

Vidyā

Enero 2011



SUMARIO

Consideraciones sobre el “arte” de vivir según
el *Vedānta*

La exposición de la Sentencia - *Vākyavṛtti*

La quíntuple convicción - *Manīṣāpañcakam*

Periódico trimestral: Año I. n° 1 Enero 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.

CONSIDERACIONES ACERCA DEL “ARTE”¹ DE VIVIR SEGÚN EL VEDĀNTA

De modo resumido, se podría decir que el sendero de la realización metafísica planteado por el *Vedānta* es alcanzable, sobre todo, sobre la base de *vicāra*, es decir, del discernimiento y de la reflexión razonada sobre la condición individual (reflejo del *jīva*), sobre el mundo de la experiencia y el conocimiento directo sobre la Realidad. Ello debe ser sostenido por la constante vigilancia y la continua dedicación (*abhyāsa*), esto es, con el incesante y total “empeño hacia sí mismo”, por consiguiente, “hacia la propia solución”² .

Reflexiones sobre la condición individual

En la vida no tenemos normalmente metas particulares, vivimos según programas preestablecidos: de jóvenes vamos a la escuela, luego encontramos un trabajo, nos casamos y tenemos hijos. Vivimos atados a un horario de trabajo tratando de ganar algo más para comprarnos una casa, un coche y otras cosas. Vamos de vacaciones, rumiamos so-

¹ Arte: acción basada en reglas y conocimientos técnicos particulares, pero, sobre todo, en la creatividad personal, es decir, la capacidad personal de actuar siguiendo principios universales.

² Periódico Vidyā, marzo 1991 – *Sarvavedāntasiddhāntasāra-saṅgraha*. Comentario al sūtra 795

bre la pensión. Nuestros verdaderos problemas se reducen a dónde ir de vacaciones y qué coche comprar. Pasamos la vida siguiendo obstinadamente estos condicionamientos que creemos justas aspiraciones. Sentimos la necesidad de una seguridad y la basamos en nuestra individualidad y en la creencia en nuestra continuidad física; nuestro deseo más grande es vivir para siempre; creemos que esta existencia es la única y somos por eso empujados a actuar según nuestros intereses personales.

Después, un día, pongamos por caso, rozamos el aura de un Maestro y comenzamos a reflexionar sobre la banalidad de nuestro modo de vivir; pensamos que la vida podría tener un significado más profundo que aquel que hasta ahora le hemos atribuido. Para poder profundizar, nos acercamos a un camino que nos permita salir de la condición humana, superando los deseos y los apegos causados por el sentido del yo³, hasta sentirnos parte de una Totalidad⁴. Desgraciadamente no es tan fácil como creemos; comenzamos llenos de buenas intenciones, pero, apenas nos tocan el yo, reaccionamos porque creemos que está amenazado. Después de una cierta reflexión nos damos cuenta de que la vida es un devenir, un cambio continuo de formas; si todo es un continuo cambio, nada puede ser definido, entonces, ¿qué cosa podemos consi-

³ El sentido del yo es aquello que esconde nuestro verdadero ser. Las innumerables vidas nos han llevado a identificar nuestro verdadero ser con el yo.

⁴ Totalidad de la existencia, o sea, un todo único e indivisible.

derar fuera del devenir y, por tanto, Real?⁵ Lo único sobre lo que podemos estar seguros es del momento presente; nosotros vivimos en él y es el único tiempo en que podemos actuar. La Doctrina nos enseña que nuestra esencia es conciencia pura no dual y que es la misma esencia para todo lo que existe; todos los fenómenos, pensamientos, imágenes, emociones, surgen de ella; incluso la mente surge y dimana de ella, como también el nacimiento y la muerte, aunque la esencia no nace ni muere. Podemos ahora decir que, si somos conciencia pura, no tenemos necesidad de buscarla porque ya lo somos. Pero no es así, vivimos en el mundo de la dualidad y, por esto, estamos constreñidos a seguir la enseñanza según los métodos de la dualidad. En el *samsāra* existen el bien y el mal, lo positivo y lo negativo, etc., y nuestra existencia se desarrolla dentro de estos límites. Sólo cuando vivimos conscientes de nuestra verdadera naturaleza, más allá de la dualidad, dejamos de tener necesidad de buscar, porque ya somos.

