

Vidyā

Marzo 2014



SUMARIO

Qué hay en un nombre

Canales

El estado de sueño profundo II

Los mitos de Orfeo

Periódico trimestral: Año IV, N° 13 - Marzo 2014
Expedición previa suscripción gratuita.
Dirección y Redacción: Āśram Vidyā España, Madrid.
Correo electrónico: vidya@asramvidya.es
© Vidyā. Roma

Publicación no comercial

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial en ningún tipo de medio físico o virtual sin previo consentimiento expreso por escrito por parte del editor.

QUÉ HAY EN UN NOMBRE¹ Respuesta de Rāmaṇa Maharṣi

De *Ra Ganapati*

Cualquiera de nosotros sabe bien que la Vía de Rāmaṇa (alcanzar la Consciencia por la vía directa) se refiere a “Eso”² que está más allá del nombre y de la forma. Sin embargo, es muy reconfortante para la individualidad en camino ver cómo él logra adaptar la *upāsanā*³ del Nombre (*nāma*) y de la Forma a la *sādhāna-krama* de aquellos que no se encuentran en grado de seguir la Vía directa o de la directa Evidencia. Se trata de una adaptación que puede parecer extraña a primera vista, porque trata de alcanzar el *ātman* por medio de los nombres y las formas.

Por el momento podemos limitar nuestro examen al Nombre, en el modo en que Rāmaṇa lo planteaba. En verdad, él no se pone a la defensiva, sino que acepta adaptarse a los otros senderos como pocos *jñāni* lo hicieron antes que él. Descubriremos así que

¹ Extraído de *The Mountain Path*, Octubre de 1892. Rāmaṇa Maharṣi ha sido uno de los últimos grandes sabios de la India contemporánea. El autor es uno de sus devotos y un frecuentador asiduo de su *Āśram*.

² Eso = Aquello = Aquél = *Brahman nirguṇa*

³ *Upāsanā* (lit. ejercicios devocionales) es un término que indica toda práctica mental, o de otro tipo, destinada a «llevar la consciencia hacia la naturaleza misma de la divinidad hasta crear identidad con tal naturaleza» (Śaṅkara), por tanto no es la Vía directa planteada por Rāmaṇa y por el *Advaita*. El nombre y la forma (*nāma-rūpa*) no son sino *māyā* para el *Advaita*, apariencia fenoménica que vela la realidad. El término *sādhāna-krama* significa perseverar en las prácticas prácticas individuales de elevación y de realización espiritual.

él, en presencia de personas que estaban calificadas para este sendero, aconsejaba la práctica con un ardor y un fervor no inferior al de los *nāma-siddhantin*¹.

¡Un *advaitin* (aquel que ha realizado lo “Sin-nombre” –o “lo que no tiene nombre”-) que expone y explica el *nāma marga*, el sendero del Nombre! Pero, en efecto, podemos distinguir a un verdadero *advaitin*² precisamente por esto. ¿Acaso no se ha dicho en el *Bhāgavata Purāṇa* que Suka, el papagayo símbolo del *Advaita*, repetía en éxtasis las glorias del *nāma*?

El propio Śaṅkara, el gran *advaitin*, no vaciló en exaltar el poder del Nombre. En su *bhāṣya* al *Viṣṇu Purana* asigna al *nāma-japa*³ un grado superior respecto al sacrificio-rito (*yajña*) y la adoración (*pūjā*) y esto es debido a que el *nāma-japa* se abs-tiene de toda la inevitable violencia relacionada con el sacrificio y elimina los elementos exteriores (imágenes, velas, incienso, etc.) que se requieren para la adoración. Así, podemos observar que para el *nāma-japa* no es necesario atenerse a tiempos o lugares particulares y también por esto es superior a otras *sādhāna*.

En el *Praśnottara-ratnamālikā* (La Joya del Catecismo)⁴, compuesto por el *Ācārya*, una de las preguntas que se plantean es la siguiente: ¿sobre qué debemos meditar (*kim smartavyam puruṣaiḥ*)? La respuesta del maestro del *Advaita*, que no menciona al *ātman*

¹ Un *siddhantin* es una persona que establece o prueba de manera lógica las propias conclusiones, por tanto, un convencido y certero asertor de las propias verdades.

² Quien ha realizado lo “No-dual” (*advaitin*) no puede contraponerse a nada porque «no existe un segundo distinto de él de modo que él pueda verlo como un otro» (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, IV 3 23).

³ Es la repetición continua, susurrada o mental, de los nombres de la divinidad.

⁴ El término *praśnottara* (*praśna* = pregunta; *uttara* = ulterior) indica un verso que consiste en preguntas y respuestas a modo de catecismo.

impersonal, resulta un tanto inesperada: ¡continuamente sobre el nombre de Hari! (*hari nāma sadā*), esto es, sobre *Viṣṇu*.

En la línea del *advaitin* encontramos también a Brahmendra Śrī Sadaśiva, quien impuso a su propia lengua repetir el nombre de la divinidad, *Viṣṇu* o Śiva, como Mukunda, Keśava, Mādhava, Kṛṣṇa, etc. El mayor sostenedor del *nāma-marga* en el Sur de la India era un pontífice y jefe del *Kāmaḷoṭipīṭha*¹ de Kāñcī, uno de los cinco monasterios-*maṭha* fundados por Śaṅkara, y es recordado con el apelativo de *Bhagavan-nāma-bodha*, “aquel que ha realizado la ciencia del nombre del Señor”.

Con esto no se quiere ciertamente decir que estos ilustres exponentes del *Advaita* permitiesen a sus aspirantes perder de vista el fin último del conocimiento, es decir, lo Sin-nombre. Estos, al contrario, no dudaban en sostener con fuerza que el *nāma-upāsanā*, el sendero de los ejercicios de devoción por excelencia, no disuadía al aspirante del sendero del conocimiento (*jñāna-marga*), sino que lo conducía de modo gradual y natural hacia el sendero superior favoreciendo una adecuada madurez espiritual. Debemos recordar aquí lo que dijo, de modo categórico, Bhagavannāma Bodhendra: «Desprovista de conocimiento (*jñāna*), la sola celebración de los nombres del Señor (*nāmasaṅkīrtana*) no puede ser causa de liberación». Pero debemos también recordar que él, como tantos otros *advaitin*, aconsejaba decididamente el sendero de la devoción-*bhakti*, y por tanto la repetición de los nombres del Divino (*nāma-japa*), con el fin de acceder de modo natural al sendero *jñāna*. En nuestro siglo, Bhagavan Rāmana, en su noble soledad, ha mantenido esta bandera bien alta.

¹ Un *pīṭha* es un sitial, sede autorizada del conocimiento tradicional representada por el gran monasterio Śāradāmaṭha de Kāñcī. Para los *maṭha* fundados por Śaṅkara, cfr. *Glossario Sanscrito*. Ass. Ecoculturale Pamenides.

Conocemos a Rāmaṇa como aquel que infatigablemente lanzaba el *brahmāstra*¹ de la autoindagación a aquellos que le hacían miles de preguntas, consiguiendo así llevarles al silencio. Pero al mismo tiempo él era consciente de hecho de que no todos estaban dispuestos o preparados para el Sendero de los senderos.

A menudo le vimos indicar y aconsejar otros senderos, incluso, obviamente, el del *nāma*, a aquellos que no estaban preparados para practicar la discriminación-*viveka*. Por poner un ejemplo, antes que nada admitía y reconocía la necesidad de que existieran diversos senderos; luego demostraba que también estos senderos conducían al final al aspirante al Sendero directo; finalmente, exaltaba de modo particular el sendero del *nāma*.

En el “Capítulo sobre la Práctica de la repetición constante” (*abhyāsa prakaraṇa*) de la obra *Upadeśa Mañjarī* (El bouquet de la Enseñanza), una colección de diálogos de Rāmana, encontramos escrito lo siguiente: «El interlocutor pregunta si todos poseen las cualificaciones para practicar *vicāra*, el sendero de la búsqueda discriminante. Rāmana responde que, para tal sendero, es necesario ser *pakvi*, personas espiritualmente maduras, de otro modo es mejor practicar otras *sādhāna* más adecuadas a la estructura mental de cada uno.

Pregunta (P.): ¿Cuáles son estas otras *sādhāna*?

Maharṣi (M.): la oración, el *japa*, el *dhyāna*, el *yoga*, el *jñāna*, etc².

¹ En sentido metafórico, rayo. La autoindagación (*vicāra*) que Rāmaṇa dirigía se basaba en dos sílabas: *ko* ‘ham ¿[soy] yo?’; es decir, él invitaba a descubrir *conciencialmente* la propia verdadera naturaleza del *āman*.

² *Japa* es susurrar los nombres de la divinidad o un *mantra* sagrado (como el *praṇava*, o bien el *om*); *dhyāna* es la meditación; el *yoga* puede ser el *bhaktiyoga*, el *rājayoga*, el *haṭhayoga*, etc. Para profundizar en los diversos tipos de *yoga*, cfr. Ráphael, *Esencia y Finalidad del Yoga*. Āsram Vidyā España, Madrid.

