

# *Vidyā*

*Febrero 2012*



## SUMARIO

Consideraciones acerca de la meditación

La no-relación Maestro-discípulo

Del comentario de Śāṅkara a la *Bhagavadgītā*

Periódico trimestral: Año II, N° 5 - Febrero 2012  
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.

## CONSIDERACIONES ACERCA DE LA MEDITACIÓN

de Giorgio

“¿Qué es lo que nos detiene en lo dual, en lo múltiple y en el proceso impermanente? El *Vedānta* responde: la ignorancia metafísica, la *avidyā* entendida como no-conocimiento, como olvido de uno mismo, como distracción concienical. Y si la *avidyā* es la causa de nuestra esclavitud, es deber de todo auténtico pensador *liberarse* de su desconocimiento-ceguera.”<sup>1</sup>

### *Prefacio*

Los problemas que debemos continuamente afrontar en la vida dependen de nuestra propia incapacidad de comprender que las formas de la manifestación son sólo fenómenos transitorios que tienen un único origen en su propia esencia, es decir, que todo aspecto o fenómeno tiene una Esencia única más allá de su forma exterior. La causa de la incomprensión es la mente que genera el sentido del yo<sup>2</sup>; de hecho, el yo es sólo una idea de la mente; la mente y el yo son la misma cosa; la mente existe sólo en relación con el yo

---

<sup>1</sup> *Bhagavadgītā*, “Consideraciones” de Ráphael al capítulo XV. Āśram Vidyā España, Madrid. En fase de pre-impresión.

<sup>2</sup> El yo, reflejo del Sí-mismo, es el centro de los deseos y de las pasiones del hombre.

y viceversa; si la mente se desvanece, se desvanece también el sentido del yo y viceversa.

La búsqueda de nuestra Esencia, que es la misma que la de todos los seres, llamada también Realidad<sup>3</sup> o “nuestra verdadera naturaleza”, comienza siempre con el uso de la mente discriminante; pero la mente, más allá de un cierto límite debe ser abandonada, porque discriminar significa separar, incorporar a esquemas, dividir; significa también establecer límites, es decir, romper las ligaduras. Por tanto, se necesita usar otro instrumento, la intuición supraconsciente<sup>4</sup> (*buddhi*), capaz de percibir la unidad de todos los fenómenos.

Según la doctrina *Vedānta*, la intuición de nuestra verdadera naturaleza, llamada realización o liberación<sup>5</sup>, está basada en el conocimiento, en la comprensión.

Sin embargo, no existe objeto alguno que haya que conocer, se trata de experimentar un estado de conciencia más allá de la mente llamado “consciencia de la propia auténtica naturaleza”<sup>6</sup> o, sencillamente, “consciencia”, Conciencia o Esencia.

---

<sup>3</sup> La Realidad es Una y lo abarca todo sin distinción o separación, incluso cuando tratamos de despedazarla con nuestro razonamiento.

<sup>4</sup> La intuición supraconsciente es la comprensión directa de la Realidad sin pasar a través de la mente.

<sup>5</sup> Liberación respecto de la dualidad, del devenir, del ciclo de nacimientos y muertes.

<sup>6</sup> Nuestra verdadera naturaleza es pura e inmaculada; no pertenece a la dualidad ser y no-ser. “Intuir” nuestra verdadera naturaleza significa haber conseguido la liberación.

Nuestra Esencia no es una “cosa”, sino un estado de conciencia que existe en nosotros desde siempre, una conciencia que no puede ser creada ni destruida; en el realizado está manifestada, mientras que en nosotros está en estado potencial; si no se manifiesta es porque, cuando entramos en la dualidad del devenir, olvidamos su experiencia; este olvido representa, precisamente, la ignorancia metafísica.

Las Escrituras subrayan que incluso si vivimos en el devenir, y por tanto condicionados por la ilusión de la dualidad, sabemos que las cosas y los fenómenos aparentes que existen en ella tienen su origen en la única verdadera naturaleza no-dual que no es fuera de nosotros, sino en nuestra conciencia, pero que vivimos en la dualidad porque nuestra mente ha separado el sujeto del objeto, esto es, a nosotros mismos de los demás. Mientras que la mente es dual (yo y otro, bien y mal), la conciencia es no-dual; se convierte en dual cuando se identifica con la mente, dándonos así una visión no correcta de la manifestación; la búsqueda, por tanto, ha de ser realizada en nuestro interior para separar la conciencia de la mente. Esta búsqueda se realiza, según las Escrituras, a través del uso apropiado de la atención, que es el instrumento que puede portarnos al estado más elevado de conciencia, separando nuestro principio consciente de la mente para hacernos experimentar que cada cosa, forma o fenómeno, es una simple modificación aparente de la Esencia o Realidad.

## Introducción

En el comentario a los *sūtra* 23 y siguientes del *Dr̥gdr̥śyaviveka* y a los *sūtra* 408 y siguientes del *Vivekakūḍāmaṇi*, Ráphael nos indica cómo llegar a la intuición de la consciencia de nuestra verdadera naturaleza<sup>7</sup>.

Si reflexionamos sobre nuestra constitución, nos daremos cuenta de que somos principalmente un flujo caótico de energía (*kāma*) y de pensamientos (*manas*); el cuerpo es tanto el lugar como el instrumento sobre el que actúa este flujo; pero somos también un principio consciente reflejo de la Conciencia universal; estos entes constituyen la totalidad de nuestro ser. Con el uso de la atención nos proponemos iniciar la vía del retorno poniendo orden al flujo caótico, colocando la energía bajo el control de la mente y la mente bajo el control del principio consciente con la finalidad de eliminar las superposiciones que velan nuestra consciencia pura. Pero, antes de iniciar el camino, debemos saber cuáles son los medios con los que podemos obrar sobre las energías físicas, emotivas y mentales, actos que debemos llevar a cabo para crear las condiciones necesarias para conseguir la experiencia de la no-dualidad. Patañjali nos indica cómo transformar la mente –casi siempre distraída y entretenida– en una mente capaz de llevar conscientemente la atención

---

<sup>7</sup> *Dr̥gdr̥śyaviveka* (Asociación Ecocultural Parménides, Roma.) y *Vivekakūḍāmaṇi* (Āśram Vidyā España, Madrid -en fase de producción-) han sido traducidos y comentados por Ráphael.

sobre un objeto, y de elegir y enumerar en progresión las diversas modalidades<sup>8</sup>:

- *pratyāhāra*, retiro respecto de los sentidos o recogimiento interior; cuando la mente no percibe los impulsos enviados por los sentidos; cuando los sentidos no la molestan, la conciencia logra ser consciente de la atención, incluso si aún no la utiliza.
- *dhāraṇā*, concentración; cuando la atención se concentra y es dirigida hacia un objeto bien definido que sirve de apoyo a la mente. Centrando la mente en un único pensamiento se restringe el campo de la atención y se excluyen, por tanto, los deseos y los pensamientos;
- *dhyāna*, meditación; cuando la atención no está ya concentrada en un punto, sino en un proceso, o sea, cuando un sereno y relajado flujo de atención constante se dirige hacia un único objeto<sup>9</sup>;
- *samādhi*, contemplación; es la “inmersión consciente [del principio consciente] en la conciencia total, por lo que la propia mente ya no existe porque no proyecta

---

<sup>8</sup> Patañjali, *Yogadarśana*, Cap. II. 54, 55 y Cap. III, 1, 2, 3. Traducción y comentario de Ráphael. Āśram Vidyā España, Madrid.