Mundo de la experiencia y del conocimiento directo y mundo de la Realidad

Conocer la Realidad no significa acumular conocimientos, sino experimentar nuestro verdadero ser, saber lo que realmente somos. El mundo construido por los conceptos es diferente a la Realidad. El mundo de los conceptos, del sujeto y del objeto, del ser y del no-ser, del tiempo y el espacio, del nacimiento y de la muerte, existe sólo para no-

⁵ Según el *Vedānta*, la Realidad debe ser única, no dual y sin relación a un segundo; además, debe ser la misma para todos, siempre y en todo lugar.

sotros, que vivimos en el devenir. El realizado no es golpeado por las vicisitudes de la vida porque vive en el mundo de la Realidad, en el cual no existe sujeto y objeto, ser o no-ser, tiempo y espacio, nacimiento y muerte.

Si los conceptos no representan la Realidad, para conocerla no podemos utilizar la mente⁶. ¿De qué modo podemos experimentarla entonces? Según el *Vedānta*, la Realidad sólo puede experimentarse por conocimiento directo, fuera de la dualidad sujeto-objeto, y esto señala a la *sādhanā* como el medio que nos puede portar al Conocimiento en el que el sujeto, el conocimiento y el objeto no son ya distinguidos, se convierten en uno. Este tipo de conocimiento -o, mejor dicho, de realización-, no puede ser concebido por la mente y mucho menos descrito con palabras. La realización sólo puede ser vivida y experimentada; la Doctrina sirve sólo como guía para llevarnos a la experiencia de la realización.

La *sādhanā* tiene la finalidad de poner en práctica, es decir, de llevar a acto, la potencialidad de nuestro verdadero ser, es decir, de nuestra verdadera naturaleza, y nos lleva a la comprensión de que nuestra verdadera naturaleza está velada por la ignorancia metafísica (*avidyā*). Es esta ignorancia la que hace que la mente racional surja y que, a su vez, genere dualidad; es decir, nos lleva a dividir la unidad de cada experiencia en polos conceptuales para, más tarde, referirnos a estas proyecciones como si fuesen entes separados con existencia propia. Nuestra proyección de la dualidad

⁶ La mente crea incesantes conceptos, o sea, nociones generales y abstractas. Nuestros pensamientos se convierten en acciones rutinarias, es decir, condicionamientos.

divide la experiencia en dos polos, yo y el otro; cuando nos identificamos con un solo aspecto de la dualidad, nacen las preferencias, es decir, la atracción y la repulsión, que terminan convirtiéndose en la base de todas nuestras acciones físicas y mentales. Si estamos interesados en seguir la Vía, se trata de cambiar el modo de ponernos en contacto con el mundo, es decir, lograr comprender que todo evento que experimentamos no es más que una modificación de la mente y, en consecuencia, reconocer la naturaleza ilusoria de nuestra vida en el mundo del devenir. En otras palabras, debemos tratar de vivir cada experiencia como un evento creado por la mente, una apariencia y, por tanto, no real. Es como cuando nos damos cuenta de que la serpiente que nos asusta era sólo una cuerda, entonces la energía proyectiva desaparece porque hemos descubierto una apariencia, no una realidad. O bien, es como confundir un espejismo por algo real; como creer real la luna reflejada en diversos charcos, siendo la luna una sola y sus reflejos sólo apariencias. Desgraciadamente, en la vida proyectamos continuamente entidades que creemos separadas, como si estuvieran dotadas de existencia propia. Si logramos comprender que todo lo que creemos real, incluido nuestro sentido del yo, es sólo una proyección nuestra, veremos entonces el mundo, tanto interno como externo, como una apariencia, un sueño, y, nosotros, libres, estaremos en el mundo, pero sin ser del mundo. Sin embargo, sin una verdadera comprensión, reaccionamos a las proyecciones ilusorias con atracción o repulsión y creamos *karma*.

Para no dejarnos condicionar por las proyecciones de la mente, el *Vedānta* propone valernos del poder de la aten-

ción⁷; es necesario estar siempre conscientes ante cualquier cosa que hagamos, de aquello que pensamos y de lo que hacemos en ese preciso momento en el que actuamos sin estar distraídos o demasiado concentrados; esto no significa no tener pensamientos, sino no reaccionar a los pensamientos que se manifiestan en nuestra mente y, además, vivir en el momento presente, fuera de la duración del tiempo.

Constante vigilancia y continua aplicación

La *sādhanā*, como puede verse, no está hecha de adquisiciones, sino de desapego para llevarnos a considerar la experiencia como perteneciente al mundo de la dualidad, es decir, de la apariencia; en la práctica, se invita a utilizar el mundo del devenir para comprender que es sólo apariencia y a vivir en él como en un sueño, usándolo para obtener la realización.

