

Vidyā

Verano 2018



SUMARIO

La Realidad en cuanto *Sat*

El *Yoga* de la Meditación

El libre albedrío

Déjalos caer

Periódico trimestral: Año VIII, N° 30 - Verano 2018
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.

LA REALIDAD EN CUANTO SAT¹

Svāmi Siddheśvarānanda

La visión que nos propone el *Vedānta* no es sólo intelectual y filosófica, sino que debe ser puesta en práctica en el propio mundo de la experiencia. Para el aspirante que desea alcanzar esta elevada concepción metafísica, la explicación de *sat* (Ser puro) como un método filosófico es eficaz.

El sustrato que nunca cambia es *sat*, esto es, lo Real, el Ser puro, lo Absoluto. Él puede ser llamado tanto *ātman* como *brahman*, términos que tienen el mismo significado y el mismo valor. Se usa *brahman* cuando se quiere indicar el fundamento de la Totalidad y *ātman* cuando se refiere al fundamento del ente; en realidad *ātman* y *brahman* designan el mismo fundamento ontológico.

En otro momento expusimos la dialéctica que Śāṅkara emplea para llegar al concepto de *Ser puro*. Ahora presentaré este mismo concepto en tanto que *Inteligencia pura*. Si bien los apelativos son diversos, se trata siempre del Ser puro, porque *sat* y *cit* son equivalentes. Sin embargo, no conviene usar la expresión “pensamiento puro” para traducir *cit*,

¹ Conferencia celebrada en la universidad de Toulouse.

porque la Inteligencia pura no es el pensamiento; de hecho, *cit* trasciende todas las modificaciones que la mente crea. Este Conocedor, que es el *ātman*, el Ser puro, *sat*, podemos justamente considerarlo también Inteligencia pura.

Antes de continuar, es necesario proceder a un análisis para definir la naturaleza de la Realidad. En sánscrito llamamos *tattva-jñāna* o *tattva-vicāra* a la investigación que se propone para el descubrimiento de la Verdad. Existen dos procedimientos que conciernen a:

- Las características esenciales;
- Las características accidentales.

Con el primer procedimiento, la naturaleza del Absoluto es indicada por las tres características esenciales: *sat-cit-ānanda* (Ser puro, Inteligencia pura y Plenitud pura); así llegamos al concepto del *Brahman* inmutable.

Con el segundo método distinguimos las diversas fases de la manifestación, esto es: la creación, la conservación y la destrucción; con esto llegamos al concepto de *Brahman* “en movimiento”. Para este último punto de vista, no es el Ser puro el que aparece en el mundo de la expresión, sino el “devenir”; de hecho, no nos es posible poner delante de nosotros ni percibir al Ser puro como lo haríamos con un objeto cualquiera del mundo externo.

Por el contrario, nos resulta más fácil tomar la manifestación del Ser puro en el devenir; entonces distinguimos sus caracteres accidentales, pero la primera de las tres características esenciales, que es *sat* (el Ser puro) reside también

en nuestras experiencias más breves, constituye el sustrato invariable, el soporte permanente. Lo que vemos cambiar continuamente, lo que está siempre en movimiento, es el nombre y la forma; *sat-cit-ānanda* es el sustrato de toda la manifestación; la Realidad ontológica que *sostiene* y anima la creación, y los nombres y las formas que crean el devenir.

El *Vedānta* trata, por tanto, de reunificar al Ser y al devenir; el método que adopta no es sólo objetivo, también es subjetivo; así, el *Vedānta* realiza la síntesis de todos los métodos. Con anterioridad al *Vedānta*, algunas escuelas filosóficas hindúes, como la *Vaisesika*, por ejemplo, trataron de aplicar un método puramente objetivo; analizaron el universo y, en un plano objetivo -diferente al del ordenamiento del mundo-, reconocieron una infinidad de individualidades en la creación. El cosmos se les aparecía como una especie de pirámide compuesta por cuentas de marfil. En los tiempos modernos, una tentativa del mismo género ha tenido lugar con la “teoría de los tropismos”, tal como la expuso Watson. El espíritu deviene un subproducto de la materia, no es una simple fosforescencia, un epifenómeno del cual, estrictamente hablando, podríamos prescindir; se lo considera como la “sombra” de la materia.

También el aspecto puramente subjetivo presenta lagunas. Ya se trate del pluralismo fenoménico de Locke o del escepticismo de David Hume, el subjetivismo presenta dificultades insuperables.

