obras como *The Life Divine*,²⁰ e integra áreas de realidad que exceden el concepto “psique” tal y como es entendido desde las teorías psicológicas o psicoanalistas preponderantes en las dos primeras décadas del siglo veinte.²¹

¹² S. Aurobindo, *The Secret of the Veda*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department, p. 32.

¹³ *Idem*.

¹⁴ Existen numerosos estudios acerca de la psicología aurobindiana. Baste con citar, entre otros, N. Dowsett's, *Psychology for Future Education* (Nueva York, Vantage Press, 1980); C. P. Patel, *Study of the Psychological Foundation of the "Free Progress System" as Evolved in Sri Aurobindo International Centre of Education* (Bokhira, Porbandar, India Pondicherry, India, Sri Aurobindo Study Circle Bokhira-Porbandar; Distributor Sri Aurobindo Books Distribution Agency, 1986); S. P. Singh, *Sri Aurobindo and Jung. A comparative Study in Yoga and Depth Psychology* (Aligarh, Madhuchandas, 1986); A. S. Dalal, *Psychology, Mental Health, and Yoga: Essays on Sri Aurobindo's Psychological Thought Implications of Yoga for Mental Health* (Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press, 1991); P. S. Jyoti, *The Hierarchy of Minds. The Mind Levels* (Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, Publication Department, 1991); A. S. Dalal, A. Chose, et al., *Growing Within: the Psychology of Inner Development: Selections From the Works of Sri Aurobindo and The Mother* (Ojai, Calif. Twin Lakes, WI, Institute of Integral Psychology; Distributed by Lotus Light Publications, 1992), y J. Vrinte, *The Concept of Personality in Sri Aurobindo's Integral Yoga Psychology and A. Maslow's Humanistic/Transpersonal Psychology* (New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1995).

¹⁵ S. Aurobindo, *Essays Divine and Human with Thoughts and Aforisms*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1994, p. 300.

¹⁶ *Ibid.*, p. 304.

¹⁷ *Ibid.*, p. 344.

¹⁸ *Ibid.*, p. 283.

¹⁹ S. Aurobindo, *The Secret of the Veda*, *op. cit.*

²⁰ S. Aurobindo, *The Life Divine*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department, 1996.

²¹ A. S. Dalal, “Sri Aurobindo and Modern Psychology”, *Journal of South Asian Literature*, vol. 24, núm. 1, 1989, pp. 154-167.

Las principales reflexiones acerca de la interpretación psicológica del Veda aparecen recopiladas en *The Secret of the Veda*. El místico realiza un análisis detallado del tema en cuestión, plantea la necesidad de revisar los textos y las principales teorías de interpretación, y establece el método filológico que respalda su teoría. Un completo estudio de los principales elementos simbólicos de los himnos védicos rubrica un libro que encuentra una acertada continuación en obras como *Hymns to the Mystic Fire*, *The Upanishads*, *The Foundations of the Indian Culture* y *Essays on the Gita*.²²

La visión de los antiguos *risbis* reivindica el carácter espiritual de la existencia y la posibilidad de constatar y plasmar ese carácter en la vida.²³ Sri Aurobindo²⁴ retoma dicha visión y experiencia: muestra la posibilidad de llegar a nuevos niveles de conciencia y crea, desde la visión adquirida por la práctica del yoga o *sadhana*, caminos de conocimiento para aquellos que desean realizar, en sí mismos, esos otros estados del ser. La relación entre los Vedas y Sri Aurobindo queda constatada, además, en su teoría del lenguaje, desarrollada a partir del análisis del Rig Veda.²⁵ En nuestro estudio vamos a presentar las características que definen la revisión de los Vedas realizada por el místico de Pondicherry. Para ello, contextualizaremos su teoría psicológica aludiendo a otros ángulos teóricos que preceden, apoyan o contradicen su análisis, prelude necesario para entender el lugar que ocupa el poeta en el campo de los estudios védicos. Asimismo, describiremos los diferentes niveles de interpretación que el autor vislumbra en el texto místico-poético, revisando su teoría del lenguaje y su relación con el Rig

²² *Hymns to the Mystic Fire* (Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department, 1995); *The Upanishads, with Sanskrit text, English Translation and Commentary* (Twin Lakes, WI, Lotus Light Publications, 1996); *Essays on the Gita* (Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust, 1972).

²³ S. Aurobindo, *The Secret of the Veda*, *op. cit.*

²⁴ A lo largo de nuestro estudio aludiremos a Sri Aurobindo como poeta, filósofo y místico, mencionando así algunas de las actividades por las que es conocido. Por otra parte, y al igual que M. K. Raina (*Sri Aurobindo. Perspectivas*, xxxii, 2002), consideramos que el tratamiento honorífico "Sri" ha pasado a formar parte del nombre del poeta: la transición de "Aurobindo Ackroyd Ghose" a "Sri Aurobindo" marca un paso evolutivo en la vida del autor (J. O'Connor, *The quest for political...*, *op. cit.*), aspecto que ya tuvimos ocasión de ampliar en la investigación doctoral mencionada.

²⁵ A. B. Purani, *Studies in Vedic Interpretation...*, *op. cit.*

Veda, el concepto de *devabhāsa* y la importancia del yoga en su acercamiento a los textos védicos. Finalmente, aludiremos, brevemente, a la relación simbología-lenguaje presente en el análisis aurobindiano.

Existen diversas interpretaciones acerca del contenido y el valor de los Vedas. En la crítica occidental encontramos los primeros análisis que surgen del periodo positivista decimonónico, renuente a aceptar una variedad de sentidos en textos que en apariencia son repetitivos himnos poéticos que cantan a las fuerzas de la naturaleza.²⁶ Las teorías animista, ritualista o historicista encuentran representantes en importantes críticos de la tradición hindú —recordemos las escuelas de Balgangadhar Tilak, Mr. Paramasiva Aiyar²⁷ o las interpretaciones de Sayana²⁸—, pero no son las únicas. Junto a ellas hallamos teorías que defienden un paralelo sentido espiritual y psicológico.²⁹ ¿Cómo entender la coexistencia de interpretaciones en apariencia opuestas? La respuesta la hallamos en el análisis del *slesha* o *double entendre*, la posibilidad poética de generar un término que posee dos significados paralelos; uno profundo que alude a un sentido psicológico o espiritual del que se hace partícipe al receptor iniciado, y otro aparential, de corte animista o ritualista que posibilita al lego un primer acercamiento a las profundidades del significado complejo. Básicamente, las interpretaciones que se quedan en el significado aparential de los textos ven en los Vedas la imagen de “Una India arcaica completamente absorta en poemas míticos sin significación razonable alguna, desbordante de una imaginación religiosa politeísta y ritualista, que divinizaba todas las fuerzas naturales y ofrecía sacrificios a sus extrañas divinidades (Agni, Indra, Varuna, etcétera)”.³⁰

Este tipo de interpretaciones se hace eco del momento histórico en que surgen: la era de los descubrimientos científicos y tecnológicos que parecen dominar las diferentes esferas de signi-

²⁶ V. Merlo, *La realidad supramental y la transformación integral: teoría y praxis en la obra de Sri Aurobindo*, Departamento de filosofía, Valencia, Valencia, 1990, p. 95.

²⁷ A. B. Purani, *Studies in Vedic Interpretation...*, op. cit., p. 8.

²⁸ Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1962, p. 68.

²⁹ Recordemos las propuestas esotéricas de R. Guenon en Francia o Yaska y Saraswati Dayananda en la India.

³⁰ V. Merlo, *La realidad supramental...*, op. cit., p. 95.

ficación de la vida humana; la era del positivismo, el dominio de las leyes de la materia tornándose superior al dominio de las leyes del conocimiento interior; culturas que se reflejan en las ciencias de la naturaleza, mirando con menoscabo aquellas sociedades antiguas que no comparten el brillo de la evolución tecnológica del presente. Como ya señala Mircea Eliade, en la aproximación a una “espiritualidad exótica”, la persona está predestinada a comprender todo aquello que ya ha surgido en sí misma, todo aquello que ya ha sido auspiciado por su propia vocación y preparación previa, su orientación cultural y la del movimiento histórico al que pertenece.³¹ La imagen que se forma de las “sociedades inferiores” en el siglo XIX es una derivación del marco intelectual positivista, antirreligioso y antimetafísico con el que se aborda el contexto cultural ajeno. Aquellos que se acercan a los nuevos contextos bajo la tutela intelectual de las obras de Comte, Darwin o Spencer descubren rasgos de fetichismo e infantilismo religioso simplemente porque no están preparados para ver en ellos otro sentido. Para posibilitar un cambio de actitud será necesario “el auge del pensamiento metafísico europeo de principios de siglo, el renacimiento religioso, las múltiples adquisiciones de la psicología profunda, de la poesía, de la microfísica, para llegar a comprender el horizonte espiritual de los ‘primitivos’, la estructura de sus símbolos, la función de sus mitos, la madurez de sus místicas”.³²

La interpretación realizada por Sri Aurobindo plantea un giro a la crítica exclusivamente animista, ritualista o historicista: integra su validez y les aporta la nueva dimensión que encuentra desde su análisis y la continua experiencia mística que le permite refrendar los contenidos encontrados. La perspectiva resultante será afín a la lectura simbólico-esotérica de otros grandes críticos del siglo XX como J. Herbert, R. Guenon o Satya Prakash Singh; un ángulo de visión que se acerca más a la imagen que la India tiene históricamente de sí misma.³³ Veamos en qué consiste dicha interpretación.³⁴

³¹ M. Eliade, *El yoga. Inmortalidad y libertad* [*Le Yoga. Immortalité et liberté*], México, Fondo de Cultura de México, 1991, p. 9.

³² *Idem.*

³³ V. Merlo, *La realidad supramental...*, *op. cit.*, p. 96.

³⁴ A. B. Purani insiste en el paralelismo entre la postura adoptada por nuestro

Elementos de la teoría psicológica de Sri Aurobindo

Sri Aurobindo reivindica el carácter esencial de los himnos védicos como base del conocimiento y experiencia de la realidad que subyace en los diferentes textos de la tradición india.³⁵ Asimismo, plantea la inexistencia de un vacío entre los Vedas y el pensamiento filosófico posterior, pues “La mente humana, en su progreso, marcha de conocimiento en conocimiento o renueva y amplía el conocimiento previo que había sido oscurecido y encubierto, o aprovecha imperfectas claves ancestrales y es llevado por ellas a nuevos descubrimientos”.³⁶

El conocimiento no surge de un vacío anterior, sino de una experiencia que permanece en la memoria colectiva y caracteriza y cualifica el desarrollo posterior. Las luces del presente se cimientan en los reflejos de las luces del pasado. La riqueza psicológica y espiritual védica encuentra su perfecta consecución en el tono filosófico y la psicología sutil y elaborada de las Upanishads que, en el análisis de nuestro autor, más que representar una crítica hacia su contenido, ilustran la recuperación de su significado oculto.³⁷ Por su parte, el Vedanta, el Sankya y el Yoga constituirían el dogma lógico³⁸ y el resultado intelectual tardío.³⁹ Mediante el adjetivo “lógico”, Sri Au-

autor y Ananda Kumaraswamy (también citado como Coomaswamy), uno de los críticos de arte más relevantes del siglo xx (*Studies in Vedic Interpretation...*, op. cit.).