Escribe Śaṅkara:

«La madurez iniciática puede revelarse en la aptitud para el reconocimiento de cualquier situación [juzgada o creída] externa como un simple producto mental y, por tanto, [como una] modificación de conciencia»⁸.

Esto significa que debemos aplicar en la vida diaria una constante e ininterrumpida atención de forma que po-

⁷ La atención es la continua, ininterrumpida y natural concentración, sin esfuerzo, de la mente sobre un objeto. Cfr. *Vivekacūḍāmaṇi*, comentario al *sūtra* 70, Aśram Vidyā España. Madrid

⁸ *Sarvavedāntasiddhāntasārasāṅgraha*, comentario al *sūtra* 795. Cit.

damos tener la capacidad de comenzar a comprender que la experiencia de la vigilia, desde un punto de vista absoluto, es similar a la de un sueño; en consecuencia, las vicisitudes del mundo tendrán cada vez menos control sobre nosotros. Y esto, no como comprensión conceptual, sino como experiencia. Por tanto, el verdadero Arte de vivir consiste en tratar de ver la apariencia de cada experiencia, su falta de realidad y, al mismo tiempo, tratar de seguir actuando como si el mundo fuera real. Se trata de vivir los sueños sabiendo que estamos soñando. Esto equivale a pasar de una visión profana a una visión sacra de la vida. Si alguna vez tenemos una reacción sobre un evento, agradable o desagradable, habituémonos a no interpretarlo de modo emotivo para no reaccionar automáticamente, sino a tener la capacidad de observarlo con desapego, sin reaccionar a los pensamientos que se manifiestan en la mente, tratando de comprender que es sólo un fenómeno, un evento pasajero y, por tanto, una no realidad. A medida que avancemos en la práctica, reconoceremos, cada vez con mayor facilidad, la falta de realidad de los fenómenos, lo que atenuará la importancia de la experiencia y disminuirá la atracción y la repulsión basada en la dualidad. Además, es fundamental reconocer que todo evento no es más que una modificación de la conciencia y, por tanto, un producto mental, es decir, un no real absoluto. De hecho, el reflejo de la conciencia pura genera la sustancia mental (*citta*), que a su vez genera la mente. Cada pensamiento, como producto de la mente, resulta, en consecuencia, una representación formal del reflejo de la conciencia encarnado y, por tanto, no es más que una modificación superficial del movimiento de los *guṇa*.

Conclusión

Ráphael, desde un punto de vista que puede parecer diverso, a menudo parangona la conciencia a una pantalla sobre la que son proyectadas las imágenes de la película de la vida, ya sea del mental individual del *jīva* o del mental universal de *Īśvara*, advirtiéndonos de que las imágenes no son una entidad diferente, sino sobre todo un juego de luces y sombras y, por tanto, apariencias que se forman sobre la pantalla.

Si, mirando la pantalla, nos quedamos viendo las imágenes que se agitan en el fondo, entonces vivimos de un modo emocional los eventos que consideramos reales, quedamos completamente engatusados por el devenir, con todos los deseos y los apegos del sentido del yo y, en la práctica, con todo el sufrimiento que comporta el mundo de la dualidad.

Si, por el contrario, vemos la pantalla blanca que circunda las imágenes sin ser atraídos por las figuras, sino atraídos por aquello que no son, es decir, por la pantalla, entonces salimos del devenir y moramos en el Ser Supremo.

Las *Upaniṣad* y los dos grandes Maestros Gauḍapāda y Śaṅkara «dicen a los aspirantes a *asparśin* que no pueden modificarse a ellos mismos si antes no tratan de modificar su propia visión de la Realidad»⁹.

⁹ Extraído de la nota conclusiva de Ráphael a la *Māṇḍūkya Upaniṣad*. Edizioni Aśram Vidyā. Roma

LA EXPOSICIÓN DE LA SENTENCIA (*Vākyavṛtti*)¹

El *jīva* –principio de conciencia individualizado- es un reflejo *puntiforme* del Sí-mismo infinito mediante el cual, retrayéndose de las propias determinaciones de conocimiento, de experiencia, etc., el Sí-mismo se reconoce y se descubre como *ātman* “omnipermeneante”.

Del mismo modo en que la mente del soñador es el sustrato del entero universo onírico, la Conciencia brahmánica es el sustrato de la totalidad; cuando el *jīva*, auto-re-suelto en la Conciencia pura no dual, es reconocido como *ātman-Brahman*, puede contemplar, cual Testigo (*sākṣin*), la entera proyección universal.

