

Vidyā

Agosto 2013



SUMARIO

La acción pura

El *Yoga* del no-esfuerzo, de *Svāmi Nityabodhānanda*

Ser y no-ser o devenir

El Alma Bella, de *Plotino*

Sobre el Coraje

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

Periódico trimestral: Año III, N° 11 - Agosto 2013
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 ACCIÓN PURA

«Fuera de la acción basada en el sacrificio [acción no-vinculante], el mundo está ligado a la acción, oh, Kaunteya; cumple por tanto la acción como función sacrificial, libre de apego».

(Bhagavadgītā III.9)

El mundo está vinculado a la acción, y ésta no es sino movimiento, respiración, vida, dinamismo incesante, pulsación, ritmo. Cada cosa que vive, por tanto, vibra, respira, pulsa.

¿Puede, entonces, el ser humano, incorporado en el contexto universal manifiesto, eludir la ley del movimiento? Su cuerpo vive gracias al movimiento de sus pulmones, de su corazón, etc., así como la Tierra vive gracias a su movimiento alrededor del sol. Incluso contra su propia voluntad, su corazón bombea la sangre, sus pulmones el aire y así sucesivamente. Si cada parte de su cuerpo, incluida la más pequeña, existe porque cumple una cierta función, un específico movimiento para la vida de ese organismo, así el individuo, en el contexto universal, existe como productor de una acción-movimiento. Podemos decir que en el universo no existe nada inútil, inactivo. Todo tiene una finalidad propia, una razón de ser, una acción que realizar.

Si, por tanto, el ente-hombre, como todo ente manifiesto perteneciente a cualquier dimensión, no puede eludir la acción, no le queda más que descubrir la justa modalidad a desempeñar, es decir, descubrir el justo actuar.

Justa modalidad, *justa* acción. Pero, ¿qué entendemos con este término? La palabra “justo” no debe entenderse en sentido moral. Una acción es *justa* cuando se corresponde con la naturaleza misma de los seres, cuando es acorde con las leyes cósmicas, cuando está basada en los Principios universales. Una acción es justa cuando no es contraria a la “ley de la armonía” que regula la Vida.

Detrás de cada acción hay siempre una causa, un motivo. Es precisamente este móvil el que hace de ella una acción *justa* o *no justa*. Si el movimiento es *egoico*, si el que obra lo hace en función de su yo apropiador, empujado por la sed de disfrute, típico del ser separado que busca suplir de este modo su *carencia*, es claro que tal acción no puede ser considerada pura, no puede ser justa. Dicho individuo depende de esa particular acción, es esclavo de ella y, más aún, no le podrá reportar beneficio alguno. Estaba en conflicto antes de cumplirla, mientras la cumplía y después de haberla cumplido. Su condición de desarmonía ha permanecido inalterada.

La tensión y el apego a la acción lo han mantenido anclado al mundo de la experimentación conflictiva que seguirá arrastrándolo de un objeto a otro sin tregua, a causa de la sensación de insatisfacción, que, mientras continúe sin comprender, jamás podrá aplacarse.

Podremos decir, además, que la acción es correcta o armónica, e injusta o inarmónica, según la dirección que le hagamos tomar. Si la acción está dirigida hacia lo universal y por tanto supera el yo conflictivo, el plano de la desarmonía, tal acción no puede ser sino armónica y perfecta. En el plano de la universalidad, en el plano de las ideas puras, en el

plano de los arquetipos, no existe coloración, cualificación, cuantificación. En él sólo existe impersonalidad, limpidez, desapego. Engarzándose con los Principios universales, el ser humano pierde todos los atributos del yo, todo sentido de conveniencia o de posesión: no depende ya de la acción en sí, vive en un desapego sereno, en completa armonía con el todo.

Si vida es movimiento y si el movimiento puede producir armonía o inarmonía, según la dirección energética que le imprimamos, para vivir la primera no hay más que descubrir y obrar la justa acción, la acción pura.

Bastaría con que comenzásemos a observar cada uno de nuestros movimientos. ¿Es acorde con la ley cósmica? ¿Está insertado en los Principios universales? ¿En qué relación nos encontramos con la acción en sí? Si descubrimos que existe apego a ella, que dependemos de su cumplimiento, entonces, no es una acción pura. Todavía disfrazado, el yo buscaba algo, deseaba algo, no estábamos en armonía con nosotros mismos ni con la vida universal.