En India, el *Sāṃkhya* trató de seguir dos direcciones, una objetiva y otra subjetiva, pero, a causa de la antinomia inherente a los conceptos de *puruṣa* y *prakṛti*, no llegó a descubrir un sustrato que fuese común a ambos.

En realidad, este sustrato ya había sido indicado en las *Upaniṣad*; Śaṅkara ha tenido el mérito de ponerlo en evidencia y de construir sobre este terreno sólido el edificio del *Advaita*, de la no-dualidad. De hecho, es en una de las *Upaniṣad* más antiguas e importantes, la *Chāṅgdoya*, donde el sabio Uddālaka instruye a su hijo Śvetaketu sobre la ciencia sagrada, explicándole la génesis, la conservación y la destrucción del universo. El éter (*ākāśa*) es la atmósfera cósmica en la que se despliega toda la manifestación, y este mismo éter, esta atmósfera, se encuentra en la profundidad de todo ser. La síntesis es realizada, el éter individual se reconoce idéntico al éter universal; a pesar de las engañosas apariencias, pese a las diferencias de todo género, el Uno, el único, el Mismo, se revela como omnipresente y omnipermanente. Uddālaka somete a su hijo a diversas pruebas y luego, de improviso, le concede la iluminación: «Eso, Śvetaketu, eres tú» (*tat tvam asi*). El Sí-mismo universal (*Brahman*) y el Sí-mismo individual (*ātman*) son idénticos: he aquí la enseñanza suprema.

Śaṅkara retoma el método que los sabios de las *Upaniṣad* habían descubierto y lo usa para analizar todas las experiencias. Hemos visto que el concepto de Ser puro (*sat*) no nace fortuitamente, por medio de la aproximación inopinada de términos que, a menudo, tienen significados opuestos; al contrario, esta vía sigue una concatenación dialéctica rigurosa. El espectáculo del mundo entero está compuesto de eventos-cuadros en continuo cambio: nosotros sólo tomamos los efectos, la causa siempre se nos escapa. Pero los mismos efectos no son sino una presentación nueva de la causa y si los efectos son irreales, la

causa debe ser también irreal. Es así como, inicialmente, la experiencia se presenta como una jerarquía de causas y de efectos; sucesivamente comprendemos que causas y efectos son igualmente irreales, por lo que podremos concluir que, en realidad, *nada existe*.

Aquí interviene el *Vedānta*. En ninguna experiencia, en tanto que efímera, se pierde jamás el sustrato que no cambia; así se llega a distinguir una *doble noción*: la de lo Real y la de lo *no-real* o fenómeno. Lo que es objeto de pensamiento transitorio es lo *no-real*, lo que es objeto de “pensamiento” permanente es lo Real. Por ejemplo, cuando digo que el cántaro, el loto, el elefante, *son* existentes, estoy formulando un juicio existencial y no de atribución. La noción transitoria se aplica a lo que contiene atributo. En juicios de este género, es el sustantivo lo que no cambia, mientras que el atributo cambia: el sustantivo representa la *Existencia pura*. Así, en cada una de nuestras experiencias existe un sustrato estable, una realidad invariable, esto es, la “conciencia de la existencia”.

Los juicios de existencia no establecen una relación accidental entre un sustantivo que no cambia y un predicado que cambia; dichos juicios expresan mucho más; la noción *de existencia* que se esconde en la unión liga los dos términos, permeándolos por completo. La conciencia de la existencia abraza todo, engloba todo y acompaña inevitablemente todo movimiento de pensamiento, uniéndose a todas las manifestaciones y asociándose a todas sus modalidades. Si hacemos una afirmación, reconocemos que ella está ahí; si negamos, implícitamente admitimos la conciencia de la existencia y la

reintroducimos, sin darnos cuenta, en el debate. También la *Bhagavadgītā* dice:

«Aquel que cree ser matado y aquel que piensa que mata están ambos en un error. Eso [el Sí-mismo] no puede matar ni ser matado»¹.

Es en nuestra mente donde *maya* da lugar a sus encantamientos y, a través del juego de los efectos y de las causas, nos mantiene prisioneros en sus redes.

