

# Porfirio y la tradición india de los Renunciantes (sannyasins)

## *Porphyry and the Indian tradition of the Renunciants (sannyasins)*

Olivia CATTEDRA

Doctora Investigadora de CONICET, Buenos Aires

Recibido: 10-12-2005

Aceptado: 17-01-2006

### **Resumen**

En este artículo intentamos señalar las notables convergencias entre sobre la abstinencia de Porfirio y la tradición ascética india, tal como se muestra en los textos originados en la *Katha up*. A través de este estudio se torna evidente el exquisito espíritu de éste filósofo neoplatónico así como su búsqueda de una visión universal que fuera capaz de proveer la liberación para todas aquellas “inteligencias de buena voluntad”

*Palabras clave:* Porfirio, ascetismo, piedad, desapego, contemplación

### **Abstract**

In this article we tried to point out the outstanding convergences between *On abstinence* of Porphyry, and the Indian ascetic tradition, as it is shown in the sources rooted in the *Katha up*. In this process, becomes evident the exquisite spirit of the neoplatonic philosopher and his search for an universal view through which it could be able to express his compasive caring for the liberations of all the “intelligences of good will”

*Keywords:* Prophyry, Asceticism, Piety, Detachment, Contemplation.

En su Tratado *Sobre la abstinencia*, Porfirio plantea diversas consideraciones relativas al tema del ascetismo. En el presente artículo observaremos algunos puntos, especialmente del Ier libro, que ofrecen una interesante posibilidad de comparación con aspectos del ascetismo tal como éste se concibe en el Yoga Clásico, según los *Yoga Sûtras* de Patañjali y otros textos indios del mismo horizonte filosófico, como por ejemplo textos de la antigua cosmología *Samkhya*<sup>1</sup>, las *Upanisad* intermedias<sup>2</sup>, y el *Bhagavad Gîtâ*<sup>3</sup>.

Un tema central y común a todos ellos, es la práctica de la retracción de los sentidos como punto de inflexión para comenzar a liberar al alma de sus ataduras, permitiendo su purificación, ascenso y retorno a la fuente divina, y este aspecto no es, para nada, ajeno a Porfirio, quien se referirá a la necesidad de superar la presión ejercida por lo sensible<sup>4</sup>.

En consonancia con su espíritu filosófico Porfirio considera que la verdadera tarea del filósofo, es “desligar el alma de la materia”, un concepto que es similar, si no idéntico, a la antigua idea de discernimiento y descontaminación en el sistema *Sâmkhya* de la India<sup>5</sup>. Efectivamente, en las enseñanzas de la tradición *Sâmkhya* antigua, el alma individual (*purusa*) es comprendida como un reflejo del alma divina<sup>6</sup>, y como tal, oscurecido, debilitado y hecho inconsciente por su contacto con la materia o *prakrti*, de la cual debe purificarse y desligarse.

<sup>1</sup> En esta etapa, el *Sâmkhya* ya es uno de los seis sistemas de filosofía ortodoxos de la India: *Nyâya* (lógica) *Mimâmsâ*(ritual) *Vaiïesika*(atomismo) *Yoga* (psicología) *sâmkhya* (cosmología) y *Vedânta* (metafísica)

<sup>2</sup> En especial, la *Katha upanisad*. En estos tratados encontramos elementos de la corriente que M. Eliade denomina el yoga barroco, cf. M. Eliade, *Yoga, inmortalidad y libertad*, reed. Buenos Aires 1998, capítulo III

<sup>3</sup> Es decir, el conjunto de textos que muestran las distintas alternativas de la tradición india ascética entre los siglos III antes de JC hasta IV después de JC.

<sup>4</sup> *Sobre la abst.* I. 59. Se utilizaron: 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. En los sucesivos años de edición han colaborado en el texto, la introducción y las notas M. Patillon, , A..Ph. Segonds y L. Bri

<sup>5</sup> Cf. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, reed. London, 1977, tomo II, pp. 283-287; y en Baldev Sharma, *The concept of Atman in the Principal Upanisads*, Dinish Publications, Delhi, 1972, pp. 250, ofrece la siguiente explicación muy antigua, heredada de fuentes comunes del *Sâmkhya* y del jainismo: “...la materia en su forma sutil se dice que constituye el karma. Así, es el karma el que es el eslabón conectivo entre la materia y el alma. Se dice que el *jiva*, a raíz de la ignorancia, cae en cuatro pasiones: ira (*krodha*), avaricia(*lobha*), orgullo(*mâna*) e ilusión (*mâyâ*). Estas cuatro transportarían la sustancia pegajosa donde la materia kármica se adhiere y desde donde atrae el flujo de materia kármica hacia el alma; así, el alma resulta atrapada en un cuerpo hecho de las materias correlativas, con sus pasiones...”

