
**REGRESANDO A SRI AUROBINDO: SOBRE EL ENIGMÁTICO DRAGÓN DE LA
VIOLENCIA**

A l'E.G. i al J.B. mestres d'expressió, i al M.M., mestre del silenci

EDGAR TELLO GARCÍA
Investigador no adscrito
etello@xtec.cat

Recibido: 19-03-2015
Aceptado: 22-09-2015



*Por tanto, descendiente de Bhārata,
emprende la batalla.*

(Bhagavad Gītā, II, 18)

RESUMEN

El trabajo expone un recorrido por las ideas de Sri Aurobindo, apuntando a las consideraciones de este autor sobre la necesidad de actuación y sobre la violencia. Partimos de su inicial alineamiento como líder del independentismo hindú hasta su retiro yóguico en el Ashram de Pondicherry. Estudiamos el cambio espiritual utilizando el símbolo del dragón, animal aparecido frecuentemente en la literatura de este autor, en el hinduismo y en otras fuentes orientales. El dragón es símbolo de renacimiento y de muerte, así como imagen de la fuerza espiritual cambiante. Analizamos, finalmente, la cuestión ya planteada en la *Bhagavad Gītā* sobre la necesidad de actuar o no, y la lectura que de ella hace Sri Aurobindo; lectura que tratamos de proyectar sobre otros momentos históricos de convulsión.

PALABRAS CLAVE: Sri Aurobindo, hinduismo, meditación, violencia, dragón.

ABSTRACT *Returning to Sri Aurobindo: On the Enigmatic Dragon of Violence*

This paper deals with Sri Aurobindo's considerations on acts and violence. We start from his initial alignment with the revolutionary movements in India, to his spiritual retirement to Pondicherry. We study how this change takes place using the symbolism of the dragon, an animal we encounter frequently in Aurobindo's literature, in Hinduism and in other oriental sources. The dragon is a symbol of regeneration and death, as much as an image of spiritual power. Finally, we analyze whether the action is necessary or not, in the light of the *Bhagavad Gītā*, and Aurobindo's *Essays on the Gītā* –a reading we try to project over different historical moments.

KEY WORDS: Sri Aurobindo, Hinduism, Meditation, Violence, Dragon.

Afirmación, batalla y diálogo

La arena teológica no ignora que la violencia no se neutraliza con el arraigo religioso; sí que existe, en cambio, un diálogo de supervivencia en el que, de entre todas las voces, prevalece la más poderosa.¹ Cuando, misteriosamente, esta voz coincide con la del sabio retirado, podríamos pensar que estas palabras poseen una inspiración divina.

La biografía de Sri Aurobindo (Calcuta 1872-Pondicherry 1950) es un ejemplo paradigmático de una supervivencia intelectual y espiritual, tras los rigores de la reivindicación independentista. Después de haber sido un estudiante más que excelente, y renunciando a un puesto de becario en lenguas clásicas en Cambridge, defendió activamente la lucha contra la dominación del Imperio Británico, en afilados artículos desde el diario *Indu Prakash*, que le valieron serias advertencias para que moderara su tono. Cuando se retiró definitivamente de la lucha política, combatió desde el silencio de su mente serena en Pondicherry, siguiendo las enseñanzas de la *Bhagavad Gītā*, según las cuales –y según explicaremos más adelante–, la particular actuación en un combate sería consecuencia de vivir según “la armonía contemplada” (Consuelo Martín 2009: 31). Su cualidad de líder en el retiro conllevaría que Aurobindo fuese vigilado férreamente por espías británicos, y protegido por sus discípulos ante las amenazas de muerte. Su biógrafo Van Vrekhem recuerda las declaraciones de Lord Minto, en las que este afirmaba que no descansaría hasta aplastar a Aurobindo Ghose, acusándole del asesinato indirecto de Mr. Ashe (Van Vrekhem 2003: 24, 51).² Otros reputados indianistas, como André Padoux, se refieren al primer Aurobindo con el apelativo de “terrorista,” por su afán revolucionario y su culto a la diosa Kâlî (Padoux 2011: 255).³

¹ Me refiero en esta frase a la idea de René Girard (1983) de que la religión es un antídoto contra la violencia, y la opongo a la de Jan Assmann (2014: 13), quien demuestra todo lo contrario.

² Robert Ashe fue un recaudador de impuestos británico asesinado en 1911. Aurobindo escribió cartas a los diarios *Hindu* y *Madras Times*, negando toda implicación. Así sucedió el hecho: “Mr. Ashe, Collector of Tinnevely District, was shot at Maniyachi, a railway junction in the district, about midday on June 17th, 1911, and died within half an hour. His assassin Vanchi *alias* Sankara Aiyar of Shencotta in Travancore State committed suicide a few minutes after; he was accompanied by a youth named Sankara Krishna Aiyar who ran away, but was afterwards caught and convicted”. *Apud*. <http://www.sriurobindoashram.org/research/show.php?set=doclife&id=25>

³ André Padoux incluye en una nómina oscura a otros religiosos reputados como Mircea Eliade o Heinrich Zimmer, junto a otros más reaccionarios como Julius Evola, o Aum Shirinkyô (Padoux 2011: 252-264).

Nos interesa aquí el cambio llamativo, desde una lucha intelectual que repercutía en la exposición pública de Aurobindo, al retiro como líder político, tras una estancia en la cárcel en 1908, que supone la fecha de inicio de lo que el sabio denominaría “la vida divina”, marcada por la práctica excesiva del *pranayama*, y las visiones y directrices de otros sabios del hinduismo.⁴ Una ruptura que no es tal si observamos la integración de libros como *The Human Cycle* o *The Ideal of Human Unity* en el corpus de su obra. No obstante, tal y como remarca Nirodbaran en sus *Conversaciones con Sri Aurobindo*, la insinuación del creador del yoga integral a propósito de su intervención en la victoria de los aliados durante la Segunda Guerra Mundial –enviando una niebla poco frecuente en Dunkerque para esas fechas–, nos dan una perspectiva panorámica del esfuerzo sostenido de Aurobindo por mantener el pulso a la barbarie (Nirodbaran IV, 117). Quizá no sea una mera casualidad que 1950, el año del *mahasamadhi* de Sri Aurobindo, consistente en el abandono de su cuerpo físico, sea uno de los períodos más violentos del nacionalismo indio contra el imperio colonizador británico (Merlo 2013: 116).⁵ Cabe advertir que, en el programa de Aurobindo, la “victoria”, el “conocimiento”, la “ignorancia”, la “voluntad” o el “poder”, entre otros, no son más que producto de una “debilidad del receptor” o de una “perversa reacción de la Conciencia” que producirá inevitablemente actos violentos (Aurobindo, *La vida divina*, 190). Desafortunadamente, el fortalecimiento del pensamiento no dual no puede conseguirse sin una disciplina o lucha interior.