Si no existe un aspecto egoico, según hemos dicho, la acción puede considerarse pura. Pero debemos poner mucha atención. A veces, incluso una acción aparentemente altruista puede esconder un “dar para recibir”.

La verdadera naturaleza de este tipo de acción es más difícil de desvelar, precisamente porque reside en un nivel más sutil que el estrictamente ordinario. Donamos, por ejemplo, un bien material, y esta acción parece clara en todo su alcance, en el nivel en el que se lleva a cabo. Hemos ocasionado un beneficio a los demás, no hemos pedido nada a cambio, la acción -decimos- es impersonal; se trata esta vez de una acción pura.

Y ahora preguntémosnos: ¿en qué relación nos encontramos con la acción? ¿Cuál es nuestro actual estado de conciencia? ¿Ha dependido éste de algún modo del ejercicio de aquella particular acción? En resumen, ¿somos o no somos libres de la acción?

Si descubrimos que dependíamos de aquella acción, significa que hemos actuado, fundamentalmente, para secundar nuestra instancia egoica, más que actuando por la acción pura en sí y por sí. El beneficio producido a otros permanece y es siempre encomiable, pero si queremos dirigirnos verdaderamente a la búsqueda de la acción pura, debemos ahondar más profundamente para poder afinar y perfeccionar nuestra acción.

A nivel universal todo se mueve con inocencia, sin pretender nada, ni siquiera, *querer* dar. En esos niveles, no existiendo el yo, todo ocurre en total armonía y completitud. *Querer* hacer, *querer* dar algo forzadamente implica no estar en paz con nosotros mismos. Si hay deseo, significa que seguimos actuando como individualidad separada e incompleta.

«Así, el supremo Ordenador creó a los dioses (*deva*) y también el Sacrificio eterno» (*Manu:22*)

La manifestación entera es un sacrificio divino, un acto de amor, una acción libre de todo apego, de todo dato subjetivo u objetivo.

Cuando la acción es pura, cuando está insertada en los Principios universales, toda coloración egoica desaparece, nos sumergimos en el cosmos, nos convertimos en simples canales que permiten el fluir de la energía divina a todos los niveles vibratorios del ser.

EL YOGA DEL “NO-ESFUERZO”¹

de *Svāmi Nityabodhānanda*

Las prácticas espirituales provocan una mutación en nuestra capacidad de comprensión y en nuestra propia vida: portan a la anulación de la dualidad fundamental (sujeto-objeto) de toda experiencia, corrigiendo el vicio de fondo de nuestras funciones mentales y reestableciendo en nosotros la quietud y el equilibrio natural. El *Yoga-vedānta* usa las palabras *samādhāna* y *samādhi* en el sentido de calma mental. Es este estado en el que la inteligencia superior (*dhī* o *buddhi*), anclada de algún modo en el Sí-mismo, encuentra el equilibrio (*sama*) y la estabilidad.

Nuestro estado normal es de equilibrio; la confusión mental, la distracción, son condiciones contingentes, añadidas sin necesidad.

Despertarse a la conciencia de este estado, adquiriendo al mismo tiempo la certeza consciente de la autenticidad de tal despertar, constituye el fin único de la *sādhāna*; sería un error, por otro lado, ver en ella un esfuerzo tenso hacia cualquier forma de adquisición.

La mente en meditación es comparada con una muñeca de sal que desea medir el abismo oceánico: obviamente,

¹ Extraído de *Le chemin de la perfection selon le Yoga-vedānta*. Ed. Vieux Colombier, Paris

no puede conseguirlo, pues apenas se sumerja en el agua se disuelve y desaparece. Durante la meditación, la mente manifiesta se resuelve en lo No-manifiesto, se convierte en lo no-manifiesto: la mente individual se sumerge en la mente cósmica. El reino de lo no-manifiesto, sin embargo, no tiene leyes, no conoce el tiempo. ¿Qué esfuerzo podría existir, por tanto, cuando no existe el tiempo?. La verdadera meditación –que consiste en sumergir la mente en lo no-manifiesto– ha de cumplirse, pues, sin esfuerzo.