³⁵ “En la tradición de miles de años han sido reverenciados como el origen y la base de todo lo que puede ser asumido como autoridad y verdad en Brahmana y Upanishad, en Tantra y Purana, en las doctrinas de las grandes escuelas filosóficas y en las enseñanzas de los famosos sabios y santos” (*The Secret of the Veda*, p. 3). Véase además *The Foundations of Indian Culture*; *The Life Divine*; y *Essays on the Gita* (Pondicherry, 1996).

³⁶ *The Secret of the Veda*, p. 3.

³⁷ *Ibid.*, p. 45.

³⁸ Sri Aurobindo considera que la influencia de los himnos védicos o *sambhitas* está presente, como decíamos, en toda la tradición india si bien en su estudio se centrará especialmente en su relación con las Upanishads. Encontramos, no obstante, comentarios relativos a los Brahmanas entre otros en *The Secret of the Veda*, y *La síntesis del yoga. Yoga de autoperfección* (Buenos Aires, Editorial Kier, 1980). En este estudio nos hemos limitado a señalar los textos a los que hace referencia expresa el autor en *Hymns to the Mystic Fire*, *The Secret of the Veda* y *The Foundations of Indian Culture*. El establecimiento de comparaciones con otros textos significativos de la tradición forma parte de una investigación en ciernes.

³⁹ *Hymns to the Mystic Fire*, p. 21. La tesis aurobindiana difiere a la establecida, entre otros, por S. Radhakrishnan (*Indian Philosophy*, op. cit.). Es pertinente mencio-

robindo alude a la acción del intelecto en todas aquellas creaciones posteriores a los himnos védicos, himnos que son creados desde el lenguaje de los místicos, el lenguaje de la intuición y la revelación.⁴⁰

En el capítulo “A Retrospect of Vedic Theory” perteneciente a *The Secret of the Veda*, Sri Aurobindo describe el contexto que acompaña el nacimiento de los textos védicos. Analiza el tipo de conocimiento al que aluden los himnos, su estilo, su simbología, el lenguaje que configura su expresión, el método de creación y las características de sus creadores. Estos aspectos constituirán el punto de partida de su análisis y la base de su interpretación psicológica. Una de las primeras conclusiones que plantea es la diferencia que separa el pensamiento y el lenguaje místico de los textos védicos, y el lenguaje racional y la visión de la realidad planteada por el mundo intelectual contemporáneo.⁴¹

El Veda es, por tanto, la creación de una era anterior a nuestras filosofías intelectuales. En aquella primera época, el pensamiento avanzaba a través de medios diferentes a los modos de expresión aceptados por nuestro razonamiento lógico y nuestro idioma [*medios*]⁴² que serían inadmisibles en nuestros hábitos modernos. El más sabio, en aquel momento, dependía de la experiencia interior y de las sugerencias de la mente intuitiva para todo el conocimiento que se extendía más allá de las percep-

nar el comentario realizado por Radhakrishnan acerca de las principales corrientes interpretativas existentes, incluida la de Sri Aurobindo. Así, destaca la postura crítica de Pfeider y su visión de los himnos védicos como infantiles e inocentes oraciones primitivas a los dioses; la teoría propuesta por Pictet y sostenida, asimismo, por Roth y Dayananda Saraswati, que defienden el incipiente monoteísmo de los Vedas, contrario a la interpretación politeísta del panteón divino hindú; la interpretación establecida por Ram Mohan Roy y su visión de los dioses védicos como *representaciones alegóricas de los atributos de una deidad suprema*. Destaca, igualmente, la teoría de Bloomfield, según la cual los himnos del Rig Veda son las composiciones de un pueblo primitivo que concedía gran importancia a los ritos ceremoniales; Bergaigne y su interpretación alegórica de los himnos, y la postura naturalista de Sayana en la que se basarán las investigaciones europeas modernas. Radhakrishnan, a pesar de definir a nuestro autor como *el gran académico y místico hindú* no comparte su interpretación psicológica de los himnos y se decanta más por la teoría establecida por Sayana y el método histórico moderno.

⁴⁰ Podemos ampliar este aspecto en el capítulo “The Doctrine of the Mystics” perteneciente a *Hymns to the Mystic Fire*, p. 21.

⁴¹ A. B. Purani, *Studies in Vedic Interpretation...*, *op. cit.*, p. 1.

⁴² N. de T.

ciones de la humanidad común y las actividades diarias. Su propósito era la iluminación, no la convicción lógica, su ideal el vidente inspirado, no el razonador preciso [...] El rishi no era el creador individual del himno, sino el vidente (*drasta*) de una verdad eterna y un conocimiento impersonal. El lenguaje del Veda es, en sí mismo, *sruti*, un ritmo no compuesto por el intelecto sino oído, una Palabra divina cuya vibración surgía desde el Infinito y se hacía audible al hombre que se había preparado, previamente, para el conocimiento impersonal. Las palabras mismas, *drsti* y *sruti*, visión y audición, son expresiones védicas; éstas y otras palabras cognadas significan, en la terminología esotérica de los himnos, un conocimiento revelado y los contenidos de la inspiración.⁴³

El texto de los himnos es fruto de una mentalidad intuitiva y simbólica donde la imaginación posee un importante papel como posibilitadora de nuevos planos de realidad. Por el contrario, en el mundo actual, el poeta señala que la imaginación se limita a establecer modas estéticas y la mente delimita sus horizontes entre la idea racional y el concepto abstracto;⁴⁴ sólo el intelecto y los sentidos analizan la realidad desde una marcada perspectiva positivista, sin buscar o visualizar significación mística alguna. Por tanto, desde modos tan distantes de acercamiento a la realidad se dificulta la comprensión integral de los textos y se arriba, bien a la interpretación exclusivamente mitológica y ritual, bien a la visión europea, incisivamente histórica y persistente en su búsqueda de datos que aclaren el *modus vivendi* de *pueblos primitivos*.⁴⁵ Ninguna de las dos vertientes críticas deja lugar a la posibilidad de considerar los textos védicos como *la Palabra*, el instrumento que descubre la verdad y la arroja en las vestiduras del símbolo y la imagen. En el análisis aurobindiano los Vedas simbolizan la búsqueda de un conocimiento espiritual; sus versos son un primer intento de transmisión de una experiencia mística cuya expresión no puede adoptar el lenguaje abstracto del filósofo o del científico.⁴⁶

El poeta denuncia una perspectiva de conocimiento basada únicamente en la aparente condición animista de los ritos y

⁴³ *The Secret of the Veda*, op. cit., p. 8.

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ A. B. Purani, *Studies in Vedic Interpretation...*, op. cit., p. 2.

⁴⁶ De acuerdo con A.B. Purani estas formas poéticas reaparecerán, constantemente, en las figuras de los Tantras y los Puranas, de los poetas vaishnavas o la poesía de Tagore (*Studies in Vedic Interpretation...*, op. cit.).

que obvia cualquier posible contenido psicológico o espiritual en los mismos, negando una interpretación sí admitida, no obstante, en el panteón mítico-religioso de otras culturas de la antigüedad, como la greco-romana o la egipcia:⁴⁷

Otro hiato dejado por las teorías recibidas es el golfo que divide *el culto material hacia los poderes externos de la naturaleza* en el Veda, las religiones desarrolladas por los griegos, y *las ideas psicológicas y espirituales* que encontramos unidas a las funciones de los dioses en las Upanishads y los Puranas. Podemos aceptar, por el momento, la teoría de que la forma más temprana y completa de religión humana es, necesariamente, un culto hacia poderes externos de la naturaleza investidos con la conciencia y personalidad que encuentra en su propio ser, pues el hombre en la Tierra empieza desde lo externo y avanza hacia lo interno.⁴⁸

Sri Aurobindo critica la postura de aquellos académicos que niegan este tipo de contenido en los himnos védicos. Señala que en la mayor parte de las civilizaciones de la antigüedad existen culturas místicas⁴⁹ y no es descabellado hallar, por tanto, un tipo de conocimiento místico y misterioso en la India.⁵⁰ El poeta considera que los cultos órficos y eleusinos son vestigios de la tradición védica, el eco de una era en la que el conocimiento espiritual y psicológico se oculta tras un velo de símbolos materiales que protegen su sentido último del profano y propician su revelación al iniciado.⁵¹ Desde esta perspectiva desaparecen las posibles incoherencias de los textos:

Uno de los primeros principios de los místicos era el carácter sagrado y secreto del conocimiento del ser y el conocimiento verdadero de los dioses. Esta sabiduría era, pensaban, inadecuada, quizá incluso peligrosa para la mente humana común o, en cualquier caso, expuesta a la perversión, mal uso y pérdida de virtud si era revelada a los espíritus vulgares e impuros. De ahí que favorecieran la existencia de un culto externo, efectivo pero imperfecto para el profano, y una disciplina interior para el iniciado, revistiendo su lenguaje con palabras e imágenes

⁴⁷ *The Secret of the Veda, op. cit.*, pp. 3-6.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 4. Cursivas añadidas.

⁴⁹ Sri Aurobindo concibe la cultura griega como una cultura mística; el poeta encuentra un ejemplo de filósofo místico en Heráclito, como bien se desprende en la obra acerca del filósofo.

⁵⁰ *The Secret of the Veda, op. cit.*, p. 5.

⁵¹ *Idem.*

que tenían, igualmente, un sentido espiritual para el elegido y un sentido concreto para el grupo de adoradores comunes. Los himnos védicos fueron concebidos y contruidos sobre este principio.⁵²

Más adelante, el autor especifica:

[...] pues el sistema de los místicos védicos estaba fundado en *experiencias difíciles para la humanidad común* y procedía mediante la ayuda de facultades que en la mayoría de nosotros son rudimentarias e imperfectamente desarrolladas y, si acaso están activas, son irregulares y están mezcladas en su funcionamiento.⁵³

El místico explica la falta de comprensión del significado simbólico de los Vedas como consecuencia de la disminución en la intensidad de búsqueda de la verdad y la deliberada ambigüedad de unos textos cuyo significado profundo es difícil de recuperar. Sólo desde una experiencia afín se puede vislumbrar el olvidado significado de sus símbolos.⁵⁴ En definitiva, podemos sintetizar así las características que definen la teoría psicológica de nuestro autor: *a)* los Vedas son el fruto de una era en la que el conocimiento se transmite por medios diferentes al intelecto,⁵⁵ como la iluminación y la intuición; por lo tanto, no debe esperarse en su creación un método basado en cualidades intelectuales en su creación; *b)* la persona que escribe los textos no es autor sino vidente, *drasta*, aquel que comunica una vivencia espiritual tal y como la experimenta y recibe de la divinidad; *c)* el Veda no es la exposición de dogmas o religión, independientemente del uso que de ellos se haya hecho posteriormente: su objetivo es transmitir experiencias espirituales a través de un lenguaje simbólico, y *d)* la falta de continuidad en

⁵² *Idem*. Nuestro autor especifica: “El sistema ritual, reconocido por Sayana, puede mantenerse en sus aspectos externos; el sentido naturalista descubierto por los académicos europeos puede, en su concepción general, aceptarse; pero detrás de ellos existe, siempre, el verdadero y todavía oculto secreto del Veda, las palabras secretas *ninya vacamsi* que fueron habladas para los purificados en alma y los despiertos en conocimiento.”

⁵³ *Ibid.*, p. 47. *Cursivas añadidas*.

