

Vidyā

Primavera 2021



SUMARIO

El significado de *Umā Haimavatī* (I)

Pensamientos de Dostoievski

El propósito de Conocer

Individualidad y universalidad

Espectáculo y espectador

Periódico trimestral: Año X N° 41 - Primavera 2021
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 SIGNIFICADO DE *UMĀ HAIMAVATĪ*¹

del dr. *Satya Prakash Singh*

Mientras explica la naturaleza del *Brahman*, la *Kena Upaniṣad* introduce, en el tercer *khaṇḍa*, una interesante historia. En efecto, la *Upaniṣad* narra que el *Brahman* hizo triunfar a los Dioses² y que estos consiguieron la gloria por obra suya. Aquellos, sin embargo, concibieron la idea de que el mérito había sido de ellos y que, por tanto, a ellos les pertenecía la gloria. El *Brahman* era consciente de esto y por ello se manifestó ante ellos bajo la forma de un *Yakṣa*, un gran Ser.

No estando a la altura de comprender quién era este *Yakṣa*, los Dioses pidieron a Agni, el Dios del fuego, que se acercase a Él y le preguntara quién era. Creyendo que se trataba de una tarea fácil, Agni se precipitó ante Él, pero,

¹ Extraído de *The Divine Life. Octubre 1982*. *Umā* es uno de los nombres de la Madre divina, “hija de la montaña” (*haimavatī*) y muro de *Śiva*. Episodio de la *Kena Upaniṣad*. Cfr. *Kena, Muṇḍaka y Aitarerya Upaniṣad* con el comentario de Śaṅkara. Āśram Vidyā, Roma 2008.

² En su propia lucha contra los *asura* o demonios.

antes incluso de que pudiera su pregunta, Aquel le pidió que se presentara. Le respondió que era Agni, el Dios del fuego, y Jātavedas, el omnisciente. Le preguntó también qué era capaz de hacer y Agni le respondió que estaba capacitado para reducir a cenizas toda cosa sobre la tierra. El *Yakṣa* puso delante de Agni una brizna de hierba y le pidió que la quemara, pero, por más que lo intentaba con todo su poder, no logró hacerlo. Dirigiéndose de nuevo hacia los demás Dioses, les confesó que no había sido capaz de conocer la identidad de aquel Ser.

Los Dioses se dirigieron entonces a Vāyu pidiéndole que interrogase al *Yakṣa* acerca de su identidad y también Vāyu pensó que se trataba de un cometido simple. Pero tan pronto se le acercó, y antes de que lograra siquiera hacer su pregunta, se encontró en el deber de responder a la del *Yakṣa*. Orgullosamente le respondió que él era Vāyu, el Dios que llena todo el espacio (Mātariśvan). Al preguntarle cuál era su poder, Vāyu respondió que podía acabar con todo lo que existía sobre la tierra, incluyendo a Aquel mismo que le hacía la pregunta. Aquel Ser le colocó delante una brizna de hierba y le pidió que, soplando, la hiciera desaparecer; Vāyu se acercó a la brizna de hierba y con todo su poder no logró siquiera moverla. También él volvió con los demás Dioses y confesó que no logró conocer la identidad del *Yakṣa*.

Los Dioses rogaron finalmente a Indra, el Señor de los Dioses, también llamado Maghavan debido a su poder, que fuese a conocer la identidad del *Yakṣa*. Indra aceptó y se dirigió rápidamente a Aquél, pero Él desapareció misteriosamente de su vista. El espacio que anteriormente había ocupado el *Yakṣa* fue entonces llenado por el luminoso esplendor de una figura femenina: *Umā Haimavatī*. Indra le preguntó a ella qué podría ser aquel Ser, y ésta le respondió que el *Yakṣa* era el *Brahman*, que había adquirido aquella forma, y que era gracias a su victoria que los Dioses habían conseguido la gloria.

Así fue como Indra, dice la *Upaniṣad*, llegó a conocer al *Brahman*. Y la razón por la que Agni, Vāyu e Indra son considerados los Dioses más importantes es el hecho de haber estado en un contacto tan estrecho con el *Brahman*. Entre ellos, Indra es considerado el más importante de todos porque fue el que más se aproximó al *Brahman*; en realidad, él fue el primero en conocerlo.