En otro momento, refiriéndose a sí mismo, dice: el *maharṣi* no critica ninguno de los métodos existentes. Todos son útiles para la purificación de la mente.

P.: Se dice que el *nirguṇa upāsanā* es difícil y arriesgado, mientras que el *saguṇa upāsanā* parece que es más fácil.

M.: Seguid aquel sendero que sea más fácil para vosotros.

P.: ¿Qué método es el mejor?

M.: Depende del temperamento del aspirante. Cada uno porta consigo, como herencia de vidas anteriores, sus propios *saṁskāra*¹. Un método parecerá fácil para algunos, mientras que para otros no lo parecerá en absoluto. No se puede decir nada preciso a este respecto.

P.: ¿Existe alguna práctica (*upāsanā*) más eficaz que las demás?

M.: Todas son igualmente eficaces, pero cada uno debe encontrar aquella con la que más congenie, y esto es así a causa de las tendencias pasadas (*vāsanā*)».

Rāmaṇa pone de relieve que en el *Yogavasiṣṭha*² el instructor dice a Rāma que el Sendero de la discriminación-*viveka*, el Sendero directo que se apoya en el conocimiento-*jñāna*, no debería ser enseñado a aquellos que no tienen las necesarias cualificaciones³: «Si a un individuo cualquiera se le dice que él mismo es el Divino, incluso que él es el mismo *Brahman* y que ya se ha liberado, al creer que ya es todo lo que ha oído decir, corre

¹ Se trata de “semillas”, causas determinantes del comportamiento y del actuar-pensar, generadas a su vez por las propias *vāsanā*, tendencias o “impresiones” psíquicas.

² Obra atribuida a Vālmīki que narra los diálogos entre el ṛṣi-sabio Vasiṣṭha y Rāma, encarnación de Viṣṇu. Es llamado también *Rāmagītā*. Cfr. *Glossario Sancrito*, cit.

³ Para profundizar sobre estas cualificaciones, cfr. *Vivekacūḍāmani*, de Śankara, a cargo de Ráphael. Āsram Vidyā España

el riesgo de suspender toda disciplina espiritual y no aspirar a más. Ésta es la razón por la que muchas verdades del *Vedānta* no deberían ser dadas a personas privadas de un desarrollo espiritual adecuado (*anadhikārin*)»¹.

Rāmaṇa siempre nos ofrece una amplia seguridad en el hecho de que también los demás senderos, al final, conducen al Sendero directo.

Él dice: «La discriminación no es la única vía. Si se practica una disciplina espiritual (*sādhāna*) valiéndose del nombre y de la forma, es decir, repitiendo los nombres sagrados (*japa*) o siguiendo otros métodos con firme determinación y con perseverancia, se alcanza Eso... La repetición verbal nos lleva a la repetición mental y ésta, al final, se disuelve en la vibración eterna.

P.: ¿Se puede llegar a la no-dualidad (*advaita*) por medio del *japa* de los sagrados nombres de Rāma, Kṛṣṇa, etc.? ¿No es éste un medio menos importante?

M-: ¿Se os ha pedido que “practicarais” *japa* o bien que “hablarais” de su lugar en el esquema de las cosas?».

En las obras originales de Rāmaṇa, encontramos, si bien no de modo frecuente, el elogio al *nāma-japa*: «La repetición audible de su Nombre o *mantra* es mejor que las alabanzas; mejor que éstas es la repetición susurrada; pero mejor aún es la repetición mental (*manasika japa*), y esto es meditación»². «No importa bajo qué nombre o forma pueda ser adorada la Realidad absoluta, pues es sólo un medio para realizarla sin nombre y sin forma».

Convencido de que el Nombre conducirá gradualmente a lo Sin-nombre, Maharṣi ha tratado de anclar a algunos practicantes-*sādhaka* a este sendero, aunque ellos hubiesen elegido seguir

¹ De *Cartas de Śrī Rāmaṇāśraman*, 21 de noviembre de 1947. Si no se indica de otro modo, las sucesivas citas son extraídas de “Conversaciones” (Conversazioni) y de “Día tras día” (Giorno dopo giorno).

² *Upaśeda Sāram*, 6.

el sendero de la discriminación. Encontramos lo siguiente en las “Conversaciones”:

P.: «Cuando estaba empeñado en el *ātmavicāra* (indagación sobre el Sí-mismo) me he dormido. ¿Cómo puedo ponerle remedio?

M.: Practica el canto del nombre del Señor (*nāmasam-kīrtana*)».

Śrī Devarāja Mudaliar cuenta que Bhagavan (Rāmaṇa) a menudo hacía referencia a un artículo, con el que se declaraba de acuerdo, sobre la “Dignidad espiritual del Nombre” (*nāma-māhātmya*) en la interpretación del santo Nāmadeva, aparecido en el periódico “La Visión” y publicado por el Āśram del Svāmi Ramdas, uno de los grandes apóstoles del *nāma* durante nuestro siglo. El punto específico que ahí se quiere subrayar es que el filósofo-*jñānin* va más allá del concepto según el cual el *nāma* constituye otro medio para la realización del Sí-mismo; de hecho, se afirma que sólo aquel que ya ha alcanzado el reconocimiento del Sí-mismo puede realizar la omnipresencia del *nāma*. Esto quiere decir que se hace de la propia “realización directa del Sí-mismo” (*ātma-sākṣātkāra*) el medio para llegar a la “realización directa del Nombre” (*nama-sākṣātkāra*).

Si lo meditamos a fondo, este punto resultará carente de contradicciones. Bhagavan, siguiendo la línea de otros *advaitin*, ha hablado de la devoción-*bhakti* en términos de medio para alcanzar el conocimiento-*jñāna*, pero no se ha limitado a esto. También ha indicado cómo una realización del Sí-mismo a través del conocimiento-*jñāna* trae consigo una expansión de *bhakti* que, trascendiendo la dualidad propia de la devoción, produce un maravilloso florecimiento del Amor¹. Él le da a tal consecución

¹ Ráphael, en *Esencia y finalidad del Yoga*, llama *parabhakti* a una devoción suprema como ésta, capaz de conducir a la unidad con el Principio, trascendiendo la dualidad creatura-creador.

el nombre de *jñāna-uttara-bhakti*, la devoción que surge después del conocimiento.

Veamos ahora un ejemplo de cómo esta “definitiva conclusión acerca del Nombre” (*nāma-siddhānta*), fielmente reflejada en la Introducción a las *Conversaciones* del 3 de junio de 1938, estaba de acuerdo con Rāmaṇa.

«El señor Pannalal se encontraba frente a un dilema. Su *guru*, “un gran sabio”, le había transmitido el nombre de Hari (Viṣṇu-Kṛṣṇa) diciéndole que “este nombre era todo en el Todo; ningún esfuerzo es necesario para la concentración de la mente, pues dicha concentración se llevará a cabo espontáneamente si persistes en el *harinam*”. Así, tomado el *nam*, pero antes de conseguir la perfección en la *sādhāna*, su *guru* dejó el cuerpo y él “se sintió como una barca sin timón en medio del mar”. Habiendo oído hablar de Rāmaṇa, se acercó a su Āśram y descubrió que el sendero por él indicado se fundaba en el *ātma-vicāra*. Se encontró así delante de un dilema: ¿debía renunciar al método indicado por su *guru* y adoptar el de Rāmaṇa? Cuando Pannalal habló de su conflicto, Rāmaṇa hizo referencia al artículo publicado en el Periódico “La Visión” y expuso “la filosofía del Nombre divino como la había visto Nāmadeva”, según el cual, “el Nombre penetra directamente el universo entero... el Nombre es inmortal... el Nombre en sí es forma y la forma en sí es nombre... Dios se manifiesta asumiendo nombre y forma; presta atención, no hay otro *mantra* fuera del Nombre... La naturaleza omnipermeante del Nombre puede ser comprendida sólo cuando se conoce el propio Sí-mismo... El Nombre es el *paramātman mismo*, no existe acción que tenga origen en la dualidad”».

Ciertamente, todo ello quería decir que Bhagavan no podía indicar al señor Pannalal que renunciara al sendero del Nombre (*nāma-mārga*) pero al mismo tiempo no le impedía el acceso al sendero de la discriminación (*ātma-vicāra*).

Rāmaña llega a conmovernos con la breve y delicada historia de Tukaram, el santo del Maharāṣṭra, describiendo cómo el Nombre omniperviente penetraba su ser por completo y cómo las declaraciones sobre la “repetición verbal del *nāman* (que al final) se disuelve en la vibración eterna” eran por él encarnados. Contaba Bhagavan: «Tukaran solía pronunciar el nombre de *Śrī Rāma*. En una ocasión, mientras estaba empeñado en atender la llamada de la naturaleza y repetía “Ram, Rāma”, un sacerdote ortodoxo quedó escandalizado y le amonestó pidiéndole que permaneciera en silencio mientras se encontraba en esa situación. Tukaram obedeció, pero, de improvviso, cada poro de su cuerpo comenzó a emanar el nombre de Rāma con un fragor tal que trastornó al sacerdote».