<sup>9</sup> El flujo es una condición de empeño total que comporta la superación del propio yo.

ni los objetos ni el sujeto”<sup>10</sup>; es la experiencia en que se pierde la conciencia de la dualidad.

### *Abstracción-pratyāhāra*

Patañjali indica en el *pratyāhāra* –el quinto de los ocho medios (*aṅga*) para alcanzar la realización– la preparación a la meditación. *Pratyāhāra* o abstracción (respecto de los sentidos) significa separar la mente respecto de los sentidos, esto es, habituar a la mente a no reaccionar ante aquello que percibe a través de los órganos de los sentidos, ya sean externos o internos (*manas*). Sin los estímulos externos e internos podemos obtener la completa relajación física (de los músculos y nervios), emotiva (de los sentimientos y deseos) y mental (ideas y conceptos).

El *pratyāhāra* es un estado en el que no estamos ni despiertos ni adormecidos, sino con consciencia interior, de lo contrario caemos en el sueño. Prácticamente podemos alcanzar el estado de *pratyāhāra* con una lenta interiorización de nuestra mente que se asemeja mucho a la fase de “adormecimiento” pero, y esto es una condición esencial, tiene que existir la consciencia interior; cuando nos preparamos para dormir tenemos, si bien inconscientemente, un sentido de abandono, de relajación, por esto mientras dormimos perdemos la consciencia. Cuando logramos mantener la atención consciente (*pratyāhāra*) desapegada o

---

<sup>10</sup> *Glossario Sanscrito*, a cargo del Gruppo Kevala. Asociación Ecocultural Parménides, Roma.



separada de los órganos de los sentidos (*indriya*), entonces podemos verdaderamente comenzar a meditar.

### *Atención-Observación*

La atención es la concentración de la mente en un objeto e implica siempre percepción; percibir significa prestar atención. Por norma, la mente no está habituada a mantener una atención prolongada, la monotonía le aburre, y necesita cambiar de objeto, de buscar siempre la novedad. Fijar la atención (*avadhāna*), por el contrario, nos lleva a centrar nuestra conciencia, es decir, a crear un equilibrio interior que estabiliza la mente y el cuerpo y neutraliza los estímulos que nos alejan del centro de la conciencia.

Observar significa fijar la atención en un objeto y percibirlo sin que la mente sea coloreada por los sentidos, esto es, ver el objeto tal como es. La práctica de la observación consiste en habituarnos a mantener una forma de percepción diversa a la de la conciencia normal; observar o prestar atención no significa ni análisis ni concentración; con el análisis intentamos entender lo que vemos confrontándolo con nuestras experiencias pasadas, pero, actuando así, adaptamos lo que vemos a nuestros conceptos mentales; con la concentración, por contra, focalizamos conscientemente nuestra atención en un solo objeto, excluyendo de la mente cualquier otra cosa. Observar, por el contrario, es poner

atención en una cosa sin concentrarse en ella<sup>11</sup>; se podría decir que consiste en observar con la conciencia, o sea, ver sin participar, ver de manera objetiva, convertir la experiencia en algo objetivo separándonos de lo que percibimos a través de los sentidos.

En resumen, la finalidad del *pratyāhāra* es separar la mente de la dualidad, de las atracciones y de las repulsiones y de la dispersión causada por los sentidos y, principalmente, ser conscientes de la atención aunque todavía no sea vigilante; se necesita un sucesivo pasaje, la concentración, que nos permita focalizar conscientemente la energía de la atención en un único punto para después usarla, relajada, en la meditación.

### *Meditación*

Con el *pratyāhāra* hemos conseguido aquietar tanto nuestras energías físicas como las emotivas y, consecuentemente, hemos calmado la mente, siempre inquieta e inarmónica. A la fase del *pratyāhāra* le sigue la de la meditación, que consiste en dejarse llevar sin buscar que ocurra algo, en abandonar toda actividad del pensamiento, en renunciar a nuestros apegos y a nuestras expectativas. Esta actitud es casi siempre difícil, ya sea porque nuestra mente esté habituada a tener siempre algo en qué pensar o porque estemos habituados en esta vida a aplicar algún tipo

---

<sup>11</sup> Es un poco como conducir: mientras conducimos observamos el tráfico, percibimos el panorama, escuchamos la música, podemos también charlar, pero la atención al tráfico está siempre relajada y al mismo tiempo atenta.

de esfuerzo para alcanzar algún fin<sup>12</sup>; en la meditación, por el contrario, buscamos un estado de conciencia en el que no existen objetivos ni ambiciones, donde no hay ni atracción ni repulsión, tan sólo observación de la mente por parte de la conciencia.

La meditación, entendida en el sentido más profundo, no es una técnica, sino un modo de ser de nuestra conciencia. A menudo iniciamos la meditación como un acto de voluntad, luego descubrimos que con la voluntad y la tensión no logramos mantener la atención por mucho tiempo, por lo que somos naturalmente empujados a transformarlo en un acto de abandono, de relajación. Además, especialmente en las primeras fases de la meditación, tenemos la impresión de que los pensamientos aumentan en número e intensidad, aunque en realidad los pensamientos sean como al principio, sólo que ahora hemos tomado conciencia de las condiciones de nuestra mente, hemos llevado los pensamientos del estado subconsciente al consciente. Durante la meditación no debemos nunca inhibir la mente, sino proceder siempre con dulzura, sin esfuerzo alguno, volviéndonos, simplemente, conscientes, es decir, en meros observadores de la mente sin quererla controlar, observando sin dejarnos absorber por los pensamientos que afloran. Estar atentos y conscientes significa observar con naturalidad los pensamientos que fluyen; si estamos pensando, permitimos que los pensamientos surjan y fluyan sin impedimentos. Los pensamientos van y vienen, no debemos obstaculizar

---

<sup>12</sup> Los fines de la vida son sólo costumbres o hábitos que guían nuestra existencia, es decir, el seguir la corriente.

su flujo natural, sino limitarnos a mantener la mente libre y observarlos sin intervenir cuando se persiguen entre ellos. A veces, por efecto de la serenidad mental y del recogimiento interior, la mente se vuelve espontáneamente tranquila y silenciosa, entonces podemos decir que nos encontramos meditando de modo natural; desgraciadamente esto sucede raramente porque no estamos habituados a tener la mente tranquila y silenciosa; el silencio a menudo nos abruma.

### *Meditación con semilla*

Todos poseemos una cierta capacidad para meditar, cuando escribimos una carta, cuando realizamos algún tipo de trabajo, pero este tipo de meditación no es suficiente para nuestra búsqueda.

Por lo general el flujo de nuestro pensamiento es causal y dispersivo, la finalidad de la meditación es estabilizar la mente; si la mente no está en situación de estabilizarse por sí sola, podemos facilitarle una semilla sobre la que pueda reflexionar y trabajar; la semilla puede ser un objeto, la respiración, un *mantra*, un concepto, etc.; lo importante es tener claro que este ejercicio es sólo un medio para alcanzar la meditación, pero no es la meditación; la meditación es permanecer continuamente en un estado de autoconsciencia.