El objeto –cualquiera que sea- no existe de forma separada respecto del conocimiento relativo a él, ni el conocimiento subsiste más allá del conocedor. El objeto, en tanto que modificación, es contenido en el sujeto, no es una modificación superpuesta. Entonces, dado que en cualquier condición existe invariablemente la conciencia de la proyección del objeto, de la dualidad, etc., tal Conciencia es y permanece siempre no dual, pura, infinita y absoluta. El Sí-mismo no dual es el sustrato concienical de toda polaridad.

¹ Extraído del comentario a la obra *Vākyavṛtti*, publicada en “Opere Minori”, de Śaṅkara, volumen I. Edizioni Āśram Vidyā. Roma.

Dado que el Testigo es siempre distinto del objeto de percepción –y para el Sí-mismo el yo empírico es también objeto de percepción–, se impone una búsqueda introspectiva con la finalidad de penetrar y remover los condicionamientos limitantes.

Téngase presente que la existencia y la vida de las envolturas nacen de la consciencia del *jīva*, que las impregna y sostiene convirtiéndolas en instrumentos activos de expresión.

Mientras el Sí-mismo comprende todo infinita y libremente, el reflejo del *jīva* encarnado se identifica con el contenido del propio conocimiento, adquiriendo atributos y limitaciones que no le pertenecen: de este modo el ser crea una escisión, o sea, la propia naturaleza esencial queda alienada, lo que constituye la causa de la causa de tensiones, de movimientos y de la consiguiente acción encadenante.

En otros términos, el ego busca en el plano formal lo que el *jīva*, aparentemente, ha olvidado en el plano sustancial; sólo la reintegración del *jīva* en el *ātman* pone fin a toda problemática existencial.

El *jīva* no es el cuerpo, la mente, etc., sino que es consciente del cuerpo, de la mente, etc. La conciencia de ser es la constante de todos los estados y de todas las condiciones variables, cambiantes, transeúntes.

La transitoriedad de la forma expresiva condiciona a la conciencia encarnada que se ha identificado con esa forma:

queremos existir porque nos olvidamos de... ser. En realidad, aquel “rayo” de conciencia transmigra continuamente de un estado de conciencia-existencia a otro, y no sólo cuando abandona su actual forma corpórea. El “rayo” se extingue (*nirvāṇa*) en la consciencia del *ātman* omniabarcante, en la Quietud metafísica en la que cada movimiento existencial y expresivo es trascendido.

El objeto es un fenómeno que va y viene al campo de la existencia y continuamente se transforma: se manifiesta en un determinado instante espacio-temporal, asume concreción, se desarrolla, pasa de un estado a otro según la propia inercia, sufre decadencia y finalmente desaparece, pero el Testigo siempre permanece más allá del espacio-tiempo.

Del mismo modo en que las ideas, los conceptos, las representaciones y los pensamientos surgen y se disuelven en la mente, así los entes-modificaciones emergen y se disuelven en *Brahman*: el “vacío” de la mente es “plenitud” de conciencia; el silencio (*mauna*) consciente puede abrir horizontes metafísicos.

Brahman es la única realidad, carente de segundo; es Aquello que es, más allá de lo que aparece, deviene y desaparece. El *jīva* jamás está separado de Brahman, como un rayo luminoso no lo está del sol que lo emana; sin embargo, las modificaciones de los *guṇa*, superpuestas por ignorancia (*avidyā*), inducen al ser individualizado a considerarse algo distinto del absoluto Ser puro, carente de partes y distinciones, olvidando así que el dualismo es sede de toda conflictividad: sólo en la No-dualidad se consigue la beatitud del

ātman, la *Pax profunda* de quien vive, y ésta es la verdad, más allá de las representaciones mentales capaces —como mucho— de conceder una momentánea quietud psicológica o sensorial.

Para realizar *Brahman* no se necesita adquirir o actuar, sino solamente ser a nivel concienical; no se necesita adquirir ninguna cosa, aunque sí eliminar lo que impide la perfecta Consciencia de ser Eso². Es necesario morir a la identificación dispersiva, por lo tanto, a uno mismo en tanto que ego, estimulando de modo oportuno a nuestra íntima consciencia a reconocerse como Eso, discerniendo de modo inteligente lo Real-Ser de lo no real-devenir, adhiriéndonos perfectamente a la Realidad desvelada: en suma, resolviéndonos conscientemente en *Brahman*.

El Realizado es Aquel que, tras tomar consciencia de la propia naturaleza brahmánica, se ha emancipado de los vínculos de la indefinida relatividad cambiante (*samsāra*) poniendo fin a su sumisión; una vez trascendido el devenir en sus múltiples aspectos —del más modesto ente hasta el mismo Ser universal—, Él se ha adherido a la única Realidad subyacente a toda apariencia.