(continuará)

CANALES

Canal es cualquier “medio” idóneo para dejar pasar algo, para la circulación de cualquier cosa. Así, por ejemplo, un hilo de cobre, por su particular estructura, puede ser usado para dejar pasar la corriente eléctrica.

La Vida respira y las “partes” que la componen siguen su mismo movimiento; ellas, incluso inconscientemente, absorben y reflejan a su modo y a su nivel cualquier posibilidad. Pero el estado de conciencia del ser humano permite a éste determinarse y ofrecerse a la Vida en libertad y consciencia, de tal manera que ella pueda manifestarse a través de él. Se habla entonces de donación, de consagración de sí mismo. Pero no se trata de un acto emotivo que se resuelve, por así decirlo, en un impulso pasional destinado a agotarse en el breve transcurrir del tiempo; la consagración de uno mismo implica una elección consciente, fruto de una profunda introspección, de luchas interiores y exteriores, y comporta todo un proceso de purificación¹.

«Como ves, Sócrates, todos los hombres, en el cuerpo y el alma, son semillas de un germen profundo (...)»². Cuando aquella semilla madura, la Vida comienza a volcarse sobre aquellos que la custodian y, estimulándolos adecuadamente, los conduce paso a paso por el... desierto. «(...) A los que busquen el desierto y los

¹ Para profundizar en este proceso, *cfr.* Patañjali *La Vía Real de la Realización*, II, 30-32, y comentario de Ráphael. *Cfr.* también *La Triple Vía del Fuego*, de Ráphael, capítulo “Fuego de Vida”. Āśram Vidyā España, Madrid.

² Platón, *Convivio* 206 c.

lugares escondidos donde atender a Dios y donde poderle invocar como una golondrina y meditar en él como una paloma; respondiendo, él hablará a su corazón, diciendo, según el profeta: “le conduciré en la soledad y allí hablaré a su corazón»¹.

Se trata, como veremos, de una fase muy importante y delicada porque puede comportar, para el que la atraviesa, una verdadera expansión de conciencia. Para ese ser, entonces, comienza un nuevo día; para esa semilla, podemos decir, comienza la fase de la germinación. Si el sol no lo hubiese despertado, en el seno de la tierra habría continuado dormido; así, la Vida conduce al alma en el desierto, después, paciente, se esconde y observa.

En las Escrituras encontramos multitud de simbologías que nos hacen comprender cuán necesario es para el ser encontrarse en tal condición y enfrentarse a las fuerzas de la subconsciencia. Las “tentaciones” representan precisamente las apremiantes instancias de ésta, las cuales, obviamente, encuentran resistencia por parte de la conciencia; y el conflicto es inevitable.

Así, con el tiempo, el hombre es tentado una y otra vez: cae y se levanta, a veces parece sucumbir y entre tanto se fortalece gracias a la misma lucha. ¿Cuál de los dos ganará? Ciertamente el más fuerte.

Cuando el ser sabe aprovechar la gran oportunidad que la Vida le ofrece, la noche se ilumina y, poco a poco, «paz y serenidad descenden en él, una misteriosa sensación de gozo le invade por completo y, en ese gozo, algo se derrama en él...»². La semilla germina, no permanecerá cerrada a la espera de una nueva primavera. La Vida ha puesto la mirada sobre ella, la ha estimulado, la ha hecho madurar a través del dolor, la ha colocado frente a una necesaria elección: “mantener el rumbo” o “reorientar las velas”.

¹ Issac de la Estrella. La cita se encuentra en *Osea* II, 14.

² Platón, *Convivio* 206 d. *Cit.*

En la oscuridad, destellos de luz han hecho vislumbrar un estado de conciencia completamente nuevo y resaltar aún más claramente la condición de imperfección en que se encuentra. Ha intuido claramente qué significa expresarse en términos de universalidad y ha sentido nacer dentro de sí la necesidad creciente de realizar tal belleza. Enamorado de la “visión”, no le queda ahora ya más que hacerla suya y llegar a ser un todo con ella.

Es en este punto que el ser, capturado por la belleza de la “visión”, se consagra a la Vida ofreciéndose espontáneamente como canal. «Jesús fue conducido por el Espíritu en el desierto. Sin embargo, él se apresura hacia la pasión espontánea y voluntariamente, como había dicho el profeta: “Ha sido sacrificado porque ha querido”»¹.

Ofrecerse a la Vida significa morir a la propia individualidad, significa inmolarse sobre la cruz para poder resucitar.

Si un objeto quiere reflejar el espectro solar, debe hacerse incoloro, transparente. Análogamente, en la medida en que esto ocurre, el individuo se vuelve disponible a la recepción y transmisión de la energía divina; sólo entonces puede verdaderamente considerarse un canal.

En esta fase, el yo comienza a hacerse a un lado y el amor propio, consolidado a lo largo del tiempo, lentamente “suelta la presa”, se disuelve. Es el mismo proceso que ocurre en los cambios de estado de los cuerpos: un sólido se transforma en líquido, después, cuando disminuye la fuerza cohesiva que une las moléculas que lo componen, en gaseoso. Como el glaciario se disuelve y se vuelve agua, así, gradualmente, la individualidad desaparece dejando el puesto a una condición completamente nueva.

El verdadero trabajo de transformación se inicia en el momento en el que el individuo se consagra a la Vida. Una vez ha tomado una determinación y hecho su elección, no le queda más

¹ Isaac de la Estrella.

que ponerse manos a la obra. Lo primero de lo que debe darse cuenta es del “material” y los instrumentos de los cuales dispone. Ciertamente, la materia bruta sobre la que trabaja, a veces lo desalienta: parece rechazar el cincel, parece negarse a ser moldeada. El primer “esbozo” es sin duda el menos agradable, pero es también el más significativo: lo deforme toma forma, el embrión se prepara, la idea se encarna.

Lo que necesita el “artista”, sobre todo en esta fase, es un enorme impulso creativo capaz de hacerle superar todas las dificultades. Entonces, no dará importancia al hecho de que el mármol no sea de primera calidad, a que los instrumentos no sean perfectos o a que el ambiente en el que trabaja no sea el más favorable. El artista no ve más que la idea que debe llevar a la manifestación, y sólo esto; además, la aceptación no falta porque la aspiración la arrastra consigo misma.

Aquel que se dona a la Vida trabaja sobre el mármol bruto de la propia individualidad, para que la Idea-Principio pueda darle forma.

Consagrarse al Principio significa querer encarnar en el tiempo-espacio el Principio mismo, desde el momento en el que un canal, si es verdaderamente tal, expresa, y por tanto vive, tal posibilidad. Así, el individuo puede consagrarse, por ejemplo, a la Belleza y, encarnándola, ser Belleza a todos los niveles, incluido el físico, si la Vida lo ha favorecido.

Una cualidad universal es, ante todo, de naturaleza impersonal. Consideremos el Amor: quien ama a ese nivel no excluye nada ni a nadie de su corazón; no pregunta nada, no quiere poseer nada. Hacer distinciones significa separar y por tanto rechazar; y ¿cómo es posible rechazar la más mínima parte del universo si el Amor, siendo universal, está también en ella?

El Amor no pregunta y no aferra. El Amor es contemplación pura, privado de cualquier movimiento adquisitivo: el amante

contempla al amado como aquel que, contemplando la belleza en una flor, no siente el menor deseo de cogerla. Si verdaderamente ama la Belleza, él la ve emanar, como un perfume, de ella y de otras flores, de un rostro y de otros rostros, de un animal y de la piedrecilla de un río. Se ve rodeado de Belleza, porque dondequiera que vuelve su mirada, la descubre y la contempla. Es como si, habiendo desarrollado un sentido más agudo, lograra extraer de cada objeto la cualidad de la cual está enamorado: el objeto se transforma para él nada más que en una sombra que se ha vuelto encantadora por la presencia de aquella. A este nivel, el Amor tiene el sabor de la inmortalidad, pues las formas van y vienen, pero la Vida permanece, y tampoco pueden desaparecer la Belleza o el Amor.

Habíamos citado anteriormente dos requisitos esenciales en esta fase creativa: una fuerte aspiración y una gran aceptación o humildad, lo que es lo mismo. Puede acaecer, en efecto, que aquel que se prepara para la obra, no habiendo sido aún devorado por su “fuego”, encuentre momentos de abatimiento frente a la dificultad. Aceptarse significa reconocerse por aquello que se es en aquella fracción espacio-temporal, sin *imaginarse como* mejor o peor. Sobrevalorarse significa demolerse pronto o tarde; denigrarse significa privarse del mínimo aliciente necesario para afrontar los obstáculos.

No es humilde quien se “desprecia”, sino quien reconoce –sin dramas o lloriqueos– la propia condición del momento y se afana con todas sus fuerzas en resolverla.