En el fondo, señalar la violencia de un discurso consiste en subrayar cualquier afirmación contenida en este, deshaciendo la dualidad posible. El Ser Divino, en su silencio, también es susceptible de ser violento, pues contiene la posibilidad de la

⁴ Es en la cárcel donde Vivekananda y Ramakrishna Paramahansa, ya fallecidos, visitan a Aurobindo para guiarle en el inicio del cambio (Van Vrekhem, 2003: 32). Cabe subrayar que las normas básicas de conducta moral de la vida contemplativa prohíben la violencia, y predicán evitar la aversión, entre otros Impedimentos (Gunnaratana 2013: 47 y ss.)

⁵ Para la etimología de *samadhi* y la explicación global de los conceptos que engloban la serenidad mental y la meditación, véase Gunnaratana (2013: 33 y ss.). Para otras intervenciones históricas de Sri Aurobindo, véase la nota 7.

autoafirmación (“Soy el que soy”); del mismo modo, la Ignorancia surge a partir del Conocimiento.⁶

No creo que sea una ilusión percibir con patetismo la historia del Siglo XX. Conocida es la alineación de Subhas Chandra Bose, presidente del Congreso Nacional Indio, con el Partido Nazi, hecho que no era sino reflejo de la pasividad a la hora de enjuiciar unas medidas que llevarían al mundo al desastre iniciado bastante antes de 1933. A la hora de relatar la vida de su tío, el escritor Vikram Seth explica cómo aquél no tuvo más remedio que colaborar con algunos billetes, entregados a los nazis, durante su época de estudiante de odontología en Berlín, demostrando, “de manera indirecta [...] que no estaba contra ellos” (*Dos vidas*; 2006: 116).⁷ Aunque la sociología no ha obviado “la violencia divina”, encarnada por el pueblo de Dios judío como agente del Juicio, siempre subyace un resentimiento, contra las injusticias, que no acaba de sanarse y que se presenta como “un rechazo a comprometerse, una insistencia contra todo pronóstico” que acaba por producir la cólera motriz de Occidente (Žižec 2013: 225). Hay un error en la concepción de esta violencia, dirigida por un Dios o hacia un Dios que, si existiera, la misma Mirra Alfassa, en su *Agenda* (II: 220), no dudaría en calificar de dios “canalla”.

En *La vida divina*, Aurobindo no dejará de insistir en que “en la medida en que la mente se desarrolla, también desarrolla una individualidad mental”; los errores en la percepción devienen cuando en esta formación se instala una cierta complacencia, “magnífico semillero para el crecimiento de la falsedad, o una puerta o muchas puertas a través de las cuales aquella puede entrar a hurtadillas o mediante una usurpadora pero aceptable violencia” (Sri Aurobindo, *La vida divina*, 1981: 302-303). Es así como muestra la violencia: no como una afirmación enfática e impensada, sino como una expresión de falsa “individualidad” hacia una verdad de muy difícil acceso y poco común. El sacrificio individual puede olvidarse y objetivarse de manera vanidosa. El papel que cobra la violencia en la religión hindú puede ayudarnos a entender la anterior

⁶ “Lo subliminal es aún un movimiento del Conocimiento-Ignorancia; tiene en él un conocimiento mayor, pero también la posibilidad de una Ignorancia mayor porque es auto-afirmativo” (*La vida divina* 225). La relación con la idea de Walter Benjamin que equipara civilización y barbarie la desarrollamos abajo.

⁷ Este hecho no escapa a Aurobindo, quien afirma que “Hitler persigue la dominación mundial y su siguiente movimiento será hacia la India” (Nirodbaran III: 237).

aserción, pues tal y como C. J. Fuller ha estudiado en *The Camphor Flame*, la violencia está integrada en algunos sacrificios dedicados a la diosa Kâlî, “a murderous goddess who has left the gods powerless and dead”, pese a que la violencia y los sacrificios animales degradan a los brahmanes que los realizan, pues “killing pollutes the perpetrator” (Fuller 1992: 87-88).

Hay que inscribir el pensamiento de Sri Aurobindo dentro de una ética ancestral india, donde la santidad del sendero de la guerra es tan importante como la noble no violencia (*ahimsa*). La celebración de la “paz estable” (*ksema*) conllevaba cantos de victoria a la victoria cósmica sobre Vritra, “el dragón del caos, que había apresado las aguas de la vida en montaña primigenia” (Armstrong 2015: 57). Los mismos sacerdotes encargados del yoga primavera eran los encargados de enardecer a los guerreros que luchaban contra los enviados de Indra, los dragones de ganado. Es por ello que Sri Aurobindo, en un texto de 1920, se replantea con una acuidad que puede ser mal leída la necesidad de la paz y la posibilidad de la guerra. El cinismo queda lejos de sus palabras cuando afirma que los gobernantes, los reyes, y la democracia que defienden “are still the movers of war”. Si todos y todas, en todas las regiones, queremos la paz, el autor sigue preguntándose por qué vemos “militarism and commercialism united in a loving clasp” (Sri Aurobindo, *War and self-determination*, 1962: 814). La respuesta parece estar en una ética nietzscheana de determinación pacifista, común, espiritual, que necesita de una fortaleza sobrehumana para liberar a la humanidad del error de la transitoriedad, que ha creado un vacío espectacular (Sri Aurobindo 1962: 823). Se trata de alcanzar una compleja libertad, verdadera, interior, que en la prosa de Aurobindo no parece tener los peligros de la ingenuidad de otros regímenes, pues la ideal determinación, reconoce, está más allá de la contingencia humana, sometida al poder de los Estados, quien tiende a regular y a equiparar determinación y satisfacción (Aurobindo 1962: 836). En fin, la única manera de evitar la violencia sería el mutuo reconocimiento, en vez del famoso altruismo, y en el camino hacia esta reciprocidad podemos encontrar todos los

obstáculos imaginables, ante los cuales, en ocasiones, también el sacrificio, y por tanto el dolor, entran en acción (íbid: 841).

