

Ascetas y contemplativos: aspectos y vigencia de una problemática ontológico-espiritual.

Dra. Olivia Cattedra

Dicen los poetas que el hombre moderno está herido de eternidad, y que ha olvidado el camino del retorno del alma; no obstante, la existencia del alma, bajo cualquiera de sus nombres, tanto individual como colectiva, es una presencia que muestra sus huellas y reclama sus derechos.

Desde el fondo del tiempo, nos llegan ecos de dos grandes místicos y de sus continuadores, directos e indirectos, que, si bien han sido estudiados y comparados reiteradamente, no por ello sus mensajes se han extinguido. En ellos buscaremos la inspiración para analizar algunos problemas que siguen vigentes para el hombre de hoy, y cuya desconsideración hacia ellos profundiza el despropósito que embriaga y entorpece la conciencia actual, peligrosamente dirigida a la autodestrucción tal como demostrara la reciente Conferencia de París¹. El hombre ha omitido, casi por completo, la existencia de su alma y sus necesidades, y como dice el antiguo adagio, si el hombre quiere tener sentido en la vida debe recordar. Esto es, recordar su pertenencia a un ámbito natural, propio, más amplio, recuperar el sentido de la unidad de la vida y su prodigiosa red de interdependencia e interacción; retomar el contacto con su alma, individual y colectiva. En la Antigüedad, una de las funciones esenciales de la sabiduría era conducir el retorno del alma hacia su fuente. Veamos qué consideraciones tomaban en cuenta los antiguos occidentales y orientales.

Tanto el Neoplatonismo como la metafísica hindú clásica, a pesar de una orientación segura en torno a la naturaleza ontológica del hombre, planteaban dos “estilos” en el camino de retorno del alma, uno más directo representado por Plotino y las escuelas extremas del *Advaita Vedānta* encabezadas por Shankara, y relacionado con la contemplación pura; y otro indirecto representado por los seguidores de Plotino así como por brazos secundarios de las tradiciones indias², asentados en torno a las prácticas ascéticas. ¿Cuál es el motivo de tal dualidad en el contexto de la soteriología del alma? ¿Es, un problema de corte filosófico, es decir, de la filosofía subyacente a cada escuela, - o se trata de una cuestión de orden espiritual que atañe a los expositores del sistema? Acaso se trate justamente de problemas esenciales situados en la misma naturaleza antropológica y sus distintos templos espirituales. La historia de la filosofía ha registrado esta problemática bajo la diferencia entre ascetas y contemplativos.

En todo caso, estos caminos anímicos ofrecen varias peculiaridades que hay que atender prolijamente: En primer lugar, ellas coinciden en el replanteo de lo perceptivo como punto de

inflexión; en segundo lugar, analizan el tema de la exposición del hombre al deseo o al no deseo, y sus consecuencias en el alma vegetativa; en tercer lugar el delicado equilibrio que debe sostener el alma mientras se enfrenta a la profusión de las fuerzas psíquicas colectivas³; y finalmente las dos grandes metodologías que se empleaban para transitar este camino.

Las tradiciones que consideraremos coinciden en referirse al plano sensoperceptivo y mnemónico como puntos de inflexión en la recuperación del retorno del alma hacia el Ser. Luego, iniciado ya el retorno del alma, suceden algunos inconvenientes a tener en cuenta: lo vegetativo y lo sutil, y las distintas formas de enfrentarse a ello: por superación sucesiva de cada obstáculo, ascéticamente; o bien por sobrevolar el problema apuntando decididamente hacia lo más alto: la contemplación.

1) El punto de inflexión

Como señala con precisión Patañjali, en su clásico tratado *Yoga sūtra* II. 54⁴, el control sensorial es la frontera en la cual la mente – y por medio de ella el alma-, comienza su proceso de retorno y ascenso hacia la Inteligencia y la Unidad del Ser, llamado Purusha⁵ o Brahman⁶, según las diferentes escuelas.

Este tema –el ascenso a partir de la “purificación” de lo sensorial- es un lugar común en toda la filosofía india clásica⁷, define con claridad la pertenencia al mundo de las prácticas ascéticas y por consiguiente, conforma el punto de inflexión y distinción entre técnicas meramente psicológicas y ejercicios estrictamente espirituales pertenecientes al proceso del alma. Asimismo sucede en las filosofías de corte tradicional y de inspiración platónica⁸.

A su vez, cuando Plotino expone los problemas del alma en las *Eneadas* IV.3; IV.4; y IV.5, refiere muchas veces al tema de la percepción y la memoria; evidentemente, este asunto lo convocaba al punto que le dirige un Tratado en sí mismo: En este texto⁹, observamos que él entiende lo sensoperceptivo que, como tal, aparece como una función del hombre compuesto, del viviente en su complejidad cuerpo-mente; y la memoria, básicamente, como una función del alma¹⁰. Ambos planos configuran, claramente, la frontera para comenzar el ascenso, que es, a la vez, retorno.

Establecido el proceso de purificación sensoperceptiva y mnemónica, surgen otras inquietudes o problemas:

- a) La cuestión del deseo y sus consecuencias en el plano vegetativo.
- b) Las dificultades que puede presentar el tránsito por el mundo sutil.

Resulta que, según Blumenthal, "...La percepción es una actividad ejercida por el alma que desde un cierto lugar central envía fuerza o poder a cada órgano para ejercer sus funciones. Acá Plotino está en deuda con los fisiólogos de la época, Herófilo y Erasistrato. Mas, el conocimiento de lo superior, el giro del alma hacia arriba, implica otras cosas..."¹¹

Así es cómo Plotino nos refiere que:

"...Los ejercicios memorísticos ponen de manifiesto que su resultado real es la potenciación del alma, del mismo modo que los ejercicios gimnásticos (ponen de manifiesto que su resultado real es la potenciación...) de manos y pies...El recuerdo surge como de repente, a partir de una determinada y última audición o ejercitación. Todo esto da fe, en efecto, de una estimulación de la potencia rememorativa del alma debida a su robustecimiento o para recordar simplemente, o para recordar una cosa concreta. Ahora bien, como la potencia rememorativa no se hace presente en nosotros exclusivamente en relación con las cosas en que nos hemos ejercitado, sino que los que han memorizado ya muchas cosas por haberse habituado a la práctica de repetir de carretilla son también los que adquieren y una facilidad para la "rememoración" como se la llama de las demás cosas..."