La conexión de este episodio con la entera *Upaniṣad* ha sido objeto de largas controversias en tiempos modernos, especialmente en lo que se refiere al periodo de su redacción. Hay quien sostiene que esta parte es posterior a la primera parte de la *Upaniṣad*, mientras que otros afirman que es anterior. Por ejemplo, Hume sostiene que:

«La *Kena Upaniṣad* está formada por dos partes completamente distintas. La parte en prosa, que va del

sūtra 14 al 34 (tercer y cuarto *khaṇḍa*) —y que evidentemente es la parte más simple—, es la más antigua. La parte que va del primer al decimotercer *sūtra* (primer y segundo *khaṇḍa*) y que está escrito en versos (excepto el *sūtra* 9), contiene doctrinas mucho más elaboradas y parece que fue compuesta en un periodo posterior»³.

Por su parte, Max Müller, junto a muchos otros estudiosos, sostiene que la segunda parte fue añadida después, pero se encuentra confuso. Sostiene el “carácter *brāhmaṇa*” de la *Upaniṣad* y no puede sino afirmar que esta parte es más antigua, pero, a causa de la irregularidad de la estructura métrica de los versos, duda en asignar a la primera parte una fecha más reciente⁴. La contradicción y la duda ponen en evidencia la falta de una garantía de las diversas opiniones expresadas en lo que se refiere al origen del texto. En realidad, en las *Upaniṣad* es normal tanto versos como partes en prosa y los estudiosos del problema son bien conscientes de ello. Lo embarazoso del asunto es la conexión de la narración en un contexto de alta filosofía como el de la primera parte. Por este motivo, tienden a considerar la segunda parte como poco más que una leyenda para fijar en el estudiante la importancia de la humildad ante el Absoluto.

R.D. Ranada, por ejemplo, observa:

³ R.E. Hume, *The Thirteen Principal Upaniṣad*. Oxford 1931.

⁴ F. Max Müller, *The Upaniṣad*. Dover, edn. 1962, parte 1.

«No se logrará nunca el conocimiento, a menos que se busque con humildad. La ausencia de humildad comporta la imposibilidad de conocer, y es esta lección sobre la humildad lo que intenta enseñar la parábola que se encuentra en la última parte de *Kenopaniṣad*»⁵.

Pero una consideración como esta no sintoniza con el estilo sintético adoptado en los demás pasajes de la *Upaniṣad*, ya sea antes o después de la narración.

El *Ācārya* Śaṅkara distingue cuatro motivos distintos en la narración de la *Upaniṣad*. En primer lugar, esta narración tiene el objetivo, según Śaṅkara, de liberar la mente del hombre común del temor de que el *Brahman* sea una vacío no-ser. La causa de este temor, según el *Ācārya*, reside en la imposibilidad de comprender al absoluto *Brahman*. Es sólo cuando se le señala como el Ordenador de todo, el Soberano de los Dioses, la causa de la victoria de los Dioses y de la derrota de los *asura*, que la certeza de su existencia como Realidad resulta evidente de por sí.

En segundo lugar, la narración podría haber sido introducida en la *Upaniṣad* para exaltar la importancia del conocimiento metafísico. Si divinidades como Agni, Vāyu e Indra, por ejemplo, se han convertido por este motivo en sumamente importantes dentro de la galaxia de los Dioses, e Indra se convierte además en el más importante de ellos

⁵ S. K. Belvalkar and R.D. Ranada, *The creative period*. Poona 1927.

por haber llegado al conocimiento, esto debe hacernos entender la prioridad del conocimiento.

En tercer lugar, la narración trata de dejar más clara para el estudiante normal la dificultad que implica conseguir el conocimiento de *Brahman*. Si incluso Dioses como Agni, Vāyu e Indra encuentran grandes dificultades para conseguir este conocimiento, estas dificultades serán aún mayores para el hombre.

Y, en fin, Śāṅkara observa en esta narración la posibilidad de imprimir en la mente del discípulo la necesidad de considerar al *Brahman* como el sustrato y fundamento real de la entera existencia, la esencia de aquel que actúa y de todo lo que somos.

(*continua*)

PENSAMIENTOS DE DOSTOIEVSKI⁶

La Vida es un paraíso, pero los hombres no lo saben y no quieren saberlo.

Trabajas todo el invierno por el porvenir. No busques nunca una recompensa, porque ya tienes una, y muy grande, en esta tierra: tu gozo espiritual, que sólo los justos poseen.

(de *Los hermanos Karamazov*)

Hay momentos que duran poquísimos, no más de cinco o seis segundos, en los que uno, de repente, logra sentir la presencia de la Armonía eterna. Esto no es humano, pero tampoco digo que sea algo divino, pero el hombre, en su forma humana, no lo podría sobrellevar.

