

# *Vidyā*

*Invierno 2019-20*



## SUMARIO

Los pobres de las Bienaventuranzas

La concepción del Ser puro en Śāṅkara

El contemplador es uno con Él

Reencontrarse

Periódico trimestral: Año IX N° 36- Invierno 2019-2020  
Expedición previa suscripción gratuita.  
Dirección y Redacción: Āśram Vidyā España, Madrid.  
Correo electrónico: [vidya@asramvidya.es](mailto: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.

## LOS POBRES DE LAS BIENAVENTURANZAS

de Irene

En el evangelio de Mateo leemos: «Jesús, tras subir al monte, se volvió a sus discípulos y dijo: Bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el Reino de Dios»<sup>1</sup>.

Surge inmediatamente la pregunta: ¿quiénes son estos pobres que merecen ser proclamados bienaventurados y en cuyas manos se entrega con tanta certeza “el Reino de Dios”? La cuestión surge también a causa de la diferente redacción de la bienaventuranza que encontramos en Lucas.

Lucas escribe: “Bienaventurados vosotros los pobres”<sup>2</sup>; pero no califica de ningún modo la pobreza. En realidad no sabemos qué palabras pronunció Cristo y si fue Mateo quien agregó *ptokos*, que en griego no bíblico significa solamente la indigencia material, o si es Lucas quien redujo la expresión del Cristo porque, influenciado por su experiencia de vida en una ciudadanía pagana en la que coexistían riqueza y pobreza, potencia y esclavitud, termina por identificar la indigencia

---

<sup>1</sup> Mateo 5:3

<sup>2</sup> Lucas, 6:20

material con la humildad y la santidad, y la riqueza con la soberbia y la impiedad<sup>1</sup>.

En todo caso, no puede descartarse que los dos evangelistas pretendan expresar el mismo concepto usando dos expresiones diferentes<sup>2</sup>.

Personalmente creo que la expresión “pobreza de espíritu” es la más completa. La pobreza en el espíritu, de hecho, implica y comprende, en un primer análisis, una pobreza entendida como una opción o, mejor, como una actitud interior hacia los bienes materiales. Pobreza no es no poseer, sino que es ser libres del deseo, del ansia de poseer. El bienestar en sí no es negativo, no distrae al hombre de su relación con Dios y consigo mismo, pero la tensión hacia la posesión sí, en tanto que es una energía densa e intensa que quita al hombre dignidad y equilibrio.

La advertencia “no puedes servir a Dios y a *mammón*”<sup>3</sup> adquiere una fascinación particular si atribuimos al término su significado etimológico de “depositar, poseer”<sup>4</sup>.

El esfuerzo de una mente que diseña planes para producir, depositar o acumular, crea una barrera en su relación con lo divino que presupone, por contra, un abandono consciente de la Providencia: “Buscad más bien el

---

<sup>1</sup> S. Legasse, *Los pobres de espíritu, evangelio y no violencia*. Brescia, 1976.

<sup>2</sup> F. Vattioni, *Beatitud, pobreza, riqueza*. Milán 1966.

<sup>3</sup> *Cfr.* Mateo 6; 24; Lucas 16: 13. Término que se refiere a la abundancia o avaricia material (N.d.E.).

<sup>4</sup> F. Vattioni. Cit

Reino de Dios y estas cosas te serán dadas por añadidura”<sup>1</sup>; y es digno de subrayar ese “os serán dadas”, porque implica que es perfectamente lícito que el hombre en su dimensión terrenal tenga determinadas exigencias a satisfacer y que el uso inocente y sabio de las cosas nada quita a la realización de su dimensión espiritual.

Quien de hecho no posee nada puede no ser un “pobre de espíritu” si su condición es vivida con rabia y malevolencia, mientras que puede ser beato el rico que se encuentra sin mancha y que no corre detrás del oro (Sir. 31, 8).

La primera bienaventuranza, dice San Ambrosio, es la primera en todo sentido, porque “es madre y generadora de todas las virtudes”<sup>2</sup>.

Él ve la pobreza como pobreza de culpas y de vicios, como libertad respecto del mal en la búsqueda de una dimensión interior de “*pietas*”.