El texto de *En.* IV.4.2, va adquiriendo una enorme fuerza en términos de mostrar cómo el conjunto de percepción-memoria se constituye en la frontera del alma "externa", y su punto de inflexión, torsión y tensión en lo que hace a caer o no caer en el mundo común; para poder retornar o no retornar a su fuente suprema; tanto en su descenso como en su ascenso.

Entonces, se dirá que cuando el alma está arriba o "...una vez que se ha vuelto a la Inteligencia, ya no hay nada que se interponga y una vez llegada a la inteligencia ya está en armonía con ella y una vez armonizada con ella, ya está aunada con ella sin dejar por eso de ser alma, no, sino que ambas son una sola cosa y dos cosas...", sin embargo, parece que el alma no siempre *soporta* este estado de elevación y unidad y, oponiendo resistencia, toma memoria, porque se encariña con lo propio y *baja*. Así: "...El recuerdo de las cosas de allá pone freno a su caída y el de las de aquí la mueve hacia acá, y el de las del cielo la retiene en el cielo y, en general, el alma es y se hace aquello que recuerda..."¹²

De este modo, para conocer al Uno, encaminada ya la purificación o descontaminación que atañen a la encarnación, hay que seguir removiendo todos los niveles que hacen a la constitución del individuo en sus zonas inferiores. En realidad, el alma contempla lo inteligible y, como hemos visto, sólo ella puede hacerlo, cuando se transforma en *nous*. En este punto, Plotino avanza sobre el pensamiento anterior, incluso con relación a Aristóteles. Según explica Blumenthal, el Estagirita consideraba la percepción bajo la regla de "lo semejante por lo semejante, lo desemejante por lo desemejante". A semejanza de la tradición oriental, Plotino se inclina por la ley de afinidad, cosa que parece tener su razón de ser en la tendencia unitiva-

ascendente mediante la cual, todos los elementos se van integrando en niveles cada vez más complejos, totalizadores, y por así decir, universales¹³.

Blumenthal: refiere que “...Para él, la afinidad es una condición para el conocimiento y todas las cosas son en cierto modo semejantes en virtud de su origen común y, dentro del mundo sensible, por virtud de la simpatía universal existente entre todas las cosas regidas por una única alma...”¹⁴

Como ya se señaló, la instancia de consolidar la elevación del alma *luego* de la purificación de la percepción¹⁵, es un aspecto específico de la ascética india. Patañjali dirá en YS I. 43, que: “...purificada completamente la memoria...surge el estado contemplativo no especulativo...” Es decir, tiene lugar la posibilidad de contemplación pura, no condicionada psicológicamente, que tendrá por esencia una pasiva actividad que mira profundamente a lo otro desde lo mismo. Dicho sea de paso, esta frontera delimita lo psíquico de lo espiritual, he aquí una primera ruptura de nivel. De ahí que se diga que la purificación sea la condición para que ésta –el alma– se “transforme” en *nous*. Un problema lateral de este asunto que entra en juego es el elevarse sobre el plano vegetativo incluyéndolo y no destruyéndolo.

2) El problema de lo vegetativo

Aquí entramos en el segundo problema que nos concierne: desde luego que todo proceso ascético tiende a disolver el deseo. He aquí la ecuación básica: el deseo genera la forma, y el asceta busca escapar del mundo de las formas, por tanto, debe disolver el deseo. Este tema ha sido visto con claridad meridiana por la tradición india. Ahora bien, en el sistema neoplatónico, se dice expresamente que “...el deseo es necesario para el alma vegetativa...”¹⁶¿Entonces? He aquí un problema...hay que quitar el deseo liberándolo, sin reprimirlo; la formulación psicológica indicaría afinar la distinción entre desapego y represión; es decir, se busca el primero, se evita el segundo¹⁷.

Liberado este segundo obstáculo, el alma se eleva sobre lo vegetativo con un mejor reconocimiento de su propia esencia; entonces se dice que se ha “transformado”; el término es equivoco pues tal “transformación” no es estrictamente tal, sino más bien un “despertar” en su propio núcleo. O, acaso sea, a la vez, transformación y reconocimiento simultáneo.

Debemos advertir que la inclusión del plano vegetativo tiene que ver con la permanencia de la vida en tanto encarnación, cosa que explica Plotino; y su destrucción trae aparejada, sí, la elevación del alma, pero también el retiro de la encarnación¹⁸ cosa que Plotino no busca

especialmente¹⁹. En el caso del Yoga clásico de Patañjali, a través de la eliminación absoluta del plano desiderativo-vegetativo se produce la desconexión de la encarnación. Blumenthal expresa: “...En estos capítulos Plotino discute en detalle la operatividad concreta del deseo y la ira, la contribución del cuerpo y del alma en ambas, y la parte o facultad implicada. Aquí parece claro que ambas deben considerarse como basadas en el alma vegetativa. En la *En.* IV.4.20 cuando Plotino comenta cuál es el rol, dentro del compuesto del cuerpo y el alma en el deseo, él dice que se trata de la *physis*, término que en algunas oportunidades es equivalente a aquel utilizado para designar el alma vegetativa., y que es la parte del alma que está más comprometida en manejar los requerimientos del cuerpo. “...Mientras que el cuerpo desea por su cuenta...el alma vegetativa desea con un deseo que parece arraigar en algo distinto y a través de la actividad de otro...”²⁰

Nos limitaremos a señalar esta dificultad cuya fina dilucidación nos excede completamente en estas páginas; tal vez sólo diremos que el equivalente al plano vegetativo se encuentra en el nivel ontológico descrito como *prânomayakosha* en la filosofía india.

Prosigue más adelante Blumenthal: “...Aunque el alma vegetativa es la base del deseo, no somos consciente del deseo hasta que se alcanza la facultad sensitiva...”²¹. Dicho de otro modo, el deseo, nudo de todo el proceso ascético de retorno, puede hacerse presente, y de hecho se lo ubica en el alma vegetativa, pero no lo hacemos consciente hasta que no se alcanza la facultad sensitiva que es despertada o activada por el sistema senso-perceptivo. Así, el círculo se cierra y volvemos a tomar conciencia y poner énfasis en el control de los sentidos.