⁵⁴ “¿Quién en esta Edad de Hierro tendrá la fuerza de recuperar la luz de los Antiguos Padres o elevarse más allá de los dos firmamentos de la mente y el cuerpo hacia aquellos luminosos y empíreos de la Verdad infinita?” *Idem*.

⁵⁵ Sri Aurobindo describirá en su estructura ontológica las mentes que definen estos estados de conocimiento, aludiendo a la “mente intuitiva” y la “mente de luz” o fruto de la iluminación, P. S. Jyoti, *The Hierarchy of Minds...*, *op. cit.*

el estilo de los *rishis* se debe a que la expresión poética es su medio, no su fin.⁵⁶

Niveles de interpretación del texto místico-poético

Sri Aurobindo encuentra diferentes niveles de significación en las voces palimpsésticas del texto védico y establece cuatro niveles de interpretación: el espiritual, el mitológico o puránico, el legendario o histórico y la interpretación animista o naturalista.⁵⁷ El nivel de análisis mitológico o puránico alude al significado de mitos e historias relatados en su forma externa sin integrar el sentido simbólico y profundo que justifica todo Purana.⁵⁸ El nivel legendario e histórico incluye las historias de reyes y *rishis* que aparecen en los Brahmanas o en la tradición siguiente y que tratan de explicar el significado del Veda, alusiones y matices de significación que han devenido paulatinamente oscuros. La interpretación naturalista, recuperada y difundida por el mundo académico europeo, se basa en el poder psicológico que los ancestros confieren a los elementos de la naturaleza. Los niveles establecidos ilustran los diferentes estadios de desarrollo que caracterizan la evolución del conocimiento humano: al igual que Sri Aurobindo, S. Radhakrishnan señala que la persona empieza desde el conocimiento de aquello externo a sí misma y se acerca paulatinamente al conocimiento interior.⁵⁹ El individuo refleja en su culto a las fuerzas de la naturaleza los diferentes matices de personalidad y conciencia que va encontrando en sí mismo.⁶⁰ No obstante, de todas las interpretaciones existentes, el poeta señala que la ritualista es la que se mantiene como prioritaria en el mundo actual; es “aquella en la que se pierden todas las demás”.⁶¹

El nivel de significación espiritual representa el eco vivo de la experiencia mística de sus autores palpitando aún en los

⁵⁶ A. B. Purani, *Studies in Vedic Interpretation...*, op. cit., p. 6.

⁵⁷ *The Secret of the Veda*, op. cit., p. 19.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, op. cit., p. 70.

⁶⁰ *The Secret of the Veda*, op. cit., p. 49.

⁶¹ *Ibid.*, p. 20.

versos. Permite acceder a “los vestigios de las antiguas interpretaciones espirituales, filosóficas y psicológicas de la *sbruti* que fueron la verdadera base de su santidad”.⁶² El sentido espiritual es primordial y prioritario e integra los demás niveles de expresión y análisis que puedan observarse posteriormente. De acuerdo con Sri Aurobindo, este significado se trasluce esporádicamente en el análisis de Sayana y se filtra en otras interpretaciones de la época que rompen o se distancian del sentido original.⁶³ Como ya vimos,

Los rishis dispusieron el fundamento de su pensamiento en un sistema de paralelismos por el cual las mismas deidades eran, simultáneamente, poderes internos y externos de la naturaleza universal; igualmente, organizaron su expresión a través de un sistema de dobles valores por el cual el mismo lenguaje servía para su culto en otros aspectos. Pero el sentido psicológico predomina y es más dominante, uniforme y coherente que el físico.⁶⁴

La intención del Veda es facilitar la iluminación espiritual y el conocimiento del ser; para ello, los rishis utilizan “no diferentes palabras, sino una palabra que había desarrollado dos usos diferentes”.⁶⁵ Por lo tanto, era fácil para los rishis utilizar la palabra en uno de los dos sentidos con el otro en el trasfondo de la mente, matizando “su connotación aparente, o incluso utilizarlo, igualmente, con ambos sentidos a la vez, a través de un recurso de acumulación significativa”.⁶⁶ Sri Aurobindo encuentra en esta forma de uso del lenguaje la principal causa de variación interpretativa de los textos. Según qué sentido se tenga presente se llegará a cualquiera de los dos extremos del espectro significativo, una concepción psicológico-espiritual o una concepción animista.

Encontramos un ejemplo de la tesis defendida por Sri Aurobindo en el símbolo de la serpiente *Vritra*,⁶⁷ ilustración de aquellas fuerzas que apartan a la persona de su voluntad de as-

⁶² *Ibid.*, p. 19.

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 64.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 221.

piración y superación de sí misma. Nuestro autor compara el mencionado sentido, reservado a los iniciados, con el significado percibido por Sayana preñado del matiz animista-aparencial que caracteriza la fosilización y rigidez de la palabra cuando ya ha sido apartada de las fuentes originarias que crean el texto.⁶⁸ Como consecuencia, si bien el famoso crítico reconoce y menciona una antigua interpretación del símbolo que correspondería al sentido psicológico atribuido por Sri Aurobindo, no la admite como válida y mantiene el significado de *Vritra* como el simple demonio de las nubes que retiene la aguas —símbolo del conocimiento en la interpretación psicológica de Sri Aurobindo— hasta que son perforadas por el dios que origina la lluvia, *Indra*, figura que, en la interpretación psicológica, simbolizaría la mente y su búsqueda del conocimiento.⁶⁹ Sri Aurobindo aclara con relación al sentido espiritual o psicológico de mitos y figuras simbólicas:

Siempre que estas [interpretaciones] habían entrado en la concepción presente u ortodoxa Sayana las admite; pero forman un elemento excepcional en su trabajo, insignificante en volumen e importancia. Ocasionalmente menciona, por encima, interpretaciones psicológicas menos actuales.⁷⁰

El poeta insiste en que si un término es utilizado con un determinado significado en los textos upanishádicos, “¿por qué no sería capaz de llevar ese significado en el texto original?”⁷¹ Un ejemplo más que corrobora esta teoría sería el concepto “Raye”,⁷² utilizado en las Upanishads, citando al Rig-Veda, con el significado de *felicidad espiritual*. La conclusión de nuestro autor es contundente: “La teoría psicológica del Veda se apoya en el derecho de conceder a esas palabras su significado natural.”⁷³

Otros conceptos como *revelación*, *rishi*, *mantra*, *sacrificio*, *ritual*, *agni*, *soma*, básicos en la tradición hindú, recuperan un

⁶⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 75, 245 y 254.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 19.

⁷¹ *Ibid.*, p. 38.

⁷² *Idem.*

⁷³ *Ibid.*, p. 44.

nuevo matiz desde el análisis realizado por el poeta.⁷⁴ Si Sayana había interpretado *yajña* como sacrificio —en un sentido esencialmente ritualístico—, *agni* como fuego o fuego-Dios y *soma* como la esencia de una planta, el místico de Pondicherry les atribuye, una vez más, un significado psicológico o espiritual. Así, *yajña* pasa a ser sacrificio interior o simbólico, el hecho de ofrecer una acción de transformación del propio ser a la divinidad; *agni* representa la fuerza de la voluntad trabajando en el ser humano, el fuego invocado con el significado de *kavi* o vidente, el conocedor,⁷⁵ y *soma* se transforma en la divina *Ananda*, la bienaventuranza, el deleite divino de la existencia.⁷⁶

Conceptos como *revelación* y *rishi* son esenciales en el análisis aurobindiano.⁷⁷ El *rishi* no es el ser privilegiado que recibe aleatoriamente el saber revelado por los dioses,⁷⁸ sino aquel que accede al conocimiento desde su propio trabajo interior, su desarrollo espiritual, su acercamiento consciente al *Atman* en sí mismo y al *Brahman* en el universo:

En la idea védica de la revelación no hay ninguna sugerencia acerca de lo milagroso o lo sobrenatural. El rishi que emplea estas facultades las ha adquirido a través de un progresivo conocimiento de sí mismo. El conocimiento es, en sí mismo, un viajar y alcanzar, un descubrimiento y un logro. La revelación es sólo el fruto final, la luz es el precio de una victoria final. Existe continuamente en el Veda esta imagen del viaje, la marcha del alma en el camino de la verdad. En ese camino, según se avanza, también se asciende: nuevas vistas de poder y luz se abren a su aspiración; gana, a través de un esfuerzo heroico, sus agrandadas posesiones espirituales.⁷⁹

⁷⁴ Términos como “ghrita, go, asva, dasyu, yajna, ritam” forman parte, asimismo, del elenco destacado por nuestro autor. Véase A. B. Purani, *Studies in Vedic Interpretation...*, op. cit.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 16-17.

⁷⁶ Véase *The Life Divine*, op. cit., p. 835, y *The Secret of the Veda*, op. cit., p. 339.

⁷⁷ Como ya mencioné al principio, he ampliado este aspecto de la obra de nuestro autor en *Savitri: Análisis desde la Filosofía Integral de Sri Aurobindo*. Pero también en *La poesía mística como representación autobiográfica. Sri Aurobindo y Savitri. Poesía histórica y (auto)biográfica (1975-1999)* (J. R. C. y F. G. Carbajo, Madrid, Ed. Visor Libros, 2000, pp. 516-523); *La poesía del futuro o el mantra de lo real: Acercamiento a la poética de Sri Aurobindo* (Valencia, AE Semiótica, 2002), y “El yoga o sadhana como método creativo: Acercamiento a la praxis poética de Sri Aurobindo” (en *Savitri. Asia y África: Diversidad en Perspectiva*, México, El Colegio de México-El Colegio de San Luis Potosí, Asociación Latinoamericana de Asia y África, 2005).

⁷⁸ Véase las obras de L. Renou, *Les Littératures de l'Inde* (París, Presses Universitaires de France, 1951), y *L'Hindouisme* (París, Presses Universitaires de France, 1966).

⁷⁹ *The Secret of the Veda*, op. cit., p. 8.

En la cumbre de ese viaje espiritual el *rishi*, en visión omnisciente, funciona como un escriba cósmico que “viste al infinito con nuevas formas”.⁸⁰ El sacrificio —*yajña*— participa de un significado doble, uno externo y ritual, y otro interior y simbólico. En esencia, se define como un acto de culto, de veneración y entrega interior,⁸¹ es la ofrenda del ser en su viaje de autodescubrimiento; un viaje plagado de enfrentamientos con fuerzas que detienen al alma en su camino de encuentro y fuerzas benignas que la impulsan hacia su meta. La persona es la ofrenda: su esfuerzo, su voluntad, su fe, su valor, su intención marcarán el progreso en el camino del conocimiento. Como ya explica Sri Aurobindo, la fuerza de la divinidad descenderá y actuará en el oficiante en la misma medida que la fuerza ejercida por su aspiración:⁸² *Agni*, la voluntad, será el elemento simbólico que lidere el sendero.⁸³

Método filológico de la interpretación psicológica del Veda

El Veda es palabra y conocimiento, la palabra que revela la sabiduría alojada en el interior del ser, la palabra que produce el *shastra*. Sri Aurobindo señala que la clave para encontrar la verdadera significación del Veda está en el propio Veda.⁸⁴ Es decir, el crítico no debe intentar *leer* su teoría en los himnos, adaptando o forzando su significado interno, sino acudir a los textos como base para su interpretación. El poeta propone un método filológico que permita descubrir y fijar el significado psicológico de aquellos conceptos que se repiten a lo largo de los himnos. Así, la labor del filólogo consistirá en analizar la consistencia y coherencia del significado inferido; proceder a la confirmación de dicho significado en los *suktas* o versos; analizar los versos como un todo, y finalmente corroborar la

⁸⁰ S. Aurobindo, *Savitri. A Legend and a Symbol*, Pondicherry, Madanlal Himatsingka on behalf of All India Books, 1988.