La pobreza puede también identificarse con la humildad, pero con la humildad profunda que coloca la criatura, “temerosa y pasmada, delante de su Dios”<sup>3</sup>.

Es ciertamente la perspectiva escatológica la que da el justo valor a la bienaventuranza y, por tanto, si, como San Juan Crisóstomo, identificamos el término “espíritu”<sup>4</sup> con el alma, su pobreza adquiere una valencia que crece con el propósito de voluntad de esta alma que tiene sed de Dios. Entonces, la piedad y la humildad, si bien momentos indispensables,

---

<sup>1</sup> Lucas 12: 31

<sup>2</sup> San Ambrosio, *Commento al Vangelo di Luca*, Roma, 1966

<sup>3</sup> S. J. Crisóstomo, *Commento al Vangelo di S. Mateo*, Roma, 1966

<sup>4</sup> *Ibid.*

podrían ser sólo fases preliminares, ejercicios espirituales para la conquista del Reino de Dios.

Creo, de hecho, que el último estadio de la pobreza es la donación integral de uno mismo, el *sacrum facere*, el alcance de aquella condición que le hace decir a San Pablo: «ya no soy yo quien vive, sino que es Cristo quien vive en mí»<sup>1</sup>.

Es la actitud de quien consciente y gozosamente se libera del deseo de la autoafirmación, de quien renuncia a una voluntad personal para sumergirse en una voluntad de orden superior ocupando el justo lugar en la economía universal. Todo esto no significa renunciar a la vida, no es una forma de nihilismo, sino que precisamente es en este contexto donde encuentra significado la frase de Cristo: «Quien ama su vida, la perderá, y quien odia su vida en este mundo la conservará para la vida eterna»<sup>2</sup>.

Es sublimar la propia personalidad dejándola armónica, es equilibrar las propias facultades para lograr una dimensión interior de paz y de disponibilidad incondicionada a los eventos; es la “Santa Indiferencia” de San Ignacio de Loyola la que hace del hombre una imagen ajustada a la idea que Dios tenía de él en el momento de la Creación.

Pobreza de expectativas y de proyectos junto con una voluntad firme, una atención constante hacia los otros, una acción que se vuelve inteligente por el amor, la disponibilidad de la conciencia a devolver los dones recibidos: «Cualquier cosa que hagas, cualquier cosa que comas, cualquier cosa que ofrezcas en sacrificio, cualquier cosa que des, cualquier

---

<sup>1</sup> Gálatas, 2, 20.

<sup>2</sup> Juan 12,25; Marcos 8, 35

esfuerzo de austeridad que cumplas, hazlo como si tuvieras una deuda conmigo»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Bhagavadgītā* IX, 27. A cargo de Ráphael. Āśram Vidyā España, Madrid.

## LA CONCEPCIÓN DEL SER PURO EN ŚAÑKARA

*de Svāmi Siddheśvarānanda<sup>1</sup>*

Tomemos en consideración uno de los aspectos del pensamiento de Śaṅkara: la teoría del Ser (*sat*), según el *Advaita*.

Dado que hemos hecho referencia al nombre de Śaṅkara en varias ocasiones, conviene dar alguna información sobre este filósofo, a quien consideramos el representante más eminente del pensamiento hindú. Śaṅkara nació alrededor del año 788 en *Kālaṭi, Kêrala*, un estado del sur de la India, y murió alrededor del 820. Podemos decir que Carlomagno y Śaṅkara fueron contemporáneos. Vivió sólo 32 años, pero en este breve período llevó a cabo una tarea inmensa, y su trabajo sigue siendo hoy la joya más pura de la filosofía *Vedānta*.

Si queréis llegar a comprender todo lo que a él le debemos, intentad imaginar la situación en la que se encontraba nuestro país en ese momento. Durante más de un milenio, el *Buddhismo* había extendido su dominio sobre toda la India; el poderoso movimiento de ideas que, como

---

<sup>1</sup> Extracto de una conversación mantenida en la Universidad de Toulouse.



una marea, había arrollado y había inundado todo, estaba en su declive.