Al comienzo, nuestra atención se aleja de la semilla, pero, apenas nos damos cuenta, devolvemos nuestra atención a la semilla. La atención va y viene entre la semilla y los pensamientos, sentimientos, sensaciones y distracciones. Luego nos habituamos a permanecer en la semilla durante largos periodos y a retornar cuando nos distraemos. La

capacidad para permanecer con la atención en la semilla aumenta a medida que avanzamos en la práctica. La meditación es un estado de la mente en el que ya no existen pensamientos causados por los sentidos, es un flujo continuo y relajado de atención hacia un único objeto, es dejar fluir libremente el pensamiento en la tentativa de no dejarse atrapar ni condicionar.

La meditación comienza como un proceso dinámico, pero relajado, que parte del pensamiento manásico para profundizar en la búsqueda de la semilla; es un diálogo interior que mantenemos con nosotros mismos, que presenta muchas analogías con la dialéctica; este proceso consiste esencialmente en lo siguiente:

- entrar en profundo estado de relajación (*pratyāhāra*) para hacerse consciente de la atención y ralentizar la producción de pensamientos;

- escoger una semilla sobre la que meditar. Según el tipo de semilla que elijamos, la meditación toma el nombre de:

- a) meditación formal, si la semilla es un objeto formal, por ejemplo, el océano, el sol, etc.;
- b) meditación informal, si la semilla es un ente sin forma, por ejemplo, un concepto, un mantra, etc.;
- c) meditación a-formal, si es sin semilla;

- profundizar en la búsqueda de la semilla sometiéndola a un flujo continuo de pensamiento discursivo, por tanto,

lógico conceptual<sup>13</sup> (manásico), aplicando la discriminación (*viveka*) y el desapego (*vairāgya*)<sup>14</sup>; identificar los pensamientos que esconden la esencia de la semilla y eliminar de la mente, cada vez que se presentan, aquellos contenidos que ya no son necesarios para profundizar en la búsqueda.

En la meditación con semilla tenemos aún un sujeto (el conecedor), un objeto (semilla, lo conocido) y el conocimiento (el lazo entre los dos), por tanto, estamos aún en la dualidad en la que nosotros jugamos el rol de conecedores, mientras que todo lo restante, lo conocido, se encuentra en nuestro exterior. Este tipo de meditación con semilla, que se desarrolla en el plano horizontal del devenir, nos lleva al *savikalpasamādhi*, en el que aún están presentes los *guṇa* (cualidades o atributos del objeto sobre el que se medita).

Recapitulando, la meditación con semilla comienza con el uso del *manas*, luego, con el constante diálogo interior<sup>15</sup>, se profundiza en el significado de la semilla excluyendo del diálogo los pensamientos que ya no son útiles, profundizando, siempre con mayor claridad, en los argumentos (conceptos) que quedan; de esta manera, los pensamientos se vuelven

---

<sup>13</sup> El pensamiento conceptual es lineal, procede según la progresión entre causa y efecto.

<sup>14</sup> El verdadero desapego consiente acciones no condicionadas por el concepto de dualidad, bien y mal, amor y odio; el desapego no debe ser entendido como abandono de los objetos externos, sino del yo.

<sup>15</sup> En el diálogo interior asumimos, al mismo tiempo, el rol de parte y de contraparte.

cada vez más sutiles, menos densos, hasta el punto en que la mente conceptual no es capaz de ir más allá.

Después de que, con la continua meditación, estemos cerca de alcanzar un cierto grado de consciencia y, por tanto, una cierta capacidad de ser conscientes cualquiera que sea nuestra ocupación, entonces está próximo el momento de comenzar a vivir la meditación en toda circunstancia de la vida. Este continuo estado de estar presentes es llamado autoconsciencia, autoconciencia, Conciencia observante o, quizás menos apropiadamente, auto-presencia.

Una historia Zen narra que Chang preguntó a su Maestro:

“Maestro, ¿cómo te mantienes en un estado de iluminación en la vida diaria?”.

“Comiendo y durmiendo”, respondió el Maestro.

“Pero, Maestro, todos los hombre comen y duermen”.

“Sí, pero no todos los hombres comen cuando comen o duermen cuando duermen”.

Esto significa que debemos estar completamente conscientes cualquiera que sea la acción que estemos realizando, incluso las más humildes; debemos superar la dualidad convirtiéndonos nosotros mismos en la acción. Si cumpliendo una acción pensamos en otras cosas, entonces la acción se volverá un fastidio; en otras palabras, cada acción debe ser realizada con la continua atención y con la continua consciencia de saber lo que hacemos; la aplicación continua de tal atención nos llevará hacia el ininterrumpido estado de consciencia.

Lo más importante es habituarnos a permanecer en el estado de autoconsciencia sin dejarnos desviar por estímulos internos (emociones e ideas) o externos. Así, experimentando la estabilidad de nuestra mente, comenzaremos a ver las cosas de un modo diverso, sin ser ya atraídos por ellas; las cosas y los acontecimientos se volverán cada vez menos importantes y cada vez más ligeramente ridículos.

Mientras en la primera parte de la meditación estamos aún bajo el influjo de los *guna*, a medida que procedemos llegamos a dominarlos hasta hacerlos desaparecer completamente en la meditación sin semilla.

Para poner un ejemplo de la meditación con semilla, refirámonos a la *matrioska*<sup>16</sup>; cada vez que profundicemos en el pensamiento será como haber quitado una superposición a la muñeca central (semilla); descartamos entonces el razonamiento ya examinado (la muñeca abierta) y dirigimos la atención a la siguiente muñeca, cada vez más pequeña, avanzando cada vez más hacia nuestro interior; el pensamiento se vuelve cada vez más sutil y, al fin, cuando abrimos la muñeca más pequeña, nos encontramos en presencia de un pequeño espacio; ya no tenemos ninguna semilla concreta. Más allá de este límite, la mente racional no está en situación de continuar, el pensamiento se detiene y, cuando éste ya no existe, emerge la intuición supraconsciente (*buddhi*) que nos conduce a la meditación sin semilla.

---

<sup>16</sup> La *matrioska* es un conjunto de muñecas que se abren y cada una contiene dentro una muñeca más pequeña.



### *Meditación sin semilla*

Si a través de la aplicación continua de la discriminación y el desapego hemos conseguido superar el pensamiento lógico asociativo, el *manas*, y hemos alcanzado la intuición supraconsciente, la *buddhi*, entonces la conciencia intuitiva de la *buddhi* es integrada en el conocimiento, que no tiene necesidad de percepción porque es conciencia universal. Sin objeto de meditación sobre el que concentrar la mente, permanece sólo el esfuerzo constante de observar el nacimiento y la muerte de los pensamientos sin añadir o eliminar ninguno de ellos. Observando el flujo de los pensamientos sin intervención alguna, podemos alcanzar la experiencia del silencio, de la Conciencia universal. La Conciencia universal permite la experiencia de aquello que es sin espacio y sin tiempo, sin dentro y sin fuera; sin los confines que nos separan del resto del universo, tenemos la “experiencia” de la no-dualidad.