Por lo tanto, en esta elevación sobre el plano vegetativo, dado que en él se dá la posibilidad de sujeción al cuerpo sufriendo y afectado por “ilusiones” tal como ya se ha indicado, la introducción del plano rectificador y elevador de la razón pura es necesaria. Digamos imprescindible, aunque no suficiente.

Observando este problema desde la perspectiva india clásica²², se trata de la transición de los planos vitales al mental y de éste al intelectual. Superado el primer escollo, esto es, controlado el filtro senso-perceptivo y purificada la memoria, planos propios de *manomayakosha* se abre el acceso a los planos más sutiles, internos, y complejos del alma. En la nomenclatura utilizada por la escuela de los representantes de la *Taittirîya up.* se expresaría como conocer –y por consiguiente, superar- el nivel de *prânamayakosha* a *manomayakosha* y hacia *vijñânamayakosha*²³. Estos tres “envoltorios” o “vehículos” conforman el “cuerpo sutil”, elevado e intermedio que daría cuenta de aquello que la filosofía occidental antigua denomina, a grandes rasgos, el alma²⁴. Debe comprenderse que estos planos o niveles a la vez ontológicos y

gnoseológicos no son estrictamente sucesivos, sino que siempre funcionan simultáneamente, aunque alguno es el que predomina. El caso es en qué nivel opera la conciencia del individuo, del viviente. Algunas interpretaciones modernas²⁵ sugieren que este problema se “salva” pues las *koshas*²⁶ están interimbricadas entre sí, y simultáneamente. La fuerte meditación en los textos sagrados, *svâdhyâya*, evita que el practicante se extravíe en estos vericuetos del alma. En efecto, la lectura atenta de la fuente, *Taittiriya* up. II., nos orienta cuáles son los elementos a tener en cuenta en cada nivel, sin posibilidad de distracción.

3) Las complejidades de lo sutil

¿Por qué esta preocupación para no desviarse? Pues aquí se presenta una nueva complicación; los niveles “intermedios” presentan varios inconvenientes, en primer lugar, la misma dualidad de estas esferas, la dualidad inherente a las potencias psíquicas; y por otro lado, desde el punto de vista del hombre, aunque se trate del camino de retorno del alma al mundo fuente, al mundo principial, las fuerzas del sujeto en cuestión se van haciendo más universales, pero no completamente universales. Es decir, se da en la psique del sujeto una mezcla de elementos individuales y colectivos o universales; en estas condiciones y permaneciendo el viviente ceñido aún a su propia dualidad interna, debe enfrentar la dualidad del medio en cuestión. En todo sentido, subjetiva y objetivamente, impera la dualidad. Una vez más, la complejidad del mundo de lo sutil, el cuerpo sutil y su engarce en el proceso cósmico, se hace presente en toda su abigarrada peculiaridad. He aquí el punto que debemos definir subrayando aquello de que no todo lo invisible es espiritual. Es en este espacio tan delicado donde la India antigua y moderna, enfatizan las prácticas rituales, devocionales y purificadoras, conocidas como *upâsana*, cuya finalidad última es asegurar el tránsito por el “espacio intermedio”.

Los neoplatónicos no han escapado del tema: Por ejemplo, es en razón de estas sutiles multiplicidades que Plotino nos cuenta sobre la naturaleza de los hechizos²⁷, aunque el tema no le preocupa mucho, ya que para él “quien contempla, es invulnerable...”. Distinto el caso con su seguidor Porfirio; éste, obediente con sus preocupaciones más “intermedias” sí nos advierte:

Sobre la Abstinencia, II.37²⁸ “...Respecto a los demás dioses (el mundo, los dioses fijos y los errantes), dioses visibles, por lo demás, por constar de alma y cuerpo, hay que demostrarles nuestro agradecimiento del modo que se ha dicho mediante sacrificios de seres inanimados. Nos resta, además, la multitud de divinidades invisibles, a los que Platón, de un modo indistinto, ha llamado “*démons*”. Entre ellos. Unos reciben su nombre de los hombres y obtienen en cada

pueblo honores iguales a los dioses y el resto del culto; otros, en su mayor parte, no reciben nombre alguno, sino que en aldeas y en algunas ciudades reciben, por obra de algunas personas, un nombre y un culto oscuros. El resto de la multitud se denomina comúnmente con el nombre de *démones* y respecto a todos ellos existe el convencimiento de que pueden causar daño, si se irritan por un desprecio y por no recibir el culto fijado por la ley y, por el contrario, pueden otorgar un beneficio si se les propicia con votos, suplicas, sacrificios y las prácticas cultuales que ellos conllevan. ...”

Advierte Porfirio que hay fuertes confusiones con respecto a la naturaleza de tales fuerzas, de ahí que él se ocupa de describir cómo es el descenso de lo uno a lo múltiple; y al hacerlo también da cuenta de las dificultades que tendrá quien ascienda de lo múltiple a lo uno, por eso más adelante nos dice:

II.38.2: “...Todas las almas que se originan del alma universal administran grandes espacios de la regiones sublunares, apoyándose en su soporte neumático, al que dominan gracias a la razón, y hay que considerar que ellas son los *démones* buenos, por gestionarlo todo en beneficio de sus administrados...”

Y, ya se encarguen de unas cosas u otras (las detalla)...y añade:

“...Es imposible, en efecto, que estos nos procuren ayudas, por un lado, y que sean causantes de maldad, por otro, en los mismos seres...” Y así como hay buenos *démones*, hay otros no tan buenos que tienen influjos nefastos, de ellos dice en II.39. 3: “...Entre los malvados...porque expuestos mayormente a la pasión, habitan un lugar próximo a la tierra y no hay delito alguno que no intenten cometer. Porque teniendo un carácter totalmente violento y engañoso, pues no está sometido a la vigilancia de una divinidad superior, realizan la mayor parte del tiempo ataques violentos y repentinos, a la manera de emboscadas, en parte por intentar pasar desapercibidos, en parte por ejercer su violencia. Por ello son intensas las pasiones que ellos infunden. Pero los remedios y las correcciones de los *démones* superiores parecen demasiado lentas... (en II.40.2 y 3): Adoptan éstas y semejantes actitudes con la intención de desviarnos de nuestra recta reflexión sobre los dioses y convertirnos a ellos. 2: y la única solución es la piedad y la pureza pues, al decir del mismo Porfirio en II.43.2: 2...los malos *démones* no atacan un alma pura a causa de la disimilitud existente con ellos...(pues) cuanto más nos descuidemos por eliminar las pasiones de nuestra alma, tanto más nos vinculamos a una potencia malvada y, por ello, necesidad habrá de apaciguarla. Porque, como dicen los teólogos, los que están encadenados por la realidad externa y no dominan ya sus pasiones tienen necesidad también de apartar de sí esta potencia, porque, si no lo hacen así, no acabarán sus fatigas...” y concluye

Porfirio (II.44.3) "...porque la pureza es una defensa para tomar precauciones como un símbolo o sello divino..."

