

Vidyā

Abril 2011



SUMARIO

El alma durante y después de la muerte

*Qué debe conocer y hacer un hindú, entrevista
a Jagadguru Śrī Jayendra Sarasvatī*

*La utilidad de la vida solitaria, por Marsilio
Ficino*

Periódico trimestral: Año I, N° 2 - Abril 2011

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.

EL ALMA DURANTE Y DESPUÉS DE LA MUERTE

Según la Cábala, la muerte del hombre no es sino su pasaje a una nueva forma de existencia. El hombre es llamado a retornar finalmente al seno de Dios, pero esta reunión no le es posible en el estado actual a causa de la materialidad de su cuerpo. Este estado, como los otros que componen el ser humano, debe alcanzar, por tanto, una purificación necesaria para alcanzar ese grado de espiritualidad requerida por la nueva vida.

La Cábala distingue dos causas que pueden llevar a la muerte: la primera consiste en la disminución gradual o repentina de la “influencia” continuamente ejercitada por la Divinidad sobre *Neshamah* y *Ruach*, de modo que *Nephesh*, disminuyendo la fuerza con la que vitaliza el cuerpo tosco, nos provoca la muerte. En el lenguaje del *Zohar*, ésta podría ser definida como “la muerte desde lo alto o de lo interno a lo externo”.

Por el contrario, la segunda causa de la muerte podría ser denominada “la muerte desde lo bajo, o de lo externo a lo interno”. Ésta ocurre cuando el cuerpo, forma de existencia inferior y exterior, desorganizándose bajo la influencia de

alguna turbación o lesión, pierde la doble propiedad de recibir de lo alto y de ejercitar la influencia necesaria para estimular a *Nephesh*, *Ruach* y *Neshamah* a descender hasta él.

Puesto que cada uno de estos tres grados de existencia del hombre en el cuerpo tiene su sede particular y su esfera de acción correspondiente al grado de su espiritualidad, y habiendo estado dichos grados de existencia ligados a este cuerpo en periodos diversos de la vida, abandonan el cadáver en momentos diferentes y según un orden inverso. De esto se deriva que el proceso de la muerte se extiende por un periodo de tiempo más largo de lo que comúnmente se piensa.

Neshamah, que tiene su sede en el cerebro y que, en calidad de principio vital espiritual superior, se une por último al cuerpo material —esta unión tiene su inicio en la pubertad—, es el primero en dejar el cuerpo; justo antes del momento en que nosotros designamos con el nombre de “Muerte”. *Neshamah* no deja en su *Merkahab* sino iluminación, dado que la individualidad humana, como se dice en el *Essarah Maimoroth*, puede subsistir incluso sin la presencia efectiva de *Neshamah*.

Antes del momento que a nosotros nos parece como el de la muerte, la conciencia del hombre sale al grado más elevado de *Ruach*, en donde él vislumbra lo que la vida le ocultaba a sus ojos; a menudo, su vista penetra en el espacio y puede distinguir a amigos y parientes difuntos. Apenas llega el instante crítico, *Ruach* se expande a todos los miembros del cuerpo y se despide de ellos. Después, toda la esencia

espiritual del hombre se retira al corazón y allí se queda, para protegerse de los *Masikim* [entidades subconscientes] que se precipitan sobre el cadáver, como una paloma se refugia en su nido.

La separación de *Ruach* respecto del cuerpo es sentida y *Ruach*, o alma viviente, fluctúa, como dice el *Ez-ga-Chaiim*, entre las otras regiones espirituales, infinitas (*Neshamah*), y las inferiores corporales, concretas (*Nephesh*), plegándose ora hacia una, ora hacia la otra, ella que, como órgano de la voluntad, constituye la individualidad humana. Su sede está en el corazón, que, por tanto, como la raíz de la vida, es el *Melekh, Re*, el punto central, la línea que une el cerebro con el hígado y, dado que es en este órgano donde la actividad vital se manifiesta en el origen, es también aquí donde finaliza. Así, en el momento de la muerte, *Ruach* escapa y, según la enseñanza del Talmud, sale del corazón y atraviesa la boca con el último suspiro.

El Talmud distingue novecientos tipos de muerte distintas. La más dulce es la denominada como “beso”, mientras que la más penosa es aquella en la que el moribundo experimenta la sensación de que le están arrancando de la garganta un gran mechón de cabellos.

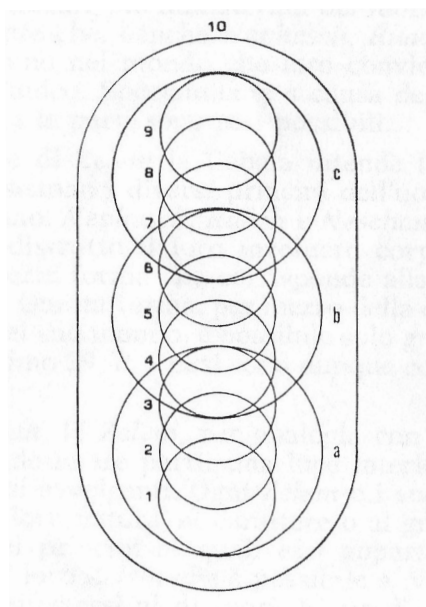
Apenas se ha separado *Ruach*, el hombre parece muerto; sin embargo, *Nephesh* todavía habita en él. *Nephesh* es el alma de la vida elemental en el hombre, que tiene su sede en el hígado. Así, en tanto que potencia espiritual inferior, experimenta mucha atracción por el cuerpo, separándose en último lugar, dado que ha sido el primero en unirse.