Esta meditación, que se desenvuelve en el plano vertical, nos conduce a la experiencia del *nirvikalpasamādhi*<sup>17</sup>, en el que no hay ya un yo autoconsciente que busca la liberación; es un estado de silencio en el que no puede haber nada, ni siquiera una semilla de pensamiento.

Experimentamos, así, la unidad indiferenciada en la que nuestra conciencia no percibe ya ni sujeto ni objeto, sino que reposa completamente en sí misma. Es el estado de pura existencia, es la experiencia del silencio interior; es

---

<sup>17</sup> El *nirvikalpasamādhi* se corresponde con la pura Conciencia no dual, con la inmersión y solución del *jīva* en el Uno-sin-segundo.

el estado de conciencia en el que no existe ni identidad ni ausencia de identidad en sentido absoluto. El *Vedānta*, en términos metafísicos, llama a este estado la experiencia del *Brahman nirguṇa*. No hay palabras que puedan describir este *samādhi*; no se puede explicar el sabor de la sal a quien no la ha saboreado jamás.

Rāmaṇa Maharṣi dice que la continua práctica de la autoconsciencia nos lleva a un tipo de *samādhi*, el *sahajasamādhi* o *samādhi* natural, en el que no se da un estado de éxtasis y en el que se conservan todas las facultades humanas. Por tanto, el Realizado acabado y perfecto puede actuar, movido por el Sí-mismo, sin ser influenciado ni por lo que hace ni por lo que dice, porque es consciente de que, no siendo ya un yo, cada acción suya es guiada por la Conciencia universal a la cual está unido conscientemente.

Por tanto, el Realizado, que permanece ininterrumpidamente en tal estado, ve “un único Sí-mismo, y el mundo como un revestimiento del Sí-mismo”<sup>18</sup>.

### *Conclusiones*

El objetivo final de la vida es alcanzar la realización de nuestra verdadera naturaleza, con la consiguiente liberación respecto del ciclo de los nacimientos y las muertes; esto solamente puede ser alcanzado con una meditación

---

<sup>18</sup> *Gli insegnamenti di Ramana Maharsi*, a cargo de Arthur Osborne. Cap. “La meta”. Ubaldini Editore, Roma.

constante, para llevar nuestro principio consciente a fundirse en la Conciencia universal.

Es muy importante desear la liberación, porque sólo así podremos alcanzarla; por el contrario, es dañino “quedar con el deseo de liberación” sin hacer nada; es como estar en la oscuridad y no hacer nada para encender la luz. La liberación no puede ser alcanzada con una meditación de pocas horas al día. Es necesaria una meditación continua e ininterrumpida durante toda la jornada; si meditamos una o dos horas al día “percibiendo” el contacto con *Brahman*, y en las horas restantes volvemos a ser cuerpo, emociones y pensamientos, nuestra *sādhana* no dará los resultados que estaban prefijados. Es evidente que no existe tan sólo una modalidad para separar la conciencia de la mente, existen múltiples; se podría decir que existe una por cada Rama de la Tradición y una por cada individuo. No obstante, las Escrituras están todas de acuerdo en afirmar que el trabajo que hay que hacer es el de ser siempre conscientes de nosotros mismos, sin esfuerzo y sin emitir juicios<sup>19</sup>, limitándonos solamente a observar, relajados, nuestros pensamientos.

A veces, para no hacerlo, encontramos pretextos atribuyendo al modo de vivir moderno la responsabilidad de nuestras frustraciones psicológicas de naturaleza diversa, pero estos obstáculos siempre han existido, quizás, incluso, peores que los actuales. Existen otros obstáculos, igualmente importantes, como creer que sea suficiente con tener un concepto intelectual acerca de la meditación en lugar de

---

<sup>19</sup> El juicio es una crítica que nos hace caer automáticamente en la dualidad.

practicarla, pero la realización no es un concepto, sino una experiencia que no se alcanza con discursos o con libros<sup>20</sup>, sino que sólo puede ser alcanzada con la práctica; la parte más difícil es *convertirse en meditación* hasta el punto de llegar a integrarla en cada una de nuestras actitudes.

A continuación aportamos libremente algunas de las sugerencias que los Maestros nos han donado para ayudarnos a realizar nuestra verdadera naturaleza:

- adoptemos un ideal y hagamos de él el eje de nuestra vida; pensémoslo, soñémoslo, vivámoslo, llenémonos de él sin pensar en los resultados.

- es importante seguir a un Maestro que haya recorrido el sendero, para que pueda guiarnos y ayudarnos a superar los obstáculos; la ayuda de un Maestro es necesaria en cada momento de nuestra *sādhanā*;

- practiquemos la meditación con continuidad; no hablemos mucho, porque hablar distrae; intentemos vivir en soledad, porque las compañías nos llevan a distraernos y a discutir; las discusiones son sólo un juego del intelecto que intranquiliza a la mente; renunciemos, por tanto, a todos los discursos inútiles; para llegar a intuir a *Brahman* no sirven las palabras.

Si nos sentimos frustrados porque después de meditar durante muchos años no hemos obtenido resultados todavía, probablemente es porque hemos separado la práctica de la meditación de nuestro día a día. Pero si conseguimos

---

<sup>20</sup> A menos que se esté en situación de leerlos con la conciencia en lugar de con la mente, esto es, de intuir el proceso iniciático que contienen.

progresar, nos damos cuenta de que el mundo tiene cada vez menos atracciones para nosotros, tenemos cada vez menos expectativas de las personas y de las cosas y quedamos, por tanto, menos expuestos a las desilusiones, pues los objetos de los sentidos tienen cada vez menos fuerza; nuestro sentido del yo ha disminuido, se va disolviendo; el sentido de la diferenciación es cada vez más tenue, perdemos cada vez más el sentido de la separación, el sentido del tiempo y el espacio va desapareciendo.

En una ocasión preguntaron a Śrī Rāmana Maharṣi: “¿Cuál es el método más sencillo para alcanzar la realización del Sí-mismo?”

Śrī Bhagavān replicó: “alejar asidua y completamente los pensamientos de los objetos de los sentidos; se debería permanecer firmemente concentrados en la única, firme y absoluta búsqueda del Sí-mismo”.

Para finalizar, aportamos el comentario al *sūtra* 814 de la obra de Śaṅkara *Sarvavedānta siddhānta sārasaṅgraha* (Síntesis de la Verdad del *Vedānta*) del Periódico *Vidyā* publicado en Italia en junio del año 1.991.

«Meditación, por tanto, es el elevamiento concienical más allá de la identificación formal (por tanto, mental) y la actualización del reconocimiento de la identidad esencial. El *samādhi*, por tanto, es meditación informal, en tanto que desvela, por identidad concienical, la realidad de las cosas más allá de su representación formal: y Aquella es la unidad del Ser. Por tanto, si la reflexión concierne al pensamiento representativo –y la consecuente

identificación con tales modificaciones formales-, la meditación en cambio se basa fundamentalmente en la toma de consciencia del objeto-dato, del sujeto, del Ser, con la consecución de la Identidad».

## LA NO-RELACION MAESTRO DISCÍPULO

De G.Berni

Antes que nada, debemos confirmar que el título (no-relación) es así y refutar aquel que usualmente observamos (relación), porque, si bien lo hacemos por necesidad de comunicarnos con algún tipo de palabra, no obstante es necesario que permanezcamos en el plano de la no-dualidad: aquí, la palabra relación –que es típica del diccionario que habla de cosas del plano dual– carece de validez.