Ante el dilema de atreverse a saber y elegir el camino verdadero, “cada uno de nosotros está obligado a responder a su manera” a la trascendencia (in)comprensible, si no quiere pasar a formar parte de la gran bestia (Marcel 2001: 34). Este es el modo en que tomamos conciencia y evitamos un silencio que podría resultar irrespetuoso con la memoria a la que la historia debe rendir cuentas (íbid: 42). Sin embargo, llegamos así a la paradoja de que cualquier respuesta implica un diálogo, un choque de voces, o una ruptura del monólogo del otro. Cuando los intelectuales se decantan por una paz perpetua, no se olvida tampoco la necesidad del “pacificador”, aquel que advierte al otro de su error y que, por tanto, promueve una situación de conflicto. Tal y como le recuerdan a Shanti, en la novela de Vikram Seth, “nuestro deber es [...] la Paz Creativa, y [...] el texto de los Evangelios no dice ‘Bienaventurados los pacíficos’, sino ‘Bienaventurados los pacificadores...’” (Seth 2005: 202). El diálogo de Aurobindo, que se efectuaba fundamentalmente por carta (sólo veía a sus discípulos tres veces al año) podría considerarse un diálogo entre ausentes. A pesar de ello, su voz en este diálogo es escuchada y su meditación no es pasiva, sino que consiste en una “acción directa decisiva” sobre los acontecimientos del Siglo XX. Madre nota unas declaraciones de Aurobindo, que copio de Van Vrekhem (2003: 179), en las que este afirma que “los movimientos revolucionarios los he conocido y dirigido siempre, incluso antes de haber oído hablar de ellos”, aunque el éxito desigual de su empresa también sea evidente en la Historia.⁸

Lo que encontramos en *La vida divina* es la concepción de que el error es compañía inevitable, al lado de la verdad, el bien y la belleza. Más allá de esta idea, se aventura Sri Aurobindo hacia el final de su ensayo, el mal parecería tender también hacia un absoluto semejante al del impulso divino. Sin embargo, el mal siempre es relativo, porque depende de su contrario para sobrevivir. Aquí se extiende la idea de que

⁸ A modo de curiosidad, en sus *Evening Talks* con Purani, Aurobindo explica en 1938 que ha luchado desde su mente por el triunfo de la Revolución Rusa, y que está trabajando por el triunfo de los republicanos en la Guerra Civil española, con éxito desigual. También lucha en Turquía, Irlanda y Egipto (Van Vrekhem 2003: 178, 233).

“siempre que hay afirmación su negación se torna concebible,” por lo que cualquier aserción implica una forma de violencia en potencia (*La vida divina* 289).

En la obra de Sri Aurobindo, el conflicto violento es visto en ocasiones como fruto de un fracaso personal, producto de la dificultad de la venida de la Supermente, y su extensión al resto de discípulos, primero, y al resto de la humanidad y del universo, después.⁹ Incluso tras 1926, cuando ya algunos discípulos identificaron erróneamente esta venida (Van Vrekhem 152) y Madre trabajaba para hacer bajar la Supermente en beneficio de sus discípulos, Narayan Prasad dejó constancia de cómo algunos se volvían violentos, y otros enloquecían (*Life in Sri Aurobindo Ashram* 64).

El dragón cambiante y la interrupción malvada del Uroboros

El dragón posee una forma sinuosa, y es semejante a un signo de interrogación que formula una pregunta a la que no es fácil responder. Por un lado es un símbolo constante en el decorado de la estancia de Sri Aurobindo. Tanto en cortinas del Ashram como en su obra la referencia a ellos va ligada a una gnosis enmascarada, imagen del sueño y lo supraconsciente. Cuando se ponen en funcionamiento estos elementos por medio de la meditación, tanto el Yoga intenso como las ofrendas del Yajna intentan ser detenidos por fuerzas hostiles que pueden atacar el cuerpo físico y el psíquico (Van Vrekhem 169).

Cabe preguntarse aquí por el origen del mal, ya anunciado en las *Upanisads* en las que se inspira Sri Aurobindo: por ejemplo, en el *Svetāsvatara Upanisad* (3, 10) se nos narra el doble camino de Siva; uno dirigido a la inmortalidad, y el otro al dolor, como cuando redujo a cenizas a Kāma por haber interrumpido su meditación (De Palma 2011: 147).

⁹ Aurobindo (1999: 120) no ha dejado de apuntar la paradoja que vamos relatando en estas páginas: “Idealistic philosophy has been equally at the service of the powers of good and evil and provided an intellectual conviction both for reaction and for progress. Organised religion itself has often enough in the past hounded men to crime and massacre and justified obscurantism and oppression”.

El dragón, serpenteante y eléctrico, aúna las ideas de aprisionamiento, fuerza y dirección cambiante en los procesos de circulación de la energía divina: no es otra cosa el mal, según hemos visto, sino un error especular para quien emprende el camino de la perfección.

Así, el mal queda definido como la interrupción posible que acecha en el momento de la búsqueda de la verdad y del bien. La atención plena budista incluye la interrupción como uno de sus caballos de batalla, con los que la mente serena debe aprender a convivir. Por ejemplo, el gran bodhisattva Dza Patrul Rinpoche sugería un “tremendo ¡PAT! Aniquilador mental, fiero, fuerte y abrupto”, en su texto *Dar en la diana de la esencia con tres palabras*, para la preparación de la mente transparente y serena, relacionada con el rostro de *rigpa* (Dalai Lama 2004: 63). Una interrupción forzosa ocupa el lugar en el que, como hemos visto en el capítulo final de *La vida divina*, acechan las fuerzas que pretenden interrumpir el camino hacia la calma esencial lograda en la meditación. Si la “sabiduría e inteligencia” de los practicantes no aumenta equitativamente, observando el proceso de la identificación, el resultado puede ser la depresión o la enfermedad (Dalai Lama 2004: 174-5). La interrupción no es violenta en sí misma pero puede aguzarse hasta el punto de que produzca efectos nefastos, si llega a desearse como una traducción hacia el estado gozoso. De hecho, es una traición inesperada la que puede forzar de nuevo la dualidad, y es el dragón, serpenteante, esquivo, espiritual y cambiante el que representa mejor esta unión sutil. Según escribe Jan Assmann en *Violencia y monoteísmo* a propósito de la relación politeísta ancestral, “la expresión misma de *dragomán* (‘intérprete’) conserva, ahora y siempre, el recuerdo de la expresión acadia *ragamou* (‘llamar, hablar vehementemente’), así como del término arameo *targoum*, derivado de ella y que no expresa otra cosa que la ‘traducción’” (2014: 23). En algún momento, la llamada irrumpe e interrumpe, antes de ser apartada en el proceso de la concentración meditativa. Así, el diálogo, con voces demasiado chillonas (*ragamou*), acaba siendo impracticable, en vez de una traducción fluida (*targoum*), resultando verdaderamente esencial la respuesta a esta llamada.