Aceptación de un dato es, por tanto, el justo reconocimiento del dato mismo. Es con esta actitud como la obra de transformación en el individuo se vuelve posible, la estupenda alquimia que hará de él, vil metal, un metal noble.

Así, gradualmente, a medida que la obra continúa, el “esbozo” toma una forma más determinada, más clara, y todo

parece precipitarse hacia la conclusión. Las manos del artista se mueven más ágiles y rápidas, la materia adquiere una ductilidad que antes no poseía: todo en torno a él parece colaborar y favorecer el cumplimiento de la obra.

Lo deforme, lo denso, lentamente se ha *rendido* al artista; hoy, finalmente, el alma lo impregna y, a través de él, se expresa.

*

La gran luna sobre el ciprés
Equilibrio de autor

EL ESTADO DE SUEÑO PROFUNDO II¹

Del *Svāmi* Siddhesvarānanda

Śaṅkara comienza su Comentario al *Brahmasūtra* explicando que el objeto y el sujeto (*yusmad-asmad*, el no-Sí-mismo y el Sí-mismo) forman los dos polos de nuestra existencia. Cada uno de ellos tienen características propias: el no-Sí-mismo se modifica sin descanso y es efímero, el Sí-mismo (el *ātman*) es permanente. Ahora bien, proyectamos el no-Sí-mismo sobre el Sí-mismo y, de esta forma, asistimos al despliegue de la vida empírica: es el intercambio del Sí-mismo por el no-Sí-mismo lo que hace nacer todas las falsas identificaciones².

Nos acercamos a la Verdad: el no-Sí-mismo es una producción ilusoria de la ignorancia (*māyā*), basta llegar a este Conocimiento-conciencia del Sí-mismo, que no cambia, para que la ignorancia llegue a su fin; una vez adquirido este Conocimiento supremo, el mundo se nos presenta como Realidad cinética, que es la Realidad captada en su movimiento. Desde esta perspectiva, ya no hay contradicción entre la Realidad ontológica y la Realidad empírica.

¹ Continuación del número de Noviembre de 2013

² Cfr. *Brahmasūtra* con el Comentario de Śaṅkara I.I.1, “Introducción de Śaṅkara”. Colección Vidyā

El no-conocedor no ve más que un aspecto en movimiento porque no alcanza a captar el aspecto inmóvil de la Realidad¹. El *Yoga* y la filosofía, que se sostienen sobre el análisis de las tres condiciones, desembocan en ese único aspecto que no cambia nunca, en el Testigo constante, en el *ātman*, y esta experiencia de No-manifestación nos la otorga el *nirvikalpa samādhi*, el estado en el que todas las ondas-*vṛtti* de lo mental están completamente calmadas; y este mismo estado lo realizamos cada día, inconscientemente, durante el sueño profundo.

Existe un cuarto estado (*turīya*) en el que hay una suspensión absoluta de la manifestación, el gran Silencio. La muerte, el coma, el sueño profundo y el *samādhi* están igualmente caracterizados por el silencio.

Desde el punto de vista metafísico, este descubrimiento constituye una preciosa fuente rica en enseñanzas. De hecho, siguiendo la disciplina del *Yoga*, podemos darnos cuenta de que el discurrir de la Vida está condicionado simultáneamente por la manifestación y por la No-manifestación.

Como ya hemos visto, llegamos al conocimiento del mundo gracias al juego de los contrarios, es una ley psicológica; todos los conocimientos concretos que podemos adquirir están determinados y definidos por los opuestos (*dvandva*).

Retomemos la experiencia fundamental de la manifestación: “yo soy”. No podría decir “yo soy, si esta experiencia no estuviese condicionada por su auténtico término opuesto, esto es, a la experiencia de la no-manifestación.

Ahora bien, esta experiencia está al alcance de todos. La *Chāṅgdoya Upaniṣad* dice que incluso los animales y las plantas conocen el sueño profundo. Es justamente esta última condición la que permite conferirle a la condición de vigilia su valor exacto.

¹ El no-Sí-mismo es reconocido como un objeto (*māyā*) también cuando piensa que es el sujeto.

Observemos una jornada cualquiera: durante un cierto número de horas estamos en la condición de “vigilia”, el resto del tiempo, dormimos o soñamos. Es obvio que estas tres condiciones no pueden carecer de un fundamento común.

Si en un momento cualquiera de la condición de vigilia pudiésemos hacer un corte vertical en nuestra mente, veríamos que a cada instante hay una alternancia de expresión y de no-expresión; a cada instante la una es condición de la otra, el sueño profundo sucede a la manifestación.

Habitualmente no se distingue este vacío intersticial, este silencio, esta “muerte”, pero es esta presentación, bajo la forma de una sucesión alternada de *expresiones* y de *no-expresiones*, lo que produce el movimiento de la vida.

La película se desarrolla como una sucesión de imágenes que vienen a superponerse una sobre otra en una pantalla neutra. En realidad, tras cada imagen existe una *pausa*, y es ésta la que hace posible la percepción de las imágenes. Esta evidencia, aunque accesible a todos, se nos escapa porque experimentamos sólo la *expresión*.

El modo de funcionamiento de la mente se basa en el silencio. De hecho, en la sucesión temporal hay un momento en el que la actividad pensadora se detiene: entre dos ideas consecutivas se abre un abismo. El *yoga* que nos propone el *Vedānta* proporciona el medio para agrandar este vacío intersticial y realizar el Silencio; este resultado no puede ser adquirido sino a través del ejercicio constante (*sādhāna*).

También la fatiga provoca la condición que experimentamos en el sueño profundo, pero la voluntad consciente no participa de esta condición. En cambio, sí participa cuando a través de la rectificación de las tendencias (*vāsanā*), se produce la adecuada tensión concienical que lleva a producir el *nīrvikalpa samādhi*.

Por tanto, la experiencia del sueño profundo (*suṣupti*) y la del *nirvikalpa samādhi* tienen la misma característica, la ausencia de toda manifestación; pero están lejos de tener el mismo valor: el sueño es producido por la fatiga y éste sigue asociado a la ignorancia.

Sin embargo, el sueño profundo deja de estar condicionado por el *tamas* (inercia), si lo examinamos objetivamente, sin introducir los prejuicios que son específicos del estado de vigilia. De hecho, aquello que encontramos en el estado de sueño profundo es de la misma naturaleza del silencio intersticial que separa dos ideas consecutivas. Por tanto, este estado es tamásico solamente desde el punto de vista del “yo” del estado de vigilia, porque éste no conoce el valor de este Silencio.

La presencia de *Turīya* en esta pausa es realizada en la experiencia del *samādhi*; de hecho, es en este intervalo de Silencio donde se efectúa la ruptura de nivel del yo. Así pues, utilizando el lenguaje del *Yogavasiṣṭha*, podemos decir que el *samādhi* no es distinto del “sueño de la vigilia” (*jāgrat-suṣupti*), pero es un *suṣupti* producido conscientemente.

Este sueño (sin sueños) consciente y voluntario está asociado al Conocimiento, porque el ego, tras volver de la experiencia del *samādhi*, está privado de todo sentimiento de separatividad. «Aquel que entra en el *samādhi* como un insensato sale de él como un Sabio». Rāmaṇa Maharṣi decía que la conciencia ego-céntrica alcanza *Turīya* cuando remonta hasta su propia raíz.

En la condición de vigilia, la sucesión, la alternancia de las expresiones y de los silencios, es tan rápida que la pausa del Silencio se nos escapa.

Si, en cambio, nuestro análisis considera un período más largo, por ejemplo, una jornada, podemos aislar más fácilmente este silencio que se intercala entre dos ideas. Por otra parte, se pueden reducir a simples ideas el recuerdo del estado que precede

a este silencio y la experiencia que a esto le sigue, puesto que nuestra experiencia sólo puede mantenerse sobre la presencia o la ausencia de las ideas.

Por consiguiente, el intervalo que separa dos ideas acentúa el recuerdo de un estado anterior a este intervalo y la toma actual de conciencia. Y esta toma de conciencia que sigue inmediatamente al intervalo de silencio es reducible a una idea. Es la no-aprehensión de ideas lo que es considerado por el ego como una experiencia de sueño profundo. En el *nirvikalpa samādhi* podemos darnos cuenta de que el Juez eterno, el Testigo constante de todas nuestras experiencias, consiste en un Conocimiento-conciencia continuo que no cesa nunca de existir, tanto cuando las ideas están presentes como cuando están ausentes. Por tanto, el Conocimiento puro es el eje en torno al cual se produce esta sucesión alternada¹.

En cierto modo, la condición de sueño profundo se convierte en el laboratorio donde nos es posible ralentizar el curso de la vida mental hasta que descubrimos la “muerte” de todas las ideas. Reconozco que es difícil llegar hasta este punto, pero nuestro análisis nos permite, al menos, conocer el valor psicológico de la muerte de todas las ideas en el sueño profundo.

La *Kaṭha Upaniṣad* nos presenta a Naciketas que va en busca de la Verdad hasta el palacio del Rey de la Muerte (Yama).