No obstante, después de la separación de *Ruach*, los *Masikim* toman posesión del cadáver. Esta invasión, unida a la descomposición del cuerpo, obliga a *Nephesh* a retirarse; sin embargo, aún se queda durante un largo periodo cerca de sus despojos, para llorar la pérdida. A menudo, sólo cuando irrumpe la putrefacción completa, él se eleva más allá de la esfera terrestre.

La desintegración del hombre, sucesiva a la muerte, no es una separación completa, porque lo que una vez ha sido un todo no puede separarse completamente; queda siempre alguna relación entre las partes constitutivas, de modo que subsiste una cierto lazo entre *Nephesh* y su propio cuerpo, ya putrefacto. Después de que este recipiente material exterior desaparece junto a sus fuerzas vitales físicas, queda aún el principio espiritual de *Nephesh*, algo imperecedero que desciende hasta la tumba, a la osamenta, como dice el *Zohar*; es lo que la Cábala llama el suspiro de los huesos o el espíritu de lo huesos. Este principio imperecedero del cuerpo material, que conserva su forma y sus pliegues, forma el *Habal di Garmin*, que podemos traducir más o menos como “el cuerpo de la resurrección” (cuerpo sutil luminoso).

Después de que las diversas partes constitutivas del hombre han sido separadas por la muerte, cada una acude a su esfera atraída por su propia naturaleza y constitución; éstas son acompañadas por seres similares a ellas que ya le rodearon en el lecho de la muerte. Así como en el entero Universo todo está en el todo, aquello que nace, vive y perece es regido por una sola e idéntica ley; de este modo, el más pequeño elemento es la reproducción del más grande

y los mismos principios rigen igualmente a todas la creaturas, de las más baja a la más espiritual, desde poderes más elevados. El universo entero, que la Cábala llama *Aziluth* y que comprende todos los grados, de la materia más tosca a la más pura espiritualidad –el Uno- se divide en tres mundos: *Assiah*, *Yetzirah* y *Briah*, correspondientes con las tres divisiones fundamentales del hombre: *Nephesh*, *Ruach* y *Neshamah*.



Assiah es el mundo en el que nos movemos, aunque lo que de este mundo percibimos con nuestros sentidos es sólo la esfera inferior, la más material, debido al hecho de que con los órganos sensoriales no percibimos sino los princi-

pios inferiores, los más materiales del hombre: es decir, su cuerpo. La figura que se muestra, por tanto, es un esquema del Universo y también del hombre, porque según la Cábala, el Microcosmo es del todo análogo al Macrocosmo; el hombre es la imagen de Dios que se manifiesta en el Universo.

Así, tenemos que el círculo a representa el mundo de *Assiah* y las esferas 1, 2 y 3 se corresponden con la de *Nephesh*.

b representa el mundo de *Yetzirah*, análogo a *Ruach*, y 4, 5 y 6 son sus poderes.

En fin, el círculo c configura el mundo de *Briah*, cuyas esferas 7, 8 y 9 alcanzan, como las de *Neshamah*, los más altos poderes de la vida espiritual.

El círculo 10 es la imagen del Todo-*Aziluth* y representa también el conjunto de la naturaleza humana.

Los tres mundos, que se corresponden, según su naturaleza y su grado de espiritualidad, con los tres principios constitutivos del hombre, representan también las diversas estancias de estos principios. El cuerpo, envoltura más material del hombre, queda en la esfera inferior del mundo de *Assiah*, en la tumba; el espíritu de los huesos queda solo, sepultado en él, formando, como hemos dicho, el *Habal di Garmin*. En la tumba se da un estado de oscuro letargo que, para el justo, es un dulce sueño; muchos pasajes de Daniel y de los Salmos de Isaías hacen alusión a esto. Puesto que el *Habal di Garmin* conserva en la tumba una sensación

oscura, el reposo de aquellos que duermen este último sueño puede ser turbado de muchas maneras. He aquí la razón por la que los Hebreos tienen prohibido enterrar a un persona al lado de otra que, en su vida, fueron enemigas, o colocar un santo junto a un criminal. Por el contrario, se tenía cuidado de enterrar juntas a dos personas que se amaban, porque en la muerte este apego pueda continuar aún.

La mayor turbación para aquellos que duermen en la tumba es la evocación, porque cuando *Nephesh* deja la sepultura, “el espíritu de los huesos” queda aún apegado al cadáver, y puede ser evocado; pero esta evocación alcanza también a *Nephesh*, *Ruach* y a *Neshamah*. Sin duda, están ya en estancias distintas, pero permanecen también, bajo ciertas conexiones, unidos unos a los otros, de forma que uno siente lo que los otros prueban. Por esta razón, las Sagradas Escrituras (5, Moisés, 18, 11) vetan la invocación a los muertos.

Dado que nuestros sentidos no pueden percibir sino el círculo más bajo, la esfera inferior del mundo de *Assiah*, sólo el cuerpo tosco del hombre es visible a los ojos físicos, cuerpo que –incluso después de la muerte– permanece en el dominio de la esfera sensible; las esferas superiores de *Assiah* no son ya perceptibles por nosotros y, del mismo modo, el *Habal di Garmin* esquivaba ya nuestra percepción; también el *Zohar* dice: “Si esto le fuese permitido a nuestros ojos, podríamos ver en la noche, cuando el *Shabbath* llega con la luna nueva o en los días de fiesta, a los *Diuknim* (los espectros) levantarse de las tumbas para alabar y glorificar al Señor”.