Quizás se objete que, desde el momento en que una de las dos nociones es irreal, es imposible considerar a la otra como real. Podemos recurrir a una analogía que nos permite comprender cómo es esto posible. Examinemos, por ejemplo, el efecto del espejismo en el desierto. Ninguna duda sobre este punto: el agua que vemos no existe, es la representación la que es errónea; aquí tenemos verdaderamente la noción de lo *irreal*, pero la conciencia subsiste; el Ser puro (*sat*) existe más allá de las apariencias, porque la ilusión no podría prescindir de un sustrato. Esta conciencia de existencia reside más allá de nuestra mente y, sin embargo, está íntimamente ligada al funcionamiento mismo de la mente.

Para que una percepción tenga lugar, es necesario admitir la presencia de un objeto *extra-mental* que represente el punto tangencial, el punto de intersección en que, de algún modo, el *Ser* y el *no-ser* se cruzan y entrecruzan. No se trata de una teoría especulativa, es un hecho de observación que tenemos la posibilidad de verificar y toda nuestra percepción se presta a una experiencia similar; en la más humilde de ellas encontraremos esta doble noción. El mundo empírico,

¹ Cfr. *Bhagavadgītā* II 19.

de hecho, está constituido por el juego del *Ser* y del *no-Ser*; el *no-ser* se superpone al *Ser* y lo cubre con el revestimiento ilusorio de los nombres y de las formas. *Brahman* (lo Real, el Ser puro) es la verdad; el mundo no posee sino una realidad de segundo orden. Mientras nos abstengamos de proceder en la búsqueda interior (*vicāra*), seguiremos atribuyendo al mundo empírico un valor absoluto, y entonces diremos que es real.

El *Vedānta* no es todavía bien entendido en Europa, y a veces se dirigen contra él ataques con el pretexto de que se niega a reconocer el mundo exterior. Esto es un burdo error, pues el *Vedānta* admite que el mundo fenoménico tiene un cierto grado de verdad y no acepta en absoluto la teoría del idealismo subjetivo, según la cual el mundo objetivo no existe.

El *Vedānta*, sin embargo, no ignora que en la experiencia yóguica se alcanza un estado de conciencia en el cual el sujeto y el objeto desaparecen simultáneamente: ese estado posee la particularidad de no ser ni objetivo ni subjetivo; no se sitúa ni en el plano del realismo ni en el del idealismo; observa sólo el valor de la experiencia, abrazando al mismo tiempo los dos puntos de vista, el del sujeto y el del objeto, y busca el sustrato común que los conecta.

Repitémoslo, el *Vedānta* no se atiene estrictamente ni a la visión objetiva ni a la subjetiva; más bien se esfuerza por alcanzar una “visión de conjunto” de las cosas. Berkeley, como saben, fue partidario del idealismo subjetivo; tenía como amigo al doctor Johnson, el cual no compartía sus opiniones filosóficas. Un día, Berkeley fue a visitar a Johnson, llamó a la puerta y alguien le preguntó: «¿Quién es?». «Soy

yo, Berkeley, abridme». «Entra, Berkeley, la puerta es sólo una pura idea, por tanto puedes pasar a través de ella». Esta respuesta, de un modo simpático, representa la mejor crítica que se puede hacer al idealismo subjetivo.

El *Vedānta* vigila bien un exceso como este; el mundo exterior existe, posee un cierto grado de realidad que ningún vedantín soñaría negar.

(continúa)

EL YOGA DE LA MEDITACIÓN¹

de *Svāmi Kṛṣṇānanda*

Mantener fija la mente en la naturaleza del Sí-mismo o *ātman*, tema principal del sexto capítulo (*Dhyānayoga*) de la *Bhagavadgītā*, es el fundamento de toda la enseñanza y es también el tipo de acción que debería caracterizar la vida de toda la humanidad. Cuando se alcanza el equilibrio en la relación entre la mente y el Sí-mismo, se vive el estado de Yoga, estado que debería lograrse, lenta y gradualmente, mediante el esfuerzo, sin prescindir de un solo paso en el proceso del movimiento ascensional, porque incluso saltarse un paso equivaldría, posteriormente, a encontrarse ante la imposibilidad de progresar espiritualmente.