Esta *Upaniṣad*, que fue compuesta muchos siglos antes de nuestra Era, tiene un significado simbólico; el “descenso a nuestro estado tenebroso” es una puesta en escena que tiene la finalidad de atraer nuestra atención. Sirve de preludio a un desarrollo metafísico; es el sacrificio que debe efectuar aquel que esté decidido a realizar a cualquier precio el Conocimiento supremo.

¹ Así, se sobreponen a la Conciencia pura no sólo los estados de vigilia y de sueños, sino también el de sueño profundo, por lo que aquella reside más allá de los tres estados.

En la *Upaniṣad*, el joven *brāhmaṇa* *Naciketas* parte en busca de Yama, el Rey de la Muerte, y finalmente llega a su palacio. Pero la Muerte no está, ella está siempre muy ocupada. *Naciketas* espera en el umbral y tres días más tarde llega Yama: “Puesto que has morado durante tres noches en mi casa sin comer, ¡oh *brāhmaṇa*, [tú que eres un] huésped venerable, que mi homenaje sea para ti! ¡Oh *brāhmaṇa*, que pueda llegar a mí el bien de tal [honor]! ¡Pídeme tres favores, uno por cada [noche]!”.

La primera petición es la de obtener la reconciliación con el padre. La segunda petición de *Naciketas* versa sobre el Fuego “sepultado profundamente en un arcano oculto» que conduce al mundo celestial en el que se disfruta la inmortalidad.

La tercera petición versa sobre el destino del Alma después de la muerte: «Aquella incertidumbre [que surge] cuando un hombre ha partido, cuando algunos [dicen] que «aún existe» y otros que «ya no existe»; siendo por ti instruido, quiero comprender esto. Este es el tercer favor [que te pido]».

Yama se muestra reticente a responder a esta petición: «En cuanto a esto, también los dioses de entonces [en tiempos remotos] alimentaron su incertidumbre porque este factor tan sutil no es fácil de ser conocido. Oh *Naciketas*, pídemelo otro favor y no me hostigues. Abandona aquello [que has solicitado]!»

Yama intenta sustituirlo por un ofrecimiento de riquezas, larga vida, ganado, etcétera, pero *Naciketas*, no deseando bienes perecederos, insiste en que sólo Yama puede responder a su petición, poseyendo él en su mano los destinos de los seres. De hecho, en el momento en que fuese satisfecha su petición, no haría otra pregunta: «Oh *Mṛtyu*, háblame de aquello debido a lo cual [los seres humanos y divinos] nutren la incertidumbre en relación al futuro y lo que conduce a un gran [fruto]. Si me concedes este don inmerso en la más recóndita profundidad, *Naciketas* no pedirá ningún otro».

Cuando Yama se da cuenta de que Naciketas se mantiene inamovible y que posee todas las cualificaciones requeridas, entonces le enseña la Verdad¹.

Es el aspecto de la No-manifestación lo que explica aquello que da un sentido a la manifestación: en esto consiste la ciencia del *ātman*. Aquélla puede ser de utilidad sólo para aquellos que, como Naciketas, han tenido el valor de renunciar completamente al mundo. El aspecto de la manifestación ya no les colma. Sin embargo, estos candidatos deben satisfacer una condición indispensable: deben ser capaces de seguir sin desviaciones el análisis, al final del cual se revela el Conocimiento, y la sombra de un interés personal no debe enturbiar jamás la investigación.

Aquel que, con la meditación, se esfuerce en alcanzar el estado «sin ego», deberá afrontar un momento terrible: aquel en el que su individualidad esté a punto de desaparecer; es por esta individualidad por lo que él se encuentra todavía apegado al mundo y tal vínculo debe ser cortado sin piedad; es un deber arduo, una empresa de héroes de la que, en verdad, pocos son capaces. Los más grandes sabios no atraviesan una prueba tal sin turbaciones, porque el paso de una condición a otra no se produce si no es superando el horror que le acompaña.

En el *nirvikalpa samādhi* se produce la disolución del ego. No es más que una *idea* y esta idea se resuelve en el océano de la pura Consciencia-conciencia. Después de la experiencia se puede retornar a la condición de vigilia, pero el Fundamento constante que le ha sido otorgado “contemplar”, ahora ilumina con su luz el mundo entero.

La pantalla constituida por el ego ha desaparecido; la verdad se revela, la luz resplandece y penetra la Totalidad impregnándola con sus rayos.

¹ Cfr. *Kaṭha Upaniṣad* I.I.1-29 en *Upaniṣad*, a cargo de Ráphael. Bompiani, Milán, 2010.

«Eso es Plenitud, esto es Plenitud. La Plenitud nace de su Plenitud: Todo lo que existe es Plenitud»¹.

Retornando del *nirvikalpa samadhi*, el Sabio ya no tiene la misma visión; percibe simultáneamente los múltiples estados del ser en la Unidad, mientras que nosotros captamos sólo un aspecto particular de la Realidad.

Nuestra experiencia empírica normalmente es falsa (*mithyā*), siempre vemos únicamente las superposiciones creadas por la mente; después del *samādhi*, en todo caso, nada del mundo ha cambiado, pero el “ojo interior” se ha abierto; a partir de entonces, la manifestación aparece como la *proyección* del estado indiferenciado, que conlleva todas las posibilidades.

El Uno-sin-segundo, el *ātman*, permanece siempre presente o, mejor aún, siempre ha estado en nosotros mismos, incluso cuando estábamos en la ignorancia. Es el Fundamento único y constante en el cual nos movemos, en el cual vivimos, en el cual pensamos; este Fundamento nunca ha estado sujeto a cambio alguno; en la actualidad no lo sabemos, y nuestra ignorancia consiste precisamente en esto. Un día nos daremos cuenta de que *Brahman* es omnipresente y omnipermanente.

He aquí el resultado práctico del *yoga*; si llegamos hasta este Fundamento, todas las condiciones de la vida se revelan como concreciones del Indiferenciado, como las expresiones particulares de sus infinitas posibilidades. Ahora bien, el análisis del sueño profundo nos permite llegar exactamente a este mismo punto.

La *Upaniṣad* dice: «Aquello resplandece y en el mismo momento todo lo que existe igualmente resplandece»²

¹ Invocación de la *Īśa Upaniṣad* del libro “*Cinco Upaniṣad*”, a cargo de Ráphael. Editorial Edaf, Madrid. Cfr. También en la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Colección Vidyā.

² Cfr. *Śvetāśvatara Upaniṣad* VI. 14. Colección Vidyā. Roma

El *ātman* existe siempre en nosotros, no puede ser condicionado por nada. Si actualmente no podemos aspirar a esta visión sintética, es porque el ego nos lo impide. No por ello el *ātman* deja de existir en nosotros, en cada momento. En el funcionamiento de nuestro pensamiento, en el vacío intersticial que separa dos ideas sucesivas, podemos reencontrar el *ātman-Brahman* en su infinitud. Es aquí donde puede tomar su impulso todo el fervor espiritual del *Vedānta*, una filosofía que no se contrapone a nada ni a nadie.

Brahman no es únicamente el Absoluto en el estado incondicionado, supracausal (*parabrahman*), Él mora también en todos los aspectos y en todo tipo de manifestación.

El *ātman* existe en cada instante y en cada condición, tanto en vosotros como en mí; él reside en el más humilde ser viviente. Es el mismo *ātman*, es el mismo estado metafísico que sostiene toda la manifestación y, con una ascesis adecuada (*sādhāna*), este *ātman* podrá ser desvelado en su aspecto potencial, en el vacío intersticial que separa dos ideas.

Este aspecto potencial se nos presenta como un hecho indiscutible en la vida cotidiana: es el sueño profundo. Pero el *ātman*, en tanto que origen de todo conocimiento, también puede ser realizado experimentalmente en el *samādhi*.

LOS MITOS DE ORFEO

El nombre de Orfeo es conocido por el mito que narra su descenso al Hades (el mundo inferior) para rescatar a su esposa Eurídice. Poetas, músicos y escritores han cantado estas gestas, pero Orfeo es mucho más que eso. Dice Ráphael:

«¿Qué se puede decir de este gran Sabio, Mago, Teólogo, Innovador, Rectificador; de este *Rsi*, por decirlo en términos *Vedanta*? Como trataremos de demostrar en las siguientes páginas, Orfeo es otro mediador-puente, un gran *avatara*, que ha rectificado el culto de Dionisos, degradado y transformado en superstición; ha desvelado la Verdad de orden inteligible, ha compuesto una ciencia del Rito y del número a través de la música, ha instituido los Pequeños y los Grandes Misterios, ha dejado tras de sí una impronta, una vibración y un influjo tales que aún hoy puede ser percibido; además, ha influido de modo considerable sobre la mente de los filósofos de la Antigua Grecia y, en consecuencia, sobre todos los filósofos posteriores»¹.

La ascesis órfica plantea a los que se van a iniciar cuatro fases para “romper la individualización” :

1. Purificación.
2. Descenso al *hades*² (*katábasis*).

¹ Ráphael, Orfismo y tradición iniciática, “Prefacio”. Colección Vidya.