La mayoría de la población india se había separado del pensamiento ortodoxo y había rechazado la Revelación, es decir, la enseñanza de los *Veda* y los *Upaniṣad*. Siguiendo a Buddha, las masas se levantaron contra la Tradición, pero, después de su muerte, Buddha se convirtió a su vez en un héroe, incluso se vio una divinidad en él, se le consideraba una Encarnación; los ritos y las formas externas de la religión, después de este cambio, recuperaron su poder, las supersticiones se manifestaron con acrecentada energía, sólo se había logrado desplazarlas.

Sin embargo, el pensamiento *buddhista* jugó un papel importante en la existencia de la India y permitió que nuestro genio creativo se expresara en toda su extensión; nos abrió nuevos horizontes, criticando todas las ideas recibidas y estableciendo nuevos métodos de descubrimiento de la verdad. Finalmente, se le dio prioridad a la razón, a la vez que se mantenía un ideal ético extremadamente estricto.

El esfuerzo de *Śaṅkara* tuvo como resultado la reconducción de la población india al seno de la ortodoxia, vinculándola con su verdadera Tradición y, al mismo tiempo, salvaguardando lo que India había adquirido gracias al movimiento *buddhista*. Renovó los *métodos* para acercarse al Divino y para buscar la verdad propuesta por las doctrinas anteriores de *Mīmāṃsā* y *Sāṅkhya*. Los Sabios de esa época ya habían vislumbrado en los *Vedas-Upaniṣad* el No-dualismo o *advaita* (que no debe confundirse con el “monismo”,) que posteriormente *Śaṅkara* puso de

manifiesto como un *dharma* personal, a través del cual supo dar una nueva vida al pensamiento hindú.

En él no solo vemos al gran filósofo, también lo consideramos un santo y un “héroe nacional”. Si Śaṅkara no hubiera venido en el momento adecuado, la India probablemente no habría tomado conciencia de su unidad intelectual y psicológica; a pesar de las diferencias de raza, idiomas, costumbres, etc., a pesar de las sucesivas invasiones y de los eventos de su larga historia, India ha conservado el sentido de su homogeneidad, y es a él a quien le corresponde todo ese mérito.

Examinemos ahora el procedimiento que Śaṅkara nos propone para llegar al concepto del Ser puro (*sat*).

Según el filósofo, existen dos métodos *vedánticos* que se pueden aplicar igualmente en la búsqueda de la verdad: nosotros hablaremos del primero de ellos que, como él mismo escribió, es el método que conviene a aquellos que están engañados por el principio de causalidad; el método requiere un simple esfuerzo de dialéctica y lógica.

El segundo método apela al razonamiento y a la intuición; se basa en la no-causalidad; desde un punto de vista psicológico, es mucho más complicado que el anterior.

Con el tiempo, aparecen tres líneas distintas de pensamiento en el seno del hinduismo:

- a. El *advaita*, el no dualismo de Śaṅkara;
- b. El monismo mitigado por Rāmānuja;
- c. El dualismo categórico de Madhva.

Estas teorías surgieron poco a poco y tomaron en cuenta tanto las críticas de las que fueron objeto como las contra-críticas que esgrimieron sus adversarios. En realidad, los tres constituyen el trabajo común de varias generaciones de pensadores y escritores.

Para definir la naturaleza del Ser, Śaṅkara utiliza como base para su demostración el versículo 16 del segundo capítulo de la *Bhagavadgītā*:

«Aquello que no existe (*abhāva*) no puede llegar a ser, y en el ser (*sat*) no hay cesación de existencia (*abhāva*). Esta verdad última ha sido desvelada por quienes han visto la esencia de las cosas».

En sánscrito se distinguen dos términos:

a) el de *bhava* (su opuesto es *abhāva*) traduce la noción de “existencia” con un valor dinámico muy marcado que corresponde al “devenir” (“convertirse”); se aplica a todo lo que emerge de lo No-manifestado, a todo lo que aparece entre dos puntos sucesivos en el tiempo, para reabsorberse en lo No manifestado.

b) el de *sat* (su opuesto es *asat*) traduce la noción de “Ser”, indica la Realidad que permanece constantemente idéntica a sí misma.