Así, encontramos una interrupción violenta de la meditación en la historia del rey Bhârata, en la *Bhagavad Gītā*, donde la inquietud por un ciervo, en primer lugar, y la

obligación de cargar con el palanquín de un rey, en una vida posterior, obligan a este personaje a parar su meditación abruptamente, cambiando el curso de su destino, según explica uno de los maestros de los que se nutrió Aurobindo (Vivekananda 2012: 61). Si a consecuencia de la primera interrupción meditativa su siguiente encarnación se produce en el cuerpo de ciervo, gracias al recuerdo de sus anteriores vidas (*Jâtismara*) Bhârata puede reencontrar su camino ascético y emanciparse de la rueda de los nacimientos.¹⁰

Desde otro ángulo, un equipo de la Universidad de Virginia ha demostrado que las posibles experiencias de niños que recuerdan vidas anteriores suelen ir asociadas a muertes traumáticas anteriores, en muchos casos relacionadas incluso con asesinatos violentos. Las marcas en sus cuerpos recuerdan las heridas (viales, cicatrices, disparos) de sus pretendidas personalidades anteriores (Tucker 2005: 82). Que la violencia deja una marca en el alma es una idea compartida por la filosofía occidental, asociada normalmente al trauma o a una crisis profunda del espíritu, de los que puede derivarse una represión latente que, una vez descubierta, conlleva un sacrificio de contención (Assmann 2014: 55). Asimismo, la cicatriz es una marca de herida sanada, una ambigüedad simbolizada por el dragón negro, pues este también “simboliza el espíritu de los muertos” (Huxley 1989: 8).

Es justamente en el Canto VIII del segundo capítulo de *Savitri* (“El mundo de la falsedad, la madre del mal y los hijos de la oscuridad”), donde Sri Aurobindo ahonda en la descripción de la violencia, fruto del silencio, descrita como poseedora de un rostro con unos enormes ojos ciegos, habitante de la ignorancia de la memoria, creadora, por tanto, de sueños monstruosos, al haber sido apartada de la Madre divina:

¹⁰ Por otra parte, ser convertido en ciervo era un castigo conocido cuando se observaba el baño del dragón alado, algo que también le ocurrió a Acteón al ver a Artemisa desnuda (Huxley 1989: 13).

Its large blind eyes looked out on demon acts [...]
Accustomed to the unnatural dark, they saw
Unreality made real and conscious Night.
A violent, fierce and formidable world,
An ancient womb of huge calamitous dreams
(*Savitri* 2, VIII: 220)¹¹

La descripción del rostro del mal continúa bastante después, en el noveno capítulo, cuando la mirada ciega se identifica con el rostro de una serpiente, utilizando el paralelismo con los protagonistas de la historia, la hermosa Savitri y el malhadado Satyavan, hijo del rey ciego Dyumatsena. La anulación de la dualidad entre ambos es representada por la figura de una serpiente que posee los mismos ojos ciegos y que nace en el Canto titulado “Hacia el vacío negro”:

His shape was nothingness made real, his limbs
Were monuments of transience and beneath
Brows of unwearying calm large godlike lids
Silent beheld the writhing serpent, life [...]
The two opposed each other with their eyes,
Woman and universal god.
(*Savitri* 9, I: 574)¹²

La relación de los protagonistas de *Savitri* con otros personajes mitológicos como Tiresias u Orfeo, no debe hacernos olvidar que el poema de Sri Aurobindo está compuesto como una serie infinita de mantras que deben ayudar a sus discípulos a seguir los mismos pasos que aquellos que han penetrado de manera más profunda en los secretos de la meditación y han conseguido vencer los posibles errores: “planting her

¹¹ ‘Sus grandes ojos ciegos rastreaban actos demoníacos / acostumbrados a la oscuridad que no es natural vieron / la Irrealidad hecha una Noche consciente y real / Un mundo fiero, formidables y violento / un antiguo gusano de potentes y calamitosos sueños’. Traducción mía.

¹² ‘Su forma era la nada hecha real, sus miembros / eran monumentos a la fugacidad y debajo / de sus cejas de calmados, divinos e insoportables párpados / el silencio miraba la serpiente retorcida / Los dos se enfrentaron con la mirada / la mujer y el dios universal’. Traducción mía.

human feet where his has trod / into the perilous silences beyond” (*Savitri* 577).¹³ Una especulación equivocada a la hora de lograr la concentración es luchar por la anulación de pensamientos y sensaciones. Según recomienda a su discípulo Pavitra, “aquello que se rechaza violentamente vuelve con una fuerza todavía mayor,” por ello, le recomienda permanecer como un espectador de excepción: “ne luttez jamais” (*Conversations avec Pavitra* 23). Sin embargo, la verdad divina exige un trabajo y un impulso irrefrenables (“une impulsion qui fait que l’on ne s’arrête jamais”, íbid 41). Aunque los consejos que el discípulo pide a su maestro no deben extenderse a imperativos categóricos, sí es cierto que la ceguera necesaria y la retracción de los sentidos obligada para penetrar en el reino bello de Savitri pueden provocar una tensión similar a la que origina el ser rechazado en un mundo desconocido. El distanciamiento de la personalidad buscado en la meditación no puede lograrse sin un trabajo que no deja de ser perseverante y, una vez lograda la técnica, el sistema demasiado aprendido, sigue recomendando a Pavitra (*Conversations* 31), debe ser susceptible de ser rechazado asimismo con la violencia necesaria, cuando se muestre ante uno la realidad de que la serpiente y el dragón que conocen una verdad majestuosa pueden no ser más que “el antiguo gusano de los sueños calamitosos”, según leíamos en *Savitri*.