Las esferas superiores del mundo de *Assiah* sirven de estancia a *Nephesh*. El *Ez-ga-Chaiim* pinta esta estancia como el Gran Edén inferior, “que en el mundo de *Assiah* se extiende al sur del pueblo Santo, por encima del Ecuador”.

El segundo principio del hombre, *Ruach*, encuentra en el mundo de *Yetzirah* una estancia apropiada a su grado de espiritualidad. Y dado que *Ruach*, que constituye la individualidad propia del hombre, es el soporte y la sede de la Voluntad, es en él donde reside la fuerza productiva y creadora del hombre; así, el mundo de *Yetzirah* es, como lo designa su nombre, el mundus formationis, el mundo de la formación.

En fin, *Neshamah* responde al mundo de *Briah*, que el *Zohar* llama “el mundo del trono divino” y que comprende el más alto grado de espiritualidad.

Como *Nephesh*, *Ruach* y *Neshamah* no son formas completamente distintas de existencia, sino que, al contrario, proceden la una de la otra elevándose en espiritualidad, así las esferas de los diversos mundos se encadenan la una en la otra y se elevan desde el círculo más bajo, más material, del mundo de *Assiah*, que es perceptible a nuestros sentidos, hasta los poderes más elevados, más inmateriales, del mundo de *Briah*. De todo esto se ve claramente que, si bien *Nephesh*, *Ruach* y *Neshamah* residen cada uno en el mundo que le conviene, quedan unidos en un todo único. Estas relaciones íntimas entre las partes son posibles, especialmente, a causa de los *Zelem*.

Por el nombre de *Zelem* la Cábala entiende la figura, el hábito bajo el cual subsisten los diversos principios del hombre y a través del cual operan. *Nephesh*, *Ruach* y *Neshamah*, también después de que la muerte ha destruido sus envolturas corporales exteriores, conservan una cierta forma que se corresponde con la semblanza del hombre originario. Esta forma, por medio de la cual cada parte persiste y opera en su mundo, es posible sólo gracias a los *Zelem*; así se dice en el salmo 39, 7: “Ellos son por tanto como en los *Zelem* (el fantasma)”.

Según Loriah, el *Zelem*, por analogía con toda la naturaleza humana, se subdivide en tres partes: una luz interior espiritual y dos *Makifim* o luces envolventes. Cada *Zelem* y sus *Makifim* se corresponden, en su naturaleza, con el carácter o el grado de espiritualidad de cada uno de los principios a los cuales pertenecen. Es sólo a través de su *Zelem* como *Nephesh*, *Ruach* y *Neshamah* pueden llegar a manifestarse fuera. Es sobre ellos donde reposa toda la existencia corporal del hombre en la tierra, dado que, todo el influjo de lo alto sobre los sentimientos y los sentidos internos del hombre sucede a causa de la meditación de estos *Zelem*, susceptibles, por otro lado, de ser debilitados o reforzados.

El proceso de la muerte se produce únicamente en los diversos *Zelem*, dado que *Nephesh*, *Ruach* y *Neshamah* no son modificados por ella. Así, la Cábala dice que treinta días antes de la muerte del hombre, los *Makifim* se retiran primero de *Nephesh*, para después desaparecer, sucesivamente, de *Ruach* y de *Neshamah*; en este sentido hay que comprender que los *Makifim* dejan entonces de ejercitar su fuerza:

sin embargo, en el mismo instante en que *Ruach* se va, se aferran, como dice la *Mischmath Chasidim*, al proceso de la vida “para sentir el gusto de la muerte”. No obstante, es necesario mirar a los *Zelem* como seres puramente mágicos; esta es la razón por la que los *Zelem* del mismo *Nephesh* no pueden actuar directamente en el mundo de nuestra percepción sensible externa.

Lo que emerge ante nosotros en las apariciones de las personas muertas es el propio *Habal di Garmin* y la sutil materia aérea o etérea del mundo de *Assiah*, de la que se revisten los *Zelem* de *Nephesh* para ser perceptibles a nuestros sentidos.

Esto es aplicable a cualquier clase de aparición, ya se trate de un ángel, de un difunto o de un espíritu inferior. Entonces, no es el propio *Zelem* lo que podemos ver y percibir con nuestros ojos, sino sólo una imagen que, construida con el “vapor” sutil del mundo exterior, toma una forma capaz de disolverse inmediatamente.

Si es mucha la variedad que ofrece la vida de los hombres en la tierra, igualmente variada es su suerte en los otros mundos; de hecho, cuantas más infracciones a la ley divina son cometidas aquí abajo, más necesidad hay de purificarnos en el otro mundo.

El *Zohar* dice a este propósito: «La belleza del *Zelem* del hombre piadoso depende de las buenas obras que ha llevado a cabo aquí abajo»; y, más adelante: «El pecado mancha el *Zelem* de *Nephesh*». Loriah dice también: «En el hombre piadoso estos *Zelem* son puros y claros, en los pecadores

son turbios y oscuros». He aquí por qué cada mundo, por cada uno de los principios del hombre, tiene su *Gan-Eden* (Paraíso), su *Nahar-Dinur* (río de fuego para la purificación del alma) y su *Gei-Hinam*, lugar de tormento; de aquí, también, la doctrina cristiana acerca del paraíso, del purgatorio y del infierno.