Todo nos da la sensación de lo divino. ¿Ves esa araña que se desliza por la pared? Pues yo la observo y le doy gracias por deslizarse.

Cuando el hombre entero alcance la felicidad ya no existirá el tiempo, porque ya no será necesario.

⁶ Traducidos directamente de los textos publicados en el *Vidyā* italiano de Enero 2011.

El hombre es infeliz porque no sabe que es feliz: sólo por eso. ¡Esto es todo, todo! Quien llegue a saberlo, llegará a ser feliz en ese mismo instante.

(de *Los endemoniados*)⁷

Pero ¿cómo podría no creer? Yo vi la Verdad, y no es que la haya inventado en mi intelecto, sino que la vi; la vi, y su viva imagen llenó mi alma. La vi tan sencilla y bella que no puedo admitir que los hombres puedan verla en esta tierra. Y es por esto que los hombres se burlan de mí y exclaman: «¡Fue un sueño, un delirio, una alucinación!». Pero ¿qué es un sueño? ¿Acaso nuestra vida no es un sueño? (...) ¿No se realizará mi sueño? ¡Qué importa, a pesar de todo, seguiré predicando! Sin embargo, la realización sería tan sencilla: en un día, en tan sólo una hora. Bastaría con que amaras a tus semejantes más que a ti mismo, y eso es lo fundamental; no se necesita nada más.

¡Además, sólo se trata de una verdad antiquísima, leída y repetida billones de veces, pero que no terminó de arraigar en ningún lugar!

(de *El sueño de un hombre ridículo*)

⁷ Título también traducido en castellano como *Los demonios*.

El silencio es siempre hermoso, y el hombre que calla tiene una belleza superior al hombre que habla.

(de *El adolescente*)

Ni el hombre ni la nación pueden existir sin alguna idea suprema. Pero en este mundo sólo hay una idea suprema, la idea de la inmortalidad del alma humana, porque todas las restantes ideas «supremas» que pueden hacer vivir al hombre surgen únicamente de esta idea.

(de *Diario de un escritor*)

Y entonces, ¿puede uno ser realmente infeliz? ¿Qué me importan mi desgracia y mi dolor si soy capaz de ser feliz? ¡Y sabed que yo no comprendo cómo se puede pasar delante de un árbol sin sentirse feliz de verlo! ¡Hablar con un hombre y no sentirse dichoso de amarlo! Desgraciadamente, no me sé explicar..., pero ¡cuántas cosas bellas hay a cada paso, cuántas cosas cuyo encanto se impone incluso al hombre más ciego! Mirad a los niños, mirad el amor de Dios, mirad los ojos que os contemplan y os aman...

(de *El idiota*)

EL PROPÓSITO DE CONOCER⁸

«*Te revelo el propósito de conocer...*»⁹.

El Señor procede ahora a delinear cuál será el resultado de este conocimiento, con el fin de despertar la atención del oyente y suscitar la aspiración de conocer al *Brahman* infinito sin principio, que se acaba de definir como «el fin del conocimiento».

Para evitar la tautología [se produce] una división de la expresión *anādimatparam* en “anādi” y “matparam” y se explica de manera diferente, a saber: *Brahman* carece de principio y yo soy su *Paraśakti*, la Energía suprema llamada *Vāsudeva*.

⁸ Del comentario de Śāṅkara sobre el *sūtra* 12 del Capítulo XIII de la *Bhagavadgītā*. Traducción del sánscrito por A. Mahādeva Sastri. Samata Books, Madrās

⁹ Véase *Bhagavadgītā*, XIII, 12. Traducción del sánscrito y comentario de Ráphael. Ásram Vidyā, Roma

[Pero nosotros decimos]: es cierto, de esta manera la tautología podría evitarse, pero [sólo] si dicha interpretación fuese plausible. Pero la interpretación no es válida porque aquí pretendemos explicar la naturaleza del *Brahman* negando todas las cualificaciones que tienen determinadas formas de energía y, al mismo tiempo, privadas de todo atributo. La tautología podría explicarse como debida a las exigencias de la métrica.

Brahman está más allá del habla y del pensamiento

Después de haber dicho que hablaría de lo que es digno de conocimiento en tanto que otorga la inmortalidad, y después de llamar la atención del oyente para despertar [en él] la aspiración al conocimiento, el Señor dice: «*Eso no es ni sat* (existente) *ni asat* (no-existente)».