En los diarios de otros investigadores de las técnicas de meditación, como pudo ser Antonio Blay, también aparece esta idea (que, por otra parte, también puede encontrarse en las filosofías occidentales) de que el mal y la violencia no son sino fruto de un error en la percepción ante el hecho de que “cada cosa en su sitio es un bien, pero cuando lo comparamos desde otro nivel aparece como mal, y funcionalmente lo es, porque desde el punto de vista del desarrollo humano se tiende al bien mayor que la humanidad está alcanzando” (Blay 2010: 241).

¹³ La relación entre serpientes y dragones es evidente. Francis Huxley (1989: 7) explica en su estudio este hecho, así como la relación de estos animales con Tiresias: “En la tradición inglesa esta costumbre tiene connotaciones urobóricas, ya que se cree que cuando una serpiente se come a otra se convierte en un dragón. La naturaleza de esta acción podremos entenderla si nos fijamos en la historia de Tiresias, que se convirtió en una mujer porque vio a una pareja de serpientes copulando y mató a la hembra”.

En el diagrama de *kâmakalâ*, donde se observa la unión de Shiva y Shakti, el ascenso de la *kundalinî* viene representado con la letra *Î* o el bîjamantra *ÎM*, con una forma serpentina conocida (que recuerda al símbolo tradicional de los farmacéuticos, con la serpiente enroscada alrededor de la copa). Sexo y muerte, farmacia y veneno, reencarnación y fantasmagoría, son símbolos inseparables en las tradiciones orientales y occidentales; aquello que puede desdoblarse puede a su vez anularse bajo circunstancias inadecuadas (Padoux 2011: 145-146). El dragón es un símbolo totalizador, circular, imagen de lo Absoluto. Francis Huxley lo define como una representación del espíritu “la fuerza que anima todos los lugares, el *genius loci* de los árboles y las rocas, de los lagos, los ríos, las montañas y los mares, de los puentes y los edificios, de los hombres, las mujeres y los niños” (Huxley 1989: 5). Además, este animal representa la unión y el distanciamiento, ocurridos durante los procesos meditativos. El dragón, nos sigue contando este investigador, surge a partir del caos inicial, cuando aparece un “espíritu que mira hambriento a su alrededor; esta acción da al dragón su nombre (en griego *derkesthai*, echar miradas fugaces)” (Huxley 1989: 6). Prestemos atención a la mitología de este ser, donde, de nuevo, dos opuestos, en esta ocasión la clarividencia y una envidia ciega y demoniaca, vuelven a unirse en una figura que en las *Upanisads* se identifica con el Señor Progenitor o Prajapati:

Cuando todavía no hay nada creado, lo único que el ojo ardiente puede ver es el abismo en su propio reflejo. Se dice que el dragón, al ver este reflejo, lleno de envidia, desea tragárselo; y así lo hace, uniéndose a él por completo y devorándolo sexualmente. Por eso se afirma que el Primer Dragón es un ser que tiene dos géneros [...] que se persiguen con tal voracidad incestuosa que sólo consiguen mantener separadas sus naturalezas cambiando de identidad. (Huxley 1989: 6)

Este es el ciclo de la vida, conocido con el nombre de Uroboros (‘el que se come la cola’) en las tradiciones esotéricas¹⁴. Este Gran Ser se perpetúa a expensas del Otro y de él provienen todas las criaturas que conocen la vida, son conocidas por la muerte y, en algún momento, se convierten a sí mismas en progenitoras. Si para Sri Aurobindo la

¹⁴ Dice Abrams (1992: 159): “En la alquimia cristiana la Piedra Filosofal se suponía que correspondía a Cristo, el Mesías de la Naturaleza, que tiene la función apocalíptica de restaurar a la vez al hombre caído y dividido y al universo caído y fragmentado en la perfección de su unidad original. Desde el período temprano de la filosofía hermética, el diseño cósmico de separación y retorno a una fuente se representaba a veces como el Ouraboros, la serpiente circular que se muerde la cola”.

propia vida es “a constant dying and being reborn,” el cuerpo físico que la sostiene debe soportar la violencia igual que “a city attacked by assailing” (*Essays on the Gītā* 40). Así, el dragón sería una imagen que englobaría el movimiento brusco del espíritu que se revuelve por luchar, vencer, vivir, morir y renacer. En otras culturas, tanto el dragón como la Serpiente del Mundo, relacionados en el estudio de Huxley en ocasiones de forma indistinguible, expresan la muerte y la re-creación en el mejor de los mundos: así, los tupinamba de Brasil asesinaban a golpes a una víctima atada con el *mussurana*, una representación de la serpiente caníbal que “reconfortaba a la víctima” pensando en el premio del renacimiento (Huxley 1989: 88). El espíritu como dragón furioso que debe ser dominado, o como cuerda que domeña al *atman*, tratando de aprisionarlo, aparece en los comentarios de Sankara a la *Bhagavad Gīta*, quien comenta que “la mente es obstinada y tan difícil de doblegar como la serpiente Tantu” (VI, 34). Esta serpiente también es conocida como Varuna-paza, siendo Varuna, dios de las aguas celestiales y del espacio, la griega Ouranos, y “paza” la cuerda con la que el dios ata a los obstinados en el error y la maldad (Consuelo Martín 2009: 149).

El bien prevalece por encima de la ambigüedad que conforma a los seres humanos (Pikaza 2005). Pese a ello, la ambivalencia del símbolo del dragón se resuelve también como imagen de un espíritu acuciado, dudoso, en numerosos textos budistas, que recogen la idea de las *Upanisads*, donde el dragón es “el aspecto exterior de un conocimiento interior”, que aúna deseo, hambre y muerte y, por tanto, debe controlarse (Huxley 1989: 7). En *El Sutra del Loto*, por ejemplo, se nombra en sucesivas ocasiones la fórmula trimembre de “dioses, dragones, espíritus” (Masià Clavel 2009: 77 y ss.), y lo hace para expresar la duda que sienten los seres que aspiran a convertirse en Budas y desconocen el camino por recorrer, “el Camino sin par”. Como el resto de los aspirantes, pueden recibir la enseñanza de un modo correcto, o equivocarse y elegir el sendero erróneo. La acción es fundamental (pueden pintar figuras de Buda, recitar *Upanisads*, poemas salvíficos, comprender las parábolas), pero el camino de la petulancia y la avidez violenta pueden equivocarles en sus recorridos. No debe olvidarse

que el dragón también es un símbolo especular en la tradición veterotestamentaria, donde el falso reflejo del yo satánico es utilizado como tentación de Eva bajo el aspecto de la serpiente.¹⁵