He aquí algunas analogías:

| ESFERA | ESTADO DEL SER | ESFERA | ESTADO DEL SER |
|----------|----------------|----------------------|-------------------|
| Asiah | Nephesh | <i>Virāt</i> | <i>Vaiśvānara</i> |
| Yetzirah | Ruach | <i>Hiraṇyagarbha</i> | <i>Taijasa</i> |
| Briah | Neshamah | <i>Īśvara</i> | <i>Prājña</i> |

Deseos espirituales de Buena Pascua

QUÉ DEBE CONOCER Y HACER UN HINDÚ¹

Por Jagadguru Śrī Jayendra Sarasvatī

Sri Jayendra Sarasvatī es el actual Śāṅkarācārya del Maṭh de Kāñci, un centro testigo de eventos espirituales importantes y sede de varios templos tanto budhistas como hindúes. Ādi Śāṅkara eligió Kāñci como uno de los lugares donde su obra pudiese ser continuada con una línea ininterrumpida de ācārya que llega a nuestro días. El Śāṅkarācārya, a través de una serie de preguntas y respuestas, ofrece una síntesis de lo que ha representado y representa la base del conocimiento estable de la sociedad hindú y que nos informa tanto del modo de vivir social-civil como del religioso y espiritual.

P. ¿Cuál es el nombre de nuestro *dharma*²?

R. El nombre de nuestro *dharma* es *vaidika sanātana hindu dharma* (fundado en el imperecedero conocimiento de los *Veda*).

¹ Extraído de La Voz de Śāṅkara. P = pregunta; R = respuesta

² Reglas de conducta, ética en relación con el propio estadio de vida (asrama) o con el estado de conciencia

P. ¿Quién dio inicio al *dharma* hindu y cuándo?

R. Nadie dio inicio al *dharma* hindú. El *dharma* hindú tiene su origen en la noche de los tiempos. Al igual que el Divino es sin inicio, así es la religión hindú.

P. ¿Cuál es la fuente (*mūla purusa*) de nuestro *dharma*?

R. Es el Supremo.

P. ¿Cuáles son las escrituras básicas del *dharma* hindú?

R. Los *Veda* son las escrituras básicas del *dharma* hindú. Son cuatro: *Rg Veda*, *Yajur Veda*, *Sama Veda* y *Atharva Veda*.

P. ¿Cuáles son las escrituras subsidiarias de los *Veda* (*upaVeda*)?

R. La escritura subsidiaria del *Rg Veda* es el *Āyur-Veda* (la medicina). La relativa al *Yajur Veda* es el *Dhanur-Veda* (la ciencia militar). La del *Sāma Veda* es el *Gandharva-Veda* (la música y la danza). La del *Atharva Veda* es el *Sihāpatya-Veda* (la arquitectura y la mecánica) y el *Artha-Śāstra* (las ciencias políticas).

P. ¿Cuáles son las ciencias auxiliares de los *Veda* (*Vedanta* o “miembros de los *Veda*“)?

R. *Jyotisa* (la ciencia de la astronomía) representa el ojo de la doctrina védica (*Vedamāta*). *Vyākaraṇa* (la gramática) representa a la mente. *Kalpaśāstra* (el ritual) es similar a las manos. *Chandas* (la métrica) es similar a los pies. *Śikṣā* (la fonética) es similar a la nariz. *Nirukta* (la literatura y la etimología) es similar a las orejas.

P. ¿Cuántas ramificaciones existen en cada *Veda*?

R. En el *Ṛg Veda* existen veintiuno, en el *Yajur Veda* existen ciento uno; en el *Sāma Veda* existen mil y en el *Atharva Veda* son nueve.

P. ¿Quién es el autor de los *Veda*?

R. Ningún hombre es autor de los *Veda*. Como el Supremo es sin inicio, así también los *Veda* vienen de dimensiones sin tiempo.

P. ¿Bajo qué forma se presentan los *Veda*?

R. Actualmente, los *Veda* aparecen bajo la forma de libros y pueden ser presentados en cualquier momento bajo la forma de sonido-verbo.

P. ¿Cuál es la prueba de que los *Veda* se presentan bajo la forma de verbo?

R. La prueba es dada por el grupo de los siete *Maharsi*³.

P. ¿Cómo son los *Veda* bajo la forma de sonido?

R. Los *Veda* están siempre presentes en el espacio bajo la forma del sonido. Los grandes *Ṛṣi*, a través de las austeridades (*tapas*) conducida con una gran atención indivisa, han llegado a desarrollar un poder especial de escucha. Habiendo realizado este poder, han llegado a aferrar la enseñanza de los *Veda* presente en el espacio. Después de esto, han meditado sobre los *Veda* para poder transmitir la enseñanza a sus

³ Son los *septarṣi*, los siete míticos sabios profetas autores de los Himnos védicos.

propios discípulos. También los discípulos realizaron, bajo la guía de los *Maharsi*, la fuerza de la austeridad y a su vez han difundido los *Veda* que recibieron a sus propios discípulos; por tanto, se ha llegado a crear una “cadena” (*param-parā*) o sucesión de maestro védicos; por tanto, los eternos *Veda* se presentan bajo la forma de transmisión oral. En la actualidad los *Veda* eternos han sido puestos por escrito en los libros, dando la posibilidad de leerlos y memorizarlos.

P. ¿Qué prueba hay de la eternidad de las palabras védicas?

R. Hoy una canción transmitida por una emisora de radio toma la forma de ondas en el espacio y nos es posible oírla en nuestra casa a través de un aparato de radio. Pero los sonidos de la radio son generados: es por ello que una canción puede ser escuchada cuando es transmitida por la radio. La razón de esto es que la canción está constituida por palabras no-eternas. Las palabras de los *Veda*, por contra, son eternas, para ellas no hay generación y pueden ser oídas siempre. Este es el motivo por el cual las palabras de los *Veda* no conocen la disolución. Gracias a la grabación y al cine, las palabras también se pueden oír a una distancia de muchos años. Así, incluso las palabras que son generadas y por tanto son no-eternas pueden ser vistas y oídas por mucho tiempo. Las palabras de los *Veda* representan a la Divinidad y, como Ésta, existen desde siempre porque son de la naturaleza del Divino.