La dificultad de esta práctica es, de hecho, lo que se enseña en el contexto de la *Bhagavadgītā*. Desde un cierto punto de vista, podríamos afirmar que sus dieciocho capítulos son dieciocho pasos de la enseñanza. Como sabemos que nada puede ser más difícil que el intento del Alma de unirse con el Divino, se nos pide que procedamos muy lenta

¹ Extraído de *The Divine Life*. Diciembre de 1980.

y cautelosamente. Es necesario ejercer un control sobre la mente, sin permitirle sentir que se le está presionando. Esta es la técnica de cualquier proceso educativo en los diversos aspectos de la vida cotidiana. Es necesario permitir que la mente brote y florezca espontánea y automáticamente, sin constricciones, en una experiencia de un nivel más elevado¹. Cuanto antes seamos capaces de introducir en la práctica un principio de satisfacción o contentamiento, con mayor rapidez tendremos la posibilidad de obtener resultados, y esto es debido a que cualquier dolor causado a la mente puede ser un factor de bloqueo por parte de la mente misma. Por lo tanto, aunque sea positivo experimentar un intenso ardor en la búsqueda de la meta, no debe haber un exceso de entusiasmo; en otras palabras, no debemos sobrevalorar nuestras fuerzas. El Ser está, sin duda presente, y representa la mayor ayuda posible en este esfuerzo del Alma por alcanzar el Fin supremo.

Pero el modo en el que opera la Divinidad es en sí mismo un misterio y, puesto que este misterio no puede ser plenamente comprendido, es necesario moverse únicamente de forma proporcional al propio nivel de comprensión respecto a tal misterio; mientras éste permanezca como objeto de nuestra ignorancia, no podrá brindarnos una ayuda concreta.

¹ Un himno védico pide a *Śiva-tryambakam* (el Señor del tercer ojo) que nos conceda la liberación sin casi darnos cuenta, al igual que una calabaza asentada en la tierra que, pronta a la madurez, se separa del tallo sin ningún esfuerzo (*oṃ tryambakaṃ yaḥamahe sugandhiṃ puṣṭivardanam urvārukamīva bandhanāt mṛtyormukṣīya mā 'mṛtaḥ*).

La práctica se fundamenta en la comprensión de la mente y del sentimiento. Aunque estas dos funciones van acercándose gradualmente, en las etapas iniciales la comprensión de la mente tiene preponderancia sobre el sentimiento; éste último permanece velado, y llega incluso a dar la impresión de que el corazón no coopera con la mente. Sin embargo, a través de la perseverancia y la firmeza en la práctica, las dos facultades deberían ser capaces de aproximarse hasta el punto en que ya no permanezcan como dos aspectos distintos, sino más bien como una única fuerza focalizada en el conocimiento intuitivo.

De hecho, la intuición no es más que la aproximación de la comprensión y el sentimiento. En la percepción humana normal, ambos permanecen muy separados, la cabeza y el corazón rara vez van de la mano. Pero cuando, como se dijo, se abre el “tercer ojo”, entonces se unifican y los ojos sensoriales físicos ya no sirven para contemplar la perfección.

Para que esto suceda, la práctica debe tener lugar de manera gradual, es decir, es necesario observar en qué medida la realidad de nuestro estado está presente en las distintas fases de la ascesis. Lo esencial a tener en cuenta es la honestidad intelectual respecto a la etapa particular en la que nos encontramos en un momento dado. No deberíamos imaginar que estamos en un nivel más elevado del que realmente hemos alcanzado. La mente puede proyectarse en una condición imaginaria de falso logro de la meta.

Hay muchos investigadores sinceros que caen en el error de creerse Almas liberadas y consideran que su único deber es salvar al mundo, creyéndose ya salvados y en identidad con el infinito. Esta puede ser una trampa en la

que uno puede caer fácilmente durante la práctica. En este punto nadie puede servir de ayuda, ya que falta el reconocimiento. En lugar de volverse transparente, el aspecto racional es reprimido y por tanto se enturbia debido a la interferencia de viejas impresiones latentes (*samskāra*) o de deseos frustrados, etc. Los sentimientos frustrados no provienen necesariamente de la vida presente, ya que podemos encontrar que hay sentimientos sobre otros sentimientos, impresiones sobre otras impresiones, todo amontonado en la subconsciencia como capas de nubes que retrasan el logro del objetivo por parte del Alma.

No es necesario recordar que hemos vivido más vidas; hoy somos sólo una fracción de la totalidad de la que estamos compuestos, mientras que la parte más importante yace como fuerza potencial en el estrato inconsciente de nuestra personalidad individual. Dicha fuerza, actuando como un resorte, desencadena ciertas impresiones y particulares impulsos que afloran a la superficie de la conciencia, favoreciendo el error a nivel consciente de pensar que estamos libres de ideas, de pensamientos y del comportamiento formal.

Si tomamos en consideración la presencia de esta fuerza motivadora en la base de nuestra actividad consciente (eso que denominamos como nivel subconsciente) podremos preguntarnos si para nosotros puede realmente existir libertad de acción.