Entonces, el texto citado de la *Bhagavadgitā* dice que el no ser no proviene del Ser; intentemos comprender esto siguiendo el comentario de Śaṅkara: *¿Qué es el Ser? ¿Qué es el no ser?*

Para Śaṅkara, el no ser (*abhāva*) es lo que no tiene una realidad absoluta, aquello que no tiene existencia “esencial”. Esta definición incluye todas las experiencias del mundo sensible, por ejemplo, el frío, el calor, el placer, el dolor. Si analizamos todas nuestras experiencias, encontraremos que solo captamos los efectos (*kārya*). Estos mismos efectos no son más que modificaciones, alteraciones (*vikāra*); el mundo empírico no tiene una realidad estable; los efectos están en cambio perpetuo, en una transformación incesante: es el “fluir de las formas”.

Por el contrario, para el *Vedānta*, la Realidad es lo que es constante, lo que no puede ser contradicho en ninguna modalidad del tiempo ni del espacio, aquello que no puede ser condicionado por nada. Para ser reconocida como tal, la Realidad, como hemos visto, debe cumplir tres condiciones, es decir, debe ser:

- a. universal,
- b. evidente en sí misma y por sí misma,
- c. libre de toda contradicción

Si, por un lado, consideramos el Ser como el equivalente de lo Absoluto, y por el otro, las modificaciones como efectos, no es posible ver el Ser, la Existencia absoluta, en las modificaciones que cambian a cada momento. Pero las modificaciones son solo, en última instancia, un aspecto

diferente de su causa (*kāraṇa*). La causa se presenta bajo una nueva máscara: la de nombre y forma (*nāma-rūpa*). Entonces, nunca podemos abarcar a la vez la causa y el efecto; nosotros vemos o la causa o el efecto, no es posible que abarquemos, en una única percepción, tanto el hilo como la tela tejida con ese hilo.

El hilo y la tela están unidos entre sí como causa y efecto; causa y efecto no tienen un *lugar común* en nuestra experiencia empírica; si Castor se nos aparece, esto significa que Pólux ha regresado a la morada del Padre; si Pólux se nos muestra, significa que Castor ha abandonado nuestra tierra; los dos hermanos, nacidos del mismo huevo, nunca se nos presentan al mismo tiempo; la aparición de uno provoca, necesariamente, la desaparición del otro.

Nos queda un recurso: consideraremos los efectos como las modificaciones de las causas; si tenemos que renunciar a ver la causa tal y como es, podemos reconocerla bajo su disfraz temporal, bajo la modificación del momento: es la arcilla la que se usa para fabricar todos los jarrones; los efectos (o las modificaciones) no son reales, solo la causa es real.

La experiencia empírica, por lo tanto, se basa en estas concepciones de causas y efectos; todo el universo se expresa como una jerarquía de causas y efectos.

Tomemos la experiencia del placer y el dolor, del frío y el calor; los dos términos, que constituyen cada par de opuestos (*dvandva*) tienen un valor idéntico, son rigurosamente iguales; en la balanza con la que sopesamos nuestras experiencias, el placer y el dolor, el frío y el calor ,se equilibran, tienen el mismo peso y el mismo valor.

Desde el momento en que comenzamos a distinguir la causa del efecto, admitimos la superioridad de la causa sobre el efecto. El principio de causalidad nos invita a buscar el sustrato común de todas nuestras experiencias y, a partir de esto, tratamos de llegar al Ser. Basándonos en este principio, tratamos de abrir un pasaje hasta lo Absoluto, pero no nos es posible construir un puente de este tipo, ni ascendiendo por la cadena de efectos y causas podemos elevarnos del no-ser al Ser. La causalidad solo nos permite abandonar el punto de vista puramente subjetivo. La posición del idealismo subjetivo, del solipsismo, no puede satisfacernos: ¿cómo podemos pensar que el mundo empírico existe sólo en función de nuestro yo?