⁸¹ *The Secret of the Veda*, op. cit., p. 39.

⁸² *The Supramental Manifestation and other Writings*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1971, p. 27.

⁸³ Véase *The Life Divine*, p. 155, y *The Secret of the Veda*, p. 263.

⁸⁴ *The Secret of the Veda*, op. cit., p. 44.

coherencia del significado en las diferentes secuencias;⁸⁵ una vez asignado un determinado sentido a un término será necesario mantenerlo a lo largo de los textos. Sri Aurobindo insiste en la constancia con que se utilizan los mismos términos predominantes, las imágenes, los símbolos, las frases y las expresiones que transmiten el conocimiento sagrado de los *rishis* más allá de cualquier intento de originalidad poética: no tendría fundamento considerar que los *rishis* védicos, que conocen el uso del lenguaje y llegan a dominar la técnica de la métrica,⁸⁶ no puedan o no tengan la intención de transmitir ningún significado en sus himnos. El poeta es contundente: “El Veda, en sí mismo, da la clave al Veda.”⁸⁷

Sri Aurobindo destaca la presencia de un considerable número de conceptos recurrentes utilizados con un claro sentido psicológico y cuyo estudio ha sido obviado por gran parte de las corrientes críticas que analizan los Vedas.⁸⁸ Dichos términos pueden ser definidos como “palabras clave” que, gracias al recurso retórico del *slesha*,⁸⁹ transmiten significados diferentes dependiendo del nivel de conciencia de quien accede al himno; como ya vimos, el estudio de estas palabras resulta esencial para la comprensión de la interpretación psicológica y espiritual del texto. A. B. Purani, a través del concepto *agni* ofrece un significativo comentario para apoyar la teoría del matiz múltiple de las palabras. De acuerdo con este crítico, si mantuviéramos una interpretación exclusivamente ritualista correspondiente a una cultura primitiva, se asumiría que *agni* es el fuego ofrecido a los dioses para propiciar la sucesión del día y la noche, obviando que los *rishis* eran expertos astróno-

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 16 y 44.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 38. Véase también A. B. Purani, *Studies in Vedic Interpretation...*, op. cit., p. 13, y N. P. Unni, *Evolution of Sanskrit Literature: A Reappraisal. Glimpses of Sanskrit Literature*, I.C.f.C.R.A.N.D. Haksar, Nueva Delhi, New Age International Limited, 1995, pp. 1-2.

⁸⁷ *The Secret of the Veda*, op. cit., p. 44.

⁸⁸ No obstante, es relevante considerar que sí existen, desde un principio, estudiosos que señalan la variedad interpretativa presente en los textos. En su *Nirukta*, Yaska indica que muchos de los *mantras* védicos admiten interpretaciones *adbibautika* (físicas), *adbidaivika* (religiosas) y *adbyatmika* (espirituales). Así, *agni* significaría fuego en el plano físico, el dios sacerdote en la interpretación religiosa y el gran resplandor o presencia de Dios en el plano espiritual. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, op. cit.

⁸⁹ *The Secret of the Veda*, op. cit., pp. 45 y 51.

mos⁹⁰ y conocían las leyes de la naturaleza que marcan dicha transición, como bien puede observarse en los mismos *riks* védicos.⁹¹

El Rig Veda en la teoría del lenguaje de Sri Aurobindo

Para el místico de Pondicherry, el Rig Veda es el único documento relevante que queda del periodo temprano del pensamiento humano; los misterios eleusinos y órficos son, como veíamos, *sus fallidos vestigios*.⁹² El Rig Veda constituye el documento que ilustra el avance realizado por la humanidad en su progreso colectivo:

En su significación esotérica, así como exotérica, es el *Libro de las Obras* [el libro] del sacrificio interior y exterior; es el himno de la batalla y la victoria del espíritu mientras descubre y asciende a planos de pensamiento y experiencia inaccesibles al hombre natural o animal, es la alabanza del hombre a la luz divina, al poder y a la gracia que intervienen en el mortal. Está lejos, por tanto, de ser un intento de establecer los resultados de una especulación intelectual o imaginativa, y tampoco consiste en los dogmas de una religión primitiva.⁹³

Como resultado de su análisis del Rig Veda, el poeta desarrolla su teoría del lenguaje y el método filológico que respalda su interpretación psicológica.⁹⁴ El punto de partida teórico proviene de Swami Dayananda, cuyo principal objetivo es el restablecimiento del Veda como *palabra viva*, como un conjunto de textos religiosos no anquilosados en el pasado y en el rito, sino cargados de vida y de verdad.⁹⁵ Las reivindicaciones críticas de Dayananda responden, como veíamos, a un periodo de revalorización del pasado de la India, el renacer que dará lu-

⁹⁰ Sobre este aspecto puede acudirse al ya clásico estudio de M. Winternitz, *History of Indian Literature*, Nueva Delhi, University of Calcuta, 1972.

⁹¹ A. B. Purani, *Studies in Vedic Interpretation...*, *op. cit.*, p. 13.

⁹² *The Secret of the Veda*, *op. cit.*, pp. 5 y 6.

⁹³ *Ibid.*, p. 9.

⁹⁴ H. Coward, "Language in Sri Aurobindo", *Journal of South Asian Literature*, vol. 24, núm. 1, 1989, p. 141.

⁹⁵ Véase D. Saraswati, *Satyarth Prakash*, Nueva Delhi, Arya Samaj Foundation, 1975, p. 20, y J. F. T. Jordens, *Dayananda Saraswati His Life and Ideas*, Delhi, Oxford University Press, 1978, p. 30.

gar a la corriente neohinduista en la que se encuentra también Sri Aurobindo. Dayananda encuentra la base lingüística para su interpretación en el antiguo léxico sánscrito de Yaska, el *Nirukta*, que plantea interpretaciones y explicaciones etimológicas a palabras cuyo significado no es claro.⁹⁶ Dayananda se basa en el método filológico de Yaska para establecer que las palabras del Veda tienen, como veíamos, una doble significación: pueden ser consideradas como las palabras del ritual religioso o las palabras del conocimiento divino,⁹⁷ un uso que encuentra continuación en los Brahmanas, la descripción del aspecto ritual de los textos védicos, y los diálogos de las Upanishads, la ilustración del conocimiento divino o místico de los poemas védicos.⁹⁸ El doble sentido del lenguaje védico permite la revelación simultánea de la unidad y la diversidad,⁹⁹ idea también fundamental en el pensamiento aurobindiano. En el nivel externo o ritual se nombran diversas divinidades que representan las múltiples cualidades y poderes de la divinidad única que es revelada a través del conocimiento místico interior. Encontramos expresiones como “el Existente es Uno pero los sabios lo expresan variadamente; dicen Indra, Varuna, Mitra, Agni; lo llaman Agni, Yama, Matariswan”.¹⁰⁰ Este lenguaje simbólico que integra un marco ritual externo y un significado místico interior no es sólo el secreto de los Vedas, sino “la clave de la forma en la que todo lenguaje funciona”. El lenguaje, analizado en su totalidad, muestra un sentido interno y externo,¹⁰¹ un doble significado que es aprehendido y utilizado por los *rishis* y los místicos griegos, pero que la filología moderna no alcanza aún a descubrir.¹⁰²

⁹⁶ *The Secret of the Veda*, op. cit., p. 17. El *Nirukta* de Yaska será asimismo la base para el subsiguiente *Comentario* de Sayana y su desarrollo de la teoría de la significación múltiple de las raíces. A. B. Purani, *Studies in Vedic Interpretation...*, op. cit.

⁹⁷ S. Aurobindo, *Essays on the Gita*, p. 337.

⁹⁸ H. Coward, “Language in Sri Aurobindo”, op. cit., p. 141.

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ Traducción del Rig Veda 1, 164.46 realizada por Sri Aurobindo. “Dayananda ha dado la clave del secreto lingüístico de los rishis y ha vuelto a insistir en la idea central de la religión védica, la idea del Ser Único con los Devas expresando, a través de numerosos nombres y formas, la multiplicidad de Su unidad.” *The Secret of the Veda*, op. cit., p. 53.

¹⁰¹ H. Coward, “Language in Sri Aurobindo”, op. cit., p. 143.

¹⁰² *The Secret of the Veda*, op. cit., p. 28.

Sri Aurobindo insiste en las profundas equivocaciones que la falta de conocimiento del planteamiento védico del lenguaje provoca en la interpretación realizada por la mayor parte de la crítica moderna. Al pensar que las palabras tienen sólo una relación unilateral con su referente, los académicos se centran en las interpretaciones del ritual externo y politeísta como si fueran las únicas que agotan el significado de los poemas védicos.¹⁰³ La evocación mística interior de la unidad se pierde. Harold Coward¹⁰⁴ compara la postura de Sri Aurobindo respecto a los textos védicos con la de George Steiner y su crítica hacia el análisis de los textos clásicos realizado por el pensamiento occidental moderno. De acuerdo con Steiner al carecer de una familiaridad natural con el mundo clásico, la crítica moderna se está volviendo estéril: sin apreciar o sumergirse en los textos, todo estudio y análisis de la literatura se torna superficial y se pierde la dimensión espiritual y moral de la palabra.¹⁰⁵ Como consecuencia, la “literatura pierde su poder para humanizar la acción”.¹⁰⁶ Sri Aurobindo también sugiere, como ya vimos, que la mente moderna, con su interés racional, no acierta a percibir la mentalidad simbólica e intuitiva de la palabra védica:¹⁰⁷ el individuo se centra en el estudio de las técnicas racionales y pierde el poder transformador y humanizante del sentido interno de la palabra. El poeta señala que tanto el cuerpo de conceptos constantemente repetidos como el lenguaje simbólico surgen de la identidad de la experiencia de los rishis y del carácter impersonal del conocimiento que se recibe y se transmite.¹⁰⁸ Se utilizan términos concretos, preñados de sugereancia mística, para expresar aquello que es inexpresable para la mente común:

Tenemos, en cualquier momento, las mismas nociones repetidas de himno en himno, con los mismos términos y figuras constantes, frecuentemente, en las mismas frases, con una completa indiferencia a cualquier

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 22-31.

¹⁰⁴ H. Coward, “Language in Sri Aurobindo”, *op. cit.*, p. 143.

¹⁰⁵ G. Steiner, *To Civilize our Gentlemen. Language and Silence: Essays on Language, Literature, and the Inhuman*, Oxford, Oxford University Press, 1975, pp. 55-67.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 56-59.

¹⁰⁷ H. Coward, “Language in Sri Aurobindo”, *op. cit.*, p. 142.