Podemos ahondar en este símbolo que aúna la salvación y la perdición en sí mismo. En 1916, el año del inicio de la transformación de Aurobindo Ghose en Sri Aurobindo, éste comienza a publicar sus *Essays on the Gītā* en la revista *Arya*. Por primera vez encontramos una reflexión directa de Aurobindo sobre la necesidad de la violencia física y su correlación con la espiritual, tan terrible o más que la primera, y lo hace a propósito del análisis de la clásica batalla de Kurukshetra. Su pensamiento es verdaderamente penetrante, por lo que copiamos sus palabras:

We will use only soul-force and never destroy by war or any even defensive employment of physical violence? [...] But even soul-force, when it is effective, destroys. Only those who have used it with eyes open, know how much terrible and destructive it is than the sword and the cannon; and only those who do not limit their view to the act and its immediate results, can see how tremendous are its after-effects [...] Evil cannot perish without the destruction of much that lives by the evil, and it is no less destruction even if we personally are saved the pain of a sensational act of violence (*Essays on the Gītā* 42).¹⁶

¹⁵ También en el *I Ching* el dragón es imagen de renacimiento, después de ascender a través de seis etapas. El Yin y el Yang conformaban un dragón que tenía por cabeza los Ocho Trigramas. El dragón es “aquel cuyas transformaciones no están limitadas por los días y cuyos ascensos y descensos no están limitados por el tiempo. Es considerado un dios” (Huxley 1989: 9 y 17). Siguiendo todas estas mutaciones que atraviesan diferentes tradiciones, este investigador también relaciona el mito mencionado de la tentación de Eva con otras apariciones de Osiris y Quetzalcoatl; así como a los Tiamat, Kingu y Marduk babilónicos con el dragón (Huxley 1989: 23). No debe olvidarse que el ciervo, enemigo de la serpiente, es imagen de Adán en los bestiarios medievales (Huxley 1989: 11 y 19). Para otras asociaciones de la serpiente y el dragón con la luna o con Deméter, que pueden rastrearse hasta 30.000 años a.C., véase el magno estudio de Baring y Cashford (2014: 41, 145), para quienes, en esa fecha tan temprana, ya simbolizaban “renacimiento y transformación”. E. Ingersoll, hablando del dragón de la puerta de Ishtar (S. VI a.C.), explica la relación del dragón con la Diosa Madre y la Diosa del Agua, hasta que se confundieron con su avatar maligno, Sekhet, en Egipto, o Tiamat en Babilonia, representantes de la destrucción y el caos: “Esto significa que estos dioses primigenios eran de naturaleza a la vez buena y mala, tanto podían ser santos como demonios; y ciertamente desempeñaban papeles contradictorios de una manera asombrosa: eran dragón, matador del dragón y el arma empleada, todo en el mismo personaje (Ingersoll 2007: 24).

¹⁶ ¿Solo usaremos la fuerza espiritual y nunca destruiremos por medio de la guerra o por algún modo de violencia defensiva? Incluso la fuerza espiritual, cuando es efectiva, destruye. Sólo aquellos que la han usado con los ojos abiertos, saben cuánto más destructiva y terrible es que la espada y el cañón; y solo aquellos que no limitan su visión al acto y sus resultados inmediatos, pueden ver cuán tremendos son sus resultados a posteriori. El mal no puede perecer sin la destrucción de todo aquello que se alimenta de este, y no hay menor destrucción aunque personalmente estemos a salvo del daño de la violencia sensible’. Traducción mía.

Si atendemos a las teorías románticas del genio malvado que habita en nosotros, encarnado en forma de deseos, pasiones o logros, resulta un difícil equilibrio el apartar definitivamente al *daimon* del cuerpo habitado por él, sin que este último cobre ningún mal. Como decía S. Pétrement a propósito de su biografiada Simone Weil, “el santo es alguien que sabe resistir a sí mismo y a su imaginación” (Tamayo 2013: 106). La contención del poder individual frente al dolor colectivo, la histeria, el temor social y su memoria, son soluciones que no resultan posibles, ni comprensibles, para los que no son “santos”. La lectura que ha realizado Colm Tóibín del *Testamento de María* demuestra cómo ni siquiera la propia madre de Jesús era capaz de reconocer a su hijo en el camino de salvación que había tomado (Tóibín 2014: 37 y ss). El dolor ante lo que ella entendía como el rechazo de Jesús hacia ella, y por tanto hacia su humanidad, es una buena prueba del mal que persiste pese a una retracción ante la violencia. El dragón quizá sea la mejor expresión de la filosofía no dual *advaita*.

Sacrificios: ¿La ausencia del deseo de matar o la barbarie?

No debe entenderse de manera equivocada el esfuerzo heroico, pues para un guerrero como puede serlo Arjuna, escribe Sri Aurobindo en los tiempos de la Gran Guerra, “his virtue and his duty lie in battle and not in abstention from battle; it is not slaughter, but non-slaying which would here be the sin” (*Essays on the Gītā* 65).¹⁷ Así, en su caso, la acción resulta superior a la inacción, y el dolor y el llanto por el sufrimiento de la guerra pueden ser paliados por un sentimiento de nobleza guerrera. La batalla interior siempre está presente en la hora cero de cada individuo, cuando se exige una respuesta responsable, en la búsqueda de la armonía perfecta del espíritu. El “sacrificio mental”, también conocido como la “oblación de los alientos”, no lo practica un “habitante del bosque”, sino que debe ser realizado por un cabeza de familia, alguien encargado de salvaguardar a sus consanguíneos, y que no ha renunciado, todavía, al derramamiento

¹⁷ ‘Su virtud y su deber están en la batalla y no en la abstención de ella; no es la carnicería, sino el abstenerse de matar, lo que aquí sería calificado de error’.