P. ¿Cuál es la naturaleza del Supremo?

R. Es Conocimiento eterno y Beatitud y, siendo el Ordenador interno de todo, Eso [*Brahman*] es sin forma, sin atributos y “omnipermeante”. Pero el propio Sí-mismo supremo, por el bien del mundo y para eliminar el sufrimiento de aquellos que meditan en Él, asume una forma y atributos: Él se manifiesta como *avatāra*.

P. Si el Sí-mismo supremo es omnisciente y es la causa de todo, ¿cuál es entonces nuestra tarea aquí?

R. Así como no logramos ver con los ojos el poder de la electricidad, pero podemos percibirlo sintiendo el aire en movimiento de un ventilador, del mismo modo el poder que hay en el Ser sin atributos lo podemos percibir en el Divino cuando asume una forma.

P. El Divino es omnipresente, el Regulador de todo. ¿Por qué entonces no elimina nuestras dificultades?

R. Es verdad, el Sí-mismo supremo debería hacer nuestro trabajo, pero no lo hace, por tanto, nos toca a nosotros hacer esa faena. Haciendo un paralelismo con la electricidad, podemos decir que es verdad que la energía eléctrica está metida en el cable, sin embargo necesitamos acceder a ella dándole a un interruptor: sin esta operación, esa energía no es de ninguna utilidad. Así, el poder que está dentro de nosotros puede ser usado sólo si nosotros mismos lo encendemos. De este modo, nosotros somos necesarios para poder permitir que el Sí-mismo supremo, “omnipermeante”, pueda eliminar nuestro sufrimiento.

P. Según el *dharma* hindú, el Señor es uno o múltiple?

R. Según el Hinduismo, el Sí-mismo supremo es uno, pero aparece bajo múltiples formas. Al igual que el Señor *Viṣṇu* se encarna como *avatāra*, así también el Sí-mismo supremo aparece bajo múltiples formas. Al Sí supremo, que es sin nombre y sin forma, le son atribuidos múltiples nombres y formas, pero la multiplicidad de estos nombres y formas no comporta ninguna multiplicidad para el Sí-mismo supremo. Siendo sólo uno, Él asume múltiples formas según sea la tarea que esté desarrollando. Según sea la naturaleza del trabajo llevado a cabo, Él recibe un nombre. Por ejemplo, cuando cumple la creación, Él es llamado *Brahmā*, cuando la conserva, su nombre es *Viṣṇu*. De modo similar, cuando da el conocimiento a todos los seres, es llamado Śaṅkara. Cuando es invocado con el nombre de *Garapati*, el Sí-mismo supremo elimina todos los obstáculos. De este modo, en la religión hindú el Sí-mismo uno y supremo bendice a los devotos asumiendo diversas formas.

P. ¿Cuál es la causa del sufrimiento y de la felicidad, según el *dharma* hindú?

R. Según el *dharma* hindú, los seres humanos experimentan en esta vida felicidad y sufrimiento según su *karma* (la ley de causa y efecto) acumulado en las encarnaciones precedentes.

P. ¿Cuántos tipos de *karma* hay?

R. Existe tres tipos de *karma*: *saṁcita*, *āgāmi* y *prārabdha karma*.

P. ¿Qué es el *sañcitakarma*?

R. Los efectos diferidos de todas las acciones por nosotros realizadas en las muchas vidas pasadas y que aún no está próximas a la maduración constituyen el *sañcitakarma*.

P. ¿Qué es el *agañikarma*?

R. Los efectos de todas las acciones que serán por nosotros eventualmente cumplidas en el futuro y que luego madurarán.

P. ¿Qué es el *prārabdhakarma*?

R. Cualquier tipo de felicidad y sufrimiento que experimentamos en esta encarnación es el efecto del *prārabdhakarma*. Nuestra encarnación actual es el efecto de este *karma*, y es a causa de éste que experimentamos la felicidad y el sufrimiento en esta vida.

P. ¿Cuántos géneros de *karma* existen?

R. El *karma* puede ser de tres géneros:

- a) *puṛya-karma* (el *karma* debido al mérito)
- b) *pāpa-karma* (el *karma* debido al demérito)
- c) *miśrita-karma* (el *karma* mixto)

P. ¿Cuál es el fruto del *puṛyakarma*?

R. Por efecto el *puṛyakarma* se goza la felicidad en el mundo celeste.

P. ¿Cuál es el fruto del *pāpakarma*?

R. Como efecto del *pāpakarma* se experimenta el sufrimiento en el *nāraka* (lugar de sufrimiento).

P. ¿Cuál es el fruto del *miśritakarma*?

R. Por efecto del *miśritakarma* nos encarnamos en este mundo como seres humanos y experimentamos tanto la felicidad como el sufrimiento. Esto es el *miśritakarma*.

P. ¿Cuántos *loka* (mundos) hay?

R. Son catorce. Existen siete mundos inferiores: *atala*, *vitāla*, *satala*, *talātala*, *mahātala*, *rasātala* y *pātāla*. Por encima de estos existen siete mundos superiores: *bhūrloka* (el plano físico), *bhuvanloka*, *svarloka*, *maharloka*, *janarloka*, *taparloka* y *brahmaloka* o *satyaloka*.