Objeción: Después de proclamar solemnemente que hablará de lo comprensible, no parece apropiado que el Señor lo describa como «*ni sat ni asat*».

Respuesta: No, la expresión es totalmente exacta, porque siendo inaccesible a la palabra, *Brahman*, lo Cognoscible, es definido en todas las *Upaniṣad* sólo con la

negación de toda cualificación: «no es esto» y «ni burdo ni sutil»¹⁰ en los términos “*Eso* no es esto”.

Objeción: Existe [sólo] aquello que puede ser definido como existente. Si lo Cognoscible no puede ser definido como existente, entonces Eso no puede existir. Y es una contradicción de términos decir que Eso es cognoscible y que no puede ser definido como existente.

-Respuesta: *Eso* no es lo no-existente porque de la no-existencia no se tiene conocimiento.

Objeción: Todo estado de conocimiento implica la idea de existencia o la de no-existencia. Estando así las cosas, lo Cognoscible puede ser comprendido por un estado de conciencia asociado con la idea de existencia o por un estado de conciencia asociado con la idea de no-existencia

Respuesta: No, porque estando más allá del alcance de los sentidos, Eso no es un objeto de conocimiento asociado a la idea de existencia o de no-existencia. En verdad, [sólo] lo que es percibido por los sentidos, como por ejemplo un jarrón, puede ser un objeto de conocimiento asociado con la idea de existencia o no-existencia. Por lo

¹⁰ Cfr. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* II.III.6 y III.VIII.8, en *Upaniṣad* a cargo de Ráphael. Bompiani, Milán 2010.

tanto, dado que este Cognoscible está más allá de los sentidos, sólo se conoce a través del instrumento de conocimiento llamado *śabda* (el Verbo). *Eso* no puede ser, como en el caso de un jarrón, un objeto de conocimiento asociado a la idea de existencia o no-existencia y, en consecuencia, no es definido ni como *sat* ni como *asat*.

En cuanto a la afirmación de que es una contradicción de términos sostener que lo Cognoscible no es ni *sat* ni *asat*, [decimos] que no hay contradicción alguna ya que la *Śruti* dice: «Eso está más allá de lo conocido y de lo no-conocido»¹¹.

Objeción: Incluso el pasaje de la *Śruti* que acaba de citarse está en contradicción, al igual que lo está la misma *Śruti* cuando, después de describir la preparación del altar para el sacrificio, dice: «[¿Quién sabe] si existe un beneficio en el mundo futuro?» (*Taittirīya Samhitā*, 6.1.1).

Respuesta: No. El pasaje «Eso está más allá de lo conocido y de lo no-conocido» enseña por sí mismo algo que debe aceptarse como verdadero, porque el pasaje citado por el oponente «Quién sabe si hay un beneficio en el mundo futuro» es un mero *arthavāda*, una afirmación

¹¹ Cft. *Kena Upaniṣad* 1.3, en *Kena, Muṇḍaka y Aitareya Upaniṣad* con el comentario de Śaṅkara. Āśram Vidyā, Roma 2008.

que, para ser entendida en su pleno sentido, debe leerse junto con el mandato al que está subordinada.

Además, es evidente que *Brahman* no se puede expresar con palabras como *sat* porque cada palabra utilizada para denotar algo indica, cuando la escucha otro, esa cosa asociada a una determinada especie, a una determinada acción, a una cierta cualidad y a una relación. Así, vaca y caballo implican una especie, cocinero y profesor implican acción, blanco y negro implican cualidad, rico y ganadero implican posesión. Pero *Brahman* está más allá de todo género, por lo que no es posible referirse a él con palabras como *sat* (existente). Al estar desprovisto de atributos, no posee cualidad alguna; si poseyese cualidades, entonces podría definirse con palabras que expresan cualidades. Siendo un no-agente, no puede ser cualificado con palabras que denoten acción. La *Śruti* dice: «*Eso* es desprovisto de partes, sin actividad, pacificado»¹² Al ser Uno sin segundo, *Eso* no se relaciona con nada; no es un objeto [de orden sensorial]. *Eso* es el verdadero *ātman*.

Por lo tanto, es correcto decir que *Eso* no se puede expresar con ninguna palabra y el siguiente pasaje de la

¹² Cfr. *Śvetāśvatara Upaniṣad* VI.19, en *Upaniṣad*, cit.

Śruti así lo confirma: «Ante el cual retroceden las palabras, junto con el pensamiento, incapaces de captarlo»¹³.