La conclusión a la que llegaron los psicoanalistas de hoy en día es que no existe tal libertad de acción. No es más que una quimera, ya que, según sus conclusiones (sean justas o no), las actividades conscientes de la mente -causa de la sensación de libertad en el individuo- son, a su vez, el resul-

tado de algunos impulsos ocultos. Estos trabajan desde el interior como fuerzas oscuras y llevan parte de los aspectos de la individualidad al nivel consciente con el fin de llevar a buen término ciertos propósitos que en nuestro lenguaje tradicional se denominan *prārabdha-karma*, el *karma* que ya ha madurado y que ha de ser experimentado.

Nuestra condición actual de vida, la que estamos experimentando actualmente en el estado consciente, no puede considerarse como la totalidad de nuestra individualidad. Muchos consideran que existe el llamado inconsciente colectivo, el inconsciente de la raza (humana), y algunos incluso son de la opinión de que existe un inconsciente cósmico. Esto corresponde a lo que la filosofía *Vedānta* llama *Īsvara*, el Señor, el Ser en el que estamos inmersos y que contiene toda la manifestación sutil y tosca en estado latente en forma de semilla¹. Con el coraje nacido de la confianza fundada en unos buenos cimientos, se puede reavivar gradualmente la fuerza de la propia comprensión y dirigirla hacia la meta que se quiere obtener.

El problema del tiempo no debe ser considerado; el proceso de la realización tiene sus propios tiempos. El Ser no huye, ya que es eterno y siempre disponible, pero debemos estar listos en todo momento para poder entrar en contacto con esta Potencia. Por lo tanto, el vehículo ha de ser purifi-

¹ Cfr. Gauḍapāda, *Māndūkyakārika* V y VI y las respectivas notas. A cargo de Ráphael. Bompiani, Milán. Ver también Glosario Sánscrito. Ass. Ecoculturale Parmenides.

cado con la puesta en práctica de los medios necesarios, que en nuestra tradición son denominados como *catuṣṭaya*¹.

Necesitamos tener las ideas muy claras sobre nosotros mismos; es necesario conocer el propio estado psicológico actual y los poderes que se pueden activar a lo largo de la práctica. Está claro que en la mente hay muchos pensamientos y deseos que son un obstáculo para el objetivo final del Yoga. Por ejemplo, puede haber un impulso que lleve a la distracción de la mente con cosas que no pertenecen a la realización; esto debe tenerse en cuenta, ya que es difícil estar completamente libre de los objetos de los sentidos y mientras seamos conscientes de la presencia de tales objetos, también sentiremos la necesidad de mantener relación con ellos. ¿Quién puede decir que desconoce por completo la presencia del mundo de *māyā*? El mundo está ahí para recordarnos la cruda realidad y la creencia en la existencia de un mundo externo es en sí misma la prueba de la propia necesidad de establecer un contacto vital con él. Se puede amar o no amar el mundo, pero siempre somos conscientes del hecho de que “existe”.

Los objetos del mundo son capaces de hacer que el discípulo tropiece de diversas maneras, y el obstáculo principal en la práctica de la meditación, el Yoga propiamente dicho, es justo la tendencia a caer, y nada más. La sabiduría de la que se puede dar prueba en este contexto es la de libe-

¹ Lit. “Grupo de los cuatro”. De estos cuatro, uno de los más significativos es el grupo indicado por Śaṅkara en su *Vivekacūdāmani: viveka, vairāgya, samādhi y mumukṣutva, sūtra* 18 y sig. Ver también Patañjali, *Yogadarśana* II. 28 y sigs., a cargo de Ráphael. Āsram Vidyā España, Madrid.

rarse, dentro de lo posible, de verse implicados en atmósferas que puedan favorecer una caída. Es mejor no enfermar que hacerlo y después acudir al médico para curarse. Una vez caídos es difícil librarse completamente de esas implicaciones. La caída no es otra cosa que creer en la realidad de un objeto externo y la sensación de que el objeto de los sentidos debería procurarnos una felicidad superior a la beatitud que el Yoga concede.

A pesar del esfuerzo, la mente puede exteriorizarse y proyectarse hacia los objetos sensoriales, hasta el punto en el que nuestra energía exteriorizada se convierta en un torrente, en una inundación, momento en el que el dique podría colapsar; en este punto, el discípulo podría perder la posición concienical correcta. No debemos esperar a que esta instancia se vuelque hacia el exterior; nadie debería tener la temeridad de pensar que podría resistir a ella. Una vez que uno ha caído, es difícil volverse a levantar. Tenemos historias y anécdotas pintorescas y dramáticas de estos fenómenos en la *Épicas* y los *Purana*¹.