Para vivir en el centro del propio y único Ser, es necesario retirarse de las determinaciones periféricas, penetrar cada envoltura y “desidentificarse” de sus respectivos estados de consciencia, integrándolos y resolviéndolos en el *ātman* no-dual, que es su Sustrato absoluto.

2 Eso = Aquello = Aquel = *Turiya* = *Brahman nirguṇa*

Sólo cuando se ha alcanzado el “punto” de equilibrio central (*jīvātman*) puede ser reintegrado en el “espacio” infinito sin atributos (*ātman*).

El movimiento extravertido del deseo es una precipitación sobre los planos sutil y tosco de esa constante aspiración a la unidad, determinada por la aparente escisión respecto de nuestra propia esencia en el plano causal, y que constituye el motivo de la expresión existencial del ente.

El *ātman*, con su sola presencia, condensa en el plano inteligible un punto-conciencia (*jīvātman*) que a su vez determina un centro de referencia inestable sobre el plano de lo sensible (*ahaṃkāra* o sentido del yo).

La “vía del retorno” consiste en resolver el *ahaṃkāra* y el propio *jīvātman* en el *ātman*.

La directa interpretación mental de la sentencia “Tú eres Eso” lleva a una contradicción: lo individual, de hecho, excluye lo universal, pero éste, aunque lo incluya, no puede reducirse a lo individual.

¿Cómo resolver tal contradicción? Abandonando los sentidos directos, esto es, trascendiendo la mera representación conceptual, acto que abre paso a la “toma de conciencia” inmediata de su significado implícito, uno e único.

En otras palabras, la subdivisión –que da origen a la cantidad de los entes– es superpuesta a la unidad de lo Entero indivisible: una vez es eliminada, la multiplicidad se resuelve en la Unidad carente de segundo. En el mismo sentido, si se abandonan los significados directos de “tú” y

“Eso”, se desvela entre estos términos la esencial identidad; la consciencia del “tú” o autoconsciencia del *jīva* no es sino la Consciencia brahmámica pura (Eso), al igual que «el éter contenido en una vasija no difiere de aquel que está en el exterior de la vasija» (Gauḍapāda).

“Tú eres Eso” porque la consciencia de existir en tanto que persona es una simple cualificación o modificación superpuesta a la Consciencia pura del absoluto *Brahman*. Y al igual que la “parte”, una vez que se han trascendido las limitaciones formales condicionantes y se es consciente de la unidad sensorial, se sumerge en el Uno-Todo carente de partes y distinciones, así el *jīva* se resuelve en el *Brahman* sin segundo tan pronto ha eliminado las superposiciones.

El conocimiento de *Brahman* se desvela por un acto de comprensión concienical que, como tal, trasciende la representatividad de la mente vinculada a la interpretación literal o conceptual: la realización se cumple en la Realidad suprema carente de determinaciones.

LA QUÍNTUPLE CONVICCIÓN (*Maniṣāpañcakam*)¹

De Śaṅkara *Bhagavatpāda*

Prólogo

Una leyenda relacionada con la composición de la colección de versos *Maniṣāpañcakam* de Śrī Śaṅkarācārya narra que un día el Ācārya Śaṅkara estaba caminando hacia el Gaṅgā (Ganges), el sacro río de Varāṇasī, acompañado por sus discípulos. A una cierta distancia, divisó un *caṇḍāla*² que se dirigía hacia ellos, seguido de cuatro feroces canes. Presentándose al *caṇḍāla*, el Ācārya dijo: ¡aléjate!, ¡vete de aquí! El *caṇḍāla* respondió: «¿Qué es lo que debe alejarse y de qué? ¿Es el cuerpo físico el que se debe ir o el Sí-mismo? Si fuese el cuerpo físico el que debiera marcharse, dado que todos los cuerpos están hechos de la misma sustancia, ¿por qué debería un cuerpo alejarse de otro? Si fuese el Sí-mismo

¹ Tratado *The Voice of Śaṅkara*. Traducción y comentario del Prof. T.M.P. Mahadevan. Una versión de esta obra ha sido publicada por Edizioni Āśram Vidyā (Roma) en “Opere Minori”, de Śaṅkara, volumen II.