² [N.d.T] El *hades* también puede ser traducido como “el mundo inferior, tenebroso, oscuro, de las tinieblas”.

3. Unificación con el propio Daímon-Alma.
4. Identidad con el Dionisos celeste.

Para una profundización sobre estas fases, sobre los mitos relacionados con la persona de Orfeo y sobre la importancia de la figura de Orfeo y del Orfismo para Occidente (y no sólo aquí) remitimos al lector al citado libro de Ráphael. Lo que queremos proponer es sólo una breve exposición, extraída del mismo libro, de los mitos asociados con la figura de Orfeo, porque creemos que su comprensión es fundamental para una realización espiritual basada en el Conocimiento. Los dos Mitos son “el descenso a nuestra parte oscura” y la “dilaceración de Orfeo” a manos de las Basárides.

Primer mito: el descenso al hades.

El mito dice que Orfeo realiza el “descenso al hades” (*katá-basis*) para traer a la vida a su esposa Eurídice.

Es un simbolismo de orden puramente iniciático, práctico-operativo, individual; responde a la Obra *nigredo* (“obra al negro”) de la Alquimia o del Hermetismo. Representa la solución de las solidificaciones del pasado, la disolución de los vínculos *con lo que no somos*, como diría el *Vedanta Advaita*, la solución de todas las “superposiciones ofuscadoras” (*adhyāsa*).

Hoy se puede entender el término “hades” a través del concepto de subconsciencia. Ésta es nuestro sótano, donde hemos depositado cualidades o, mejor, núcleos solidificados de cualidades que retienen y constriñen la parte encarnada del Alma. Estos núcleos están formados por la sustancia-materia (Platón diría *Soma*) o polaridad negativo-receptiva de la cual el Alma demiúrgica representa la otra polaridad. Esta sustancia tiene, pues, un

carácter femenino; así, Orfeo (Alma demiúrgica) debe descender al “sótano”, tomar a Eurídice (el reflejo del Alma aprisionada por la sustancia solidificada), desatarla de su estado de constricción y llevarla a la luz del sol, es decir, reincorporarla a la conciencia de modo que la dualidad desaparezca¹.

Esta primera condición es la de aquel que es capaz de conseguir la victoria sobre las propias sombras cristalizadas. La Eurídice, encadenada por el tiempo-espacio, debe ser liberada y llevada a la atemporalidad sin espacio.

El mito tiene dos variantes:

1. Orfeo, aun habiendo persuadido con su divino canto a las divinidades del hades, fracasa por haber violado la condición de no girarse a lo largo del camino en el que precedía a Eurídice.

Esta condición es extremadamente penosa, porque el que se va a iniciar puede que tenga ciertas cualificaciones, puede que tenga justa dirección y buena voluntad inteligente, pero en él vive todavía algún “guardián del umbral” que le impide volver verdaderamente la espalda a su pasado, al subconsciente individual y colectivo. Esta condición es experimentada por discípulos que, si bien con buenas intenciones y con buenas cualidades iniciáticas, todavía no han llegado al fondo de su proceso de purificación.

2. La potencia del mundo inferior, comprendiendo que Orfeo no está en posesión de las cualificaciones adecuadas para llevar a término la empresa, sólo proyecta un simulacro-sombra de Eurídice, manteniéndola en las profundidades del hades.

Esta condición se presenta cuando se emprende la rectificación sin tener las cualificaciones adecuadas: la subconsciencia

¹ Para la disolución del “núcleos solidificados” de cualidades, cfr. Raphael, *Más allá de la ilusión del yo*, Āśram Vidyā España.

comprende esto y crea falsas imágenes, coartadas u otras cosas para desviar al ignaro aspirante.

Segundo mito: la dilaceración de Orfeo por parte de las Basárides

Este mito refleja la hermosa muerte de Dionisos-Zagreo, niño divino, hijo de Zeus y Perséfone, dilacerado por los Titanes, pero que Zeus devuelve a la vida. De las cenizas de los Titanes, fulminados por Zeus, nace la humanidad, que porta en sí la esencia divina absorbida por Dionisio-Zagreo y el telúrico elemento titánico.

Así pues, Dionisos muere, es resucitado, ascendido al Cielo y dotado del poder de liberar al hombre del elemento titánico.

Este “mito”, como todos los “mitos”, no representa una simple fantasía, sino un *hecho*, un *evento*, que debe ser *actualizado* por el que se va a iniciar.

Orfeo instituye los Misterios, muere (dilacerado como Dionisos), resucita y retiene el poder de redención-liberación. Dionisos-Zagreo no es un simple evento histórico, sino suprahistórico; es un hecho todavía presente, actual; es un proceso que, si es bien conducido, produce efectos reales. De lo que se deduce que la experiencia mística del “mito” comporta una muerte (por lo que respecta al elemento titánico), un renacimiento (elemento dionisiaco) y finalmente una identidad con *el Dios*. Sólo entonces somos regenerados en Dionisos, como el Cristiano puede decir que se ha regenerado en Cristo.

Este mito debe analizarse bajo un doble aspecto: ritual y metafísico.

a) *Aspecto ritualístico*

El aspecto ritual, a su vez, toma dos direcciones:

1. Dirección puramente ritual. Es la representación dramática (rito) de la muerte-renacimiento (pasión-resurrección) *del* Dios. En el momento culminante del rito, los *mystai*¹ cualificados consiguen la “rotura del nivel del yo” y no sólo ven, sino que también reconocen lo que realmente son, esto es, se reconocen y descubren que son Dionisos. En términos *Vedanta* se puede decir que entra en *samadhi*. El rito es fuerza mágica que, bien entendido y seguido, opera efectos precisos. El arte sacerdotal consiste también en saber comprender y utilizar el rito.

La muerte-renacimiento *del* Dios es al mismo tiempo medio y fin, porque la acción del *mystes* se basa en el evento mismo y desemboca en la identidad con *el* Dios. Renaciendo en el Dios-Dionisos, el *mystes* obviamente se transfigura, saliendo del ciclo de la generación.

2. Justa utilización del sonido como medio útil para crear *sintonía*. Se recuerda que Orfeo es “cantor”, usa la cítara con la que encanta a hombres, animales y Dioses. Debido a su naturaleza de músico, se le considera también hijo de Apolo. Parece natural pensar que Orfeo sabía entonar con su lira notas que corresponden *a estados del ser*.

Mediante la *ciencia del sonido*, Orfeo, como los antiguos *Ṛṣi* de los *Veda*, llama a los Entes divinos al santuario para que puedan actuar como “Alma”, como Arquetipo, en los ritos y en las formas sensibles.

El sonido (ver la eficacia del *mantra* védico) tiene la posibilidad de penetrar en el mundo intermedio y de atraer Cualidades,

¹ Aquellos que se acercan a los misterios sagrados para ser iniciados (plural de *mystes*). También adepto o nuevo seguidor.

o Influjos de orden inteligible y canalizarlos, por ejemplo, en un Templo o durante el rito de una Iniciación.

b) *Aspecto metafísico*

En términos metafísicos, el “mito” de Dionisos representa el “desmembramiento” del Uno en muchos. La Unidad principal¹ se diferencia, el Árbol de la Vida se polariza en el Árbol del Bien y del Mal (dualidad o díada pitagórica y platónica). Este simbolismo, en todo caso, es Universal.

Tal simbolismo hace comprender cómo la Unidad principal, escindiéndose, se polariza en otras tantas unidades, determinando así la multiplicidad.

Entonces tenemos que el Uno, polarizándose, *aparece* como dos (suma de 1+1), el dos *aparece* como tres (1+1+1) y el tres, como cuatro; sumando estas unidades, hijas de la Unidad-Principio, se obtiene la cifra de nueve (el número de la iniciación perfecta), e incluyendo la Unidad-Principio se da el diez, que representa la perfección integral y total.

El Orfismo parece decirnos: tú eres el Alma inmortal; no eres este cuerpo prisión. Al anularte como Alma, al alejarte del Alma, al enajenarte de tu auténtico estado existencial, al fragmentarte de tu ser, encuentras la “muerte” (Dionisos que se fragmenta), encuentras también tu conflicto y tu “suicidio”. Si quieres salir de esta escisión, de este *olvido* (expresión platónica, pero fundamento de la visión órfica), desde esta alienación derribadora y ofusadora, debes retomar la vía del retorno, de la “conversión”, y el Conocimiento Órfico, los Misterios órficos y el “estilo de vida” órfico pueden servirte de guía.

¹ Principal= de los primeros Principios

La unión con el propio Daímon puede efectuarse después la fase de la purificación preliminar y tras el “descenso al mundo de hades”, no antes.

NOVEDADES EDITORIALES

En las Fuentes de la Vida - Preguntas y Respuestas sobre la Realidad Última. Ráphael.

166 páginas. Āśram Vidyā España, 2014.