Decíamos que toda experiencia es dirigida por una dualidad fundamental. ¿Qué dualidad es ésta? El deseo es el origen de la vida y todos advertimos dentro de nosotros la necesidad de perseguir alguna meta material o ideal. Si este movimiento se detiene, podría parecer que también la vida se para. Una cosa nos atrae, otra nos repulsa, pero no se puede ciertamente decir que los objetos tienen la propiedad de atraer o repeler: estos valores existen en el plano de nuestra propia mente. Pero, ¿podemos afirmar que el deseo y la repulsión coexisten dentro de nosotros? Ciertamente no: los valores de atracción y de repulsión no coexisten más de lo que pueden hacerlo la luz y las tinieblas.

Con un análisis atento descubrimos que el pensamiento del deseo, por ejemplo, implica el pensamiento de su contrario, y que un determinado valor es la proyección invertida de su opuesto.

Consideremos lo que ocurre en un momento dado. En ese instante, el pensamiento es unidad, pero inmediatamente después aparece la individualidad con sus preferencias: entonces, el sentido de los valores parte la unidad en dos

polos entre los que la propia individualidad deberá oscilar, de ahora en adelante, como la lanzadera del tejedor.

El deseo de movimiento, de huida hacia adelante, no tiene causa. La dualidad nos desorienta, es contraria a nuestra naturaleza. La unidad no pide esfuerzo alguno, esto es extraño a la realidad. Es, simplemente, un añadido externo y, su carácter parcial y temporal, es causa de limitación. En la condición “sin-esfuerzo” [o “de no-esfuerzo”], por el contrario, se encuentra la comprensión de la totalidad.

El vicio de fondo de nuestras funciones mentales consiste en creer que el pensamiento se proyecta y apoya en el mundo externo. Pero cuando decimos: «esto es una silla, no una mesa», la certeza del conocimiento está en nosotros mismos y no en el objeto exterior. Cometemos un error si creemos que el fenómeno del conocimiento sucede en el nivel del objeto, de la silla, por ejemplo. Para los fines de la experiencia, la silla es necesaria simplemente como estímulo: el conocimiento es una “percepción interior” y no podemos encontrarla sino en nosotros mismos. En vano sería tratar de buscar experiencias que contengan en sí el conocimiento. Si así lo hiciésemos, correríamos el riesgo de asemejarnos al gamo de la leyenda, que perseguía a través del bosque el olor del musgo que él mismo emanaba.

La experiencia nos da una sensación de toma de los objetos externos. Sin embargo, esto es también falso. Esta sensación nos da la ilusión de aferrar, de poseer, nos da la ilusión de una vida que se desenvuelve hacia los objetos fuera de nosotros. En realidad, durante la experiencia surge en nosotros un movimiento interior que da lugar a

una representación interior del objeto acompañada de la impresión de aferrarlo.

Decir “conozco esto” no significa que lo posea en el acto de conocerlo: el conocimiento se limita a una deducción que parte de la percepción del objeto. Es en este sentido que Kant afirma: «una cosa no es nunca conocida en sí misma». El conocimiento no puede tampoco pretender establecer una conexión entre el sujeto perceptor y el objeto; en el origen del proceso de deducción llamado conocimiento existe una *identidad espiritual* entre el sujeto y el objeto.

El objeto no sólo no contiene el conocimiento, tampoco la felicidad. Cuando deseamos adueñarnos de una cosa atractiva creemos que tal objeto nos dará felicidad y perseguimos locamente el objeto de nuestro deseo. Una vez alcanzado, el objeto se desvela vacío de las esperanzas que habíamos puesto en él y nos encontramos desilusionados. Incluso la felicidad se nos escapará, o al menos ésta será nuestra impresión.