En este contexto, el Dr. García Bazán señala que:

"...Los discípulos de Plotino, sin embargo como se anticipó poco antes, teniendo en cuenta particularmente la eficacia de la teurgia, la capacidad de las obras o acciones divinas, de los ritos iniciáticos según los practicaban los seguidores de los *Oráculos Caldeos*, para purificar meramente el vehículo anímico, actividad que será completada por la filosofía como superficialmente interpretara Porfirio, o no sólo para purificar el vehículo, sino también o para hacer ascender junto con el alma a sus lugares de origen, apartándose de la concepción plotiniana excesivamente intelectual y contemplativa, vuelven a hacer hincapié sobre la realidad del *ochéma*, deteniéndose especialmente en él..."²⁹

Plotino no era ajeno a los problemas que luego preocuparían a Porfirio, evidentemente no era su experiencia personal, pero no desconocía la dificultad. Resulta que en *En. IV.9*, nos habla del alma que es una sola aunque con tal sutileza de la unidad que ésta no exime la multiplicidad, de suerte que habría diferentes tipos de almas; por la misma causa, en un tratado posterior *En. I. 3* nos habla de la dialéctica se que aplica a las tres clases de almas ya preparadas para una evolución consciente o más directa. Este detalle da lugar a pensar que él comprendía y tenía en cuenta distintas posibilidades espirituales en los hombres. En efecto, un tratado posterior *En III.2 (47) 8*, sitúa la dimensión humana de este modo: "...Ahora bien, los hombres están en medio y abajo; arriba están el cielo y los dioses que hay en él, y la mayor parte del cosmos la constituyen los dioses y el cielo todo en derredor, mientras que la tierra, comparada aun con uno solo de los astros, es como un punto. Mas la injusticia que se da entre los hombres causa sorpresa porque se estima que el hombre es lo más valioso del universo, como si no hubiera nadie más sabio, cuando en realidad el hombre yace entremedio de los dioses y las bestias y propende a ambas cosas: unos hombres se asemejan más a lo uno (a dios), otros a lo otro (a la bestia) y otros, que son mayoría, son intermedios..."

Desde la perspectiva hindú, la complejidad del mundo intermedio se expresa a través de reiterados mitos que refieren las luchas entre *devas* y *asuras* (dioses y demonios respectivamente); y en el contexto de las prácticas yóguicas³⁰ se advierte ominosamente con respecto a los peligros que acechan al practicante cuando alcanza los umbrales "transpersonales"; allí topa con la presencia de fuerzas supra psíquicas no completamente puras que desafían el nacimiento de sus fuerzas psíquicas entrenadas por el ascetismo. Se trata de los conflictos del "espacio intermedio" que, ya sea que se entienda macrocósmicamente(universo) y/ o microcósmicamente (hombre),es el lugar del conflicto de las fuerzas angélicas y demoníacas, para darles un nombre análogo más familiar; en lo

microcósmico es el tema de los *siddhi*, al que Patañjali le dedicara todo un capítulo. El asunto requerirá, por parte de los discípulos, graves y cuidadosas preparaciones.

4) Los dos caminos, ascetas o contemplativos

Desde luego, el hombre superior contempla. El problema, se manifiesta en toda su virulencia en la mayoría de los hombres “no superiores”, los intermedios. Aquí es donde Plotino y Shankara se inclinan decididamente por una vía estrictamente contemplativa, mientras que Porfirio y los yogis se recogen en el silencio de los preparativos a la contemplación.

Lo cierto es que Plotino nos instala en una visión en la cual el retorno de los planos psicológicos, sobre todo desde una perspectiva soteriológica, se hace muy estricta, al punto que, por decirlo de alguna manera, la situación específicamente humana, individual y del alma individual van perdiendo importancia con relación a su inserción en el juego universal y en el orden cósmico. La India dirá, en una instancia similar, que el ego, el elemento individual o personal, debe quedar desacreditado y disuelto a toda costa³¹. El hombre piadoso, en la perfección de la entrega, alcanza el éxtasis³² y el conocimiento. El hombre común, deberá librar una batalla sobre sí mismo. Esto se debe a las graves dificultades que conlleva el proceso de liberación para el alma común y aquí queremos apuntar estas reflexiones: no todos pueden alcanzar una elevación por la vía contemplativa; como ya se señaló. Porfirio parece haber tenido en cuenta la misma dificultad. Y por la misma causa, la India conocerá las tradiciones del *Vedānta*³³, *Advaita Vedānta* y la del Yoga, las cuales tienen momentos, dentro de su desarrollo histórico, en que se tornan conflictivas entre sí. Las vertientes más homogéneas que contemplan la tradición India en su conjunto dirán que el Yoga es una preparación para el *Vedānta* en forma correspondiente y análoga por la cual los planos psíquicos deben ser preparados, esto es limpiados, purificados, descontaminados, para acceder a los ejercicios espirituales superiores que reclama el *Vedānta*, en este caso la vía estrictamente contemplativa. La *Katha up*, que es un tratado intermedio dentro de la literatura upanishadica³⁴ y muestra un texto de claro marco iniciático³⁵ abreva claramente en ambas tradiciones: de aquella del yoga y de la esencia vedantina propia de las mismas upanishad. En ella encontramos la misma noción que Patañjali ratificara posteriormente en el *Yoga sutra* y la *gnosis* clásica de las “enseñanzas secretas” de los hindúes; dicho en otros términos, el tratado indica las técnicas ascéticas previas indispensables y luego instala la posibilidad de liberación y sabiduría en el proceso contemplativo. Así nos dirá: “...Más allá de los sentidos está la mente, y más allá de la mente está la razón su esencia. Más allá de la razón está el espíritu del hombre y más allá de éste, está el Espíritu del universo, el

motor evolutivo de todo. Y más allá se halla el *purusha*³⁶, que lo compenetra todo y carece de definición. El mortal que lo conoce alcanza la liberación y logra la inmortalidad... (sin embargo, recién) cuando los cinco sentidos y la mente están callados y la razón misma reposa en el silencio se alcanza el sendero supremo. Esta calma constante de los sentidos se llama Yoga, cuando se alcanza este estado, ha de ser uno vigilante, pues el Yoga *va y viene*...³⁷