El maestro se encuentra de hecho situado en un universo de no-dualidad, como por otra parte también el discípulo: pero este último no tiene aún consciencia de ello, consciencia de que es él mismo lo que el maestro hará emerger.

### *El Maestro*

Maestro es aquel que ha alcanzado la simplificación metafísica extrema, que ha eliminado del *kuruksetra*<sup>1</sup> (el campo simbólico de la experiencia y de su trascendencia) el poder del propio yo-orgullo y ha permitido así la irrupción de la Simplificación extrema.

---

<sup>1</sup> Para todos los términos sánscritos ver *Glossario Sanscrito*. Colección Vidyā, Roma

Pocos son los maestros, pero igualmente raros son los discípulos, al ser estos últimos aquellos que son ya maestros, si se excluye la convención temporal.

Aunque en raros casos la iluminación-liberación (*mokṣa*) se realice aparentemente sin la ayuda del maestro (ver más adelante: el maestro como función universal), el maestro es necesario.

Podemos preguntarnos: ¿por qué *Brahman* no suscita la iluminación directamente en los seres-discípulos y en su lugar recurre a los maestros?

Desde el punto de vista dual del discípulo, la pregunta está erróneamente formulada: si estuviera planteada correctamente desde el punto de vista absoluto-no dual del *Brahman*, ¿con qué coraje se podría tener una visión dual, llena de múltiples entidades: el propio *Brahman*, maestros, discípulos y así sucesivamente? Por tanto, ¿cómo podría justificarse la primera pregunta realizada?

Sería como preguntar por qué *Brahman* tiene necesidad de la tierra para hacer florecer las flores: él no la necesita, incluso podría proyectarlas (poder maravilloso de *māyā*) flotando en el aire, siempre esplendorosas y coloreadas: pero el nacimiento de las flores en la tierra está en armonía con el estilo del “guión” de la representación divina (*lilā*), que prevé *māyā*, velo, energía creativa, esfuerzo, nacimiento aparente, vida, muerte aparente, oscuridad, desvelamiento, luz...

El ciclo del maestro y del discípulo no se halla fuera de esto, pues forma parte del guión de la representación.

¿Dónde surge el maestro?



El maestro nace de una “negación” (en línea con el *neti neti* de la Vía): él ha realizado su indispensable “salida de casa” –negando e incinerando, así, el mundo y el ambiente de su origen- fase ésta enteramente prevista por la Tradición; y no sin la oposición de parientes y familiares, como si dicho ambiente asumiese inconscientemente el papel de duro y retorcido leño que el maestro cortará para verificar el temple de su espada.

Este es un cuadro clásico, siempre repetido en la Tradición: también *Śrī Ādi Saṅkara Bhagavatpāda*, que, aun siendo avatar de *Śiva* y renunciando al mundo sin pasar por el estado de padre de familia y de eremita, tuvo una inicial oposición –aun cuando amorosa- de su madre viuda, así como feroces ataques por parte de los parientes<sup>2</sup>.

También en los tiempos “modernos” el maestro ha alcanzado la extrema y metafísica simplicidad rechazando –con sacrificio e inspiradora determinación– la tamásica visión (oscura, inerte, pasiva, dirigida hacia abajo) de los ambientes de su origen, escépticos e incluso hostiles, cuyo más elevado pensamiento parece no superar un inocuo “¡No existe solamente “Aquello”<sup>3</sup> en la vida!”. Esta expresión, inocua sólo en apariencia, es por el contrario la manifestación del más sutil e insidioso ataque a la figura del maestro, con intentos de disuasión respecto de “Aquello”, de reducción de “Aquello” a una mera cosa entre las múltiples cosas, mediante la enunciación de una orgullosa y, por consiguiente, maléfica

---

<sup>2</sup> M. Piantelli. *Saṅkara e il Kavaladvaitavada* (“La vida de Sankaraṅ”) Edizioni Asram Vidya.

<sup>3</sup> Aquello = Aquél = Eso

y aparente sabiduría, con regusto de envidia primordial: en resumen, allí está presente precisamente la figura de *Mara* (el tentador), aquel que insulta, que “ataca al Buddha” y lo distrae del sendero espiritual, que causa la muerte del espíritu<sup>4</sup> y que juega su oscuro rol en la manifestación.

Nos preguntamos ahora si el maestro acepta a los seres de la “casa del origen” como discípulos: no lo hace; precisamente para ellos ha sido instituido “el abandono del hogar” (no apego) por su papel de contraste con el maestro, mejor dicho, por su rol de contraste con *Brahman*, previsto, por otro lado, en su “diseño”.

Por lo demás, la *Bhagavadgītā*<sup>5</sup> es clara a este respecto:

“Todo eso [que te he expuesto] no debe ser en absoluto dicho a quien no practica la austeridad, a quien carece de devoción y a quien infringe mis palabras y me critica”.

Además, el maestro rechaza el orgullo de ser reconocido por los que pertenecen a la “casa del origen”, a pesar incluso de que mostraran un aparente cambio de su propio rol, no verdaderamente mudado. Éstos no serán integrados directamente, sino que serán reintegrados en la compasión universal y, en tal contexto –cuando sus méritos lo permitan

---

<sup>4</sup> *Cfr.* Los escritos de la *yoginī* tibetana de la segunda mitad del siglo XI: Ma gcig, *Canti spirituali*, pág.28. Adelphi Edizioni

<sup>5</sup> *Bhagavadgītā*, Canto XVIII, 67. Āśram Vidyā España, Madrid. En fase de producción.

y su *karma* se haya extinguido—, podrán recibir instrucción de otros maestros.

Así pues, el maestro, habiendo “abandonado el hogar”, cada día deposita en el altar del sacrificio, como ofrenda al *Brahman*, el orgullo de un reconocimiento por parte de su ambiente de origen, junto con los pensamientos que puedan distraerle de esta suprema focalización.

### *El maestro y el discípulo*

Si alguien, preocupándose por la cualificación de una ilusoria relación, quisiera adentrarse en el camino de buscar o pretender de una forma u otra una “certificación del maestro”, vía que denota el dominio por parte de lo intelectual-*manásico*, no podría avanzar. Aquí se habla del verdadero maestro y del verdadero discípulo como se ha dicho al principio: ambos (uno ya lo sabe y el otro aún no), son *continuum conciential en el Brahman*; y este *continuum* se auto-certifica, no plantea duda alguna; ante la combinación verdadero maestro-verdadero discípulo, este último lo comprenderá. Si el discípulo no alcanza esta consciencia, significa que él no está aún preparado, que no es aún un verdadero discípulo.

El verdadero maestro no tiene necesidad de que nadie dé fe de lo que es, pues precisamente este “otro” que debería certificarlo o atestiguarlo en realidad no existe, existiendo sólo aparentemente en el plano empírico-dual: y ¿cómo podría este “no-existente otro” dar fe del maestro?

En cambio, en situaciones en las que vemos al falso maestro con el falso discípulo, es directamente el *manas* (mente individualizada y empírica) del falso discípulo la que dispone una cómoda auto-certificación, considerando al falso maestro con un “éste me conviene”, en el sentido de que su *manas* puede continuar tranquilamente alimentándose de sus propias ilusiones.