En efecto, si llevamos a examen el estímulo suscitado en nosotros por el objeto, descubrimos que nuestra experiencia interior tiene un fulgor muy superior al propio objeto. «El pensamiento [que tenemos] de Dios es más vasto que Dios mismo». Es obvio que esta actitud filosófica reduce a Dios y el pensamiento sobre Dios a la unidad de una subjetividad pura. El pensamiento se sumerge en el Ser. La subjetividad (la esencia) es entonces superior a Dios, considerado como objeto meditación. Él no es ya una proyección de nuestra mente, sino la mente misma en identidad con el Ser. Tenemos tendencia a olvidar la superioridad de la esencia infinita: tiende a prevalecer en nosotros el hábito de objetivar,

reforzado, entre otras cosas, por la vida misma, que presenta a nuestros sentidos la seducción de los objetos externos y les otorga superioridad a través del pensamiento.

Nuestra angustia existencial no deriva de perseguir objetos desilusionantes, sino de sobrevalorarlos.

Las prácticas espirituales erradican esta falsa valoración y dan significado a nuestra vida interior.

Se puede definir el conocimiento como una representación mental de los objetos. Decíamos anteriormente que el acto de conocer es una “coincidencia espiritual” entre el objeto y el sujeto y no una “correlación”. Esto significa que a través del poder de la mente el objeto se convierte en pensamiento. La representación mental que llamamos conocimiento es, para el sujeto, conocimiento del mundo. De este modo, hecha la excepción de los momentos del sueño profundo, el objeto es transformado continuamente en pensamiento. Veamos ahora qué género de esfuerzo sería necesario para llegar a ser conscientes de la interrupción de las funciones mentales y de la actividad del pensamiento.

De cuanto hemos dicho resulta que tres cosas pueden ser corregidas por la disciplina espiritual:

- La dualidad de la experiencia debe ser reducida a la Unidad-
- La convicción de que el pensamiento es una proyección sobre el mundo externo debe ser sustituida por la convicción opuesta, es decir, que el conocimiento es una representación mental del mundo mismo.

- Se debe eliminar el error que consiste en modificar la actividad mental e intervenir en el proceso de pensamiento. El pensamiento es, de hecho, una función espontánea y continua de nuestra naturaleza.

Para el *Yoga-vedānta*, el no-esfuerzo es el medio para resolver simultáneamente estas tres dificultades. La única base del *Yoga-vedānta* es la idea de sin-esfuerzo. Según tal *yoga*, nuestra mente, la real, existe sólo en el estado de meditación. En el estado actual no tenemos mente alguna y lo que imaginamos que es nuestra mente no es sino un complejo de deseos más o menos definidos.

La mente se dirige a su miríada de objetos y adquiere el color de nuestros deseos o de nuestras frustraciones del mismo modo en que un vaso de cristal aparece coloreado por el objeto ante el cual es colocado: no es incoloro y puro como en su estado natural. El único modo de descubrir la calidad pura de la mente es el de eliminar todo lo que le es extraño, los colores y las formas, es decir, suspender los pensamientos. Reencontramos aquí la disciplina enseñada por Śrī Rāmaṇa Maharṣi¹ en la que aconseja realizar el vacío mental. Sin embargo, es necesario aclarar que el propio pensamiento acerca del vacío es un pensamiento que, en el fondo, da una “coloración” a la mente y que, por tanto, también debe ser eliminado. La justa actitud consiste en permanecer calmados y vacíos de todo pensamiento. Apenas surge el pensamiento, entra en escena el falso sí mental (el

¹ El “gran sabio-profeta sonriente”. Breve biografía y términos sánscritos *cfr. Glossario Sanscrito*: Associazione Ecoculturale Parmenides.

yo) y, entonces, comienza dentro de él una lucha que exige por nuestra parte muchos esfuerzos para poderlo trascender. El método directo requiere, por el contrario, una completa relajación mental, el abandono sin resistencias de toda posibilidad de iniciativa por nuestra parte.

¿Cómo hacemos para interrumpir el curso de los pensamientos? Observamos ante todo que para detener el pensamiento es necesario que seamos conscientes de su presencia; el pensamiento es similar a una corriente en la que nos encontramos y por la cual somos transportados. Nosotros somos, de hecho, una parte de esa corriente y, en estas condiciones, no podemos conocerla. Si intentamos tomar conciencia de nuestros pensamientos, nos encontramos, sin más, en la dualidad, pero tal dualidad no tiene nada que ver con la caracterizada por la relación sujeto-objeto. En este caso, de hecho, el objeto es mi pensamiento, y es mi pensamiento el que se mueve en esa corriente. Pero cuando veo mi pensamiento no ya como un objeto sino como yo mismo, es como si la corriente que los transportaba se inmovilizase, se solidificase, en torno al sí-mismo y este sí-mismo se volviese consciente, junto con el pensamiento, en un destello instantáneo que tiene la naturaleza de la unidad. Ésta es la iluminación.