¿Cuál es el motivo por el cual Plotino conoce pero no tiene en cuenta esta dificultad? Se nos ocurren tres ideas que pueden entrar en juego. Veamos lo que ya han considerado algunos estudiosos al respecto. Lo primero es señalar que para él, no todas las almas están destinadas a la elevación. En un segundo momento es imposible descartar la naturaleza del temperamento del mismo Plotino y su extrema facilidad de elevación mística que le hace tan natural y obvio el abandono y la retracción de los planos inferiores³⁸, psicossomáticos. Por otro lado habrá que considerar, como lo hace Smith³⁹, que Plotino ha llegado muy a fondo en su análisis global y ha visto con absoluta claridad los grandes impedimentos que comporta la encarnación, sus problemas “insolubles”, y de ahí que dirija todo su interés, sus fuerzas y su alma al desprendimiento.

Parece ser que Plotino está muy convencido de que de todos modos, el alma es eterna e incorruptible, nada le sucederá... es así?. El Prof. Smith no es tan optimista:

“...Debemos recordar que la corrupción no puede ser más que temporaria. Puede ser quitada por un proceso de purificación, ya sea en esta vida o en otra... De todos modos, aún en este nivel del alma y más particularmente en el nivel de la *physis*, y sus huellas, Plotino no es capaz de sostener la exención del influjo sobre el cuerpo, cosa que su visión dualista del cuerpo-alma de hecho requiere. Teóricamente, nada le puede pasar al alma. Veremos que algunas cosas le suceden, y cómo...”⁴⁰

Algo similar ocurre con Shankara, quien al comienzo de sus enseñanzas rechaza de plano el Yoga⁴¹. No así su maestro Gaudapâda, quien lo acepta bajo la forma del “yoga sin contacto”⁴². He aquí una discrepancia dentro de una misma tendencia. En el *Tratado de las Mil Enseñanzas*, Shankara, obra temprana de su pensamiento, expresa con certeza: “... Yo soy el Brahman constante, que está más allá del hambre, de la sed y de las acciones. ¿Por qué entonces deben realizarse rituales? Sobre esto debería meditarse estrictamente.”⁴³ El conocedor del *âtman* que desea realizar algún ritual, se parece al hombre que, habiendo cruzado el río y llegado a la otra orilla, desea retornar a ésta. Y si de este conocedor de Brahman se considera (dudando) su rechazo o su aceptación, ello implicaría que él no es apto para la realización final, por concebir dudas⁴⁴. Así ha sido expresado por el Brahman...”⁴⁵

Sin embargo a diferencia de Plotino, al final de su obra, en la madurez de su comentario al *Bhagavad Gîtâ*, Shankara modifica su perspectiva respecto de los instrumentos previos a la contemplación y el conocimiento. Plotino es un místico y un filósofo. Como lo primero, da cuenta de su experiencia interna; como lo segundo, comprende abarcativa y casi “intelectualmente”; pero Shankara es, además, un maestro en el sentido que la tradición india da a este término: por tanto, lo conmueve la situación de sus discípulos a quienes busca acercarse más piadosamente. Tal vez ésta sea la razón de cambio en uno y no en el otro. De todas maneras, es en el comentario a la *Bhagavad Gîtâ* donde se observa que “... En sus últimos trabajos, recuperando, bajo la luz del *Vedânta advaita*, aspectos del Yoga que tienen sus buenos antecedentes en la tradición upanishadica. Es posible que esta asimilación final de elementos de las prácticas yóguicas, rasgo que parece pertenecer a la idiosincrasia espiritual de la India, revele a Shankara no solo una vez más la plenitud de la ductilidad creadora del genio, sino que también esta particularidad será una prueba de que el mensaje vedantino del sabio hindú había adquirido ya durante su existencia una presencia general y vigorosa entre el pueblo indio, situación que le aconsejó ampliar su interpretación de los medios de purificación para poder abarcar con su pensamiento de salvación a todos los hombres que en su tiempo y siempre aspiran a la liberación...”⁴⁶

¿Qué observó Shankara a lo largo de su vida que lo llevó a cambiar de posición? Algo que Porfirio veía con claridad: la situación del hombre común, esto es, la asimetría de condiciones espirituales en la generalidad de los hombres.

Porfirio, más moderado que Plotino, se preocupa por el destino del hombre medio. De este modo sostiene que la opción de una elevación gracias a la pura filosofía es un privilegio para ciertos hombres así cualificados⁴⁷, y entonces se pregunta: “¿...Cuál será entonces el *status* para el hombre ordinario luego de morir? Y como podrá entonces alcanzar semejante *status*?...”

La respuesta de Porfirio y de la escuela plotiniana posterior será entregada a partir de la teurgia, y ello involucra directamente el tema del cuerpo sutil y astral, el vehículo mencionado.

En este momento, la teurgia adquiere todo su despliegue; ella será comprendida⁴⁸ por Porfirio como el método o forma por el cual el hombre espiritualmente inquieto puede avanzar y, además, la considerará una virtud especialmente dentro de los “niveles inferiores de virtud”.

Entre los especialistas modernos, es Smith quien observa el inconveniente y lo resuelve planteando un doble movimiento en el alma en su proceso de retorno y ascenso: por un lado se observa el plano ontológico que es definitivo y estable en su “ascenso”; y por otro lado se debe considerar el plano espiritual que, dentro de un movimiento general de ascenso, es variable y “lábil”. Así se expresa Smith al respecto aunque en el caso contrario: “Retomamos aquí lo que hemos dicho referente a los dos modos en los que se puede decir que un alma se individualiza o

cae: uno es el movimiento ontológico y el otro es el espiritual. Estamos tratando ahora con el proceso ontológico reverso al orden de ascensión o retorno ontológico. Si un hombre retorna o deviene internamente completo o espiritualmente completo él obtendrá luego de morir una completitud igual en el orden ontológico...⁴⁹

Nos parece advertir en este comentario de Smith, la resolución a uno de los planteos anteriores de lo que sucede en los procesos intermedios de reintegración, en aquellos donde observamos la dificultad de lo individual que se va tornando universal más aún permanece sujeto a la dualidad. Smith no advierte inconvenientes pues "... los poderes inferiores ya no están dirigidos hacia un cuerpo individual sino hacia el cosmos como una totalidad...".