El maestro se encuentra en dos planos: el plano elevado, donde no existe nadie que deba ser liberado y, en consecuencia, donde no es necesario actuar (éste es su propio plano); el plano inferior, el del discípulo, que parece necesitado de liberación.

El maestro, en suma, no tiende a liberar al discípulo, sino a reunificar los dos planos en uno, consiguiendo así el resultado ya preconstituido de la “liberación del discípulo”.

El verdadero discípulo está de hecho ya liberado, pero no tiene aún conciencia de ello.

Como se ha dicho con anterioridad, el maestro está ya en la no-dualidad, mientras que el discípulo lo está pero no tiene aún conciencia de ello, conciencia que debe adquirir. En relación con esto, el discípulo debe en todo caso mostrar la ausencia de los signos negativos de la dualidad o, en terminología más terrenal, de doblez en todos sus significados derivados: engaño, envidia con sus manifestaciones, escondida sed de competición-conquista-escalada de posiciones, o hasta envidia del propio maestro; ahí se ve, ciertamente, su no-cualificación. Éste no es un

discípulo, es uno de los seres mencionados en la parábola anteriormente citada.

Escuchemos las palabras de la santa tibetana Ma gcig<sup>6</sup>:

*“Con respecto a aquellos que no merecen la enseñanza...a quien hace de la enseñanza un tema de cháchara,...a quien posee una mente fatua,...a quien no practica, pero emite juicios...a quien tiene por costumbre engañar y está atado al apego...a quien es presa del deseo y está bajo el yugo del orgullo...a quien quiere obtener lo espiritual por medio de subterfugios...*

*A todos estos no se les enseña; la enseñanza debe ser para éstos un secreto que debe ser escondido con cuidado”.*

Por otra parte, también en la Tradición cristiana han sido pronunciadas palabras esculpidas a fuego con tal propósito:

*«No deis lo que es santo a los perros, ni arrojéis vuestras perlas a los cerdos, no sea que las pisoteen con sus pies y, volviéndose contra vosotros, os despedacen»<sup>7</sup>.*

*«Nadie que pone la mano en el arado y mira hacia atrás es apto para el Reino de Dios»<sup>8</sup>.*

El verdadero discípulo siente mansedumbre con respecto al maestro porque ve en él no otro ser antagonista, contrapuesto, en competencia, más afortunado, digno de

---

<sup>6</sup> Ma gcig, *op. cit* pág. 109-110

<sup>7</sup> Evangelio según San Mateo, 7 - 6

<sup>8</sup> Evangelio según San, Lucas, 9 - 62

envidia, sino que siente y ve –si bien aún no con claro enfoque– que el maestro no es un ser separado, sino una aparente separación respecto de una esencia única, propia también del discípulo, fundamentada en *Brahman*.

Escuchemos de nuevo a Ma gcig<sup>9</sup>:

*«La enseñanza a los discípulos merecedores...  
...a aquellos cuya disposición mental es amorosa...a  
quien no sigue sólo las palabras, sino que busca el  
sentido...a quien no sigue solo la apariencia exterior,  
sino que practica...a aquellos que tienen el coraje  
de darlo todo por lo sagrado...a quien alimenta la  
confianza en el camino espiritual...»*

Así pues, el verdadero discípulo alberga en su ánimo un sincero deseo y una intensa aspiración a la liberación, no tanto como contrapartida –lo cual sería apego– por seguir la Vía, sino porque seguir la Vía es un bien en sí mismo, porque la Vía es ya el Bien.

### *Actitud en el camino*

El maestro expresa la función Cósmica Magistral, tiene la visión que viene de la dirección del *Brahman*; no sufre ya el engaño de la *maya*-ilusión proyectiva: podría, por tanto, permitirse quedar totalmente indiferente al sufrimiento (que él sabe que es aparente) de los discípulos y del mundo; pero el hecho de que no llore junto a éstos no comporta

---

<sup>9</sup> *Op. cit.*

indiferencia, al contrario, él está intensamente activo en el plano de la compasión (com-pasión = sufrir junto con) universal iluminante para todos los seres, compasión que él trasporta, desde *Brahman* a los seres –y con mayor razón a los discípulos–, en forma de luz de consciencia, como la única vía para que los seres aprendan a dejar de sufrir.

En relación con la pregunta “¿de dónde debe nacer la iniciativa para la enseñanza?”, se debe considerar que el maestro tiene la misma “dirección visual” que el *Brahman*, por tanto no puede sostenerse que sea él mismo quien busca “en la realidad” al discípulo (el maestro sabe que no hay ningún discípulo que buscar-salvar), sino viceversa.

El comportamiento del maestro es a imagen y semejanza del *Brahman*; el maestro no llama directa ni abiertamente, no tiene una relación directa y abierta, no instruye directamente, sino que pone indicios, estímulos, trazas y señales: le corresponde al discípulo descubrir, remontar la corriente, llegar al Maestro Universal a través del maestro físico.

Escuchemos la Tradición, expresándose a través del antiguo maestro Dogen, fundador de la escuela *Zen Soto*:

*«La función esencial de todos los Buddha,  
la función esencial de todos los patriarcas,  
es estar presentes con el no-pensamiento,  
es estar plenos sin la interacción»<sup>10</sup>.*

Como lo dicho a propósito del concepto de “certificación del maestro”, el discípulo debe descartar la idea de “selección

---

<sup>10</sup> Ehiei Dogen Zenji (1200-1253), *Shobogenzo - Pratica e illuminazione*, pág-92. Ubaldini Editore. Roma

relacional exhaustiva” en su búsqueda de un “verdadero maestro”; si el discípulo se apoya en criterios externos –esto es, busca apoyo, busca coartadas, busca alianzas mentales-culturales-intelectuales, busca confirmaciones externas, descarga su propia responsabilidad y el riesgo concienical en lo externo– significa que trata el asunto como cualquier otro problema operativo y no se pone del todo a sí mismo en juego, arriesgándose completamente él mismo: está, por el contrario, tratando de proteger el propio yo incluso de pequeños golpes, de heridas, especialmente de su propia muerte que, tarde o temprano, deberá igualmente afrontar.

Como ya hemos dicho, el maestro y el discípulo son *continuum concienical en el Brahman*: si el discípulo no alcanza esta consciencia, si no está aún preparado, no es aún un verdadero discípulo.

Esto sucede en la misma medida en el arte médico: el discípulo-paciente quiere la respuesta-efecto-resultado que él mismo desea, no quiere afrontar la causa-raíz-problema que, por el contrario, el maestro ve.

El discípulo no tiene visión, ambiciona sólo el resultado como objeto.

Por tanto, es necesario en el discípulo, que aún no ve, una confianza interior en el maestro, una profunda certeza de que el maestro tiene la luz-visión y dispersará la oscuridad del no-conocimiento. Esta confianza-fe es gracia que desciende del *Brahman*, a través de la función cósmica del Maestro, al maestro físico y, por consiguiente, a los discípulos.

(continuará)



DEL COMENTARIO DE  
ŚAÑKARA A LA *BHAGAVAGĪTĀ*<sup>1</sup>

«Deja a un lado tus incumbencias (*dharma*) y ven a Mí como tu único refugio; Yo te liberaré de todos los males, cesa por tanto de afligirte»<sup>1</sup>.