Brahman es el fundamento de todas las actividades.

Al decir que *Brahman*, lo Cognoscible, no puede asociarse con la palabra o con el pensamiento de *sat* (existente), se podría suponer que Eso es *asat* (no-existente). Para evitar esta suposición, el Señor procede a declarar su existencia en todos los seres vivientes a través de los *upādhi*. [Se da la explicación]: no existe nada que esté más allá de la palabra y del pensamiento. Por lo tanto, podría asumirse que *Brahman*, como se describió anteriormente, es un vacío o una no-entidad absoluta (*sūnya*). Para evitar que esto suceda, el Señor procede a describir el *Brahman* de muchas maneras. *Eso* existe:

- a) como el *ātman* interior (*pratyak*);
- b) como el fundamento de todas las actividades y cosas similares;
- c) como la fuente de la que se origina nuestra conciencia de existir y de la dualidad imaginada por la mente;

¹³ Cfr. *Taittirīya Upaniṣad* II.IV.1, en *Upaniṣad*, cit.

d) como *Īśvara* o el Señor del universo.

Aquí, el Señor, por medio de la inferencia, prueba en primer lugar la existencia de *Brahman* como autoconciencia interior: detrás de los principios activos insensibles, como el cuerpo físico, debe haber algún principio autoconsciente o consciencia interior (*pratyak cetanā*) porque nosotros, invariablemente, encontramos la autoconciencia más allá de toda la actividad del mundo objetivo, tal y como puede ser un vehículo en movimiento.

INDIVIDUALIDAD Y UNIVERSALIDAD

El individuo en cuanto tal representa una infinitésima partícula del cuadro completo manifiesto. Identificado con su particular estado de individuo, él no puede sino tener una visión estrecha de sí y considerarse particular entre indefinidos particulares por completo desconectados entre ellos, contradictorios y en contraposición recíproca. En tal situación, él no podrá nunca comprender el porqué o la razón de ser de las cosas. Las formas aparecen y desaparecen, los eventos se suceden como en un sueño y, por tanto, sin la mínima posibilidad de influir en ellos. Sus movimientos le dan la ilusión de poder dirigir los eventos, pero en realidad es completamente súcubo: son los *guna* de la *prakrti*, son *tamas* y *rajas* los auténticos amos del campo. Él está sujeto al devenir y es presa de los instintos, de las emociones y de sus pensamientos sin aparente vía de salida.

Pero él tiene una vía de salvación, mejor dicho, de liberación. Si alza los ojos al cielo y contempla el

espectáculo de la manifestación universal, puede intuir que, en cuanto la “abarca”, ella se encuentra, en consecuencia, dentro de sí mismo y que es, en cierto sentido, su autor. Por tanto, su vida está encuadrada en un contexto más inclusivo. La vida del individuo es un sueño que se desarrolla por completo dentro del inmenso sueño universal, el así llamado sueño del Señor *Īśvara*. Los sueños del individuo son casi siempre opresivos y angustiosos, mientras que el universal *īśvarico* es perfecta armonía de los opuestos, un “sueño” en el que todas las antinomias y paradojas son reconciliadas en la Unidad. Pero cada sueño es, a fin de cuentas, una no-realidad y, como tal, carece de sustancialidad, una ilusión de la que la que se puede salir mediante el *despertar*.

El primer despertar, sin embargo, sólo puede ocurrir en el interior del más comprensivo sueño universal; es la solución de la individualidad en lo universal: la centella es reunida con su fuente cual Fuego central, obteniendo así la “salvación”. Para la individualidad que así se despierte no habrá ya retorno a este plano de la manifestación. Ella mora «divina y largamente en esos mundos del *Brahman*»¹⁴, recita la *Upaniṣad*.

¹⁴ Cfr. *Brhadāranyaka Upaniṣad* VI. 2. 15, en *Upaniṣad* a cargo de Ráphael. Bompiani, Milán.

Desde ahí, esa conciencia universalizada no podrá sino atender al “momento” de la verdadera liberación: su solución en el absoluto *ātman* más allá del tiempo-espacio-causa. Esta es en realidad una verdadera “obra maestra” del hombre, a la que vale la pena aplicarse sin descanso. El *Opus* realizador es así concluido en la Belleza de la Idea Suprema.

ESPECTÁCULO Y ESPECTADOR

Cuando se está profundamente inmerso en el sueño, es imposible discriminar y darse cuenta de que se está soñando, ni se puede, estando identificados con el espectáculo, no reaccionar emocionalmente incluso a la más mínima estimulación.