El principio de causalidad, que proclama *el derecho del objeto*, nos ayuda a resolver la ilusión *subjetiva*, el error individual, pero ahora nos amenaza con otro peligro: seguimos siendo prisioneros de la ilusión *objetiva*, que es el aspecto universal del error (*māyā*). Desde este punto de vista, lo que parecía ser la causa, a su vez, se convierte en el efecto. Por lo tanto, tanto los efectos como las causas se reducen al mismo denominador, son solo modificaciones, y estas modificaciones, que cambian continuamente, no tienen realidad; llegamos así a la siguiente conclusión: las causas y los efectos son igualmente apariencias. Por lo tanto, se impone una pregunta: “¿Existe la Realidad?”.

*Śaṅkara* nos da una respuesta: en el curso de nuestro análisis, primero distinguimos una jerarquía de causas y efectos, luego redujimos las causas y los efectos a simples modificaciones. A pesar de estos resultados ilusorios, existe una Realidad permanente, pero ¿cómo llegar a ella?

Si examinamos cuidadosamente nuestras experiencias, en cada una de ellas encontraremos dos nociones diferentes:

- a. la noción de lo Real (*sat*),
- b. la noción de lo no-Real (*asat*).

Todo lo que es objeto del pensamiento transitorio es lo *no real*; todo lo que es objeto del “pensamiento” permanente es lo *Real*, el *Ser puro*, lo *Absoluto*.

En cada experiencia hay un sustrato que conecta estas dos nociones: la noción de lo *Real* y la noción de lo *no-real* son respectivamente la urdimbre y la trama de las que está tejida la tela de nuestra experiencia; entre estas nociones tenemos una *coordinación funcional* (*sāmānādhikaranya*).

Por ejemplo, decimos “el cántaro es”, la “jarra es”, “el elefante es”, “el loto es”, etc. Estos son juicios de existencia y, sin que lo sepamos, nos ofrecen la base estable que buscamos: la noción del *Ser* (*objeto del “pensamiento” permanente*) es la *existencia pura*.

El objeto del pensamiento transitorio es el contenido de nuestra experiencia; después del cántaro, percibimos la jarra; después de la jarra, el elefante; después del elefante, el loto, etc. Ahora bien, *Śaṅkara* distingue dos tipos de juicios:

- a. el juicio de la existencia;
- b. el juicio de atribución.

Con el juicio de existencia afirmamos la presencia de cualquier objeto.

Con el juicio de atribución (por ejemplo, el loto es azul, etc.), la relación que establecemos entre el sustantivo y el predicado no sólo es presentativa; procediendo en el análisis de la percepción, según el *Sāṃkhya*, hemos constatado que la sensación pone una *multiplicidad de intuiciones* al alcance de nuestros órganos sensoriales; para el *manas* hay un aspecto presentativo, pero la función de la *buddhi* es ejercer la discriminación sobre esta masa informe para llevar a cabo elecciones y establecer distinciones. En el juicio de existencia -"Esto es un elefante"-, llevamos a cabo nuestra actividad perceptiva casi de inmediato. En el juicio de atribución, conectamos un objeto, el sustantivo, con una característica distintiva, es decir, lo determinamos. Al enunciar un juicio de este tipo, no intentamos demostrar la igualdad de dos términos; en realidad, la noción del Ser está oculta bajo la unión de ambas y, como reconoce O. Lacombe, "*parece distenderse en la relación que une los dos términos*". En un juicio como "Esto es agua", "esto" tiene un carácter indeterminado y, en última instancia, indica una presencia, *un punto de condensación del Ser*.

La preponderancia se otorga a los juicios existenciales; no podemos evitar formularlos porque lo primero que irrumpe en el campo de la manifestación es la existencia (*bhāva*), y este aspecto de la existencia, por fugaz que sea, por efímero que sea, es un reflejo de la *Realidad, del Ser puro*. El contenido del pensamiento cambia incesantemente, pasa incesantemente del cántaro a la jarra, de la jarra a la tela, de la tela al loto, etc. aquí sólo se trata de nombres y formas transitorias; estos nombres y formas tienen un comienzo, no se perciben antes de su producción. También tienen un final,



por lo tanto, no son percibidos después de su destrucción. Por lo tanto, en el intervalo, no tienen existencia real, pero si está vinculado a nombres y formas, podemos discernir un elemento permanente, una constante: *la conciencia de existencia*.