de sangre (Biardeau 2005: 46). De este modo, existe un momento en que la distinción entre el retiro, el sacrificio, y la acción se vuelve sumamente sutil y la diferencia entre “sacrificar” y “matar” se desdibuja en un espacio rastreado en la noche de los tiempos. Para entender este camino, la enseñanza de la *Bhagavad Gītā*, según Sri Aurobindo, nos conmina a la aceptación de una lucha doble, que comienza en el interior de uno mismo, y que debe despegarse de la contingencia inevitable de deseo e ignorancia, asociados a la vanidad de una posible victoria, o al temor al olvido de una derrota. La batalla, en este caso, sigue escribiendo Aurobindo en su análisis de esta obra tradicional, debe ser la culminación de un objetivo coherente, indispensable, imperativo, “the aims of his self-discipline”. Es una batalla doble porque uno se preguntará “how can I fight and yet in my soul not think or feel that I the individual am fighting, not desire victory nor be inwardly touched by defeat?” (*Essays on the Gītā* 106).¹⁸ No es la inacción, por tanto, aquello que es superior, como podría suceder en otras filosofías, sino la búsqueda del equilibrio con lo Divino que consiste en la respuesta dependiente a un mundo acorde a esta divinidad; una respuesta “perfecta” pues relaciona el autoconocimiento con un sacrificio perpetuo entregado a lo Infinito y a Dios (*Essays on the Gītā* 126).

A pesar de los pesares, la respuesta puede ser malinterpretada, o por seguir con la imagen que nos ocupa, envenenada por la picadura de la sierpe que “libera” al cisne, representación del canto y del discurso, y por extensión, de la vida. Según dice, el clásico chino, Xie Ling-yun (385-433), a quien cito por la traducción inglesa de Stephen Owen (1996: 321): “A dragon, submerged, enhances sequestered charms, the swan in flight sends his voice echoing far”. La literatura parece coincidir en la necesidad de gobernar al dragón, sea por medio de oblações o sacrificios para que, “siendo libre de sus ataduras” permita el comportamiento recto en nuestra vida y aumente el recto entendimiento de nuestra voz (Owen: 454).

La equiparación benjaminiana entre civilización y barbarie queda expresada por Sri Aurobindo en *The Human Cycle*, publicado entre 1916 y 1918. La expresión de Aurobindo no puede ser más lúcida, a la par que inquietante: “knowledge must be

¹⁸ ‘¿Cómo puedo luchar y no sentir en mi alma que yo, el individuo, estoy luchando, ni desear la victoria, ni estar afectado por la posibilidad de la derrota?’ Traducción mía.

aggressive, if it wishes to survive and perpetuate itself; to leave an extensive ignorance either below or around it, is to expose humanity to the perpetual danger of a barbaric relapse” (Sri Aurobindo 1999: 77). No obstante, la barbarie educada por el tiempo ha cambiado su forma de expresión, advierte Aurobindo en este texto, y su rostro se muestra cultivado por esa enseñanza que pugna por sobrevivir, en nombre del instinto de posesión: “another kind of barbarism –for it can be called by no other name– that of the industrial, the commercial, the economic age which is now progressing to its culmination and its close” (*The Human Cycle*: 79).¹⁹ Satisfacción, producción, acumulación, posesión, confort, son los pilares de una sociedad refinada que expresa su barbarie de este modo más sofisticado, antes de caer ante el peso titánico que la debe acabar colapsando. “Barbarism [define Aurobindo, más tajantemente incluso] is the state of society in which man is almost entirely preoccupied with his life and body, his economical and physical existence” (*The Human Cycle* 87).²⁰ La definición de barbarie, según Sri Aurobindo, está aplicada a aquellos que no poseen un buen conductor para el carro que guiará sus acciones, imagen expresada en *The Human Cycle* (84) y que recuerda a la de Krishna en la batalla de Kurukshetra, guiando a Arjuna en la *Bhagavad Gītā*. Tal y como apuntamos en el epígrafe de este trabajo, la batalla no debe ser anhelada, ni rehuida, porque no importa el ideal de belleza, ni la conducta ilustrada, ni siquiera la paz perpetua kantiana, sino una ética propia, armonizada con la estética, camino de la auto-perfección, por medio de la auto-disciplina. No es fácil deslindar la conjunción expresada por Aurobindo, puesto que, como un dragón que suaviza y ama y, a la vez, controla su furia y su aridez, “we can combine them; we can enlarge the sense of ethics by the sense of beauty and delight and introduce into it to correct its tendency of hardness and austerity the element of gentleness, love, amenity” (*The Human Cycle*

¹⁹ ‘Otro tipo de barbarie, porque no puede llamarse otro modo, la de lo industrial, lo comercial, en una época económica que ahora llega progresivamente a su culminación y cierre’. Traducción mía.

²⁰ ‘La barbarie es una estado de la sociedad en la que el hombre está excusivamente preocupado por su cuerpo y su mente, de su existencia física y económica’. Traducción mía.

101).²¹ Si consideramos que el bien y el mal, lo hermoso y lo horrendo, son algo más que elementos inarmónicos del mismo Ser, podremos esperar una disonancia que traiga consecuencias.

Acercándonos algo más al lugar desde el que escribimos estas líneas, fue María Zambrano, en *La tumba de Antígona* (2013: 151), un texto de 1967 sobre la guerra, el exilio y la violabilidad de la ley, quien descubrió la imagen que relaciona el símbolo que utilizamos como hilo conductor, el dragón, con la guerra entre hermanos, (“laberinto de unas entrañas como sierpes”). El ser que se devora a sí mismo para volver a renacer tal vez sea la mejor imagen para definir la idiotez ignorante, implícita en el mal y el desconocimiento. La aportación de Sri Aurobindo, entre otras muchas, fue la de construir una fortificación mental segura y amable sobre la que observar atentamente y actuar, creando el consuelo para los ciudadanos del mundo de saberse vencedores en cualquier país, y ante cualquier derrota, si se es coherente con la Ley. Las *Upanisads* nos legaron la idea de la profunda unidad de todos los seres, “de modo que el presunto enemigo no era otro nefasto, sino una entidad inseparable de uno mismo” (Armstrong 2015: 73). La victoria y la derrota, el mal perpetrado por nosotros, como la estela dejada por el dragón, también pasan y perduran. Todavía regresamos a Aurobindo para contemplar atónitos “las bombas que explotan en Barcelona” (Aurobindo, *Collected Poems* 120).