P. ¿Qué es el *dvīpa*?

R. El *dvīpa* es un continente⁴.

P. ¿Cuántos *dvīpa* hay?

R. Existen siete *dvīpa*: *jambu*, *plakṣa*, *sālmali*, *kuṣa*, *krauñca*, *śāka* y *puṣkara*.

⁴ Los siete *dvīpa* eran “continentes” o islas que circundaban el monte Meru, la mítica montaña de oro y de gemas que representaba el punto central del universo.

P. ¿Cuántos *varṣa*⁵ existen en el *Jambudvīpa*⁶?

R. Son nueve *varṣa* en *Jambudvīpa*. Uno de ellos es el *Bhāratavarṣa*, la tierra de *Bharata*⁷, que es la tierra del *karma*. El *Bharata*, nuestro País, señala a toda la recta conducta (*acara*) y propone la indagación (*vicara*); por este motivo también es llamado *Acara Bhumi* (la tierra del justo comportamiento) y *Kuru Bhumi* (la tierra de *Kuru*⁸).

P. ¿Cuáles son las siete maravillas de *Bhāratavarṣa*?

R. Los ríos sagrados, tales como el *Gaṅgā*, el *Yamunā*, el *Sarasvatī*, el *Godāvarī*, el *Narmadā*, el *Sindhu* y el *Kaverī*; y ciudades sagradas tales como *Ayodhyā*, *Mathurā*, *Hari-dvār*, *Kāśī*, *Kāñci*, *Avantikā*, *Dvārakā*, y tantos otros lugares sagrados hacen que el *Bhāratavarṣa* sea un país sumamente sagrado.

P. El nacimiento humano, ¿es debido a *pāpa* o a *puṇya*?

⁵ Una subdivisión de la Tierra, separada por cadenas montañosas, un “vertiente”.

⁶ El *jambudvīpa* era uno de los siete continentes, el central, que según los Purana circundaban el monte Meru; coincidía con la India. *Jambudvīpa* y *Bharatavarṣa* indican la propia India.

⁷ Nombre de un antiguo monarca, antepasado de los Kaurava y los Pāṇḍava, de los que deriva el nombre de la India, *Bharata*. Cfr. *Bhagavadgītā*, Prefacio. Traducción del sánscrito y comentario de Ráphael. Asram Vidya España, Madrid.

⁸ El nombre de una región y su pueblo. Situada al norte del Himalaya, era considerada la patria de los Arias.

R. El nacimiento humano es el resultado tanto de *pāpa* como de *puṛya*.

P. ¿Qué se debe hacer para eliminar el sufrimiento humano?

R. Para eliminar el dolor se deberían cumplir los actos de acuerdo con el *dharmā*, así como los deberes cotidianos.

P. ¿Qué es un acto de acuerdo con el *dharmā*?

R. Demostrar devoción al Señor es un acto dhármico.

P. ¿Cómo debemos demostrar devoción al Señor?

R. Escuchando Sus Palabras, difundiendo estas palabras, cumpliendo los ritos, ofreciendo agua consagrada (*abhiṣeka*), recitando los *śloka*, ofreciendo obediencia, rindiendo servicio en el templo, manteniendo el templo limpio, acudiendo al templo para observar el silencio y para leer los himnos devocionarios. Es de este modo como se demuestra la devoción al Señor.

P. ¿Cuáles son los actos obligatorios?

R. Decir la verdad, no negar la ayuda a los otros y modelar nuestra conducta en armonía con lo que es enseñado por nuestra tradición en referencia a la comida, a cómo llevar el cabello, qué vestidos llevar, etc.

P. ¿En qué textos encontramos explicada nuestra tradición?

R. Nuestra tradición está expuesta en los *Veda*, en la *Smṛti*, en el *Rāyaṇa*, en el *Mahābhārata*, en la *Gita* y en muchos textos devocionales así como en los libros de la

moral. Si estudiamos al menos uno de ellos, podemos comprender las instrucciones que se refieren al *dharmā* y a la justa conducta. Mientras que en tiempos pasados se podía conocer nuestra tradición leyendo los *Purāṇa*, los *Itihāsa* (poemas épicos), etc., y observando el comportamiento de las personas ancianas de casa, hoy esto no es posible porque no hay nadie en casa que siga el *dharmā* y se comporte rectamente. Esta es la razón por la que en la actualidad es necesario leer, al menos, un texto sobre el *dharmā*.

P. ¿Por qué razón nuestro país carece de recta conducta en la actualidad?

R. Es una característica del *dharmā* del presente *yuga*.

P. ¿Cuál es el *dharmā* del actual *yuga* y cuántos son los *yuga*?

R. Los *yuga* son: *kṛta* o *satya*, *tretā*, *dvāpara* y *kali*. El *dharmā* del *kṛtayuga* es el siguiente: todos dicen la verdad, robar es imposible, la duración de la vida del ser humano es de centenares de años, nada malo puede ocurrir, se logra ayunar durante años y a vivir sin comida; el hombre y el *tapas* son un todo uno. Este es el *dharmā* del *kṛtayuga*.

El *dharmā* del *tretāyuga* se reduce de un cuarto respecto al conjunto del *dharmā*; durante este *yuga* el conocimiento es menor, al igual que la devoción, la austeridad, la comida, la conducta, la indagación, la duración de la vida, etc. El *dharmā* del *dvāparayuga* es el siguiente: se consiguen apenas los dos cuartos del conocimiento, también disminuye la devoción, el *tapas*, el modo de vivir, la indagación, la duración de la vida, etc. En el *kaliyuga* el conocimiento dis-

minuye tres cuartos, y así la devoción, el *tapas*, el modo de vivir y la duración de la vida. En otras palabras, se vive sólo un cuarto del *dharma*. Ésta es la razón por la que en el presente *kaliyuga* notamos que el conocimiento, la devoción, el *dharma*, la recta conducta, la justa modalidad de vivir han casi desaparecido y la duración de la vida, el *tapas*, etc., se han reducido al mínimo. Este es, por tanto, el *dharma* del *kaliyuga*.