Se reconoce una auténtica iluminación cuando ésta se acompaña con un sentido de plenitud y de completitud ya sea en el campo del conocimiento como en el del sentimiento. En el *Yoga* de la completitud interior se expresa mediante el término *mahāyoga*; esto significa precisamente “unión suprema”, y se corresponde con el no deseo, cuando no se echa nada de menos. El *bhakta* expresa la misma idea de

este modo: «no yo, sino tú, Señor»; el espíritu queda aquí reducido a la pobreza extrema, cuando «el Señor es mi pastor y no tengo más deseos». De modo análogo, el *jñānin* dirá: «Soy Dios (en tanto que *ātman*), ¿qué puedo desear?». La actitud de “soltar la presa” es común a ambos, porque, para el *jñānin*, no hay nada que ya no le pertenezca, y para el *bhakta*, no hay nada en él que pueda desear alguna cosa. En la India, el fiel es a menudo comparado con el pequeño simio que se sujeta al cuerpo de la madre, o al gato que maúlla penosamente hasta que la madre lo agarra con sus mandíbulas.

El no-esfuerzo no es una huida del mundo del esfuerzo, ni una supresión real del esfuerzo: *es fe*, una actitud nueva que no interrumpe u obstaculiza el esfuerzo mismo. Podemos realizar un determinado trabajo, por ejemplo, y dedicarle a él todas nuestras energías. Tenemos la impresión de hacer algo pero, mientras seguimos trabajando, podemos acompañar nuestro esfuerzo con una relajación interior, independientemente del amor que podamos tener por el objeto de nuestro trabajo o por la persona a la que lo ofrecemos. Si conseguimos actuar de este modo, descubriremos no sólo que nuestra obra está mejor realizada, sino que, además, no es seguida por tensión alguna.

El amor es no-esfuerzo, el amor es identidad. *Śrī* Kṛṣṇa dice a Arjuna que ésta no es fruto ni del esfuerzo, ni del estudio, ni de la austeridad, ni de la caridad: él surge en el momento mismo en que reconocemos nuestra identidad con el Señor¹. Sucede a veces que, después de una jornada entera

¹ Cfr. *Bhagavadgītā* VIII, 28. A cargo de Ráphael. Āśram Vidyā España.

buscando un objeto que habíamos perdido, de improviso, justo cuando estábamos a punto de abandonar la búsqueda, terminamos por encontrarlo: apenas comenzamos a disminuir el esfuerzo y la tensión de la búsqueda, surge el alba de la realización. La realización, de hecho, no iluminará nunca a una mente en tensión o sujeta a un esfuerzo. La realización se consigue únicamente en una condición de mente quiescente. La disciplina del *Yoga-vedānta*, fundamentada en esta base, insiste en el hecho de que una meditación es posible sólo en condiciones de total relajación mental. El más pequeño estremecimiento, el mínimo esfuerzo durante nuestra meditación, nos llevará inmediatamente fuera del camino.

La idea de la mente que se abre al tiempo y al espacio infinito es expresada por las dos *Upaniṣad*¹ que tratan de la meditación: *mano omityupāsita* e *mano brahmetryupāsita*, es decir, «medita sobre la mente simbolizada por la palabra *Om*, medita sobre la mente en tanto que *Brahman*». La mente no debe ser interpretada como tiempo y espacio, sino como *Brahman*, es decir, la matriz de la cual el tiempo y el espacio se derivan. Es necesario comprender la mente como más allá del tiempo y el espacio, y al sí-mismo individual, como disuelto en el Infinito, trasladado, por así decir, al centro del mundo de los pensamientos. La adoración de un Dios personal requiere de una disciplina análoga: la imagen de la divinidad elegida por nuestro corazón (*iṣṭa devatā*) es asociada con el infinito espacial y el *mantra* que nosotros repetimos, con el infinito temporal. La propia relajación

¹ Cfr. *Taittirīya Upaniṣad* III, X, 3 y *Chāndogya Upaniṣad* III, XVIII, 1, en *Upaniṣad*, a cargo de Ráphael. Editorial Bompiani, Milán.

interior es necesaria para despertarnos a una realidad más alta, para integrarnos en esa conciencia más vasta que se alcanza en la meditación.