Prefacio a la edición española, de María Zannelli

Cada obra de Ráphael tiene gran valor porque constituye un medio importante, un canal no indiferente a través del cual se puede proyectar a un público mayor una voz que, aquí en Occidente, puede ser una ayuda válida sobre todo para los que están buscando una vía operativa de realización.

La primera parte de *En las Fuentes de la Vida* se expone en forma de diálogo; donde hay una pregunta hay un vacío que se debe llenar, una ignorancia que debe desaparecer, una duda que se tiene que aclarar y, consiguientemente, una verdad a *des-velar* que, “al estar todo en nosotros”, también encontraremos en lo profundo de nuestro ser. Partiendo de esta certidumbre, a menudo el Autor contesta con otras preguntas y, con un arte que lo acerca a la mayéutica socrática, obliga al que pregunta a efectuar un movimiento hacia atrás que lo sumerge cada vez más en sí mismo, hasta conseguir que la respuesta emerja.

Veamos ahora la temática del texto. “En las Fuentes de la Vida” nos describe al hombre en su estructura psíquica e intelectual; nos aclara sus ideales, desviaciones y debilidades; nos evidencia las propias causas de sus conflictos y sufrimientos y,

simultáneamente, nos ofrece la investigación sobre la Realidad última y la posición del hombre frente a ella.

Un análisis profundo abre horizontes inesperados, de modo que el discurso, en la medida en que se desarrolla, se dilata en direcciones impensadas y alcanza cumbres inexploradas. Ya en el comienzo se trasluce el concepto de comprensión, que es amor; aquel amor que, desde la muerte de Jesús, nunca más brotó “en el corazón de los hombres”; el amor entendido no egoísticamente como un *do ut des*, sino aquel que todo lo da sin exigir nada a cambio; que es “Regocijo sin deseo”. El verdadero amor debe dar; pero, ¿qué se puede dar si se tienen las manos vacías? ¿La aridez en el corazón y una mente impregnada de egoísmo? Entonces primero busquemos cómo enriquecernos, redescubriendo los verdaderos valores de la vida, transformándonos para realizarlos y, después, solamente cuando poseamos esta riqueza, poder darla de verdad.

Para transformarse es necesario conocerse, estudiarse, comprender cuáles son nuestros enemigos y enfrentarnos a ellos, porque, a menudo, nos equivocamos en su descubrimiento y en la evaluación de nuestros errores; atribuimos a veces al objeto la importancia que, por el contrario, deberíamos dar a nuestra reacción a él; ésta es una aclaración que nos lleva muy lejos y puede tener consecuencias incalculables en la sociedad y en la manera de plantear nuestra existencia.

Nosotros solemos atribuir la culpa de la mayoría de nuestras angustias, de nuestras ansiedades y, sobre todo, de nuestro estrés, a la orientación tecnicista de la actividad humana. Si en lugar de condenar el progreso y la tecnología evaluáramos nuestra reacción ante sus productos, nos daríamos cuenta de que el hombre está libre de aceptarlo con desapego o con apego: en el primer caso, hurtándonos del consumismo, que nos aferra en un vórtice de necesidades y nos compele a un afanoso ritmo de vida, causa

de muchas enajenaciones y neurosis, permaneceríamos equidistantes y en paz; en el segundo, nos sentiríamos obligados a una carrera afanosa para poseerlos. Dejemos, entonces, que la ciencia o la inteligencia del hombre recorran su camino y equilibremos más bien nuestras reacciones; de esta manera se irá asumiendo una correcta posición de conciencia también ante nuestros deseos: nosotros, que “somos hijos del deseo”.

De hecho, deseos de todo tipo y calibre nos condicionan y dirigen nuestras energías, obligándonos al conflicto, al sufrimiento, a la limitación.

El problema del deseo ha sido afrontado por todos los grandes filósofos y santos; Ráphael nos ofrece una solución indicando con claridad y, sobre todo, con intento realizador, los diferentes pasos: comprensión, dominio, dirección y trascendencia del deseo: «quien ha trascendido el deseo, en sus indefinidas expresiones, vive con los Dioses».

Hasta aquí hemos seguido la transformación a través de la comprensión, del amor y de la solución del deseo; ahora tenemos que darnos cuenta de su necesidad: ¿por qué transformarnos? Porque queremos reconocer nuestra auténtica naturaleza, nuestra realidad más profunda, que es Conciencia y Beatitud absolutas, más allá del devenir-mutación. Pero este sublime anhelo no podrá realizarse si no nos transformamos totalmente, si no discriminamos lo real de lo no real, si no nos orientaremos siempre, con todas nuestras fuerzas, hacia la Verdad, si no nos empeñamos en una obra de des-velo, más que de evolución, para descubrir lo que desde siempre somos: el *ātman*¹ que, según la doctrina de las

¹ Para los términos sánscritos véase *Glossario Sanscrito*, Associazione Ecoculturale Parmenides, Roma

*Upaniṣad*¹, o *Vedānta*, expuesta por Ráphael con magistral claridad, es lo absoluto en nosotros.

Cada asunto tratado objetiva otros y su investigación se va extendiendo a círculos cada vez más amplios. Se hacen referencias al devenir y, por tanto, a lo mutable, y esto nos lleva a su vez a la reflexión que el hombre, o, mejor dicho, el yo-cuerpo-mente, hace habitualmente acerca de la solución de sus problemas existenciales y de sus esperanzas de felicidad.

Este yo, al que no ha sido dedicado en el presente texto ningún capítulo específico, siempre está presente con sus engaños, sus coartadas y su peligrosidad, por lo que el Autor señala su falta de plenitud y de honradez, su falsedad, su astucia, casi con un sentido de piedad por la conciencia de su víctima sobornada y que no logra liberarse. Si queremos seguir este sendero de emancipación y desvelar nuestra naturaleza de *ātman*, la solución del yo es un punto imprescindible a superar.

No existe otro medio para neutralizar su poder, porque incluso otorgándole más poder, jamás lograríamos rectificar su debilidad y pobreza constitucional, sino que, por el contrario, usaría esta nueva fuerza para hacernos más esclavos aún.

A lo largo del texto se habla siempre de la mente y se dedica todo un capítulo a examinar los complejos procesos mentales; la mente es vista como un limitado instrumento de percepción de datos externos. En la imposibilidad de dirigirse al sujeto cognoscente (nadie puede montarse sobre sus propios hombros), la mente inicia su obra de proyección y crea el yo, el tiempo, el espacio y la causalidad y nos impide conocer la Realidad última; de aquí, la necesidad de reducirla al silencio, lo cual se torna difícil, dado el cúmulo de cristalizaciones que el pasado ha ido formando en

¹ Con el fin de ser coherentes con la gramática sánscrita, todas las palabras que, por su contexto, en castellano debieran traducirse en plural, en la presente traducción se mantienen en singular.

nosotros, por las “larvas errantes”, por los “fantasmas que huelen a muerte”, de los que debemos liberarnos a través de una rectificación que dé al hombre la posibilidad de eliminar todo aquello que le hace esclavo del ayer; de corregir todas las inarmonías y discordancias que han alterado la armonía de nuestros ritmos.

Con una exhortación para recordarnos que ya somos lo Absoluto y con una nota sobre el Arte como medio de transformación de las ideas en colores, palabras, sonidos, etc., tanto más perfectos cuanto menos cualificados estén por el yo, concluyen las preguntas y respuestas.

Nos encontramos ahora frente a una página en blanco, tan expresiva y significativa como si hubiese sido escrita, donde Ráphael parece decir al lector: «¡Detente! Hasta ahora he dado respuestas a tus preguntas; he solucionado tus dudas, he llenado tus vacíos, te he dado la posibilidad de transformar en conocimiento la ignorancia que había en la base de tus preguntas, pero ahora para, reflexiona, quédate en silencio, ¡medita! No tengas prisa y solamente cuando adviertas que has entendido lo que hasta ahora he intentado hacer llegar a tu corazón, entonces sigue y, si además de haber entendido también has *comprendido*, tu conocimiento se hará conciencia».

Esta segunda parte del libro se titula “La Vía del Fuego” y comprende una serie de *sūtra*-aforismos impregnados de una fuerza vibrante y penetrante que no se agota en la belleza de su expresión, sino que se vuelca en el lector para que se espabile.

La “Vía del Fuego” indicada por Ráphael es «aquella “Vía” a recorrer para realizar la propia Esencia (...) es el *sendero* que todo discípulo ha de recorrer sea cual sea la Rama de la Tradición a la que pertenezca, es la Vía del “Regreso”»¹.

¹ Para una completa exposición de la “Vía del Fuego”, en su aspecto alquímico, estético y metafísico, véase de Ráphael: *La Triple Vía del Fuego*. Āśram Vidyā España, Madrid.

Los *sūtra*, recopilados en varios capítulos, cada uno de los cuales tienen una temática de fondo, pueden definirse como “pensamientos que vibran”; en cuanto tales, y en presencia de una posición concienical adecuada, tienen la capacidad de llegar más allá de la mente racional empírica y penetrar en la conciencia del lector. Véase, por ejemplo, el *sūtra* 54 que, a fin de cuentas, es la respuesta a la pregunta que abre el texto: la vida, ¿tiene realmente una finalidad?