Seguimos el debate entre Śaṅkara y su interlocutor<sup>1</sup>:

- *Objeción*: Usted afirma que en el acto de percepción existe una coordinación funcional de dos nociones:

- a. La que no varía, la de existencia,
- b. La otra que cambia continuamente

Esta afirmación no puede ser admitida; por ejemplo, usted dice: “La jarra existe”; según usted, la conciencia de la existencia habitaría en este cambio, sin ser refutada. Sin embargo, reconoce que el contenido cambia y, dado que la jarra desaparece, la conciencia de la existencia, nacida en relación a la jarra, desaparece con ella.

-*Respuesta*: No, si la percepción de la jarra desaparece, la conciencia de la existencia se adherirá a otro objeto después de la jarra, será un frasco, una tela, un loto, etcétera. Incluso en ausencia de cualquier objeto, esta conciencia de

---

<sup>1</sup> Al exponer la dialéctica de Śaṅkara, no he reproducido todo el comentario, sino que me he propuesto explicar su significado.

existencia todavía encontrará una manera de afirmarse: “No hay jarra aquí”, etc.<sup>1</sup>.

Si la conciencia de la existencia desaparece en relación con la jarra, reaparece en relación con la tela.

- *Objeción*: la conciencia de la existencia ya no puede darse porque la jarra ha desaparecido.

- *Respuesta*: la conciencia de la existencia vuelve en relación con otra jarra.

- *Objeción*: la conciencia de existencia está vinculada a la jarra de la que estamos hablando, no se puede aplicar a este o aquel otro objeto que le guste elegir.

- *Respuesta*: Es imposible, en la misma percepción, superponer dos objetos diferentes; en una tela no puedo ver una jarra, pero la conciencia de la existencia no se extingue con la jarra, sobrevive a la percepción fugaz de la jarra y se aplica a cada objeto que posteriormente ingresa al campo de la conciencia.

- *Objeción*: El pensamiento de existencia ya no se conoce cuando la jarra desaparece.

- *Respuesta*: No es así, el atributo siempre está asociado a un sustantivo y, en ausencia de cualquier sustantivo, no puede haber atribución del predicado, pero, sin embargo,

---

<sup>1</sup> La jarra –*ghaṭa*- y la tela –*pata*-, en India, son ejemplos clásicos; a través de un juicio de atribución se reconoce que este o aquel objeto (*viśeṣya*) posee esta o aquella característica distintiva (*viśeṣana*), la existencia que da valor al sustantivo aquí se convierte en el predicado o el atributo.

la conciencia de existencia no desaparece, necesariamente se liga a todos los objetos percibidos, y en todas nuestras percepciones encontramos invariablemente dos nociones: la noción de *existencia permanente* y la noción de *existencia transitoria*.

Aquí Śaṅkara ofrece el ejemplo del espejismo y, para este propósito, reconoce tres grados de ilusión:

- a. el primer grado: es la experiencia empírica, la ilusión es constante y universal;
- b. el segundo grado: es el espejismo, la ilusión se divide entre diferentes personas. Tiene una cierta duración y es una ilusión colectiva;
- c. el tercer grado: es la alucinación, es momentánea e individual.

En la experiencia del espejismo –“Todo esto es agua”-, la ilusión es colectiva y puede tener una cierta duración; en un juicio de este tipo, relativo a un objeto irreal, aún distinguimos dos nociones contradictorias, el *Ser* y el *no-ser*, que parecen estar vinculadas entre sí.

Del *no-ser*, que incluye todos los pares de opuestos y también sus causas, no se llega al *Ser*, pero lo *Real* no deja de residir ni en el error, ni siquiera en la ignorancia, porque la noción de lo Real no puede ser en ningún caso eliminada.

En nuestras experiencias más humildes, en nuestros juicios más responsables (ya sea una afirmación o una negación), la existencia y la no-existencia están mutuamente implicadas, no de manera abstracta, sino, en cierto sentido,

experimentalmente. La noción de existencia es inherente a cada pensamiento, a cada percepción nuestra. El *Ser* siempre está presente, en su unidad concreta, y es lo que da valor a todas las expresiones parciales, secundarias y contingentes de la manifestación.