¹⁰⁸ *The Secret of the Veda*, *op. cit.*, p. 9.

búsqueda de originalidad poética o exigencia de novedad en el pensamiento y frescura en el lenguaje.¹⁰⁹

El lenguaje es el instrumento que transmite un conocimiento recibido y necesario para la evolución psicológica y espiritual del ser humano. Si bien la poesía es el medio utilizado, no se busca, expresamente, la belleza estética, sino la fidelidad en la evocación: “Ninguna búsqueda de gracia estética, riqueza o belleza induce a estos poetas místicos a variar la forma consagrada que se ha transformado, para ellos, en una especie de álgebra divina transmitiendo la fórmula eterna del Conocimiento a la continua sucesión de iniciados.”¹¹⁰

El lenguaje védico ilustra una relación fija entre los diferentes conceptos y una cuidadosa elección de los términos, características que no serían posibles en los comienzos del pensamiento.¹¹¹ Por lo tanto, el Rig Veda no representaría el inicio, sino la clausura de un periodo; nada más lejano a las teorías formuladas desde otras corrientes críticas. Según Sri Aurobindo, podría tratarse del legado de la Edad de la Intuición transmitido a una raza humana que ya está volviendo su espíritu hacia la Edad de Hierro y los niveles de la vida física, el intelecto y la razón.¹¹² Su resultado sería el enfoque de Sayana, la interpretación contemporánea de las formas externas del lenguaje védico, y la consecuente pérdida de sensibilidad hacia el espíritu interior de la palabra. Al pasar del análisis del sabio al sacerdote y del sacerdote al académico, los Vedas sufren “la última mutilación de su sentido y la última disminución de su verdadera dignidad y carácter sagrado”.¹¹³ Dayananda intenta revivir este sentido espiritual y Sri Aurobindo lleva el proceso un paso más allá: su objetivo es recuperar el significado integral del lenguaje y su consecuente experiencia transformadora. Para ello, propone un método de análisis que anticipa lo que será la clave de la crítica literaria moderna: asumir el texto y el poeta como

¹⁰⁹ *Idem.*

¹¹⁰ *Idem.*

¹¹¹ H. Coward, “Language in Sri Aurobindo”, *op. cit.*, p. 144.

¹¹² *The Human Cycle: The Ideal of Human Unity. War and Self-Determination* (Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1992), y *The Secret of the Veda*, *op. cit.*, p. 14.

¹¹³ *The Secret of the Veda*, *op. cit.*, p. 14.

centro de análisis, como marco referencial esencial para el conocimiento de la obra:

[...] tenemos que ir directamente al poeta y al poema para todo lo que necesitamos conocer esencialmente sobre ellos; obtendremos allí todo lo que realmente necesitamos respecto a la estética o poética. Es, podríamos decir, el ser impersonal en nosotros el que disfruta de la belleza creativa, el que responde al creador impersonal y el intérprete del propósito de la belleza.¹¹⁴

Esta actitud heurística ante los textos védicos y la necesidad planteada de acceder directamente a ellos, sin la intromisión de intermediarios que puedan desvirtuar el efecto de los himnos en su conciencia de lector, explica el siguiente comentario: “Es irrelevante para mí lo que Max Müller piensa del Veda o lo que Sayana piensa del Veda. Preferiría conocer lo que el Veda tiene que decir por sí mismo y, si hay alguna luz allí en lo desconocido o en el infinito, seguir el rayo hasta que me encuentre frente a frente con aquello que ilumina.”¹¹⁵

El lenguaje védico es “el álgebra divina” que permite a los *risbis* evocar y renovar en sus discípulos los ritmos del conocimiento. El método compositivo del Rig Veda consiste en conferir “un uso críptico y psicológico a palabras que en su tratamiento popular tienen una significación clara, precisa y física”.¹¹⁶ Los textos védicos aluden a una realidad más amplia, rica y compleja que la percibida en una primera interpretación literal: “De lo obvio sólo resulta lo obvio y lo superficial. La profundidad de las cosas, su verdad real puede ser descubierta mejor mediante la penetración en los matices ocultos que se esconden en los fenómenos de la superficie.”¹¹⁷ Las formas lingüísticas del presente evidencian sólo una selección limitada de las múltiples posibilidades lingüísticas del pasado, cuyas formas se manifiestan a través de sutiles indicaciones.¹¹⁸

¹¹⁴ *The Future Poetry*, Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department, 1994, p. 37.

¹¹⁵ *Essays Divine and Human with Thoughts and Aforisms*, op. cit., p. 36.

¹¹⁶ *The Secret of the Veda*, op. cit., p. 46.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 47.

¹¹⁸ *Idem.*

Teoría evolutiva y teoría del lenguaje: confluencia de perspectivas. El *devabhasa*

[...] las palabras, como las plantas, como los animales, no son en ningún sentido productos artificiales, sino elementos que crecen, elementos del sonido que crecen y que tienen vida, y cuya base son ciertas simientes de sonido.¹¹⁹

La teoría evolutiva de Sri Aurobindo se refleja en su punto de vista acerca del lenguaje. El origen de todo lo que conforma el universo es divino.¹²⁰ La evolución consiste en el develamiento del espíritu en la materia a través de la participación consciente de los seres humanos¹²¹ y el lenguaje es, asimismo, uno de los arcanos divinos presentes en el desarrollo evolutivo del ser humano: “El lenguaje de la persona no está elaborado en la tierra, sino en el cielo como, en efecto, están todas las cosas que el alma en la tierra utiliza en su viaje mortal.”¹²² Como fruto de su estudio del Rig Veda, el poeta dedica su atención a la necesidad de iniciar un nuevo estudio filológico que se centre no sólo en la comparación de diferentes lenguas sino en los principios que originan y gobiernan el desarrollo de los idiomas. Para ello, realiza un estudio comparativo del sánscrito, el latín, el griego y el tamil que le conduce a una serie de conclusiones provisionales.¹²³ El poeta crea un significativo texto que ilustra las características de lo que define como lenguaje originario, el *devabhasa*.¹²⁴ En el texto denominado “Word-Formation”, que encontramos como apéndice a *Hymns to the Mystic Fire*, presenta su hipótesis acerca del origen mítico de la escritura:

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 48. A pesar de las diferencias en la terminología, las palabras de Sri Aurobindo anticipan lo que va a ser, en nuestros días, una creciente corriente de investigación: las diferentes teorías acerca de la genética del lenguaje (teorías poligenéticas o monogenéticas). El poeta propone, en todo caso, un monogenismo esencial de carácter espiritual, común a todos los idiomas.

¹²⁰ *Hymns to the Mystic Fire, op. cit.*, p. 505.

¹²¹ H. Coward, “Language in Sri Aurobindo”, *op. cit.*, p. 145.

¹²² *Hymns to the Mystic Fire, op. cit.*, p. 505.

¹²³ H. Coward, “Language in Sri Aurobindo”, *op. cit.*, p. 145.

¹²⁴ *Hymns to the Mystic Fire, op. cit.*, pp. 506-507.

[...] la humanidad tiene un lenguaje original basado en ciertos tipos eternos de sonido desarrollado a través de ciertas leyes de variación rítmica, perfectamente armonioso y simétrico en su estructura y evolución. Éste es el *devabhasa* y es hablado en el *Satyayuga*.¹²⁵

El *devabhasa* es la Palabra que surge del Silencio original,¹²⁶ la energía dinamizada que conforma el mundo fenoménico, el lenguaje que más tarde se materializa en el lenguaje de los *rishis* védicos. Sri Aurobindo plantea que este primer lenguaje originario¹²⁷ está constituido por sonidos, ritmos y formas esenciales que provocan una cierta sensación en la mente de quien los recibe, sensación que da lugar, posteriormente, a la idea que representa. Al intentar captar las vibraciones, los sonidos y los ritmos que llegan del universo, de la realidad esencial, del espíritu, el *kavi* se retrotrae a esos primeros instantes en los que el lenguaje está más cercano a su origen, aquellos momentos en los que el idioma todavía transmite la fuerza espiritual que lo origina.

En la evolución del lenguaje, las formas tempranas son fluidas y tienen una capacidad de significación múltiple: la palabra hablada domina la idea, el sonido determina el significado; posteriormente, la idea gana en relevancia y el sonido pasa a ser un elemento secundario. Dicho de otro modo: los sonidos que conforman el lenguaje son utilizados, en principio, para transmitir sensaciones y emociones, no conceptos.¹²⁸ El desarrollo posterior es consecuencia de la continua asociación de las ideas con *mantras* específicos, de forma que la significación múltiple del sonido originario se reduce debido a su uso conti-

¹²⁵ *Ibid.*, p. 505.

¹²⁶ S. Aurobindo, *Savitri. A Legend and a Symbol*, *op. cit.*, pp. 52, 54-55.

¹²⁷ La hipótesis de Sri Aurobindo estaría de acuerdo, por lo tanto, con la concepción monogenética del lenguaje, si bien su concepto de monogénesis tendría una connotación básicamente espiritual. Podemos acudir, para el estudio general de este tema a la obra de J. Cerný, *Historia de la Lingüística* (Cáceres, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, 1998). No obstante, carecemos de estudios comparativos que analicen las afinidades y los matices de disensión entre la postura aurobindiana y la de sus antecesores en este respecto.

¹²⁸ Hipótesis nada ajena, por otra parte, a la que será la denominada hipótesis de Sapir-Whorf (J. Cerný, *Historia de la Lingüística*, *op. cit.*) o las hipótesis recapituladas por W. P. Lehmann, "The Yolk in the Pea-Hens's Egg. Language as the Ultimate Reality. Literary India" (*Comparative Studies in Aesthetics, Colonialism, and Culture*. P.C.H. a. L. Pandit, Nueva York, State University of New York, 1995).

nuo con una idea particular.¹²⁹ Este proceso es debido a que el intelecto demanda una mayor economía y precisión, cuyo resultado es la pérdida progresiva de la capacidad relacional de la palabra y el establecimiento de su significación más concreta y externa, anulándose, casi en su totalidad, la evocación y fluidez de la palabra interior: “La letra vivía cuando el espíritu era olvidado; el símbolo, el cuerpo de la doctrina permanecía, pero el alma del conocimiento había volado de sus vestiduras.”¹³⁰ El lenguaje moderno va evolucionando hacia “una forma fija y casi artificial, no precisamente un fósil, sino un organismo que se dirige hacia la fosilización”, hacia el estancamiento y la delimitación de sus posibilidades significativas; en definitiva, hacia un lenguaje de cualidades más analíticas y menos analógicas.¹³¹ El conocimiento de este aspecto de la evolución del lenguaje es esencial para intentar la interpretación o traducción de textos como los Vedas, que surgen en un periodo temprano donde la función lingüística es más fluida. Los Vedas se originan, como ya vimos, en un periodo que Sri Aurobindo denomina *Era de la Intuición*, periodo en el que existe una emergente visión interior de la verdad más elevada.¹³² Su uso del lenguaje aparece aún gobernado por lo que el poeta denomina la “antigua psicología de la Palabra”:¹³³ el sentido general y original predomina; el sentido específico derivado es secundario.¹³⁴ El *mantra* védico manifiesta “una correspondiente vibración originada en lo *supramental*, en la misma raíz de las cosas”¹³⁵ donde yace Brahman. Sri Aurobindo asume la teoría tántrica de la resonancia¹³⁶ y la convierte en la base de su teoría psicológica de la palabra.¹³⁷

¹²⁹ H. Coward, “Language in Sri Aurobindo”, *op. cit.*, p. 146.

¹³⁰ *The Secret of the Veda*, *op. cit.*, p. 53.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 563-564.

¹³² H. Coward, “Language in Sri Aurobindo”, *op. cit.*, p. 145.

¹³³ *The Secret of the Veda*, *op. cit.*, p. 51.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 52.

¹³⁵ *Essays on the Gita*, *op. cit.*, p. 170.