OBRAS CITADAS

ABRAMS, M.H. (1992). *El romanticismo: tradición y revolución*. Trad. Tomás Segovia. Madrid: Visor.

ALFASSA, MIRRA (1978). *L'Agenda de Mère. 1961. 2. Agenda de l'action supramentale sur la terre*. France: Institut de Recherche Evolutive.

ARMSTRONG, KAREN (2015). *Campos de Sangre. La religión y la historia de la violencia*. Trad. Antonio Rodríguez Esteban. Barcelona: Paidós.

²¹ ‘Podemos combinarlas; podemos aumentar el sentido ético por medio de la belleza y el placer e introducirlos para corregir la tendencia austera y áspera de la ética por medio de la gentileza, el amor y la comodidad’. Traducción mía.

- ASSMANN, JAN (2014). *Violencia y monoteísmo*. Trad. Mayka Lahoz. Barcelona: Fragmenta.
- AUROBINDO, SRI (1962). *The Human Cycle. The Ideal of Human Unity. War and Self-Determination*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- AUROBINDO, SRI (1972). *Conversations avec Pavitra*. Paris: Fayard.
- AUROBINDO, SRI (1981). *La vida divina. La conciencia infinita y la ignorancia*. Trad. Héctor Morel. Buenos Aires: Kier.
- AUROBINDO, SRI (1999). *The Human Cycle. The Psychology of Social Development*. Twin Lakes: Lotus Light.
- AUROBINDO, SRI (1999b). *Collected Poems*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- AUROBINDO, SRI (2005). *Essays on the Gītā*. Wisconsin: Lotus Press.
- AUROBINDO, SRI (2008). *Savitri. A Legend and a Symbol*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Press.
- BARING, ANNE & CASHFORD, JULES (2014). *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*. Madrid: Siruela.
- BIARDEAU, MADELEINE (2005). *El hinduismo. Antropología de una civilización*. Barcelona: Kairós.
- BLAY, ANTONIO (2010). *Despertar y sendero de realización. Una trayectoria personal*. Barcelona: Indigo.
- DE PALMA, DANIEL (2011). Ed. *Upanisads*. Madrid: Siruela.
- FULLER, C.J. (1992). *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*. USA: Princeton UP.
- GIRARD, RENÉ (1983). *La violencia y lo sagrado*. Trad. Joaquín Jordà. Barcelona: Anagrama.
- GUNARATANA, BHANTE H. (2013). *La meditación budista. El camino de la serenidad y la visión profunda*. Trad. David González Raga y Fernando Mora. Barcelona: Kairós.
- HUXLEY, FRANCIS (1989). *El dragón. Naturaleza del espíritu, espíritu de la naturaleza*. Trad. Ana Cuadrado y Ross Smith. Madrid: Debate.
- INGERSOLL, ERNEST (2007). *El libro de los dragones*. Trad. Esteve Serra. Mallorca: El Barquero.

- LAMA, DALAI (2004). *Dzogchen. El camino de la Gran Perfección*. Trad. María José Barrios. Barcelona: Kairós.
- MARCEL, GABRIEL (2001). *Los hombres contra lo humano*. Madrid: Caparrós.
- MARTÍN, CONSUELO (2009). Ed. *Bhagavad Gītā. Con los comentarios advaita de Sankara*. Madrid: Trotta.
- MASIÀ CLAVEL, JUAN (2009). Ed. *El Sutra del Loto*. Salamanca: Sígueme.
- MERLO, VICENTE (1997). *Las enseñanzas de Sri Aurobindo. Realización espiritual y transformación integral*. Barcelona: Kairós.
- MERLO, VICENTE (2013). *Meditar en el hinduismo y el budismo*. Barcelona: Kairós.
- NIRODBARAN (2001). *Talks with Sri Aurobindo*. Pondicherry: Ashram Publication Department.
- OWEN, STEPHEN (1996). Ed. *An Anthology of Chinese Literature*. New York & London: Norton.
- PADOUX, ANDRÉ (2011). *El Tantra. La tradición hindú*. Trad. Miguel Portillo. Prólogo de Raffaele Torella. Barcelona: Kairós.
- PIKAZA, XABIER (2005). *Violencia y religión en la historia de Occidente*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- PRASAD, NARAYAN (1965). *Life in Sri Aurobindo Ashram*. Habra-Prafullanagar: Sri Aurobindo Publications.
- SETH, VIKRAM (1998). *Desde el lago del cielo. Viajes por Sinkiang, Tibet y Nepal*. Trad. Juan Gabriel López Guix. Barcelona: Ediciones B.
- SETH, VIKRAM (2005). *Dos vidas*. Trad. Damián Alou. Barcelona: Anagrama.
- TAMAYO, JUAN J. (2013). *Cincuenta intelectuales para una conciencia crítica*. Barcelona: Fragmenta.
- TÓIBÍN, COLM (2014). *El Testamento de María*. Trad. Enrique Fco. Juncosa. Barcelona: Lumen.
- TOTH, JAMES (2013). *Sayyid Qutb. The Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual*. New York: Oxford UP.
- TUCKER, JIM B. (2005). *Vida antes de la vida. Los niños que recuerdan vidas anteriores*. Trad. Alejandro Pareja. Madrid: Arkano Books.
- VAN VREKHEM, GEORGES (2003). *Más allá del hombre. La vida y la obra de Sri Aurobindo*. Trad. F. Javier Parrilla. Barcelona: Fundación Aurobindo.

VIVEKANANDA, SWAMI (2012). *El Ramayana, el Mahâbhârata y el Bhagavad Gītā*. Madrid: ELA.

ZAMBRANO, MARÍA (2013). *La tumba de Antígona*. Madrid: Cátedra.

ŽIŽEC, SLAVOJ (2013). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Trad. A.J. Antón Fernández. Barcelona: Austral.

* Agradezco a Isabel Alonso Breto la ayuda prestada, una vez más. Los errores son míos.

EDGAR TELLO GARCÍA nació en Barcelona, en 1981. Estudió Filología e hizo un máster en Teoría de la literatura en la Autónoma de Barcelona. Se doctoró en 2010 en la Universidad de Barcelona con una tesis titulada *El Otro en la obra de J.M. Coetzee: la lectura inconsolable*, dirigida por Kathleen Firth. Junto con la ficción y la lectura, algunos de sus intereses actuales son la Filosofía Perenne, y la Psicología Transpersonal.