La reactividad no representa un problema, sino *el* problema; una vez resuelto, la conciencia recupera su equidistancia (centralidad) con respecto a todo lo que pudo haberla afectado y, con certeza, casi arrollado.

La solución de la reactividad (efecto) radica en su causa: la identificación. De hecho, cuanto más identificado se está, más reactivo se es, y cuanto menos identificado se está, más se mantiene uno imperturbable y, por tanto, sereno.

La experiencia onírica, en su preciso contexto y en su conjunto, no es menos “real” que la llamada experiencia de vigilia. En ambas se tiene la sensación de estar despiertos, en ambas se tiene el sentido del tiempo y del espacio, en ambas hay una dualidad sujeto-objeto, en ambas existe la

sensación de poseer un cuerpo físico, una emocionalidad, una mente. En ambas, por lo tanto, la reactividad está presente en estos tres niveles. Siendo así las cosas, no podemos dejar de considerarlas como un único sueño, aunque se desarrolla en dos tiempos y en dos espacios distintos, que corresponden, obviamente, a distintos grados de consciencia.

Por tanto, con los ojos abiertos continuamos soñando, identificados con el espectáculo y el rol de espectador. De hecho, soñamos el yo y el no-yo, el placer y el dolor, el nacimiento y la muerte, y más aún; soñamos con este mundo basado en la dualidad-multiplicidad: una compañía de sombras (incluida la nuestra) en la que depositamos expectativas y nos ilusionamos con encontrar apoyo, una compañía de amigos ilusorios y enemigos ilusorios, de eventos ilusorios y de sensaciones y emociones ilusorias. En definitiva, un mundo ilusorio del que hay que desprenderse absolutamente.

La reactividad nos da la medida de la identificación y enfocarse en ella más que en su causa (la identificación, precisamente) no resuelve el problema. De hecho, continuaremos contraponiéndonos a los estímulos del mundo con toda esa destreza egocéntrica que atribuye la responsabilidad de las propias debilidades al mundo exterior. La verdad es que seguimos reaccionando al mundo porque seguimos perteneciendo a él. Estar en el

mundo pero sin pertenecer al mundo implica *desidentificarse* por completo de él y, por tanto, redescubrir esa centralidad que se manifiesta como impasibilidad frente a todo: cosas, personas, acontecimientos; centralidad que es, de hecho, libertad respecto a todo y a todos.

La *desidentificación* respecto del espectáculo (no-yo) debe ir de la mano de la *desidentificación* del espectador (el yo), porque los sueños, que se basan en la dualidad, están formados por ambos: yo y no-yo.

Desidentificarse del yo, de este disfraz asumido para un rol que había que interpretar en el tiempo-espacio, es absolutamente imprescindible para redescubrir la verdadera identidad y para salirse emocionalmente, y por tanto concientemente, no sólo de una parte, sino de todo el espectáculo en el que hemos entrado y con el que nos hemos identificado.

En conclusión, la no reactividad y, por tanto, la libertad y la paz interior, no requieren sino distanciarse del espectáculo y del espectador.

«Quien sea capaz de considerar la vida desapasionadamente e investigar inteligentemente sus causas y efectos comprenderá que la atracción y la repulsión [ambas reacciones], en su forma tosca, son la responsables mayoritarias del sufrimiento humano.

Mientras el Mercurio no haya sido fijado [centralidad consciente] se está a merced del dualismo psicológico»¹⁵.

¹⁵ Ráphael, *La Triple Vía del Fuego*: II, III, 30. Āśram Vidyā España, Madrid.

NOVEDADES EDITORIALES

Yogadarsana

La Vía Regia de la Realización - 2ª edición

Pantañjali.

Traducción y comentario de Ráphael

La Asociación Āśram Vidya España acaba de publicar la segunda edición del *Yogadarsana*, en una edición revisada por el propios Ráphael y ampliada con el texto original en su trasliteración de sánscrito. A continuación, reproducimos la introducción para animar a los lectores del Periódico *Vidyā* a sumergirse en una obra tan magna y fundamental y como la de este *darśana Yoga*.

INTRODUCCIÓN

La palabra *Yoga* deriva de la raíz *yug*, que denota “el acto de subyugar, de someter”; en nuestro caso específico, resolver las turbulencias mentales y físicas de modo que se

pueda alcanzar una perfecta *unidad concienical*, más allá de los límites del pensamiento, por tanto, más allá de las categorías de tiempo-espacio. Existen desde luego muchos tipos de *Yoga*, desde el *Haṭa* hasta el *Asparśa* metafísico. El que estamos tratando es el *Rājayoga* codificado por Patañjali, el *Yoga regio (rāja)* que conduce a la propia reintegración¹⁶.