² “Fuera de casta”, intocable. Según la Tradición, tanto en Oriente como Occidente, la sociedad estaba naturalmente subdividida en cuatro “órdenes sociales”, según las características connaturales de cada individuo, y una condición similar a un “fuera de casta” no fue nunca contemplada. Véase, a tal propósito, *Bhagavadgītā*, IV, 13, y el respectivo comentario de Ráphael. Para los términos sánscritos cfr. *Glossario Sanscrito*, Edizioni Āśram Vidyā. Roma.

el que debiera alejarse, ¿cómo podría hacerlo y de qué, si es no dual?» Y después continuó: «¿Es quizá un cuerpo hecho de alimento o acaso es la conciencia de la conciencia, la mejor entre los ascetas, la que quieres tú que se vaya, exclamando “aléjate, fuera de aquí”? Dímelo, ¡te lo ruego!».

No hay diferencia, ni desde el punto de vista de la *prakṛti* ni desde el punto de vista de la esencia-*puruṣa*. La sustancia y la esencia son una unidad. Las diferencias surgen, y parecen estar en relación, sólo cuando estas dos son superpuestas una sobre la otra y cuando las características de una son sustituidas por las de la otra. La sabiduría está en discriminar la una de la otra y en comprender que lo que nos parece sustancia es no real, mientras que sólo la esencia es real.

El *caṇḍāla* continuó explicando la unidad trascendente del Sí-mismo respecto a las diferencias aparentes:

«En la realidad interior, que está colmada de beatitud y de conocimiento, similar a un océano sin ningún tipo de encrepadura, ¿qué significado pueden tener frases como “esto es un *brāhmaṇā*” y “esto es un *śvapāka*” (el que come carne de perro)? ¿Hay acaso diferencia entre el sol reflejado en el agua del Gaṅgā y el reflejado en los charcos de la calle, donde viven los *caṇḍāla*, o entre el éter que está presente en una vasija de oro y el que está en una vasija hecha de creta?».

El Sí-mismo es de la naturaleza de la existencia-conciencia-bienaventuranza. Es inmutable e invariable, un océano en calma e imperturbable. Carece completamente de no existencia, inercia y sufrimiento. No es no-ser, no es no

autoluminoso, no es un vacío, Por tanto, la definición de su naturaleza esencial está establecida en la siguiente fórmula: existencia (*sat*), conciencia (*cit*), bienaventuranza (*ānanda*). Existencia, conciencia y beatitud no deben ser considerados como características –diferentes entre ellas- del Sí-mismo. El Sí-mismo o *Brahman* no está caracterizado por la existencia, etc. El Sí-mismo es existencia-conciencia-beatitud; la existencia es conciencia; la existencia es beatitud. No hay siquiera una mínima diferencia en el Sí-mismo y para el Sí-mismo. El Sí-mismo no tiene nada de similar a eso ni tiene cosa alguna que le diferencie; tampoco es un conjunto hecho de varias partes. Es homogéneo, es el mismo siempre y en todas partes. Incluso estas expresiones, debemos recordarlo, son posibles sólo después de haber superpuesto al Sí-mismo las limitaciones espacio-temporales. Tales descripciones transmiten de modo implícito la verdad que indica que el Sí-mismo es no dual, que no tiene límites o limitaciones. Esto es lo que indican imágenes como la del océano sin orillas. El Sí-mismo es como un océano sin olas y sin la más mínima agitación. ¿Cómo podría pertenecerle alguna distinción, como aquella entre aquel que ha tenido un nacimiento noble y aquel que ha tenido un nacimiento humilde? En *Brahman*, que es ecuanimidad absoluta y carece de partes, no existe ni siquiera posibilidad de la más mínima diferenciación. Las diferencias surgen solamente a causa de las envolturas como el cuerpo, la mente, etc. Estas diferencias, sin embargo, no afectan al Sí-mismo.

Esta verdad se explica recurriendo a dos analogías que son la base de sendas teorías: la teoría de la reflexión y la teoría de la limitación.

El punto de vista de la teoría de la reflexión (*pratibimbavāda*) afirma que el sol reflejado en las aguas puras del Gaṅgā y en las impuras de un charco es siempre el mismo sol. La diferencia en el medio de reflexión no tiene ningún efecto sobre el sol, que permanece indiferente en cualquier caso. De modo similar, el Sí-mismo reflejado en el órgano interno (*antaḥkaraṇa*) de un *brāhmaṇa* o en el de un *caṇḍāla* permanece idéntico y sin cambio alguno. No existe un Sí-mismo-*brāhmaṇa* distinto de un Sí-mismo-*caṇḍāla*.