¹³⁶ Encontramos relevantes comentarios al respecto en M. S. G. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmiri Shaktism* (Albany, State University of New York Press, 1987). Estudios específicos referentes a Sri Aurobindo y el tantrismo aparecen en K. W. Bolle, *The persistence of religion; an essay on Tantrism and Sri Aurobindo's philosophy* (Leiden, Brill, 1965), y H. Goodman, *Between Jerusalem and Benares: comparative studies in Judaism and Hinduism* (Albany, State University of New York Press, 1994).

¹³⁷ H. Coward, “Language in Sri Aurobindo”, *op. cit.*, p. 147.

Así, señala que “en tiempos védicos, cada simiente de sonido mántrico es un centro de vibración no fijado a una idea precisa”,¹³⁸ tiene una *guna* o cualidad general que evoca un número variado de significaciones. Esta *guna* o cualidad de la palabra está presente en varios sonidos similares.¹³⁹ Existen grupos de palabras que desarrollan un conjunto de posibles significados comunes y cuentan con el derecho de evocar cualquiera de ellos; es decir, no existe una identificación exclusiva entre un sonido y una idea particular. Nos encontramos ante un mundo lingüístico donde las palabras no representan un significado único sino una alusión, una sugerencia a varios matices posibles. El lenguaje evoluciona gradualmente desde esta *vida comunal de las palabras*¹⁴⁰ hacia un estado fijo y específico:

La progresión es desde lo general a lo particular, de lo vago a lo preciso, de lo físico a lo mental, de lo concreto a lo abstracto, de la expresión de una abundante variedad de sensaciones sobre cosas similares a la expresión de diferencias precisas entre cosas, sentimientos y acciones similares.¹⁴¹

Asimismo:

[...] en el primer estadio del lenguaje la palabra es una fuerza viva o, incluso, una fuerza más viva que la idea; el sonido determina el sentido. En su último estadio, las posiciones han sido revertidas; la idea ha devenido el elemento más importante; el sonido secundario.¹⁴²

El proceso psicológico que utilizan los *rishis* védicos para propiciar la influencia espiritual en su proceso creativo es la intuición; proceso que se representa en el panteón védico a través de la diosa védica *Sarama*. Los himnos son *mantras*, palabras que *cruzan*¹⁴³ desde lo trascendente hacia el pensamiento humano.¹⁴⁴ Los *mantras* son descritos como conjunciones de

¹³⁸ *The Secret of the Veda*, op. cit., p. 49.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 48.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 49.

¹⁴¹ *The Secret of the Veda*, op. cit., p. 49.

¹⁴² *Hymns to the Mystic Fire*, op. cit., p. 49.

¹⁴³ El término *mantra* integra el significado de “cruzar”, proveniente de la raíz *man* “pensar” y *tr* “cruzar”.

¹⁴⁴ H. Coward, “Language in Sri Aurobindo”, op. cit., p. 145.

sílabas originarias que inducen a un cierto ritmo o vibración en la estructura psicosomática de la conciencia y despiertan el correspondiente estado psíquico.¹⁴⁵ Sri Aurobindo relaciona la evolución de ciertas simientes de sonido pertenecientes al *devabhāsa* con la creación de “palabras raíz” u originarias que dan lugar al conjunto de palabras que constituyen el lenguaje.¹⁴⁶ Los sonidos originarios, constituidos en *mantras*, representarían puntos de concentración de energía trascendental que pueden facilitar la evolución espiritual.¹⁴⁷ Como veíamos:

Para el rishi védico la palabra es, aún, un ser vivo, un ser de poder, creativo y formativo. No constituye, todavía, un símbolo convencional para una idea sino que es, en sí misma, la progenitora y la formadora de ideas. Lleva dentro de sí misma la memoria de sus raíces, es aún consciente de su propia historia.¹⁴⁸

La cualidad mántrica de los Vedas los convierte en manifestaciones primarias del descenso del espíritu en el mundo; esta característica explicaría que su repetido canto facilite el ascenso desde el plano físico hacia el plano espiritual. De acuerdo con nuestro autor, hoy en día los términos ingleses “wolf” o “cow” designan simplemente animales: no se tiene ningún conocimiento de que los sonidos que constituyen dichas palabras sean particularmente adecuados para designar la entidad a la que aluden.¹⁴⁹ Por el contrario, el *rishi* védico experimenta la vibración mántrica “vrka” como aquello que desgarrar y “dhe-nu” como aquello que cría o alimenta. Estos significados generales y originarios son resonancias de aspectos de la divinidad y sólo designan de forma secundaria un lobo o una vaca. Las vibraciones que conforman los sonidos funcionan de forma fluida en la mente del poeta védico, que identifica la referencia con la imagen convencional que denota un significado especí-

¹⁴⁵ *Idem.*

¹⁴⁶ *The Secret of the Veda*, *op. cit.*, p. 48. Puede revisarse, para este aspecto, el artículo de H. Coward, “The meaning and power of mantras in Bhartrhari’s Vakyapadiya” (*Studies in Religion*, vol. 11, núm. 4, 1982, pp. 365-375).

¹⁴⁷ H. Coward, “Language in Sri Aurobindo”, *op. cit.*, p. 145.

¹⁴⁸ *The Secret of the Veda*, *op. cit.*, p. 51.

¹⁴⁹ Perspectiva que deja ver la enorme influencia ejercida por la teoría estructuralista del lenguaje promovida por F. Saussure y la premisa de la arbitrariedad del signo lingüístico; es decir, la falta de conexión entre el significado y el significante.

fico, o con la evocación de una intuición general, como la del universo creador, el que nutre o alimenta.¹⁵⁰ Un ejemplo sería el término “agni” que, como ya vimos, en su nivel más elemental puede denotar el dios del fuego védico, pero que de acuerdo con sus vibraciones psicológicas más profundas evocaría “la idea de la energía iluminada que crea los mundos y que exalta a la persona hacia lo más elevado, el realizador del gran trabajo, el *Purohit* del sacrificio humano”.¹⁵¹

A través del uso de herramientas como la *Gramática* de Panini y el *Léxico* de Yasca, Sri Aurobindo considera que es posible investigar y recuperar la historia de las palabras, acceder al significado místico o interior que yace tras los sentidos fijos y externos, y que configura el máximo nivel de significación. Sería posible establecer, entonces, los significados correspondientes a los diferentes estadios de evolución y restaurar sus significaciones perdidas. Este ejercicio daría luz a la posibilidad de encontrar diferentes significados en los textos védicos.¹⁵² El poeta concluye:

El resto es un asunto de estudio comparativo de los pasajes en los que aparece la palabra y su constante adecuación al contexto. He encontrado, continuamente, que un sentido restaurado así ilumina siempre el contexto, donde quiera que sea aplicado y, por otra parte, que siempre somos llevados, de forma precisa, por la historia de la palabra, a un sentido exigido por el contexto.¹⁵³

Sri Aurobindo aplica este enfoque a su traducción e interpretación de los Vedas, las Upanishads y la Gita.¹⁵⁴ El poeta señala que el desarrollo histórico desde un significado general hacia un significado específico se encuentra presente en todos los idiomas, si bien se observa con más claridad en el sánscrito: al disolverse en las lenguas prakritas en una etapa temprana, el sánscrito no alcanza el estadio final característico de la mayoría de las lenguas modernas, donde la palabra disminuye su

¹⁵⁰ *The Secret of the Veda, op. cit.*, p. 52.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 53.

¹⁵² H. Coward, “Language in Sri Aurobindo”, *op. cit.*, p. 146.

¹⁵³ *The Secret of the Veda, op. cit.*, p. 50.

¹⁵⁴ Encontramos dichas traducciones en los volúmenes 4, 8, 10, 11 y 12 de la *Sri Aurobindo Birth Centenary Library*.

capacidad de significación múltiple y se estanca en una significación concreta. El poeta advierte que incluso en sus formas literarias más tardías el sánscrito retiene gran riqueza de sinónimos y una asombrosa capacidad para los recursos retóricos, especialmente para el doble sentido o *slesha*.¹⁵⁵ En definitiva, Sri Aurobindo empleará su poesía —*Savitri*— y sus traducciones del Veda, las Upanishads y la Gita para recuperar el significado psicológico de la palabra, su evocación espiritual interna, y su referencia externa y concreta.¹⁵⁶ Por otra parte, el poeta señala que el proceso realizado por los Vedas en la India se manifiesta, asimismo, en el lenguaje de Heráclito en occidente; un lenguaje que al igual que los *mantras* védicos es aforístico, intuitivo y transmite un significado tanto interno como externo:

Si bien en su propia forma nueva y de acuerdo a su propio propósito, Heráclito utiliza el antiguo lenguaje de los Misterios para hablar de Hades y de Dionisos y del Fuego que siempre vive o de las Furias, las salvadoras de la Justicia que descubrirán el Sol.¹⁵⁷

Sri Aurobindo destaca que el significado profundo que intenta transmitir Heráclito se pierde si vemos en estos nombres sólo referencias a la religión popular griega: la filosofía griega, al igual que la filosofía upanishádica, se desarrolla a partir del temprano lenguaje simbólico e intuitivo de los místicos.¹⁵⁸

Si bien el poeta asume un tono contestatario respecto de algunas de las teorías lingüísticas establecidas en occidente,¹⁵⁹ su estudio pretende ser sugerente y constructivo, no apologético.¹⁶⁰

¹⁵⁵ *The Secret of the Veda*, op. cit., p. 51.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 32-44.

¹⁵⁷ *The Supramental Manifestation and Other Writings*, op. cit., p. 26.

¹⁵⁸ *Idem.*

¹⁵⁹ Podemos acceder a una visión general de las mismas en la obra de J. Cerný, *Historia de la Lingüística*, op. cit.

¹⁶⁰ *Hymns to the Mystic Fire*, op. cit., p. 506. Afortunadamente empezamos a encontrar investigaciones que plantean puntos de encuentro entre ciertas corrientes filosóficas del lenguaje y los planteamientos teóricos de autores como Bhartrihari y Derrida, donde avistamos una sintonía reveladora con el pensamiento de nuestro autor, un aspecto al que ya dedicaremos atención en otro contexto. Nos referimos, especialmente, al estudio de H. G. Coward, "Speech Versus Writing In Derrida and Bharthari" (*Philosophy East and West*, vol. 41, núm. 2, 1991, pp. 141-162). Asimismo, las controvertidas teorías de Leonard Whorf muestran un eco recurrente que recuerda los planteamientos de Sri Aurobindo. Véase J. Cerný, *Historia de la Lingüística*, op. cit.

Ya desde la primera página que encontramos en *The Secret of the Veda* establece que su objetivo es sugerir una nueva visión del antiguo problema, *no utilizar un método negativo y destructivo en contra de las soluciones recibidas*, sino presentar una hipótesis complementaria que aporte alguna luz sobre temas acerca de los que no se ha investigado suficiente.¹⁶¹ Su perspectiva merece ser tenida en cuenta si consideramos que estamos ante un reconocido poeta y filólogo¹⁶² y sus reflexiones repercuten, como decíamos, en su obra poética magna, *Savitri, a Legend and a Symbol*, un intento de acercarse a “the old secret language”,¹⁶³ un lenguaje que transmita la cualidad espiritual de la existencia, que sea la representación del código lingüístico más cercano a la lengua universal original, a la palabra mántrica que procede del espíritu.