La finalidad de las prácticas espirituales se revela desde el comienzo como la trascendencia de las limitaciones de la mente. La mente admite la necesidad de una disciplina, y la justa disciplina consiste en el propio abandono de la mente; como decía Śrī Rāmakṛṣṇa, usamos una espina para eliminar la que se ha clavado en nuestro pie, después, tiramos ambas.

La tarea es sin duda muy laboriosa, pero el *Yoga-vedānta* no usa nunca la palabra “imposible” porque lo imposible es un pensamiento que paraliza. Pensamos, por el contrario, que nuestra tarea es inmensa y que exige la participación total de nuestro ser. La *Māṇḍūkya Upaniṣad* lo compara al trabajo que sería necesario para vaciar gota a gota el océano con la ayuda de una hierba¹. Parece, por tanto, que el esfuerzo verdaderamente no tendrá fin: en realidad no hay nadie que deba hacerlo, y tampoco hay una tarea por hacer, porque todo es una única inmensidad en la que nuestro yo se pierde y desaparece. En un instante, la inmensidad infunde en nosotros un profundo sentimiento de calma interior y no sabemos ya si queda alguna cosa por hacer ni si es útil apresurarnos. El equilibrio y la paz entran dentro de nosotros y nos encontramos sin movimiento en la plenitud del Ser. En esta paz encontramos a Dios y esa misma paz es la realización del Sí-mismo.

¹ Cfr. *Māṇḍūkya Upaniṣad* 3, 41. En *Upaniṣad. Cit.*

SER Y NO-SER O DEVENIR

Ser-*sat*, pura existencia, sustrato inmutable, real, absoluto. *Sat* es la única Realidad siempre existente, siempre idéntica a sí misma y, por tanto, absoluta. Todo lo que se superpone a ella es fenómeno, mutación (*māyā*).

Todo aspecto de la manifestación es apariencia de algo que, invisible a nosotros en tanto que fenómeno, se encuentra tranquilamente inalterado y siempre presente. Ese aspecto manifestado es apariencia de lo que nos da vida y existencia (fenoménica). El fenómeno, por tanto, existe en tanto que existe lo inmanifiesto.

La apariencia-fenómeno se evidencia porque existe una realidad subyacente, un fundamento del que se destaca. El espejismo aparece porque existe un sustrato-desierto que lo hace posible.

Pero si lo manifiesto es una apariencia, entonces la Realidad es aquello que no veo. En efecto, la Esencia de las cosas es invisible a los sentidos.

Todo producto, todo fenómeno, no es sino una de las indefinidas modalidades de *māyā*. La vida manifiesta es movimiento, devenir, un continuo flujo y reflujo, una continua combinación y transformación similar a un escenario caleidoscópico. Pero, más allá de este escenario, hay una base inmóvil sin la cual el mundo caleidoscópico no sería, ni siquiera en su apariencia. Si afirmamos, aunque

sólo sea mentalmente, tal convencimiento, no podemos no proceder a una selección entre lo que *es* y lo que deviene (y, por tanto, *no es*).

El conflicto lo encontramos en la no-existencia, en la apariencia, en la manifestación, por tanto, en el devenir; lo encontramos en lo que cambia, en lo que fluctúa incesantemente, allí donde no hay quietud, paz, sino continua atracción-repulsión, placer-dolor. En resumen, donde hay dualidad. El Buddha dice:

«...para el que se agarra a algo, la caída llega, pero para el que no se agarra a nada, ninguna caída es posible. Allí donde no hay caída hay reposo, y donde hay reposo hay fin del dolor».

La paz se encuentra donde hay silencio, donde hay un movimiento que no es movimiento, donde existe, por tanto, sólo movimiento sobre el propio eje.