P. ¿Debe el hombre seguir el *dharma* del *yuga* o debe comportarse de modo diverso?

R. El río fluye dulcemente siguiendo su curso. No sería, de verdad, sorprendente si el hombre se dejase llevar por la corriente. Despertaría estupor lo contrario, esto es, que el hombre fuese contracorriente y lo atravesase. Sin embargo, la gente buena puede seguir la justa acción y comportarse de modo justo, aunque el conocimiento, la devoción, etc, no forman parte del *kaliyuga*.

P. ¿Cuántos años han transcurrido desde el inicio del *kaliyuga*?

R. 5082 años han transcurrido y cuatro *lakh* de años deben aún transcurrir.

P. ¿Qué es lo mínimo que una persona debe hacer en el *kaliyuga*?

R. Levantarse temprano por la mañana y dirigir una breve oración a los dioses (*brahma-muhūrtam*). Después de esto debe lavarse el cuerpo y mientras se baña debe pensar en los ríos sagrados tales como el Ganga, etc. Debe, a con-

tinuación, cumplir el *anuṣṭhāna* cotidiano y repetir el nombre del Señor y los *mantra*. Si tiene tiempo, debería asistir al *darshan* del Señor en el templo más cercano. Después de hacer esto, antes de comer, debe ofrecer el alimento al Señor, a los huéspedes y a los animales. Después, con la mente así purificada, comer su alimento. Este alimento debe ser sattvico evitando todo tipo de alimento que pueda generar dificultad a la mente y al cuerpo físico. Se deberían llevar los vestidos de nuestra tradición hindú. Estudiar buenos libros, ir al templo con fe y devoción, recitar los himnos a los dioses. Después de todo esto, rezar para que todas las dificultades sean eliminadas. Hacer el trabajo de casa, de la oficina, o bien ocuparse de la propia actividad con fe y confianza para hacer progresar a nuestro país.

El trabajo debería ser hecho con el ritmo justo. Al menos una vez a la semana se debería ir al templo a rezar al Señor con fe. No se debería ir al cine. Cuando cae la tarde, se debería encender una lumbre de petróleo en casa, leer los himnos y cantar. Se debería conversar con todos los miembros de la familia de modo individual. No se debería quedar uno despierto más allá de las 10 de la noche. Todos deberíamos ahorrar un *paise* al día. No deberíamos tener amistad con personas no-templadas. Se necesitaría ayudar a los demás físicamente o bien con la palabra y el dinero, si nos es posible.

LA UTILIDAD DE LA VIDA SOLITARIA⁹

De Marsilio Ficino al sacerdote Gregorio Epifanio, su amigo filósofo:

Saludos,

Dios es la unidad inmutable; silencio único. Éste, como bien consciente eres, lo exponen claramente nuestros Platónicos. Por tanto, quienquiera que desee conseguir a Dios, evite cuanto pueda el movimiento.

Retirémonos, entonces. Gregorio mío, a aquella firme torre de observación de la mente, donde, como dice Platón, la luz invisible brillará incesantemente sobre nosotros. En verdad, con el fin de que podamos fácilmente realizarlo sin interrupciones, he decidido detenerme durante un tiempo en el Monte Viejo, que me ha sido donado por el gran Cosimo, y tú permanecerás allí conmigo.

Conoces el proverbio: “Para el hombre bueno, sin su amigo, el gozo de la posesión sería de breve duración”. Y yo no conozco ningún compañero que pudiera darme más gozo que tú en aquél lugar.

Te deseo el sumo bien. Ven lo más pronto posible.

⁹ De *The Letters of Marsilio Ficino*. Shepheard –Walwyn

NOVEDADES EDITORIALES

Vivekacūḍāmaṇi, de Śaṅkara. Traducción del sánscrito y comentario de Ráphael.

Págs. 260 – Āśram Vidyā España. Madrid

En las próximas semanas está prevista la publicación de una de las magnas obras de Śaṅkara, el *Vivekacūḍāmaṇi*. Este libro fue ya publicado en España por la editorial Edaf, agotándose y quedándose descatalogado desde hace ya varios años. Āśram Vidyā responde con la nueva edición a la inquietud de tantos buscadores en España que trataban de encontrar la obra, sin éxito.

En ella se responden a preguntas como: ¿qué entendemos por realidad? ¿Con qué instrumento o medios podemos realizarla? ¿A qué resultados lleva el conocimiento de la realidad?

El individuo occidental interpreta la realidad basándose en las formas-imágenes que su mente crea a través de representaciones sensoriales muy limitadas. Solemos especular sobre lo que es nuestra particular imagen-universo, en lugar de hacerlo sobre la realidad en sí. El mundo que nos rodea es siempre un mundo relacionado con nuestra interpretación mental; basta con cambiar nuestra focalización y su dimensión para que nuestro mundo consiga un significado y una realidad diferentes. Cuando un dato objetivo cualquiera

cae bajo nuestra percepción sensorial-mental, queda relacionado y modificado por nuestra propia percepción y lo proyectamos como si fuera un dato real y absoluto.

En Oriente, aunque también en el Occidente clásico -sobre todo en la Grecia antigua de Pitágoras, Parménides, Platón, Plotino y de los neopitagóricos y neoplatónicos-, se considera Real aquello que no sufre cambios ni diversificación, movimiento o proceso, por lo que, de este modo, se puede definir la realidad en su acepción más profunda: Absoluto. Aquello que no es absoluto-real no es sino fenómeno, apariencia.