Yoga y simbología en la experiencia aurobindiana del texto védico

La conexión profunda que hallamos entre el conocimiento védico y el conocimiento de Sri Aurobindo tiene sus raíces en el trabajo yóguico emprendido por el autor. Sri Aurobindo señala que su análisis surge como fruto de la afinidad que encuentra entre su experiencia yóguica y las experiencias descritas en los Vedas.¹⁶⁴ El autor plantea su práctica de yoga como un trabajo de unión, de búsqueda consciente de la integración de aquellos estadios que constituyen la persona desde los niveles del subconsciente al supraconsciente, y posibilitan la ascensión a la divinidad y el descenso de esta última a los elementos inferiores del ser. La tesis defendida por nuestro autor acerca del profundo sentido espiritual de los himnos védicos encuentra sus

¹⁶¹ *The Secret of the Veda*, op. cit., p. 1.

¹⁶² El crítico de origen irlandés J. Cousins ya señala su sorpresa, a principios del siglo XX, acerca de la cualidad visionaria de un poeta que vive aislado del mundo, en un rincón del sur de la India, y cuyos comentarios anticipan temas y puntos de vista que serán retomados, posteriormente, por relevantes críticos literarios como Leváis. Véase J. H. Cousins, *New Ways in English Literature*, Madras, Ganesh & Co., 1934.

¹⁶³ *Hymns to the Mystic Fire*, op. cit., p. 506.

¹⁶⁴ A través del método filológico mencionado establecerá una teoría del lenguaje que le permita corroborar, científicamente, dichas afinidades.

raíces en la comunión de esta experiencia mística, en este camino de autoconocimiento que promueve el yoga:

Mi primer contacto con el pensamiento védico vino, indirectamente, mientras perseguía ciertas líneas de desarrollo personal en el camino del Yoga indio que, sin yo saberlo, estaban convergiendo espontáneamente hacia los antiguos y ahora infrecuentados caminos de nuestros ancestros. En ese momento empezaron a surgir en mi mente una organización de nombres simbólicos unidos a ciertas experiencias psicológicas que se habían empezado a regularizar; y, entre ellos, vinieron las figuras de tres energías femeninas, *liá*, *Saraswati*, *Sarama*, representando, individualmente, tres de las cuatro facultades de la razón intuitiva, la revelación, la inspiración y la intuición.¹⁶⁵

El poeta insiste en el importante conjunto de experiencias psicológicas y espirituales cuyo análisis yace descuidado en los himnos. Defiende su tesis basándose en la afinidad de su experiencia mística personal y la encontrada en los *mantras* védicos; experiencias de las que no halla suficiente explicación en la psicología europea o en las enseñanzas del Yoga y el Vedanta.¹⁶⁶ Por otra parte, en los himnos védicos también observa el contenido que explica aquellos pasajes de las Upanishads y los Puranas cuyo significado permanecía oscuro:

Pero mucho más interesante para mí fue el descubrimiento de un considerable conjunto de profundos pensamientos y experiencias psicológicas que permanecían descuidados en estos antiguos himnos. Y la importancia de este elemento aumentó ante mis ojos cuando hallé, primero, que los mantras del Veda iluminaban con una clara y exacta luz experiencias psicológicas propias a las que no había encontrado suficiente explicación ni en la psicología europea ni en las enseñanzas del Yoga o el Vedanta, al menos hasta donde estaba en contacto con ellas y, segundo, mostraban alguna luz sobre oscuros pasajes e ideas de las Upanishads a las que previamente no podía vincular ningún significado exacto y dieron, al mismo tiempo, un nuevo sentido a mucho de los Puranas.¹⁶⁷

Sri Aurobindo insiste en la preexistencia de un lenguaje eminentemente simbólico y espiritual en los himnos védicos que configura el punto de partida del lenguaje que nuestro autor va a adoptar en su obra poética:

¹⁶⁵ *The Secret of the Veda*, op. cit., p. 34.

¹⁶⁶ A. S. Dalal, "Sri Aurobindo and Modern Psychology", op. cit.

¹⁶⁷ *The Secret of the Veda*, op. cit., pp. 36-37.

El Veda es un libro de símbolos esotéricos, casi de fórmulas espirituales, que se enmascara, a sí mismo, como una colección de poemas rituales. El sentido interno es psicológico, universal, impersonal; las imágenes y el significado aparente, cuya intención era revelar a los iniciados lo que ocultaban al ignorante, son, en su completa apariencia, crudamente concretos, íntimamente personales y tienen un carácter que es libremente ocasional y alusivo.¹⁶⁸

El lenguaje del espíritu encuentra su modo de comunicación más adecuado, flexible y permeable en el símbolo poético, siempre en la vanguardia del conocimiento humano profundo. El análisis de la simbología védica es uno de los aspectos más relevantes del estudio realizado por nuestro autor. El símbolo acoge en su campo de significación las dos realidades presentes en el término: la realidad aparente y la realidad esencial. En el Veda, las imágenes y los símbolos se crean para sugerir sus equivalentes ocultos. Una vez conocido el significado de dicho equivalente surge, de la oscuridad, una secuencia sutil de ideas espirituales, psicológicas y religiosas.¹⁶⁹ El lector contemporáneo afronta la lectura de los “himnos del antiguo amanecer” con una total incomprensión. Encuentra significados forzados entre la oscuridad y la incongruencia de símbolos que para los antiguos *rishis* evocaban armonía y luz.¹⁷⁰ Así, cuando se lee que “Sarama, a través del camino de la Verdad, descubre los rebaños”, la mente se bloquea y se aturde ante un lenguaje no familiar. La imagen tiene que ser traducida en un tipo de lenguaje menos figurado:

La Intuición, a través de la forma de la Verdad llega a las iluminaciones ocultas. Si se pierde la clave del significado oculto, se vaga entre significados ingenuos acerca del Amanecer y el Sol o, se imagina a Sarama bien como el can del cielo, bien como la personificación mitológica de alguna embajada prehistórica enviada a las naciones dravídicas para recuperar el ganado robado.¹⁷¹

De acuerdo con nuestro autor, todo el Veda está concebido en tales imágenes. La oscuridad y la confusión que produ-

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 351.

¹⁶⁹ *Idem.*

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 352.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 353. *Cursivas añadidas.*

cen en el lector contemporáneo son asombrosas y resulta evidente la inutilidad de cualquier traducción de los himnos que no intente, simultáneamente, una interpretación.¹⁷² El poeta se cuestiona: “¿cómo transmitir a la mentalidad contemporánea este sentido interior y profundo, tan natural en su contexto?”¹⁷³ Sri Aurobindo describe el lenguaje védico como un instrumento poderoso y extraordinario, bien consolidado y cuidado en su estructuración; no obstante, su objetivo prioritario es seguir el vuelo natural del pensamiento más que lograr construcciones fluidas y cuidadas o establecer una sintaxis lógica o seguir las normas que marque la retórica. Sri Aurobindo señala que cuando dicho lenguaje se traduce sin modificación a la lengua inglesa, tal lenguaje se transforma en un medio abrupto y oscuro, sin ningún indicio del vigor original. Su traducción requiere la utilización de las construcciones y los recursos de transición que mejor se adapten a la lengua moderna, preservando, al mismo tiempo, la lógica del pensamiento original. En ocasiones es necesario rechazar el equivalente a la palabra védica que se encuentre en el diccionario y sustituirlo por una frase más amplia que muestre el sentido completo y sus diferentes asociaciones. El objetivo principal de una traducción debe ser hacer comprensible el sentido del Veda a la mentalidad y la cultura contemporáneas.¹⁷⁴

El receptor del texto védico debe optar entre la comprensión del sentido general y las sugerencias superficiales de los antiguos *rishis*, o la labor de adentrarse en el corazón de la doctrina mística, renovando la experiencia de los videntes de antaño, arribando a la comprensión del *mantra* desde un necesario estado diferente de conciencia.¹⁷⁵ La comprensión de las palabras que surgen del contacto directo con el espíritu requiere el crecimiento interior de la persona, el caminar los senderos aún desconocidos del yo para situarse en los mismos parámetros desde los que los *rishis* o Sri Aurobindo arriban a la experiencia mística. Un ejemplo de este proceso, tal y como es descrito en el lenguaje védico, son las palabras del *rishi* de la

¹⁷² *Idem.*

¹⁷³ *Ibid.*, p. 354.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 355-356.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 356.

casa de *Atri*. Se refieren al dios *Agni*, al que ya hemos acudido reiteradamente en este texto y que concluirá nuestro estudio. En su invocación al dios *Agni*, señala que es necesario que *Agni* desate la voluntad, el fuego interno que promueve la acción de conocimiento, para liberar el alma del triple lazo de la mente, los nervios y el cuerpo, el lazo que la subyuga como a una víctima, en el gran sacrificio del mundo, el sacrificio del *Purusha*. Dicho de otro modo: una vez despierta, la voluntad divina puede trabajar dentro del ser. La voluntad es *Agni*, un vehemente e irresistible dios que inspira a la oprimida divinidad del ser y rompe las cuerdas de su cautiverio.¹⁷⁶ *Agni* es la fuerza creciente y la llama interior que, recibiendo todo lo que tiene que ofrecer, transporta a la conciencia a su propia y distante casa, a la elevada verdad. Estas asociaciones, evidentes en el contexto histórico de los Vedas, se pierden para el lector contemporáneo, que percibe ideas de sacrificio ritual en el significado literal.¹⁷⁷

“*Agni* es el sacerdote, el luchador, el que trabaja, el que encuentra la verdad, el ganador de la beatitud para la persona.”¹⁷⁸ *Agni* es la representación del fuego interno, el sacrificio interior, la fuerza divina en el individuo que busca su expresión más sublime y excelsa más allá de la mente —*dyau*—, la fuerza que impulsa a la búsqueda de las aguas —el conocimiento— la apertura de las fronteras de la conciencia. La conciencia es representada por los *rishis* a través de dos conceptos: el concepto de conocimiento, ilustrado mediante el símbolo de la vaca sagrada, la que nutre, la que produce el dulce soma, alimento de los dioses; o en su forma de fuerza, a través de *Ashwa*, el caballo. *Ashwa* es “la fuerza dinámica de la Vida y los ríos; trabajando a través de *Agni* en la tierra se transforma en las aguas de la Vida, de la *dynamis* o *kinesis* vital, el *Prana* que mueve y actúa, que desea y disfruta”. *Agni*, en si mismo, empieza como calor y poder material, se manifiesta secundariamente como el caballo y sólo entonces se transforma en el fuego divino.¹⁷⁹ Las aguas, los siete ríos, son las siete palabras o expresiones fundamenta-

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 354.

¹⁷⁷ *Idem.*

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 113.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 115.

les creadoras de la mente divina,¹⁸⁰ son la verdad eterna vestida en un velo transparente de formas mentales; son las corrientes de conocimiento que se materializan en los diferentes niveles de existencia, provenientes del útero de la verdad y sabiduría supraconscientes.