«Es en la Realidad principal donde puedes hallar el movimiento rotatorio alrededor del propio eje. En el devenir encontrará sólo movimiento elíptico de traslación e identificación con la sustancia. Tu afán por aferrar lo Absoluto, aunque sea justificada, puede estar mal dirigido: no es en el movimiento donde consigues el *centro inmóvil*, no es en el proceso donde puedes detener el tiempo»¹.

¹ Ráphael, *La Triple Vía del Fuego* II. II. 16. Āśram Vidyā España, Madrid.

Mientras la mente siga proyectando imágenes, el movimiento en torno a sí misma no se habrá realizado, lo que significa que el individuo está incompleto. En resumen, se ha alejado de sí mismo, olvidando el estado de plenitud y sumergiéndose en el conflicto.

Donde hay dualidad hay conflicto y donde hay conflicto hay sufrimiento. Es necesario salir de la condición derivada y reencontrar la condición auténtica y originaria. Es necesario, por tanto, renunciar, abandonar el estado de dualidad para reencontrar el de unidad.

Resulta extraño ver cómo el individuo se acomoda a las costumbres adquiridas, a la propia rutina, hasta el punto de tener que luchar después por abandonarlas, incluso cuando se trata de situaciones incómodas o poco atractivas en líneas generales.

Nuestra conciencia se adhiere automáticamente a algún dato y nosotros nos acomodamos a él o lo pensamos sin que intervenga la voluntad. En otras palabras, estamos identificados, sin quererlo, con ese dato. La adherencia a alguna cosa significa que se ha establecido un contacto, que el hilo ha unido dos elementos. Esto no significa que esta adherencia se establezca únicamente si existe una reacción atractiva, también ocurre con las reacciones repulsivas. En consecuencia, no importa si se trata de atracción o de repulsión, lo que es importante observar es el hecho de que se determine una reacción, es decir, una respuesta.

Es esta reacción o respuesta, es este contacto, el que crea la dualidad concienical. Cuando esto deja de ocurrir, somos sólo nosotros, sin más; el objeto, el otro elemento, para nosotros no existe.

Existe un símbolo externo (modo circunstante) o interno (psiche), se produce una respuesta a este estímulo: nace la dualidad y, por tanto, el no-ser (*asat*), lo no-real, con el que terminamos identificándonos, cambiando así la Realidad por la no-realidad, el Noúmeno por el fenómeno.

EL ALMA BELLA¹

El alma, purificada, se convierte por tanto en una forma, en una razón, se vuelve incorpórea, intelectual y pertenece enteramente al Divino, donde reside la fuente de la belleza de la que nacen todas las cosas del mismo género.

El alma, por lo tanto, reconducida a la Inteligencia, es mucho más bella. Ahora bien, la Inteligencia, y lo que de ella se deriva, es para el alma una belleza propia, no extraña, ya que sólo entonces ella es verdaderamente alma. Por esto se dice justamente que el bien y la belleza del alma consisten en asimilarse a Dios, ya que de Él derivan lo Bello y la naturaleza esencial de los seres...

Ante todo es necesario resaltar que lo Bello es lo mismo que el Bien, del cual la Inteligencia extrae su belleza; y el alma es bella por la Inteligencia; las demás bellezas – las de las acciones y las ocupaciones– son tales porque el alma les da la forma. El alma, aún, hace bellos también los cuerpos que así son calificados, y dado que ella es divina y forma parte de la belleza, convierte en bellas todas las cosas que toca y somete, según la posibilidad de éstas de participar en la belleza.

Pero, ¿cómo se puede ver la belleza del alma buena? Vuelve en ti mismo y mira: si interiormente aún no te ves

¹ Plotino, *Enéadas*, I 6, 6 y 9.

bello, haz entonces como el escultor que debe embellecer una estatua. Él elimina, rasca, alisa, pule, hasta que en el mármol aparece la imagen bella: como él, quita tú lo superfluo, endereza lo que está torcido, purifica lo que es sombrío y vuélvelo brillante; y no dejes de esculpir tu propia estatua hasta que se manifieste el esplendor divino de la virtud y veas que la morigeración se asienta en su sagrado trono.