Desde luego, es en este punto donde se hace ineludible la relevancia del proceso purificador previo, y nos inclinaríamos más por la posición de Porfirio que la de Plotino, por lo menos en lo concreto. La razón es que consideramos que Porfirio tiene en cuenta y observa la situación del hombre común general y se preocupa por él; Plotino brillante y único, solo parece entender su propio proceso y no comprende lo que puede estar sucediendo en niveles inferiores. Dicho en otros términos, es necesario insistir en el efecto perturbador de los poderes inferiores que deben estar claramente descontaminados de lo individual para resistir el efecto de potenciación o fortalecimiento que les acomete al ascender, aquello que en el plano de la psicología profunda tal vez se denomine inflación del ego. La descontaminación de los elementos individuales debe realizarse muy profundamente y acaso el instrumento filosófico intelectual sea demasiado privilegiado, aunque no para Plotino, quien –como ya se dijo- parece, no preocuparse mucho. Es notable la cita y la reflexión de Smith: "...Para él (Plotino) el mundo no es más que un estadio en el cual la sombra del hombre real actúa..." y ello deja una sensación muy peculiar, dice Smith -y coincidimos- ante la lectura de Plotino..."...uno queda con la sensación perturbadora⁵⁰ de que el tiempo es totalmente irrelevante, esto es, que la vida histórica en el mundo es completamente transcendida y convertida en un hecho superfluo cuando uno se ha reencontrado y ha redescubierto el si mismo Real en el mundo de la eternidad..."⁵¹

Por su parte, la lectura en los textos indios no deja un tono de perturbación sino de consuelo ante una realidad dolorosa: La India es amorosa y compasiva, y su compasión se hace cada vez más nítida; en cambio, el nivel de piedad en Plotino es exquisito, aunque da la impresión, por momentos, de no alcanzar a abarcar a "todos los hombres".

Quizá sea esta misma tendencia lo que hace reaccionar a Porfirio más "humanamente" o tal vez sus propias problemáticas o su formación anterior. En varias ocasiones Plotino se ha referido al curso inferior y sus medios como absolutamente inconducentes o al menos inseguros, cosa que lo ha llevado a concentrarse solamente en lo que él concibe como máxima realidad.

Distintamente, "...Porfirio está más comprometido con temas religiosos y simbólicos cuyo valor real es que constituyen una guía para el hombre que jamás podrá aspirar a las alturas de la filosofía y sus implicancias en los planos más elevados de salvación...", por ello se lo ve más ligado a la teurgia que, sin embargo no constituye "...ninguna traición a Plotino sino el concreto desarrollo de su pensamiento...".

A partir de Plotino la teurgia se nos plantea como el canal transmisor de un poder divino unificante, que actúa a través de ciertas acciones culturales, objetos y palabras todas las cuales son extremadamente peligrosas para los que no están preparados moral e intelectualmente...". A su vez, tal teurgia incluye también las mancias y las oraciones, siendo estas últimas una "parte de la teurgia pues también las oraciones aspiran a la unión y la unión es tarea de los dioses...", con lo cual comulga y se integra con el elemento devocional que tanto vigor adquirió en la India post shankariana.

CONCLUSIONES

Como se observa, en uno y otro caso, ambas tradiciones coinciden por un lado en el reconocimiento de una realidad ontológica central: el ser, el bien, lo uno. Y ambas tradiciones observan la facilidad o la dificultad en los aspectos psicológicos del hombre en su búsqueda o camino hacia tal realidad última. En tercer lugar, las diferencias también reflejan el grado de intensidad en la internalización de la experiencia espiritual. Los caminos directos instalan una perspectiva metafísica según la cual como todo es uno y nada hay afuera, en realidad no hay ningún problema, darse cuenta, contemplar y elevarse. Las vías unitivas, implican, aunque sea en sus estadios iniciales perspectivas duales que buscan la unión de lo que en principio, bajo cierto grado de irrealidad, o realidad, está separado.

Las metafísicas de la no dualidad, las vías directas, nos hablan de la consecución de la meta por superación: fijar la meta y dejar que caer por si mismos todo posible obstáculo con el convencimientos que estos son o bien ilusorios o insignificantes. Aquí coincidiría la visión budista cuando nos dice no hablar sobre los defectos porque los potencia. Desde luego que esta visión es más inspiradora, clara, poética y sólida; pero, requiere la concurrencia de la naturaleza de un alma vieja.

En la India se puede advertir un detalle no menor. Con independencia del grado de evolución particular de cada individuo, la base operativa de ascetas y contemplativos es distinta. Cuando el *Vedânta* nos habla de abandonar la *mâyâ*, esto es, la ilusión o los grados de realidad inferiores, parte del supuesto ontológico que en si misma, la *mâyâ* es inconsistente y por lo tanto la contemplación es suficiente. En un matiz distinto, cuando las escuelas que responden al sistema

sâmkhya yoga nos invitan a desligarnos de la contaminación natural⁵², están partiendo de otro supuesto ontológico, que es, que *mâyâ*, o en todo caso *prakriti* como ellos lo denominan es operativamente real en este plano. En estos casos, la ascesis será inevitable.

En el neoplatonismo, Plotino y Porfirio coinciden en una misma consideración respecto de la entidad ontológica de la materia, la cual puede definirse como alteridad, debilitamiento, reflejo⁵³; pero discrepan en cuanto a sus propias naturalezas en tanto individuos: Plotino un místico, Porfirio un buscador, se yerguen en ejemplos de sus mismas enseñanzas: aunque haya identidad en la esencia ontológica, hay diferencias en los estados espirituales, y esta distinción debe ser comprendida y considerada so pena de encapsular la enseñanza en un árido intelectualismo, que termina divorciando la ciencia de la técnica con las consecuencias señaladas al comienzo de estas páginas⁵⁴.