Ráphael –con un examen apasionado, objetivo y con firmeza–, tras haber enumerado las respuestas que comúnmente el hombre se da y después de haber demostrado su falta de credibilidad, apremia con otras preguntas que le empujan cada vez más al meollo de la cuestión, superando incluso el pesimismo de quien pregunta, hasta llevarlo a reconocer que, si la lucha del hombre comprometido tuviese como finalidad sólo algo perecedero, sería una terrible burla, “un engaño y una crueldad irracional” (*sūtra* 54). De no tener la vida un significado que trasciende al individuo y a su materialidad, sería verdaderamente un absurdo. En la primera parte se ha insistido tanto en la transitoriedad del cuerpo físico y de la materia, que en estos *sūtra* se hace lógico deducir cuál es el verdadero fin de la existencia del hombre, de este “dios adormecido” que tiene la posibilidad de reintegrarse en la propia esencia donde “ahonda sus raíces” (*sūtra* 53). Él tiene en su mano la posibilidad de crear el propio destino, él mismo es el Demiurgo, no existe Dios alguno que se oponga a la forma en que quiera dirigir sus energías. Así, se restituye al ser la responsabilidad de sus acciones que, con demasiada indulgencia hacia sí mismo, había delegado en un Dios: ¡es tan cómodo descargarse de las propias responsabilidades! Éste es el peligro del dualismo, que nos puede sedar con una falsa evaluación de nuestro estado de conciencia.

Así pues, a la incertidumbre angustiosa del hombre moderno, a su vacío interior lleno sólo de confusión, de soledad,

de alienación y de miedo, Ráphael ofrece la “roca” firme y segura de una “válida razón de vida” y demuestra que fundamentarse sólo en el materialismo cuerpo-forma significa perder los contactos con la Verdad universal, significa ser unos “cadáveres vivientes”, significa crear “una sociedad muerta”. He aquí que el concepto se extiende al campo social y político; en la obra *¿Qué Democracia?* se indica con claridad la solución de estos problemas en una política que se fundamenta en una conducta ética que trasciende la individualidad y que se conecta con las leyes universales¹.

Pero, para llegar a esto, es necesario que el hombre se desvele a sí mismo, buscando dentro de sí la esencia de su ser. Y he aquí que todo lo que se ha dicho sobre el amor verdadero, sobre las limitaciones de la mente, sobre nuestra posición frente al deseo, sobre la continuidad del devenir, sobre la necesidad de *liberarse del yo*, de los recuerdos del pasado, de toda causa dual, esto es, conflictiva, de los poderes de la *māyā* que niegan cualquier posibilidad de trascendencia, de amor y de identidad, produce ahora, en los *sūtra*, otros frutos; una vez aclarados los puntos de mayor importancia y habiendo repetido, con un continuo martillear, la necesidad o, más bien, el deber de encaminarse hacia la realización con constancia, decisión y coraje, de manera que se pueda reconquistar la “potencia solar” que disuelva las fuerzas “lunares”, Ráphael afronta, en un *crescendo* vertiginoso, todos los grados de la Obra de transformación que expone en términos tanto alquímicos como cabalísticos (*sūtra* 99-104).

Hay en estos *sūtra* una fuerza tal, un proceso tal de transformación de lo individual a lo cósmico viviente, que hace indispensable el uso del Fuego y, aún más, de todos los Fuegos necesarios para disolver, gradualmente, tanto el mundo del objeto como el del sujeto. Es necesario entregarse al Fuego Omnimpreg-

¹ Cfr. Ráphael, *¿Qué Democracia?* Referencias para un buen Gobierno. Āśram Vidyā España, Madrid.

nante que es Armonía, arrebatarlo del “Mundo supremo”, dejar que nos queme, hacer de todos los Fuegos un único Fuego y tener el coraje de observarlo mientras se apaga.

Ráphael muestra al lector y, naturalmente, al eventual candidato a la Realización, todos los pasos a través de los que deberá pasar; no le presenta en forma atractiva la obra que le espera, más bien le revela la extrema dureza, con la seguridad de quien la ha experimentado en sí mismo; le pone en guardia sobre fáciles entusiasmos, ilusiones y juegos de la mente; no le oculta nada; le habla de agonía, de “morir a sí mismo”, de la cruz en la que tendrá que clavarse; no se puede, ciertamente, decir que todo esto sea seductor o que este “Conocedor” del *Advaita* busque prosélitos para el *asparśayoga*; podríamos decir, más bien, que los quiere alejar. En verdad, quiere que sólo los cualificados entren en esta vía, puesto que hay otras que pueden responder adecuadamente a las diferentes cualificaciones de cada cual¹. Pero no por eso Él deja de repetir que el imperativo de hoy es “transformarse”.

En estos *sūtra*, Ráphael “vibra” su propia nota, que es un potente estímulo para quien, aun teniendo las cualificaciones aptas, todavía pierde tiempo y duerme, nutriéndose aún de “terrenidad”, en lugar de dedicarse a domar su propio caballo y conquistarse a sí mismo. «Si una mañana al despertarte te has propuesto hacer algo que luego no hiciste, quiere decir que no te has despertado» (*sūtra* 6).

No debe creerse que estos *sūtra* son acrobacias líricas expresadas, sin mayor finalidad, de forma poética; es el estilo de la metafísica realizadora pura, que nos enseña a observar la extinción de aquel último Fuego central en el que todos los demás [fuegos] se han resuelto: es la muerte conclusiva final en la Soledad divina o la “fuga en soledad del solitario”.

¹ Cfr. Ráphael, *Esencia y finalidad del Yoga. Las vías iniciáticas a la Trascendencia*. Āśram Vidyā España, Madrid.

«Ésta es la vía de los dioses y de los hombres divinos y bienaventurados. Desprendimiento de las cosas de abajo, vida que no se complace ya de cosas terrenales, fuga en soledad del solitario»¹.

La obra está cumplida y el ente, liberado de todo lo que le detenía en el plano de la manifestación, ha llegado a “Las Fuentes de la Vida”, ha desvelado el Ser en sí mismo y se ha identificado con Él: el ciclo humano se ha concluido.

¹ Plotino, *Enéadas* VI, 9, 11. Bompiani, Milano.

COLECCIÓN ĀŚRAM VIDYĀ ESPAÑA

- 1) *Más allá de la duda*, de Ráphael
- 2) *Yogadarśana**, de Patañjali.
- 3) *¿Qué Democracia? Referencias para un buen gobierno*, de Ráphael
- 4) *Tat Tvam Asi – Tú eres Eso*, de Ráphael
- 5) *La Triple Vía del Fuego*, de Ráphael
- 6) *Esencia y Finalidad del Yoga. Las vías iniciáticas a la trascendencia*, de Ráphael
- 7) *Pensamiento hindú y Mística carmelitana*, de Svāmi Siddheśvarānanda.
- 8) *Fuego de Ascesis*, de Ráphael
- 9) *Más allá de la ilusión del yo. Síntesis de un proceso realizador*, de Ráphael.
- 10) *Fuego de despertar. Unidad en el Cambio*, de Ráphael.
- 11) *Bhagavadgītā. El Canto del Beato**.
- 12) *Vivekacūḍāmaṇi**, de Śāṅkara.
- 13) *Fuego de Filósofos*, de Ráphael
- 14) *En las Fuentes de la Vida*, de Ráphael.

* Traducidos del sánscrito y comentados por Ráphael

Próximos títulos:

*Drigsdriśyaviveka**, de Śāṅkara.

Vidyā es un periódico cuyos artículos se relacionan con la *Philosophia perennis* o Metafísica tradicional y cuyo propósito es esencialmente *realizativo*.

La palabra sánscrita *vidyā* significa conocimiento, sabiduría, ciencia, y deriva de la raíz *vid* (de ahí *Veda*) que significa ver-saber. *Vidyā* está también asociada a la palabra *satya*, de la raíz *sat*: “ser”; por tanto, “conocer es ser”; esto representa el principio mismo de la Metafísica tradicional que es exclusivamente “Conocimiento de Identidad”.

Así, *sophía*, *gnosis*, en su acepción tradicional, significan Conocimiento-sabiduría y ésta es catártica, lleva a la *metánoia*, a una transformación profunda de la conciencia, es decir, a una modificación en el pensar, sentir y vivir. Bajo esta perspectiva, es necesario poner mucha atención porque hay una clara distinción entre Conocimiento y erudición.

Si *vidyā-gnosis-sophía* es puro conocimiento, entonces existe un sólo Conocimiento, una sola Filosofía, una sola Metafísica, así como un solo Arte y una sola Literatura.

Los libros editados por Āśram Vidyā España (véase página anterior) pueden encontrarse en las librerías. No obstante, si, por cualquier causa, esto no fuera posible, pueden ser solicitados a:

E-mail: vidya@asramvidya.es