Se sostiene que la teoría de la reflexión no es válida argumentando que, al contrario que el sol, el Sí-mismo es sin forma y, por tanto, no puede ser reflejado. Tal argumentación no es pertinente porque el punto esencial de la analogía es que las diferencias entre los medios de reflexión no comportan diferencias en el original que estos reflejan: este punto está adecuadamente explicado en los términos de la analogía. Naturalmente, aquellos que proponen esta analogía no intentan sostener que sea una reflexión física o que el órgano interno (*antaḥkaraṇa*) sea un medio de reflexión físico-tosco como un charco de agua o un fragmento de un espejo. La expresión “reflexión” referida al Sí-mismo es usada en sentido simbólico; la conciencia que está asociada al órgano interno no es la conciencia original (*cit*), que es el Sí-mismo; es una conciencia “reflejada” (*cidābhāsa*). Las diferencias que pueden encontrarse en la conciencia “reflejada” en el órgano interno deben ser atribuidas a éste último

y no al Sí-mismo, que es pura conciencia. La analogía de la reflexión, por tanto, no es errónea. Una analogía no es una identidad; si lo que se parangona fuese idéntico a lo que es parangonado, no tendríamos ningún parangón.

La teoría de la limitación (*avacchedavāda*) se vale de la analogía de espacio-éter (*ākāśa*), que representa la analogía física más cercana al Sí-mismo. Desde un punto de vista fenoménico, el éter es “omnipermearante” y suprasensible. De hecho, un pasaje upaniśadhico declara: «El Sí-mismo es omnipermearante y eterno, como el éter». El éter, en realidad, no puede ser dividido o delimitado. Sin embargo, superponiendo las características de las envolturas aparentemente limitantes, nosotros hablamos del “éter del vasija”, etc. Cuando, por el ejemplo, la vasija se mueve, el éter no es movido. Existen diferencias, digamos, entre una vasija hecha de oro y una hecha de arcilla. Pero en el éter no hay absolutamente ninguna diferencia. El éter presente en la vasija de oro no es superior al éter presente en la de arcilla. En realidad es el mismo éter. De modo similar, el Sí-mismo es el mismo no obstante las diferencias compuestas por el cuerpo-mente. Los cuerpos de los *caṇḍāla*, de los *brāhmaṇa*, de las vacas, etc., pueden ser distinguidos, pero el Sí-mismo, que los colma, es no diferente.

Una analogía errada puede ser citada para imponer la opinión de que el Sí-mismo deviene diferente en los diversos cuerpos, que es verdaderamente influenciado por las distinciones de inferioridad, superioridad, etc., debido a la asociación con los cuerpos inferiores, superiores, etc. Sin embargo, ¿acaso la leche, por muy pura que pueda ser, no deviene

impura cuando es metida en un contenedor de cuero? La respuesta a tal argumentación es que la analogía es del todo inadecuada. La leche es del mismo grado de realidad que el contenedor de cuero y tiene una efectiva relación con él. No es así en el caso del Sí-mismo. El cuerpo del *caṇḍāla* no es del mismo grado de realidad que el Sí-mismo. La asociación del cuerpo ilusorio con el Sí-mismo –que es sumamente real (*pāramārthika*)- no producirá en éste último los defectos del primero. Si, por ejemplo, un docto *brāhmaṇa* tiene un sueño en el que él aparece como un *caṇḍāla*, sería errado decir que él se ha convertido de verdad en un *caṇḍāla*. Además, el Sí-mismo no es, como la leche, un todo limitado; no puede convertirse en el contenido de un continente. Él, en realidad, no puede asumir los atributos del no-Sí-mismo. La naturaleza esencial de una cosa no puede nunca cambiar. El Sí-mismo es inmutable, invariable. Por tanto, ¿qué significado puede tener la distinción entre un *brāhmaṇa* y una *caṇḍāla* para quien debería ver el propio Sí-mismo en todo?».

Śaṅkara escuchó las palabras de sabiduría que eran pronunciadas por el *caṇḍāla* e inmediatamente se dio cuenta de que éste no era otro que el mismísimo Señor Śiva bajo la apariencia de los despojos de un *caṇḍāla*.

Pero, en realidad, los personajes de esta representación “dramática” son idénticos. La misma Realidad (Śiva) interpreta el doble rol del Instructor y el discípulo: *Bhagavatpāda* y *caṇḍāla* son ambas manifestaciones del supremo Śiva. Aquí tenemos un ejemplo de lo que Śaṅkara dice en el

Dakṣiṇāmūrti-stotram: «Es la misma Realidad que aparece en formas diferentes como discípulo e instructor, hijo y padre, etc.»³.