El *Yoga* no es una religión, como comúnmente se entiende este término, sino una ciencia, la ciencia que estudia al ente en su totalidad; también es filosofía porque ofrece una visión de la vida y de la naturaleza del ser. En tanto que ciencia, es de orden experimental, por tanto, eminentemente práctico; en tanto que filosofía, es teoría, y, por consiguiente, consiste en teoría y praxis¹⁷.

El *Yoga*, como toda Doctrina tradicional, no trata de convencer a nadie, ni le impone a nadie sus convicciones filosóficas y su praxis, sino que vive y se expresa en la dignidad de lo que es. Si algunos tienen de él un concepto erróneo es porque –sobre todo en Occidente– algunos lo han transformado en una mera profesión, en un mercado,

¹⁶ Para los distintos senderos *Yoga*, véase *Esencia y finalidad del Yoga* de Ráphael. Asociación Āśram Vidyā España. En particular el capítulo “Realización y confort psicológico”, donde se indican los presupuestos fundamentales para quien quiere seguir seriamente estas enseñanzas.

¹⁷ *Praxis* en el sentido griego de acción, conducta.

en una parodia, degradando lo que es sagrado, aunque se trata, en realidad, de excepciones.

Los individuos viven en diversos grados de despertar, de desarrollo intelectual y concienical y suele resultarles difícil crear relaciones, no porque sean brutos o groseros, sino porque están sintonizados con longitudes de ondas distintas, porque viven en planos opuestos, en estados vibratorios diferentes. Y esto puede, sin duda alguna, ocurrir en el ámbito del mismo núcleo familiar, entre novios, compañeros y amigos.

¿Qué actitud ha de adoptar, pues, el buscador respecto al mundo social o al “inconsciente colectivo”? Diremos que de extremo comedimiento, posiblemente de silencio; el “inconsciente colectivo” es impulsado por ciertas exclusivas y peculiares *necesidades*: el trabajo para vivir, la familia para no estar solos, la adquisición de objetos materiales por diversión, por negación de todo tipo de investigación que no esté encaminada a objetos cabalmente materiales. El “inconsciente colectivo” no vive, sino que se “deja vivir” pasivamente; no crea, sino que depende; no piensa, sino que deja que sean los otros los que piensen por él. Es una enorme sedimentación, una incrustación, un derecho de creencias; son opiniones, fideísmos, emociones, pasiones, intereses materiales y sensoriales, convicciones que no están soportadas por la

razón, asuntos que se van perpetuando desde hace miles de años y que se hallan superpuestos a la inteligencia pura¹⁸.

Puede resultar verdaderamente extraño que la mayoría de la gente no aprecie ya la búsqueda, cualquiera que sea, incluso la de la verdad filosófica, espiritual, psicológica, etc., o el vivir conforme a ciertos principios extraños a la opinión común (*doxa*), y el afinamiento de sí mismo; desgraciadamente, esta es la verdad y debemos aceptar esta evidencia.

El hombre siempre depone sus esperanzas en objetos (apariencia) lejanos, en vez de encontrar en el ámbito más próximo lo que es substancialmente verdadero. Dice Píndaro: «La categoría de gente más inepta es la que denigra lo que se halla cercano para dirigirse a lo que se halla distante, dejando que sus esperanzas irrealizables persigan fantasmas»¹⁹.

Por otra parte, el sincero investigador que siente una precisa “vocación” y una auténtica directiva concienical, no puede sino proceder. Traicionar a los demás no es lícito, pero traicionarse a sí mismo es un suicidio.

¿A quién se dirige esencialmente el *Yoga*? A aquellos que, por experiencia directa, por intuición supra-

¹⁸ Para las formas de aprendizaje según Platón véase “El Conocimiento catártico” en *Iniciación a la Filosofía de Platón*, de Ráphael. Āśram Vidyā España.

¹⁹ *Pitica Terza* en “Odi e Frammenti”. Sansoni, Firenze.

consciente, por fe en el principio de trascendencia, por madurez concienical, por sed de búsqueda de la verdad, etc., pueden sentir la “llamada” a la *comprensión de sí mismo*. El *Yoga* es la ciencia del autoconocimiento de sí mismo *para ser*.