Incluso los grandes Maestros tuvieron que hacer frente a grandes problemas y dificultades, y nosotros no deberíamos creernos superiores a ellos. Lo que le sucede a uno puede sucederle a otro, y todos pueden ser víctimas de la misma debilidad, que es un factor común a toda la naturaleza humana. Por tanto, es necesario esforzarse en vivir en una atmósfera no sólo psicológicamente, sino también físi-

¹ La *Épica* india está constituida por el *Mahābhārata* y el *Rāmāyana*. Los *Purāna* son los textos más antiguos de la “tradicón recordada” (*Smṛti*). Cfr. Glosario Sānscrito

camente exenta de tentaciones en las fases iniciales. Esta es la razón por la que muchos van a lugares retirados, recurren a los *Āśram*, templos sagrados, etc., se dirigen a los bosques y a una atmósfera más calmada, precisamente porque se pueden disminuir los posibles estímulos, aunque en realidad éstas no puedan evitarse o destruirse totalmente.

Si recurrimos a la soledad física, nos es posible aprender el arte del desapego psicológico; el desapego físico no lo es todo, es solo una preparación para una práctica más elevada, esto es, el desapego interior, ya que físicamente nos podríamos encontrar en un lugar sagrado como Badarīnātha o Kedāranātha, y mentalmente en Hollywood. Por tanto, incluso siendo la soledad física una necesidad, no lo es todo, aunque es una fase para un refinamiento interior de la personalidad que hay que adquirir a través de medios distintos a la mera práctica física.

LIBRE ALBEDRÍO

Existe una “libertad” de juzgar y de actuar según la razón, y es llamada libre albedrío. La extensión y los límites de tal facultad están sancionados por las leyes civiles y morales, y éstas precisamente están concebidas por la razón humana.

Las leyes prohíben y castigan, en definitiva, todo lo que el normal “buen sentido” veta. Las leyes humanas, que son leyes sociales, tienen siempre en el foco la salvaguarda de los derechos de cada uno, de modo que nadie sea dañado por otro aun expresándose libremente. Así, el libre albedrío del hombre se circunscribe y concentra en todo lo que es lícito, honesto y moral.

Nadie tiene derecho a “ofender” a nadie, física o moralmente, y una acción tal está considerada por las leyes como delictiva, por tanto, un delito. Tampoco se puede, impunemente, ser licencioso allí donde precisas normas dictan moderación, templanza, prudencia. Las tendencias del individuo son, de este modo, frenadas, controladas, dirigidas.

Lo que impulsa al hombre a la acción es siempre su propio interés particular, la gratificación de sus necesidades, la necesidad de algo. ¿Qué ocurriría sin la ley? El móvil de sus acciones, reflejado por su estado concienical, exige la

existencia de la ley: el individuo está, necesariamente, sujeto a la ley.

Existe otro estado concienical, más allá del humano, en el que no se está bajo la ley, sino que *es* la ley. Es el estado en que se ha trascendido el yo y se ha realizado una conciencia universal, crística. Aquí está claro que, al ser el móvil de diversas naturalezas, también será diferente la modalidad expresiva o aspecto formal. El ser se mueve con *dignidad*, con *compostura*, con *suavidad*¹, cualidades que en el primer caso estaban completamente ausentes.

Existen otros dos estados de conciencia. En uno se es causa de la Ley, en otro se está *más allá y por encima* de toda Ley, y se corresponde, en la *Qabbālāh*, con el *Ain Soph*: estado metafísico.

Quien, por lo tanto, está contra la Ley, quien está *fuera* de toda Ley, quien viola la Ley, no está en *Ain Soph*. Esto explica por qué, aun pudiendo hacer de todo, el Liberado no lo hace. Aun estando más allá de la ley, él no la puede transgredir, sino que se comporta, en todos los niveles, con pleno respeto a sus códigos².

En los primeros tres estado arriba indicados (individualizado, universal y causal), que constituyen globalmente el plano de la manifestación tanto formal como no formal, se habla de leyes, de límites, de libre albedrío. En el cuarto

¹ Cfr, Ráphael, *La Triple Vía del Fuego*, I, II, 18. Āśram Vidyā España, Madrid.