Si en nuestro viaje hacia la verdad, nos preguntamos en cada momento cuál es el sustrato de todas nuestras percepciones, ya no conferiríamos la preponderancia a lo que pasa, a lo transitorio, al no-ser, sino al sustrato que es el Ser. Así es como *Śrī Kṛṣṇa* aconseja a Arjuna que soporte las pruebas de la vida con valor, ya que son inestables, tienen un principio y un final; sólo la Conciencia del *ātman* o *Brahman* es inmutable.

El sustrato universal del Ser, de lo Absoluto, según el *Vedānta*, es el *ātman* o *Brahman*. El *no-ser* es *māyā*: *māyā* no es ilusión, etimológicamente este término significa “lo que pasa, lo que cambia en todo momento, lo que no habita constantemente en el campo de la conciencia”.

Śaṅkara ha expuesto una teoría según la cual el universo en su totalidad es una producción de *māyā*. Mientras admitamos la jerarquía de causas y efectos, permanecemos en el dominio de *māyā*; tendremos que comprender que causas y efectos son sólo superposiciones proyectadas sobre *Brahman*; entonces, un fenómeno, necesariamente, debe basarse en un sustrato, porque si faltara este sustrato, el fenómeno no podría producirse. Si, al caer la noche, creemos ver una serpiente que no tiene realidad, es porque existe un sustrato: una sogá; en el momento en que se produce la alucinación, la serpiente tiene una existencia real. La misma cosa es aplicable al mundo sensible; este

mundo desaparecerá cuando alcancemos la Realidad suprema; sólo existirá el *ātman* (o *Brahman*), es decir, la Realidad suprema. Una vez que la ilusión se ha disipado, la serpiente desaparece; inmediatamente, nos damos cuenta de que hemos sido víctimas de la ilusión-apariencia, y que sólo ha existido siempre un trozo de cuerda y nada más. Son las superposiciones (*adhyāsa*) las que enmascaran la verdad y nosotros tomamos las apariencias engañosas como *Reales*.

La experiencia sensible no es permanente, sólo el *ātman* es constante y está más allá de nuestra comprensión mental: sólo Lo podemos alcanzar por intuición directa (*aparokṣa*); así es como podemos captarlo en su unidad más pura.

La *Realidad* está fuera de las categorías de comprensión mental, trasciende el tiempo, el espacio, la causalidad y, a la vez, se mezcla íntimamente con la manifestación; es el soporte, la base, el sustrato: es la pantalla inmutable sobre la cual se proyecta la película de superposiciones en movimiento.

Esta es la teoría de *māyā-vāda* o *vivarta-vāda* expuesta por *Śaṅkara*

## EL CONTEMPLADOR ES UNO CON ÉL

La contemplación y el contemplador no son ya razón, sino algo mucho más grande que la razón, algo que es anterior a la razón y está por encima de la razón, que no es menos que la visión contemplada.

Por ello, cuando el contemplador se ve a sí mismo, deberá verse tal cual es o, mejor, estará unido a sí mismo tal cual es y tendrá conciencia de lo que es porque se ha convertido en algo simple. Pero quizás no debe decirse que verá. Si bien se deba decir que el vidente y lo visto son dos y no tanto que los dos son uno, por muy audaz que sea la expresión, lo contemplado, por contra, no ve y no distingue en ese momento al contemplador; ni éste imagina una dualidad, sino que, convertido ya en otro distinto de aquel que era y no siendo ya más sí mismo, pertenece a Él y es uno con Él, habiendo hecho coincidir, por así decirlo, centro con centro; aquí abajo, de hecho, dos centros, si coinciden, son uno; si se distinguen, son aún dos.

He aquí por qué es difícil de expresar la visión. De hecho, ¿de qué modo se podría dar noticia de Él como de uno diverso, cuando quien lo ve no lo ve diverso durante

la contemplación, sino que lo ve como uno solo consigo mismo?<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Plotino, *Enéadas VI 9*. Versión italiana traducida por G. Faggin. Bompiani.