“De hecho digo que la templanza [σωφροσυνη = dominio de la polaridad, los deseos, etc.] es exactamente esto: conocerse a sí mismo, de acuerdo con la definición del autor de la inscripción votiva de Delfos; me parece, en verdad, que esta frase está grabada allí como una bienvenida del dios a los visitantes...»²⁰.

El *Yoga* conduce al ente a descubrirse como *unidad*, mientras que el individuo en general es multiplicidad, dicotomía, conflicto. En su vivir entre pensamiento y acción siempre existen contradicciones, a menudo enfrentamientos; la conciencia se lacera por la inquietud de las energías psicofísicas, causando incluso estados paranoicos y neurosis de naturaleza diversa.

El *Rājayoga* colma las escisiones, integra el mundo de la dualidad abarcando, de golpe, la esfera de lo sensible y de lo inteligible. El *Rājayoga*, si se sigue con fidelidad y vocación, desvela la Bienaventuranza y la Plenitud de la pura Conciencia, más allá de todo objeto-evento de cualquier orden y grado. El *Yoga* de Patañjali conduce del

²⁰ *Cármides* 164 d. Platón, Todos los escritos, a cargo de G. Reale. Bompiani, Milano.

deseo apropiador y egoísta (amor a sí mismo) al desvelamiento de ese Amor que se dona, que se ofrece a sí mismo; Amor que no es ni debilidad, ni pasividad, ni pasión, sino comprensión sapiente y solar²¹.

Queda otra consideración por hacer: algunos pueden pensar que la Tradición oriental es la única eminentemente práctica, realizadora, que está más interesada en el Sujeto último que en el objeto formal, que se dirige más a la conciencia que a la mera y simple erudición mental. Pero ello puede resultar muy reductor. Siempre ha habido en Occidente una Tradición iniciática que, para poder ser tal, ha tenido como finalidad la transformación efectiva, práctica y vital del ente²².

La filosofía antigua, por ejemplo era una filosofía de orden realizador, transformador; no tenía como finalidad la simple especulación conceptual, sino la realización de un estilo de vida, de un estado de conciencia. La dialéctica filosófica era, y debería ser, un preciso proceso de liberación del Alma de las ilusiones mundanas, de las proyecciones dianoéticas de los múltiples placeres

²¹ Para profundizar en este tema, véase “Concepción del Amor” en La Ciencia del Amor, de Ráphael. Āśram Vidyā España.

²² Por lo que concierne a la Tradición Occidental, véase las siguientes obras de Ráphael: *Orfismo y tradición iniciática*, *Iniciación a la filosofía de Platón* y *La Triple Vía del Fuego*. Véase también, de *Parménides*, *Sobre el orden de la naturaleza*, a cargo de Ráphael. Āśram Vidyā España.

sensoriales, proponiendo una visión del verdadero ser que también es auténtico Bien. Pero, a lo largo del tiempo, con el prevalecer de la concepción materialista y positivista, tal concepción ha ido desvaneciéndose hasta perder la esencia misma del filosofar para *ser*.

En esta época moderna, afirmar que *se vive*, que se experimenta coherentemente la filosofía de Parménides, Platón o Plotino podría parecer anacrónico, por lo que esos pocos que quieren perpetuar la “visión de la vida” de la Tradición filosófica occidental (Oriente diría: *jñanamārga*, la vía del Conocimiento, es la oḍoξ que la diosa propone a Parménides) tienen que reunirse en intimidad y privacidad²³.

Por tanto, si bien el *Rājayoga* se basa en una visión filosófica de la vida, es también eminentemente práctico y su contexto operativo se desenvuelve en cinco secuencias que abarcan la totalidad expresiva del ente.

²³ Cfr. Plotino, *Enéadas* VI.9-11, también Platón, *Séptima Carta* 341.

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 Śāṅkara.
- 21) *Aparokṣānubhūti**, de Śāṅkara.
- 22) *La Vía del Fuego según la Qabbalah*, de Ráphael.
- 23) *Iniciación a la Filosofía de Platón*, de Ráphael.
- 24) *La Ciencia del Amor*, de Ráphael.
- 25) *Autorrealización*.
- 26) *Cinco Upaniṣad**
- 27) *Yogadarśana** (2ª edición revisada)

Próximos títulos:

- *Glosario Sánscrito*.
 - *Māṇḍūkya-kārikā**, de Gauḍapāda.
 - *Upaniṣad**.
 - *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: vidyaśasramvidya.es