A fin de poder preservar dentro de su corazón la quintaesencia de la sabiduría del *Advaita* o de la unidad sin segundo, Śāṅkara ha compuesto esta serie de cinco espléndidos versos, el *Maniṣāpañcakam*; con los tres versos introductorios, a los que el Prólogo se refiere, la obra adquiere el disfraz de un recital dramático particularmente incisivo.

(*Continúa*)

³ Cfr. Śāṅkara, *Dakṣiṇāmūrtistotram*, 8, en “Opere Minori”, vol. II. Traducción del sánscrito y comentario del Grupo Kevala. Edizioni Āśram Vidyā. Roma.

NOVEDADES EDITORIALES

Upaniṣad, a cargo de Ráphael, con texto sánscrito original

Pág. 1250 + XXXI. Bompiani, Milano 2010.

El pasado mes de mayo salió en Italia, publicado por la editorial Bompiani, la obra *Upaniṣad*, a cargo de Ráphael, quien la ha provisto de una “Introducción”, de unas “Breves consideraciones” al comienzo de cada *Upaniṣad*, de “Notas” a los sūtra y de “Notas conclusivas a la *Upaniṣad*” al final. Hay que mencionar que la primera edición se agotó en la primera semana y ya va a ser publicada la segunda edición.

La obra está compuesta por las trece *Upaniṣad* principales y fundamentales; en ella se pueden encontrar aspectos rituales, devocionales, filosóficos y metafísicos. Son, por tanto, enseñanzas a diversos niveles según la disponibilidad de cada buscador. Ráphael ha puesto el acento, sobre todo, en el nivel metafísico, ofreciendo paralelismos con la Tradición occidental: Parménides, Platón, Plotino, etc.

Estas mismas *Upaniṣad*, con las únicas excepciones de *Kauṣītaki* y *Maitry*, han sido extensamente comentadas por el gran Śaṅkarācārya: Āśram Vidyā en Italia y Edaf en España se encargaron de su publicación.

En la “Introducción” de Ráphael se pueden notar algunos puntos doctrinales que pueden ser útiles para el buscador occidental. Para la cuestión, hace ya tiempo planteada, acerca de si las enseñanzas de la antigua Grecia son deudoras de las orientales o viceversa, Ráphael propone algunas tesis y proporciona las soluciones a éstas.

En las “Breves consideraciones”, al inicio de cada *Upaniṣad*, pone de relieve los temas fundamentales, señalando los *sūtra* más significativos relacionados con cada uno, así como relevantes citas de otras Fuentes.

Ráphael ha evitado, de modo intencionado, “comentar” los *sūtra*, dejando a la propias *Upaniṣad* “hablar” al corazón del lector. Sin embargo, Ráphael ha considerado oportuno introducir algunas notas de ayuda para aclarar ciertos pasajes de no inmediata comprensión.

En las “Notas conclusivas”, Ráphael dilucida para los neófitos algunos términos esenciales de la doctrina, tales como *ātman*, *jīva*, *prakṛti*, *ahaṁkāra*, *vidyā* y *avidyā*, constitución del ente humano, “caída” del *jīva* al plano de lo sensible, *māyā*, etc.

Se trata de un texto fundamental de la Tradición espiritual hindú, útil no sólo a nivel espiritual, y por tanto dirigida a aquellos que están predispuestos a seguir la enseñanza tradicional, sino también a nivel cultural, vista la interrelación existente, en este periodo histórico, entre Oriente y Occidente.

Más allá de la ilusión de yo. Síntesis de un proceso realizador, de Ráphael.

Págs. 80 – Āśram Vidyā España. Madrid

Cuando un aspirante es estimulado a encaminarse a lo largo de la Vía de la realización del Sí-mismo, cuando ha terminado de leer las cosas más variadas y cesado de hablar confusamente de cosas espirituales, su conciencia le impone una acción más incisiva, operativa, de modo que le empuje a la solución de sus contenidos. En ese punto, tras un vago buscar aquí y allá, pasa a la aplicación concreta de la *sāadhanā* (ascesis realizadora) y a la elección de un Sendero apropiado a su estado psicológico.

Este librito es una síntesis operativa que representa el esquema de toda posible *sāadhanā*.

Para quienes están preparados, esta obra podría ser, incluso, suficiente para alcanzar la realización del Ser que es y no deviene. A quien está maduro, le bastan pocas indicaciones para desplegar las alas y volar hacia la libertad.

Esta síntesis está dirigida a cuantos, madurados bajo la ley de la necesidad, quieren saborear la admirable vía de la Libertad hasta ser Libertad-plenitud.

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:

*Bhagavadgītā**

El Fuego de los Filósofos, Ráphael

*Aparokṣānubhūti**, de Śāṅkara.

* 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