SOBRE EL CORAJE

«Quédate sin pensar. Mientras que exista el pensamiento, existirá el miedo»¹.

«El fervor brota de la consciencia de ser, de la estupenda visión de que no estás solo»².

Coraje viene de *corazón*³ y el corazón es nuestro propio centro, la morada del Ser que somos y que redescubrimos en ausencia de movimiento psíquico, cuando las múltiples voces, conscientes y subconscientes, quedan reducidas al silencio.

Del corazón nace el coraje; de la mente, el miedo.

La consciencia de ser impide a la mente proyectar imágenes y las imágenes, lo sabemos, suscitan siempre emociones. Entre ellas, el miedo es la más temible porque puede hacer que suceda lo que sólo era una posibilidad.

En situaciones críticas, cruciales para el individuo, si hacemos del *centro* nuestro punto de referencia concienical, no sólo nos protegemos del devenir psíquico, sino que liberamos en nosotros fuerzas extraordinarias.

¹ *Gli Insegnamenti di Ramana Maharsi*, p. 118. Ubaldini Ed. Roma 1976.

² *La Triple Vía del Fuego*, I, 49, de Ráphael. Āśram Vidyā España, Madrid.

³ Del latín, *Cor*.

El coraje nace de este centro, de la consciencia de ser, como ya hemos dicho, del silencio, y, por tanto, de la unidad; pero existe un coraje puro que nace del abandono al Principio, abandono que elimina de la mente todos los pensamientos, excepto uno.

Con Él, que es invisible, somos invencibles. Con Él, que es Verdad, toda duda desaparece. Y la certeza del buen éxito no puede sino volvernos serenos y plenos de coraje para afrontar la empresa.

Se trata, en definitiva, de dos modalidades, pero una puede atravesar la otra. En el coraje que viene de la reencontrada consciencia de ser puede injertarse aquello que brota de la estupenda visión de que no estamos solos.

LA UTILIDAD DE LA VIDA SOLITARIA¹

Carta de Marsilio Ficino al sacerdote Gregorio Epifanio, su amigo filósofo:

Saludos,

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

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

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

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

¹ De *The Letters of Marsilio Ficino*. Shepheard –Walwyn

LECTURAS RECOMENDADAS

Iniciación a la filosofía de Platón. Ráphael.

144 páginas. Biblioteca Nueva, 2004.

Introducción a la edición española

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

Además, cada comentarista expone su propio punto de vista que, en ocasiones, es incluso contrario al de sus compañeros. Pensemos, por ejemplo, en las diferentes interpretaciones del concepto de *philia*, de *Eros*, de *Demiurgo*, de $\chi\omega\rho\eta$, etc.

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

Consideramos 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 transmutación del modo de sentir, de querer y de actuar. Platón se sirve de la Filosofía como medio para elevarnos 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 de la original, hasta convertirse en un «juego mental», un mero y árido ejercicio conceptual, un entretenimiento con los productos 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 Bien supremo; y éste no es nuestro propósito, sino el 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 otro término, 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 entre los propios Padres de la Iglesia (Ambrosio, Agustín, Juan Damasciano, Anselmo de Caterbury, 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 Mirándola, etc.), en Inglaterra con los Platónico 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 una vía tradicional

de orden metafísico. Además, 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 las tesis que se exponen en este libro, Ráphael hace un resumido paralelismo entre Platón y Śaṅkara, codificador del *Vedānta Advaita* de inspiración védica¹. Aquellos que comprendan la única Tradición Universal de los Misterios de ambas Enseñanzas, codificadas por dos divinos Maestros que, aparentemente, son distintos y sin relación entre ellos, descubrirán que sólo hay entre ellos unas pocas y necesarias «adaptaciones» espacio-temporales.

A los que sean capaces de aproximarse sacramentalmente a tales Enseñanzas, les sea concedido hallar en ellas el debido provecho hasta realizar la catarsis filosófica (*metanoia-periagoghé*, μετάνοια-περιογωγή, La República, VII, 518 b-519b).

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

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.

* Traducidos del sánscrito y comentados por Ráphael

Próximos títulos:

Fuego de Filósofos, de Ráphael.

El Sendero de la No-dualidad, de 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 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