Aquí se habla de Absoluto, lo que equivale a hablar de metafísica, y el *Vedānta Advaita*, de donde *Vivekacūḍāmaṇi* extrae sus principios, es metafísica pura, porque su temática fundamental es la búsqueda de lo Absoluto en cuanto real puro: “Existe una realidad, una entidad absoluta, que es el eterno sustrato de la conciencia diferenciada, testigo de los tres estados y distinta de las cinco envolturas”.

En esta obra, Śāṅkara no solamente desarrolla una metafísica teórico-intuitiva de la Realidad, realizando así toda una contribución al pensamiento filosófico humano, sino que, además, concretiza un camino-sendero que puede ser realizado y vivido; de hecho, en el curso del diálogo que mantiene con un discípulo, Śāṅkara trata de los medios o instrumentos necesarios para penetrar en el mundo de las causas y romper las cadenas de las falsas superposiciones producidas por la ignorancia-*avidyā*. Entre todos estos instrumentos, de especial importancia es *viveka*, o discriminación entre lo real y lo no-real, que otorga el título a la Obra:

“La joya suprema del discernimiento”. Una joya que ilumina nuestra conciencia con su propia luz y su propia pureza para poder vivir la dicha que nace del reconocimiento de nuestra eternidad, perfección y plenitud.

Gracias a su traducción, Ráphael ha conseguido devolver a algunos términos y conceptos filosóficos sánscritos el significado más pertinente a la Tradición Advaita, dentro de la cual se sitúa el *Vivekacūḍāmaṇi*. Además, sus comentarios se adecúan del mismo modo a la visión Advaita, dando la oportunidad al lector occidental para esclarecer y profundizar en sus puntos esenciales.

Bhagavadgītā. Traducción del sánscrito y comentario de Ráphael

Āśram Vidyā España. Madrid

Durante el año 2011 está previsto que Āśram Vidyā España publique una de las obras más importantes y fundamentales de la espiritualidad hindú, oriental y universal, en la versión del *advaitin* Ráphael.

La *Bhagavadgītā* forma parte del VI libro de *Mahābhārata*, la gran epopeya hindú atribuida al legendario Vyasa. Es una obra poética y filosófica que apareció en el siglo V a.C.; junto a las *Upaniṣad* clásicas y al *Brahmasūtra*, constituye la *Praśthānatraya*, la triple ciencia del *Vedānta*.

Aparecida en un momento de contrastes y de nuevas exigencias interiores del pueblo hindú, la *Bhagavadgītā* contribuyó a mantener viva la llama del Concomiento upanišádico, gracias a su búsqueda de los valores absolutos de la Realidad y la pacificación de las disputas filosóficas y espirituales de su tiempo, haciendo comprender la Unidad de la Verdad en sus múltiples aspectos, para dar así a todos, de modo sabio e iluminado, la oportunidad de seguir sin conflicto doctrinario el sendero adaptado a cada uno.

Ráphael indica en el Prefacio del libro cuatro puntos esenciales para poder comprender el texto en su justa dimensión:

- Comprensión tradicional del concepto de lo Divino.
- Comprensión del momento y del evento que han determinado el nacimiento de la *Gītā*.
- Comprensión tradicional de los órdenes sociales.
- Comprensión de la justa aproximación a los diversos senderos que conducen al Divino.

El valor de la *Gītā* es enorme si se piensa que está basada en la acción, aquella acción que es la base de la vida y a la que ninguno puede sustraerse o renunciar. Esta obra desvela el secreto de «actuar sin actuar» en un mundo de movimiento y de conflicto. Bajo esta perspectiva, puede ser de fundamental importancia para los Occidentales, que están esencialmente más en la acción que en la contemplación.

Quien se encuentra en el plano de la acción, para no convertirse en esclavo subyugado al activismo, debe comprender ese modo de actuar perfecto, libre del deseo-apego aprisionante, y trascender las cualificaciones individuales. De hecho, ahí donde impera el yo individual y separativo se descubren sus atributos aberrantes, causa de conflicto y de dolor; el individuo que se pone en tal condición no puede, antes o después, no encontrar, como Arjuna, su propio campo de batalla (*kurukṣetra*), el campo de la disciplina y de la reeducación energética (*tapahkṣetra*).

El comentario de Ráphael despliega todo un filón a nivel psicológico, filosófico e iniciático con particulares referencia a la iniciación *kṣatriya* (orden social de los legisladores y guerreros). Bajo ciertos aspectos, dice Ráphael, todos somos *kṣatriyas*, porque todos estamos empeñados en la lucha, a veces desigual, entre el conocimiento-*vidyā* y la *avidyā*-ignorancia. La *Bhagavadgitā*, como todo verdadero instrumento tradicional, no nos indica comportamientos “quietísticos” o fatalistas ni motivaciones para la consecución de una eventual fuga, sino que nos impulsa a tomar nuestra propia responsabilidad («Constreñido por el *karma* -inherente a tu naturaleza-- algún día harás, a pesar de tu voluntad, aquello que, en tu extravío, rechazaste cumplir») y nuestro imprescindible *dharma*-deber: el de comprender, transformar y trascendernos a nosotros mismos.

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.

Próximos títulos:

*Vivekacūḍāmaṇi**, de Śaṅkara.

*Bhagavadgītā**

Fuego de despertar, de Ráphael.

El Fuego de los Filósofos, Ráphael.

* Traducidos y comentados por Ráphael.

Vidyā es un periódico cuyos escritos 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