Conclusión

Sri Aurobindo integra el factor de búsqueda y cuestionamiento de la realidad que ha estado siempre presente en la cultura y literatura India, y marca continuas y vividas luces de renacimiento;¹⁸¹ un significativo eslabón en la larga lista de renovadores culturales, sociales y espirituales que la India ofrece al mundo. Como vimos a lo largo de este estudio, el poeta retoma en su lectura de los textos védicos la búsqueda espiritual, siempre central en la vida de la India¹⁸² y representación de la conciencia integradora que caracteriza la tradición hindú.¹⁸³ Narasimhaiah ya indica que uno de los grandes errores de la crítica india ha sido la adopción de marcos de referencia distintos a las premisas críticas tradicionales que no implican una renovación de las antiguas clasificaciones críticas. Y, no obstante, la integración de tales categorías indica, al menos, “el profundo carácter crítico de la percepción hindú en su análisis de las obras de arte”.¹⁸⁴ Sri Aurobindo proporciona una contracritica necesaria en un contexto histórico donde las principales bases de la tradición hindú están siendo malinterpretadas por el poder colonizador y la cultura occidental. Recupera la esencia de la tradición y la integra al nuevo amanecer del renacimiento indio. Sri Aurobindo, al igual que Ananda Coomaraswamy, combina el conocimiento del pasado, especialmente del pasado de India, y una elevada sensibilidad hacia la cultura moderna y occidental. El poeta pertenece a una serie de relevantes figuras que muestran

¹⁸⁰ *Idem.*

¹⁸¹ C. D. Narasimhaiah, *Search for Values in Literary Criticism*, op. cit., p. 77.

¹⁸² B. Preciado Solís y D. Lorenzen, *Atadura y Liberación. Las religiones de la India*, México, El Colegio de México, 1996.

¹⁸³ C. D. Narasimhaiah, *Search for Values in Literary Criticism*, op. cit., p. 88.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 103.

una marcada capacidad de síntesis, de integración de los paradigmas del pasado y el presente; conocimiento que le permite manifestar que la falta de comprensión o valoración que existe hacia los textos védicos se debe a su pertenencia a tradiciones estéticas distintas, a sus diferentes métodos de creación y apreciación de las estructuras que conforman las creaciones literarias:

La mente acostumbrada a las técnicas de la literatura europea espera el mismo tipo de satisfacción estética en las creaciones indias; encuentra, en su lugar, la rica diferencia que caracteriza la expresión literaria de este pueblo. El sentimiento resultante es una mezcla de atracción e insatisfacción.¹⁸⁵

Asimismo, como ya mencionamos, un factor más por considerar es la diferencia entre la mentalidad que los crea y la mentalidad que los analiza: si la primera es básicamente intuitiva y simbólica, la segunda corresponde a una era altamente intelectualizada, gobernada por la razón y la vida práctica y material, que utiliza la imaginación como un juego estético y no como uno de los factores que impulsan la apertura de las puertas de la verdad.¹⁸⁶ Sri Aurobindo es un ejemplo más de la cualidad que, según el reconocido místico, caracteriza la mentalidad india, su *positivismo psíquico*; es decir, la presencia y experiencia práctica de conceptos psicológicos que en otros contextos se considerarían fuera del ámbito de lo comprobable desde un punto de vista práctico, pragmático o positivista. Este positivismo psíquico, característica omnipresente en la cultura religioso-filosófica y poética de India,¹⁸⁷ está presente, asimismo, en la revisión védica de nuestro autor. ❖

Dirección institucional del autor:
 Universidad Nacional Autónoma de México
 Facultad de Filosofía y Letras
 Circuito Interior s/n, Ciudad Universitaria
 C.P. 04510, Coyoacán, D. F.
 olgarealn@yahoo.com.mx

¹⁸⁵ *The Foundations of Indian Culture*, op. cit., p. 258.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 259.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 268.

Bibliografía

- ANAND, M. R. (1989), "Sri Aurobindo the Critic of Art", *Journal of South Asian Literature*, vol. 24(1): 191.
- AUROBINDO, G. (1996), *The Upanishads, with Sanskrit Text, English Translation and Commentary*, Twin Lakes, WI, Lotus Light Publications.
- (1971), *The Supramental Manifestation and Other Writings*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- (1972), "Bankim-Tilak-Dayananda", *Sri Aurobindo Birth Centenary Library*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, vol. 17.
- (1972), *Essays on the Gita*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.
- (1972), "Kena Upanishad", *Sri Aurobindo Birth Centenary Library*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, vol. 12.
- (1972a), *Letters on Savitri*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- (1980), *La síntesis del yoga. Yoga de autopefección*, Buenos Aires, Editorial Kier.
- (1988), *Savitri. A Legend and a Symbol*, Pondicherry, Madanlal Himatsingka on behalf of All India Books.
- (1992), *The Human Cycle: The Ideal of Human Unity. War and Self-Determination*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- (1994), *Essays Divine and Human with Thoughts and Aforisms*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- (1994a), *The Future Poetry*, Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department.
- (1995), *Hymns to the Mystic Fire*, Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department.
- (1995a), *On Himself*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- (1995b), *The Foundations of Indian Culture*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- (1996a), *The Life Divine*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- (1996b), *The Secret of the Veda*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- (1996c), *Essays on the Gita*, Pondicherry.
- BOLLE, K. W. (1965), *The Persistence of Religion; an Essay on Tantrism and Sri Aurobindo's Philosophy*, Leiden, Brill.
- CENKNER, W. (1976), *The Hindu Personality in Education: Tagore, Gandhi, Aurobindo*, Nueva Delhi, Manohar Book Service.

- CERNÝ, J. (1998), *Historia de la lingüística*, Cáceres, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura.
- COUSINS, J. H. (1934), *New Ways in English Literature*, Madras, Ganesh & Co.
- COWARD, H. (1982), "The Meaning and Power of Mantras in Bhartrhari's Vakyapadiya", *Studies in Religion*, 11(4), pp. 365-375.
- (1989), "Language in Sri Aurobindo", *Journal of South Asian Literature*, 24(1): 191.
- (1991), "Speech Versus Writing, In Derrida and Bharthari", *Philosophy East and West*, vol. 41(2), pp. 141-162.
- DALAL, A. S. (1989), "Sri Aurobindo and Modern Psychology", *Journal of South Asian Literature*, 24(1), pp. 154-167.
- (1991), *Psychology, Mental Health, and Yoga: Essays on Sri Aurobindo's Psychological Thought Implications of Yoga for Mental Health*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press.
- , A. Ghose et al. (1992), *Growing Within: The Psychology of Inner Development: Selections From the Works of Sri Aurobindo and The Mother*, Ojai, Calif., Twin Lakes, WI, Institute of Integral Psychology; Distributed by Lotus Light Publications.
- DOWSETT'S, N. (1980), *Psychology for Future Education*, Nueva York, Vantage Press.
- DYCKOWSKI, M. S. G. (1987), *The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*, Albany, State University of New York Press.
- ELIADE, M. (1991), *El Yoga. Inmortalidad y libertad. (Le Yoga. Immortalité et liberté)*, México, Fondo de Cultura de México.
- GOODMAN, H. (1994), *Between Jerusalem and Benares: Comparative Studies in Judaism and Hinduism*, Albany, State University of New York Press.
- JORDENS, J. F. T. (1978), *Dayananda Saraswati His Life and Ideas*, Delhi, Oxford University Press.
- JYOTI, P. S. (1991), *The Hierarchy of Minds. The Mind Levels*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, Publication Department.
- LEHMANN, W. P. (1995), "The Yolk in the Pea-Hens's Egg. Language as the Ultimate Reality", *Literary India. Comparative Studies in Aesthetics, Colonialism, and Culture*, P. C. H. a. L. Pandit, Nueva York, State University of New York.
- MCDERMOTT, R. (1971), "Introduction", *The Mind of Light. The Mind of Light*, E. P. Dutton, Nueva York.
- MERLO, V. (1990), *La realidad supramental y la transformación integral: teoría y praxis en la obra de Sri Aurobindo*, Departamento de filosofía, Valencia, Valencia.

- MUKHERJEE, H. M., Uma. (1957), *The Growth of Nationalism in India (1857-1905)*, Calcutta, A. C. Ghosh, M. A., Presidency Library.
- NARASIMHAIAH, C. D. (1977), *Search for Values in Literary Criticism*, Seminar on Australian and Indian Literature.
- O'CONNOR, J. (1977), *The Quest for Political and Spiritual Liberation: A Study in the Thought of Sri Aurobindo Ghose*, Rutherford [N. J.], Fairleigh Dickinson University Press.
- PATEL, C. P. (1986), *Study of the Psychological Foundation of the "Free Progress System" as Evolved in Sri Aurobindo International Centre of Education*, Bokhira, Porbandar, India, Pondicherry, India, Sri Aurobindo Study Circle Bokhira-Porbandar; Distributor Sri Aurobindo Books Distribution Agency.
- PRECIADO SOLÍS, B., Lorenzen, D. (1996), *Atadura y liberación. Las religiones de la India*, México, El Colegio de México.
- PURANI, A. B. (1963), *Studies in Vedic Interpretation (On the Lines of Sri Aurobindo)*, Varanasi, The Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- RADHAKRISHNAN (1962), *Indian Philosophy*, Londres, George Allen & Unwin Ltd.
- RAINA, M. K. (2002), *Sri Aurobindo. Perspectives*, XXXII.
- REAL NAJARRO, O. (2000), "La poesía mística como representación autobiográfica", *Sri Aurobindo y Savitri. Poesía histórica y (auto)biográfica (1975-1999)*, J. R. C. y F. G. Carbajo, Madrid, Ed. Visor Libros, 516-523.
- (2002), "La Poesía del Futuro o el Mantra de lo Real: Acercamiento a la poética de Sri Aurobindo", *A. E. d. Semiótica*. Valencia.
- (2005), "El yoga o sadhana como método creativo: Acercamiento a la praxis poética de Sri Aurobindo", *Savitri. Asia y África: Diversidad en Perspectiva*, E. C. d. M. y E. C. d. S. L. Potosí, México, Asociación Latinoamericana de Asia y África.
- (2005), *Savitri: Análisis desde la filosofía integral de Sri Aurobindo*, Inglés II (Estudios literarios de los países de lengua inglesa), Madrid, Universidad Complutense de Madrid: 525.
- RELACIONES-CULTURALES (1972), *Sri Aurobindo*, Consejo Indio de Relaciones Culturales (C.I.R.C).
- RENOU, L. (1951), *Les Littératures de l'Inde*, París, Presses Universitaires de France.
- (1966), *L'Hindouisme*, Paris, Presses Universitaires de France.
- ROLLAND, R. (1928), *Prophets of the New India*, Bombay.
- SARASWATI, D. (1975), *Satyarth Prakash*, Nueva Delhi, Arya Samaj Foundation.

- SINGH, S. P. (1986), *Sri Aurobindo and Jung. A Comparative Study in Yoga and Depth Psychology*, Aligarh, Madhucchandras.
- STEINER, G. (1975), "To Civilize our Gentlemen", *Language and Silence: Essays on Language, Literature, and the Inhuman*, Oxford, Oxford University Press.
- UNNI, N. P. (1995), "Evolution of Sanskrit Literature: A Reappraisal", *Glimpses of Sanskrit Literature*, I. C. f. C. R. A.N.D. Haksar, Nueva Delhi, New Age International Limited: 268.
- VREKHEM, G. v. (1997), *Beyond Man: Life and Work of Sri Aurobindo and the Mother*, New Delhi, Harper Collins Publishers India.
- VRINTE, J. (1995), *The Concept of Personality in Sri Aurobindo's Integral Yoga Psychology and A. Maslow's Humanistic/Transpersonal Psychology*, Nueva Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.
- WINTERNITZ, M. (1972), *Hystory of Indian Literature*, Nueva Delhi, University of Calcutta.