Por el mismo motivo, estas reflexiones no carecen de actualidad cuando observamos al hombre moderno exultante en su multiplicidad de distracciones. Un dato cotidiano aplica para sugerir cuán resbalosa es la oscuridad que acecha al hombre normal alejado de la filosofía y sus reflexiones: Un lema publicitario dice: "...nos une la diversión...", pasando por alto que aquello que divierte, en realidad separa. No podemos pretender que el hombre moderno se torne un asceta, pero si debemos aspirar a que mantenga, al menos, cierta vigilancia sobre el punto de inflexión sobre el cual se entrona su libertad, so pena de autodestruirse. Así las cosas, las prácticas espirituales, ya sea las vías ascéticas o contemplativas, siguen siendo vigentes y necesarias en nuestra sociedad, pues son ellas las que nos permiten acceder al reconocimiento de nuestras fuerzas interiores, gracias a las cuales quizás hallemos nuestras propias respuestas en tanto seres independientes y creativos. De lo contrario, si fallamos en esta empresa, nuestra comprensión y los valores derivados de ella se mezclaran caóticamente con las opiniones de los otros, fortalecerán nuestras dudas y vacilaciones generando limitaciones y condicionamientos que sólo nos encerrarán en el lado oscuro del silencio.

.

..

¹ Conferencia Internacional de Ecología, Paris, 2/2/07.

² Los estudios comparados sobre Neoplatonismo y *Vedânta* han transitado una larga historia, véase, cronológicamente, entre los más destacados, R. Otto, *East and West, a Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, Collier Ed., New Cork, 1962; B. Harris, Editor, *Neoplatonism and Indian Thought*, Virginia 1980 y F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedânta, La doctrina de la materia en Plotino y Shankara*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1982.

³ Al respecto, considérense las observaciones de C. Jung cuando analiza este fenómeno en el contexto de la mística china; allí él advierte "...El encuentro de la conciencia individual,

delimitada estrechamente, pero por lo mismo intensivamente clara, con la enorme extensión de lo inconciente colectivo, es un peligro, pues lo inconciente tiene definido efecto disolvente sobre la conciencia...ese efecto pertenece incluso, ..., a los fenómenos particulares de la practica del yoga chino..." Cf. C. Jung, R. Wilhelm, *El Secreto de la Flor de Oro*, Ed. Paidós, Barcelona 1982, p. 47

⁴ Utilizaremos la traducción de José León Herrera, *Los Yoga Sûtra de Patañjali*, Lima, 1977: "El retraimiento de los sentidos es como la imagen de la forma propia de la mente, en ausencia de contacto con sus propios objetos". El comentarista añade: "...El contacto con ellos implica un movimiento hacia ellos; su ausencia, una vez abandonada toda proyección hacia ellos, significa permanencia nada más que en su propia forma..." *Yoga sûtra*, op.cit. p. 144. Debe notarse, enfáticamente, que las corrientes de la así llamada New Age, descuidan completa y peligrosamente, este tema.

⁵ *Sâmkhya*.

⁶ Toda la tradición Upânishadica y *Vedânta*.

⁷ Cf. *Chândogya up.* VII:26 "...Cuando el alimento espiritual ha sido purificado, toda la naturaleza se purifica. Y cuando se purifica la naturaleza, la memoria de lo que es, se afirma. Cuando la memoria de lo que es, de la realidad, permanece firme, los lazos de la confusión y de la ilusión se disuelven..." Hemos utilizado nuestra traducción, "Nârada y Sanatkumâra, el camino infinito y gozoso" (*Bhûman, ânanta y ânanda*), en *Epimeleia*, Año VI, nn.11/12,1997, pp. 309-342.

⁸ Para una visión más amplia y de distintos matices dentro del momento purificadorio, véase Graciela Ritacco de Gayoso, "Imaginación e imagen de Dios en el hombre" *Epimeleia* año VI, nn. 11-12, 1997, pp. 243-264, en especial p. 258 "...Es preciso hacer ahora una mención al proceso de limpieza que precede al descubrimiento de la Belleza divina fulgurante en el alma. la recuperación de la imagen de Dios, mediante la ascesis y el perfeccionamiento espiritual, es un punto de confluencia para cristianos y paganos..."

⁹ Véase la *Eneada* IV.6, *Sobre la Percepción y la Memoria*; hemos utilizado la traducción castellana de Jesús Igal, Ed. Gredos, Madrid 1985; también F. García Bazán, "Memoria, conocimiento y olvido en Plotino y los gnósticos", en *Diadojé*, vol.2 num. 1-2, año 1999, pp. 37 a 55

¹⁰ Para Patañjali los residuos subliminales, denominados *vâsanâ*, que causan la encarnación y el desarrollo kármico, se resguardan en la memoria: YS IV.9. El tema es dilucidar con precisión que está queriendo decir exactamente Patañjali. Veamos, el comentario de Vyâsa expresa que la manifestación, aunque separada por tiempo y espacio, surge en un instante, en "...association with the subconscious-impressions, subliminally existent...although those (subconscious impressions) are remote, the karma which produces the same result becomes their manifester, that is efficient –cause...and wherefore is this? The answer is by reason of the correspondence between memory and subliminal impressions..." Cf. J. Haughton Woods, *The Yoga System of Patañjali, with the comment, called Yoga Bhâshya, attributed to Veda Vyâsa*; Harvard Oriental Series, Reimp. Motilal, Delhi 1977, p. 307 y la traducción de este mismo *sûtra*, IV.9 en la edición de León Herrera, *Yoga Sûtra*, Lima 1977, p. 185 donde leemos "¿Cómo así? Debido a que una sola es la forma de la memoria y de las impresiones latentes"; distinto es el caso de la memoria como la entiende Plotino, véase García Bazán, op. cit. en especial pp. 43 y 44.

¹¹ Blumenthal, H. J. *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*. The Hague, 1971.

¹² *Eneada* IV.4.3.20 y IV. 4.4.1.

¹³ Blumenthal, op. Cit. P. 38.

¹⁴ *Ib.*

¹⁵ Considerado estrictamente, el "programa" de ocho pasos "*anga*" de Patañjali se divide en: 5 miembros externos y tres internos: El quinto de los primeros, que es a la vez, primero de los segundos es justamente el "control y purificación sensorial", *pratyahara*. A este le sigue, en el proceso de interiorización y elevación, la concentración o fijación de la atención en un punto. Los maestros, antiguos y modernos, insisten en que no se debe "concentrar sin purificar". Cf. *Yoga sûtra*, III.1

¹⁶ Blumenthal, op. cit. p. 37.