² Un Liberado es un ser armónico y allí donde hay desarmonía, él restablece la Armonía; aquí, podría incluso actuar aparentemente en contra de las leyes.

(*Turiya* para el *Vedānta*, *Ain Soph* para la *Qabbālāh*) se habla, por el contrario, sólo de *Libertad*¹.

Existe otro aspecto, a propósito del libre albedrío, que debería ser considerado. Si bien es cierto que la acción del individuo está vigilada por la ley y circunscrita a ella y, por tanto, no es del todo libre, ¿es quizá libre, por contra, en su facultad de decidir, su voluntad? A menudo decimos: yo he decidido, yo he elegido. ¿Pero es esto cierto? ¿“Nuestra” elección es verdaderamente nuestra o es, por el contrario, el resultado de circunstancias? Y estas circunstancias, ¿son fortuitas?

Nada sucede por casualidad, pero todo, en el plano objetivo, expresa un diseño, manifiesta una voluntad, aquella Voluntad que está detrás de todas las voluntades individuales².

El libre albedrío, tan ensalzado por el yo y defendido como su más importante posesión, se revela, así, a la luz de la verdad, como una mera ilusión al igual que tantas otras.

¹ En relación con los tres estados del Ser y con el “Cuarto”, según el *Vedānta*, *cfr.* Gauḍapāda, *Māndūkyakārikā I-VII*. A cargo de Ráphael, Bompiani, Milán. Para la *Qabbālāh*, *cfr.* Ráphael, *La Vía del Fuego según la Qabbālāh*. Āśram Vidyā España, Madrid.

² Hay que considerar, además, que el hombre está determinado, en su pensar y actuar, por la esfera subconsciente y, por tanto, por los *guṇa rajas* y *tamas* que son, en última instancia, los que verdaderamente deciden.

DÉJALOS CAER

Los pensamientos...
uno tras otro,
déjalos caer
como hojas de otoño.
Cuando quedes desnudo
serás revestido por el esplendor...
como árboles en primavera.
Déjalos caer.

Pino F.

NOVEDADES EDITORIALES

Iniciación a la Filosofía de Platón

Ráphael.

164 páginas. Āśram Vidyā España, Madrid.

INTRODUCCIÓN

A menudo hemos oído hablar de la Filosofía de Platón a filósofos, historiadores, o filólogos, así como a la gente común, que, a su vez, ha oído hablar de ella por vía indirecta o, como muchos de nosotros, lo aprendieron en la escuela.

En opinión de Giovanni Reale¹, se ha escrito y se escribe tanto sobre Platón en los principales idiomas que es prácticamente imposible controlar toda la literatura. Es comprensible, por tanto, que algunos estudiosos hayan últimamente teorizado sobre la necesidad de prescindir de toda esa literatura y proceder a la lectura directa de Platón sin intermediarios o de manera más o menos independiente.

¹ Giovanni Reale, catedrático de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad católica de Milán.

Además, cada comentarista expone su propio punto de vista, que, en ocasiones incluso contrario al de sus compañeros. Pensemos, por ejemplo, en las diferentes interpretaciones del concepto *philia*, de *Eros*, de *Demirugo*, de *χωρα* (*chóra*), etc.

Consideremos que, aunque sean numerosos los que han leído y también estudiado a Platón, son pocos los que han *meditado* a fondo y sin preconceptos literarios sobre la Doctrina platónica, captando su esencia y su contenido profundamente «ascético» y realizador.

El término “ascético” se entiende en el sentido de «elevación», de «inversión» de la conciencia de lo sensible a lo suprasensible. La de Platón es, pues, una Filosofía de catarsis, de ascesis, de realización, de transformación del modo de sentir, de querer y de actuar. Platón se sirve de la Filosofía (usando el significado correcto de esta palabra) como medio para elevarse del mundo conflictivo y contradictorio de lo sensible al mundo del Ser, que es nuestra sede originaria.

El concepto de Filosofía ha tomado, a lo largo del tiempo, una acepción completamente distinta al original, hasta convertirse en un «juego mental», un mero y árido ejercicio de la mente empírica, fenoménica y representativa que tan sólo puede ofrecer *opiniones* y no la *Verdad*.

La Filosofía de Platón es de *orden iniciático*, es conversión al Ser, es Iniciación al supremo Bien; y éste no es un propósito nuestro, sino del propio Platón. Por consiguiente, para comprenderla no basta con que discurremos

sobre ella con la mente, sino que debemos integrarla en nuestra conciencia; en otros términos, debemos realizarla y vivirla. Es convirtiéndola en conciencia como podemos descubrir muchos porqués aparentemente insolubles y muchas verdades que para el ojo sensorial podrían, a primera vista, parecer irracionales.