Las incumbencias incluyen tanto las acciones correctas (*dharma*) como las incorrectas (*a-dharma*), porque se quiere enseñar el *naiṣkarmya*, esto es, la libertad respecto de todo tipo de acción. Así pues, este pasaje significa “renuncia a todas las acciones”.

Se pueden citar los siguientes pasajes de la *Śruti* y de la *Smṛti*: «Quien no se abstiene de la acción injusta... no puede realizarLo» (*Kaṭha Up.* I II 24)<sup>2</sup>.

«Abandona tu *dharma* y ven a Mí (*Īśvara*) como tu único refugio: afirma “yo mismo soy *Īśvara*”, comprende que no existe nada sino Mi [Ser]. Cuando estés firme en esta fe, te liberaré de todos los errores, de todas las ataduras del *dharma* y del *a-dharma*, manifestándome como tu propio *ātmam*.

«Lleno de compasión por ellos, permaneciendo en ellos, morando en la condición que me es propia, Yo destruyo con

---

<sup>1</sup> Traducción del sánscrito de A. Mahādeva Śāstri. Samata Books, Madras.

<sup>2</sup> Cfr. *Kaṭha Upaniṣad* en *Upaniṣad*, a cargo de Ráphael. Bompiani.

la llama radiante del conocimiento las tinieblas que surgen de la ignorancia» (X. 11).

### *El medio para la suprema Beatitud*

Puede surgir esta duda: ¿cuál es el medio que la *Gītā-śāstra* señala para conquistar la suprema beatitud (*niḥśreyasa*): el conocimiento (*jñāna*), las obras (*karma*) o ambas?

Está escrito: «Yo te revelo el fin del conocimiento que, experimentado, lleva a la inmortalidad» (XIII, 12), y «...así, habiéndome conocido, entra inmediatamente en Mí» (XVIII, 55). Estos y otros pasajes enseñan que la suprema Beatitud se obtiene con el conocimiento puro.

Otras frases, tales como «Es sólo acción lo que te concierne» (II, 47) y «Tú también, por tanto, cumple toda acción...» (IV, 15), prueban que la acción es obligatoria.

Dado que se ha demostrado que tanto el conocimiento como las obras son obligatorios, puede surgir la duda de que ambos constituyan el medio para la suprema Beatitud. ¿Cuál es, entonces, la utilidad de esta búsqueda? La de pretender establecer que [únicamente] uno de ellos es el medio para la suprema Beatitud. Por tanto, el tema es muy extenso y es útil investigar.

*Por qué el conocimiento es el único medio para la liberación*

Sólo el conocimiento puro [del *ātman*] es el medio para la suprema Beatitud porque, al eliminar la noción de multiplicidad, culmina en la liberación (*kaivalya*). La *avidyā* es

la percepción de la multiplicidad e implica tres factores: el agente de la acción, la acción misma y el fin por el cual se realiza la acción. En el sentido del yo la *avidyā* siempre está presente: “mi acción”, “yo soy el agente”, “yo actúo por tal resultado”. Desde esta perspectiva, la *avidyā* no tiene comienzo y está siempre activa. El factor necesario para eliminarla es el conocimiento del *ātman* que se manifiesta de la siguiente forma: “soy libre, no agente, inmóvil, inmune a cualquier efecto [de la acción]”; así pues, resuelve la noción de multiplicidad, que impele a involucrarse en la acción. La palabra “sólo” (en la frase de apertura de este párrafo) excluye las otras dos alternativas: la suprema Beatitud no se consigue ni con las obras únicamente, ni tampoco a través del uso combinado de las obras con el conocimiento. Además, puesto que la suprema Beatitud no es un efecto derivado de la acción, las obras no pueden ser el instrumento para realizarla. Ciertamente, la Realidad eterna no es producida ni por el conocimiento ni por las obras.

(Objeción) Entonces, ni siquiera el conocimiento puro sirve para alguna finalidad.

(Respuesta) No es así porque sabemos por experiencia que el conocimiento, al eliminar la *avidyā*, culmina en la emancipación que es [su] efecto visible; por ejemplo, en el caso de una cuerda (confundida con una serpiente), en cuanto la luz de la lámpara disuelve la oscuridad que ha producido el error, la cuerda deja de ser confundida con una serpiente. El resultado de la iluminación se traduce en la emancipación de la cuerda, liberándola, [así], de la falsa noción de [ser una] serpiente; estos dos hechos se verifican

simultáneamente. También en lo referente al conocimiento del *ātman* pasa lo mismo.

Cuando el agente y los otros factores de la acción (medios, objetos) están ocupados en el acto de cortar o en el acto de encender un fuego -donde cada acto produce un resultado visible- ellos no pueden (al mismo tiempo) realizar otro acto o que produzca un resultado diferente de la separación o del encendido del fuego. Así, cuando el agente y los otros factores de la acción están ocupados en la práctica del conocimiento (*jñānaniṣṭhā*)- cuyo resultado es igualmente visible- no pueden al mismo tiempo realizar otro acto que produzca un resultado diferente al de la emancipación del *ātman*. Por tanto, la práctica del conocimiento no puede ser asociada a las obras.

(Objeción) Pueden asociarse como lo son precisamente el acto de comer y el acto de la “ofrenda al Fuego” (*agniho-tra*), etc.

(Respuesta) No, porque, siendo la emancipación el resultado del conocimiento, [quien se dedica a la práctica del conocimiento] no puede desear los frutos de la acción. Cuando en las proximidades se halla una gran extensión de agua, nadie, por motivo alguno, pensaría en construir pozos y cisternas. Del mismo modo, cuando se conquista el conocimiento, cuyo fruto es la emancipación, nadie podría desear nada más o realizar acciones que produjesen otros resultados.

Quien está comprometido en una actividad de la cual espera obtener un reino entero, ciertamente no se dedicará a una actividad de la cual obtendrá, a lo sumo, un pedazo de tierra, ni siente hacia tal actividad inclinación alguna. Las obras, por

tanto, no son el medio para la suprema Beatitud. Ni es posible su combinación con el conocimiento. Ni [tampoco] se puede mantener que el conocimiento –que [como se ha dicho] lleva a la emancipación–, requiera para tal fin la presencia de las obras. ¿Por qué? Porque, eliminando la *avidyā*, el conocimiento resulta ser lo opuesto a las obras. En verdad, la oscuridad no puede quitar la oscuridad. Consecuentemente, sólo el conocimiento es el instrumento para la suprema Beatitud.

*Refutación de la teoría según la cual la salvación se obtiene sólo con las obras*

(Objeción) No es así porque, desatendiendo los actos de culto y los ritos prescritos (por los *Veda*, *nityakarman*), se incurre en el pecado de omisión (*pratyavāya*), y la emancipación (*kaivalya*) es eterna. Decir que la emancipación se obtiene sólo con el conocimiento es erróneo, porque descuidando los *nityakarman*, los actos de culto prescritos por la *Śruti*, se incurre en faltas que conducen a los mundos inferiores, tenebrosos, etc.

(Contraobjeción) Entonces, puesto que la liberación (*mokṣa*) no es realizable con las obras, no puede haber esperanza alguna de conseguirla.