¹⁷ A grandes rasgos, es la temática del quinto capítulo del *Bhagavad Gîtâ*, el alma, en su requerimiento de experimentar todo para conocer todo, no puede renunciar a aquello que no ha experimentado sin generar un desequilibrio anímico que podría traducirse como represión. El exceso de entendimiento intelectual, tal como este término se entiende actualmente en Occidente, está ligado a este planteo; cf. Raimon Panikkar, *Espiritualidad Hindú*, Ed. Kairos, Madrid 2005, p. 65ss.

¹⁸ El aspecto al que nos referimos, queda evidenciado dentro del plano psicológico a través de los sueños, como lo muestra con precisión Marie Louise von Franz, *Sobre los sueños y la muerte*, Ed Kairos, Barcelona 1995, p. 45-65.

¹⁹ Cf. A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, The Hague, 1974 pp. 65-70.

²⁰ Cf. Blumenthal op. cit. pp. 37 y 38.

²¹ Ib. P. 39.

²² Tomaremos como punto de partida específico la concepción del hombre que presenta la *Taittirîya up.* II, y ver C. M. Simeone, "La estructura del hombre en el Fedón platónico y en la *Taittirîya Upanishad*", en *Oriente-Occidente*, II/1, 1981, Universidad del Salvador, Buenos Aires pp. 43-62.

²³ *Taittirîya up.*, II y ss.

²⁴ Cf. T.M.P. Mahadevan, *Gaudapâda a study on early vedânta*, Madras 1955, pp.106-112: debe notarse que el tema de los planos internos del cuerpo sutil o del "alma", recién comienzan a desarrollarse a partir de la *Mandûkya up.*; de su comentario, las *kârikâ*, y de tratados posteriores. Al día de la fecha, es esta una noción constante y clave para la comprensión del universo indio tanto en el ámbito antropológico como cosmológico. Este plano intermedio, compuesto por los tres envoltorios, es llamado "ideal" y asimilado al mundo de las ideas platónico por Raimon Panikkar, cf. *Espiritualidad Hindú*, op. cit. p. 263.

²⁵ Por ej., Así lo afirmaba en sus seminarios de Buenos aires, el recientemente desaparecido prof. Gharote en relación a la estructura antropológica subyacente a las prácticas yóguicas.

²⁶ Es decir, los vehículos recientemente citados.

²⁷ *Eneada* IV.4.40.1ss.

²⁸ Porfirio, *Sobre la abstinencia*, traducción, introducción y notas de Miguel Periago Llorente, Ed. Gredos, Madrid, 1984; y Porphyre, *De l'abstinence*, I, II, III texto y traducción de J. Bouffartique, "Les Belles Lettres", Paris 1977, 1979, 1995.

²⁹ Cf. F. García Bazán, *El cuerpo astral*, Ed. Obelisco, Barcelona, 1992, p. 52.

³⁰ Recordemos la advertencia de Jung en un contexto parecido, ver supra.

³¹ *Upadeshasâhasrî* II.2: "...El conocimiento es lo que conduce a la liberación. Todo lo no eterno debe someterse a esta vía. Ella se fortalecerá mediante su repetición, hasta quedar firmemente comprendida...".

³² *Yoga sûtra* II. 45.

³³ En sentido estricto, el *Vedânta* es la misma especulación upanishádica, en tanto que el *advaita vedânta* es la vertiente enseñada por Gaudapâda y Shankara que representaría la metafísica más pura y sus sutilezas más delicadas dentro de todo el pensamiento indio tradicional.

³⁴ Y como señalamos en otro estudio, es una de las fuentes del mismo *Bhagavad Gîtâ*

³⁵ Ver *Katha up.* capítulo I, el dialogo entre Naciketas y la Muerte

³⁶ Para este texto, el Ser Supremo y Realidad Última.

³⁷ *Katha up.* VI: 11.: trad. de Mascaró p. 42-43 León Herrera traduce "porque el yoga es principio y término de la existencia", *Upanishads*, Pontificia universidad Católica del Perú, 1996 p. 56

³⁸ Incluso, como muestra Merlan Ph., *Plotinus and Magic*, "Isis", 44 (1953), pp. 341-348, Plotino ha permanecido ajeno a la magia y sus prácticas a pesar que ciertos pasajes de la vida de Plotino de Porfirio informarían lo contrario. Porfirio se refiere a ciertos maleficios que le habrían hecho a Plotino, concretamente, el maleficio que le habría dirigido Olimpio por razones de envidia, y que se habrían revertido sobre el mismo Olimpio.

³⁹ Op. cit. p. 71

⁴⁰ Blumenthal, op. cit. p. 66

⁴¹ Cf. F. García Bazán, "Sankara y el yoga", en *Oriente Occidente*, año III, num. 1, 1982 pp. 19-34

⁴² Cf. *Kârikâ* de Gaudapâda, III.32; utilizamos nuestra traducción, O. Cattedra, *El maestro Gaudapâda y la tradición del advaita vedânta*, Buenos Aires, 1994

⁴³ Cf. S. Mayeda *A thousand teachings: The Upadesasâhasri of Shankarâcarya*, Tokyo 1979, op.

cit. pp. 141. n.4, y también revisar el capítulo XVIII del mismo Tratado

⁴⁴ Cf. El problema de la duda, por ejemplo, en *Yoga_Sûtra*

⁴⁵ *Upadeshasâhasrî* I.XIV.12-14

⁴⁶ García Bazán, op. cit. p. 34

⁴⁷ Cf. Smith, op. cit. p. 57-59

⁴⁸ Cf. Smith, op. cit. p. 59

⁴⁹ Cf. Smith op. cit. pp. 66-7

⁵⁰ *Disturbing feeling*, en el original

⁵¹ Cf. Smith, op. cit. p. 68

⁵² Para el *Sâmkhya* estricto, el principio espiritual, *purusha* ha sido contaminado por el principio "material" *prakriti-mâyâ*.

⁵³ Cf. El estudio del Dr. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedânta...*; citado previamente.

⁵⁴ Cf. R. Panikkar, op. cit. P. 63