El Platonismo gozó de alta estima de los propios Padres de la Iglesia (Ambrosio, Agustín, Juan Damasciano, Anselmo de Canterbury, etc.) y permaneció como doctrina aprobada por la Iglesia hasta el siglo XII.

El Renacimiento le dio, más tarde, un impulso positivo y fecundo con la Academia florentina (Marsilio Ficino, los dos Pico de la Mirandola, etc.), en Inglaterra con los Platónicos de Cambridge (H. More, Th. Gale, J. Morris), etc.

En realidad el Platonismo nunca ha muerto (recordemos que la Academia platónica fue cerrada en el año 529 d.C. por Justiniano) y siempre ha habido particulares grupos e individuos que sobre él han meditado, realizándolo y expresándolo.

La Filosofía platónica se caracteriza por una profunda aspiración a una mejor y diferente sociedad, por una visión de la vida que comprende al hombre en su totalidad y no en su fragmentariedad fenoménica y sensible; además, favorece un método de aprendizaje que implica una progresiva apropiación de la intuición noética en lugar de la simple lógica formal. Todo ello da como resultado una certidumbre firme y concreta en la capacidad del hombre para *comprender* y

realizar la Verdad noética y modelar su vida y los acontecimientos conforme a los principios de dicha verdad.

Platón ha desvelado una Enseñanza iniciática de orden tradicional que ha de considerarse «sagrada», y los que buscan la Iniciación filosófica platónica deben acercarse a ella únicamente con tal perspectiva. Diremos que la Iniciación que Platón y el Platonismo exponen es para aquellos que en Occidente buscan la vía tradicional de orden metafísico. Y aún hoy en día, los que tengan las adecuadas cualificaciones pueden acceder a ella.

En estas páginas Ráphael ofrece sólo una mera introducción a la Enseñanza platónica, dejando a cargo del investigador la directa *meditación* sobre los textos.

Además de los amplios fragmentos de Autores recientes que convalidan la tesis que se expone en este libro, Ráphael hace un resumido paralelismo entre Platón y Śāṅkara codificador del *Vedānta Advaita* de inspiración védica¹. Aquellos que *comprendan* la Tradición universal de los Misterios de ambas Enseñanzas –que es la misma-, codificadas por los divinos Maestros que, aparentemente, son distintos y sin relación entre ellos, descubrirán que sólo hay en ellos unas pocas y necesarias “adaptaciones” espacio-temporales.

Que a todos aquellos que sean capaces de aproximarse sacramentalmente a tales Enseñanzas les sea concedido hallar en

¹ Para el *Vedānta Advaita* de Śāṅkara, consúltense las obras publicadas por Āśram Vidyā España, Madrid.

ellas el debido provecho hasta realizar la catarsis filosófica (*metanoia-periagoghé*, μετανοια-περιαγωγή)¹.

¹ *La República*, VII, 518 b, 519 b, 521c.

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 Śaṅkara.
- 13) *Fuego de Filósofos*, de Ráphael.
- 14) *En las Fuentes de la Vida*, de Ráphael.
- 15) *Drigsdriśyaviveka**, atribuido a Śaṅkara.
- 16) *El Sendero de la No-dualidad (Advaitavāda)*, de Ráphael.

- 17) *Orfismo y Tradición Iniciática*, de Ráphael.
- 18) *Parménides*, de Ráphael.
- 19) *Uttaragītā, El Canto Sucesivo*, a cargo del Grupo Kevala.
- 20) *Obras Breves*, de Śaṅkara.
- 21) *Aparokṣānubhūti**, de Śaṅkara.
- 22) *La Vía del Fuego según la Qabbālāh*, de Ráphael.
- 23) *Iniciación a la Filosofía de Platón*, de Ráphael.

Próximos títulos:

- *La Ciencia del Amor*, de Ráphael.
- *Māṇḍūkya-kārikā*, de Gauḍapāda.
- *Upaniṣad**.
- *Glosario Sánscrito*.
- *Brahmasūtra**, de Bādarāyaṇa.
- *Plotino - Con Antología Plotiniana*, de Giuseppe Faggin. Presentación de Ráphael.

* Traducidos del sánscrito y comentados por Ráphael.

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 solo 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