## REENCONTRARSE

de Ráphael

El mensaje de la *Maṇḍūkya Upaniṣad* señala la realización de la identidad con el No-nato supremo; esto comporta eliminar todo lo que puede ser suplementario respecto a aquel No-nato de naturaleza Simple, indivisible y privado de cualquier añadido, porque:

«(...) el Ser [último] es no-nacido, incorruptible, es de hecho entero en su conjunto, inmóvil y sin fin.

Nunca fue ni será porque es ahora todo uno a la vez, continuo.

¿Qué nacimiento buscarás de él?

¿Cómo y de dónde podría haber acrecido?

(...) Qué necesidad lo habría jamás constreñido a nacer, antes o después, si no deriva de nadie?

(...) de hecho, si llegó a nacer, no es; y tampoco puede ser si va a existir alguna vez en el futuro»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Parménides, *Sobre el Ordenamiento de la Naturaleza*, fr. 8. A cargo de Ráphael. Āśram Vidyā España, Madrid,



El Ser, el No-nacido, es un presupuesto imprescindible porque todo lo que es movimiento, y por tanto multiplicidad (*māyā*), presupone un factor inmóvil del cual saca su razón de ser.

El ente, para reencontrarse y ser lo que es, debe “despojarse” de las cosas que no son, debe alquímicamente “desnudarse” para reaprender su naturaleza Simple.

«Tú [el viviente] ya has llegado al Todo y no te detienes ya en una de sus partes, y ya no dices de ti mismo “qué grande soy”, sino que dejas de lado esta grandeza para volverte “Todo”.

Sin embargo, ya antes eras “todo”; sólo que, como te añadiste otra cosa además del todo, te aminoraste con la añadidura, porque la añadidura no provino del Todo –¡al cual nada podrás añadir!– sino del no-todo. Pero si uno se ha hecho alguien por medio del no-ser, él es no-todo, y será todo cuando haya eliminado el no-ser.

Te engrandeces, por tanto, a ti mismo, cuando desechas las demás cosas y, una vez desechadas, el Todo se te hace presente; mas cuando estás en otras cosas, él no se manifiesta. Pero Él no vino para estar contigo, sino que, cuando Él no está presente, eres tú quien se ha marchado.

Pero si te ausentaste, no te ausentaste de Él –Él sigue siempre presente–, y ni siquiera te fuiste a otra parte, sino que, aun estando [Él] presente, le diste la espalda»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Plotino. *Enéadas* VI 5, 12. Traducción G. FAGgin.

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

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

Próximos títulos:

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

\* Traducidos del sánscrito y comentados por Ráphael.

*Vidyā* es un periódico cuyos artículos se relacionan con la *Philosophia perennis* o Metafísica tradicional y cuyo propósito es esencialmente *realizativo*.

La palabra sánscrita *vidyā* significa conocimiento, sabiduría, ciencia, y deriva de la raíz *vid* (de ahí *Veda*) que significa ver-saber. *Vidyā* está también asociada a la palabra *satya*, de la raíz *sat*: “ser”; por tanto, “conocer es ser”; esto representa el principio mismo de la Metafísica tradicional que es exclusivamente “Conocimiento de Identidad”.

Así, *sophía*, *gnosis*, en su acepción tradicional, significan Conocimiento-sabiduría y ésta es catártica, lleva a la *metánoia*, a una transformación profunda de la conciencia, es decir, a una modificación en el pensar, sentir y vivir. Bajo esta perspectiva, es necesario poner mucha atención porque hay una clara distinción entre Conocimiento y erudición.

Si *vidyā-gnosis-sophía* es puro conocimiento, entonces existe un solo Conocimiento, una sola Filosofía, una sola Metafísica, así como un solo Arte y una sola Literatura.

Los libros editados por Āśram Vidyā España (véase página anterior) pueden encontrarse en las librerías. No obstante, si, por cualquier causa, esto no fuera posible, pueden ser solicitados a:

E-mail: [vidya@asramvidya.es](mailto:vidya@asramvidya.es)