(Réplica) Objeciones de ese tipo no son pertinentes, porque *mokṣa* es eterna. El pecado de omisión (*pratyavāya*) se evita con el cumplimiento de los actos de culto o *nityakarman*; evitando los actos prohibidos no se generan cuerpos desagradables (desfavorables a la emancipación); evitando las acciones interesadas [realizadas para asegurar-

se la felicidad en este mundo o en el otro, *kamyakarman*] no se generan cuerpos atrayentes; y cuando, al agotarse los frutos de las acciones que determinan el nacimiento, el presente cuerpo muere, ya no existen causas que puedan producir otro cuerpo. Cuando el apego y las demás pasiones son erradicadas del corazón, se obtiene sin ningún esfuerzo la emancipación, o sea, el *jīva* realiza su propia naturaleza de *ātman*.

(Contraobjeción) Las acciones hechas en los innumerables nacimientos precedentes que no han empezado todavía [a dar] sus frutos, algunos de los cuales conducen a los mundos superiores y otros a los inferiores, no están extinguidas, porque sus efectos no han sido aún disfrutados.

(Réplica) No es así, porque los frutos de esas acciones se recogen en el cumplimiento de los ritos perpetuos (*nityakarman*) en forma de adversidades o dolores; o bien los *nityakarman* pueden servir, a la par que la acción expiatoria (*prāyaścitta*), en la destrucción de los errores del pasado. Cuando las obras que han comenzado a fructificar se agotan con el gozo de sus efectos y ninguna otra acción ha sido emprendida, la emancipación se obtiene sin esfuerzo alguno.

(Respuesta) No, porque la *Śruti* dice que no existe otro camino para la *mokṣa* que no sea el conocimiento: «únicamente conociendo *Aquello* se trasciende la muerte, no existe ninguna otra vía que nos lleva a ello». Y continúa afirmando que para los hombres es tan imposible [alcanzar] *mokṣa* como lo es enrollar el espacio-*ākāśa* como si fuese una piel<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Cfr. *Śvetāśvatara Upaniṣad* VI, 20, en *Upaniṣad, op. cit.*

También en los *Purāṇa* se dice que la emancipación se obtiene con el conocimiento<sup>4</sup>.

Además, no se puede sostener la extinción de las acciones meritorias (*puṇyakarman*) que todavía no han comenzado [a producir] sus efectos. Así como es posible la existencia de errores que no han comenzado a manifestar sus consecuencias, del mismo modo es posible la existencia de las acciones virtuosas (*puṇya*) que no han comenzado aún a fructificar, puesto que ellas no pueden agotarse sin engendrar otros cuerpos; por tanto, la *mokṣa* no es posible. Ni tampoco es posible producir nuevos méritos y deméritos (*dharma* y *adharma* en este cuerpo) porque la destrucción del amor, del odio y de la ilusión que conducen a los actos de mérito y demérito no puede realizarse sino con el conocimiento del *ātman*. Dado que la *Śruti* dice que los *nityakarman* determinan méritos (*puṇya*) como efectos propios, y la *Smṛti* afirma que con el cumplimiento de los propios deberes los órdenes sociales (*varṇa*) logran una intensa felicidad, no es posible la cesación de la obras.

(continuará)

---

<sup>4</sup> Los *Purāṇa* son las Escrituras más antiguas de la tradición recordada o *Smṛti*. Cfr. *Glossario Sanscrito*. Asociación Ecocultural Parménides, Roma.

## NOVEDADES EDITORIALES

*Bhagavadgītā*. Traducción del sánscrito y comentario de Ráphael

377 págs. – Āśram Vidyā España. Madrid

En las próximas semanas Āśram Vidyā España publicará la *Bhagavadgītā*, una de las obras más importantes y fundamentales de la filosofía y la espiritualidad hindú, oriental y universal.

La *Bhagavadgītā* forma parte del VI libro de *Mahābhārata*, la gran epopeya hindú atribuida al legendario *Vyasa*. Es una obra poética y filosófica que apareció en el siglo V a.C.; junto a las *Upaniṣad* clásicas y al *Brahmasūtra*, constituye la *Praśthānatraya*, la triple ciencia del *Vedānta*.

Aparecida en un momento de contrastes y de nuevas exigencias interiores del pueblo hindú, la *Bhagavadgītā* contribuyó a mantener viva la llama del Concomiento upaniśádico, gracias a su búsqueda de los valores absolutos de la Realidad y a pacificar las disputas filosóficas y espirituales de su tiempo, haciendo comprender la Unidad de la Verdad en sus múltiples aspectos, para dar así a todos,



de modo sabio e iluminado, la oportunidad de seguir sin conflicto doctrinario el sendero adaptado a cada uno.

Ráphael indica en el Prefacio del libro cuatro puntos esenciales para poder comprender el texto en su justa dimensión:

- Comprensión tradicional del concepto de lo Divino.
- Comprensión del momento y del evento que han determinado el nacimiento de la *Gītā*.
- Comprensión tradicional de los órdenes sociales.
- Comprensión de la justa aproximación a los diversos senderos que conducen al Divino.

El valor de la *Gītā* es enorme si se piensa que está basada en la acción, aquella acción que es la base de la vida y a la que ninguno puede sustraerse o renunciar. Esta obra desvela el secreto de «actuar sin actuar» en un mundo de movimiento y de conflicto. Bajo esta perspectiva, puede ser de fundamental importancia para los Occidentales, que están esencialmente más en la acción que en la contemplación.

Quien se encuentra en el plano de la acción, para no convertirse en esclavo subyugado al activismo, debe comprender ese modo de actuar perfecto libre del deseo-apego aprisionante y trascender las cualificaciones individuales. De hecho, ahí donde impera el yo individual y separativo si descubren sus atributos aberrantes, causa de conflicto y de dolor; el individuo que se pone en tal condición no puede, antes o después, no encontrar, como Arjuna, su propio cam-

po de batalla (*kurukṣetra*), el campo de la disciplina y de la reeducación energética (*tapahkṣetra*).

El comentario de Ráphael nos descubre todo un filón a nivel psicológico, filosófico e iniciático con particulares referencia a la iniciación *kṣatriya* (orden social de los legisladores y guerreros). Bajo ciertos aspectos, dice Ráphael, todos somos *kṣatriyas*, porque todos estamos empeñados en la lucha, a veces desigual, entre el conocimiento-*vidyā* y la *avidyā*-ignorancia. La *Bhagavadgītā*, como todo verdadero instrumento tradicional, no nos indica comportamientos “quietísticos” o fatalistas ni motivaciones para la consecución de una eventual fuga, sino que nos impulsa a tomar nuestra propia responsabilidad («Constreñido por el *karma* -inherente a tu naturaleza- algún día harás, a pesar de tu voluntad, aquello que, en tu extravío, rechazaste cumplir») y nuestro imprescindible karma-deber: el de comprender, transformar y trascendernos a nosotros mismos.

## 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.

Próximos títulos:

*Bhagavadgītā\**

*El Fuego de los Filósofos*, de Ráphael.

*El Sendero de la No-dualidad*, de Ráphael.

*Vivekacūḍāmaṇi\**, de Śaṅkara.

\* 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 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](mailto:vidya@asramvidya.es)