<sup>6</sup> En rigor, el término *purusa*, se aplica tanto al principio espiritual cósmico, como a su reflejo en el plano individual.

Con relación al texto de Porfirio que aquí se considera, está dirigido a Firmo Castricio, quien fuera discípulo muy apreciado de Plotino y que abandonara el hábito del vegetarianismo cuando aparentemente se alejó de la escuela. Este Castricio era un romano adinerado, que trataba a Porfirio como a un hermano. Sin embargo, después de la muerte de Plotino, y por motivos que no son claros, Castricio y otros discípulos renunciaron al régimen vegetariano. Esto provocó que Porfirio, en ese momento alejado de Roma, escribiera este tratado para recordar a Castricio la relevancia del ascetismo, en este caso por medio del tema de la abstinencia de la carne animal<sup>7</sup>.

En realidad, y de acuerdo con recientes aportes de la investigación<sup>8</sup> en torno a Porfirio, tan importante filólogo y pensador del siglo III e interesante conocedor de las religiones y filosofías de su época (judaísmo, cristianismo, gnosticismo, platonismo etc.), es de admitir que el tratado *Sobre la abstinencia* es la obra más importante sobre el tema en la antigüedad.

Ahora bien, las cuatro razones por las cuales Porfirio favorece la abstinencia de la carne animal son notables:

- a. la creencia en la transmigración de las almas
- b. la práctica ascética en sí misma
- c. la consideración del mismo acto de muerte de los animales que sufren al ser cazados e inmolados.
- d. la racionalidad de los animales<sup>9</sup> que, bajo la forma de un continuo debilitado, es parte de aquella racionalidad que posee el hombre. Así el hombre no es considerado un plano ontológico privilegiado y no tan distinto del animal.

Los motivos señalados han sido objeto de varios estudios, y, por ejemplo, A. Preus<sup>10</sup>, encuentra en ellos dos notorias teorías biológicas: Por un lado, la teoría de la ecología providencial ya que la naturaleza funciona muy bien sin la intervención humana y por otro la misma noción de racionalidad de los animales previamente señalada.

Debe destacarse que la abstinencia no se refiere tan sólo al consumo de carne, sino que el pensamiento porfiriano va ampliándose hasta abarcar otras áreas propias

<sup>7</sup> Bidez, J. *Vie de Porphyre*, reed. Darmstadt, 1964. pp. 98-99

<sup>8</sup> Cf. Dombrowski D. A. "Vegetarianism and the argument from marginal cases in Porphyry" , *Journal of the History of Ideas*, 55, 1984, pp. 141-143 e idem., "Porphyry and Vegetarianism, a contemporary Philosophical Approach", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 36.1, W. Haase (editor), De Gruyter, Berlin-New York, 1987, pp. 774-791

<sup>9</sup> Cf. *Sobre la abst.* II.1 y 2, "toda alma que participa de la sensación y la memoria, es racional"

<sup>10</sup> A. Preus, "A Biological Theory in Pörrphyry's De Abstinencia", in *Ancient Philosophy* 3 (1983), pp. 149-159.

del ascetismo que conducen a distintos grados de virtud<sup>11</sup> en el filósofo y en el asceta<sup>12</sup>.

Porfirio, que se consideraba un heredero fiel de la tradición de Platón y de Pitágoras<sup>13</sup>, ha buscado una visión universal de lo espiritual, descrita a veces como ecléctica y otras como orientalizada, se definía a sí mismo como griego. Según observa Jeremy Schott<sup>14</sup>, es necesario contemplar las críticas de Porfirio en el contexto de la política de Diocleciano y su posición ante el Cristianismo en los comienzos del siglo IV dJC. Bajo estas circunstancias, se muestra con claridad el esfuerzo de Porfirio en buscar un verdadero ecumenismo<sup>15</sup>. En este contexto, el tratado *Sobre la Abstinencia* es un importante ejemplo de la metodología intracultural de Porfirio, quien expone en el distintas fuentes, textos y costumbres, incluyendo información de primera y segunda mano, para contemplar el consumo de carne en relación con la filosofía ascética, es especial de la ascética india en la cual encontraba un referente admirable.

Porfirio, tal como se desprende frecuentemente del mismo texto, y en especial de nociones tales como "...El que es un ignorante de los temas de la mente convence a sus semejantes como niño que dice tonterías entre niños..."<sup>16</sup>, "...Jamás creería que nuestra felicidad residía en el placer..."<sup>17</sup> y las extensas descripciones de *Sobre la abst.* IV. 17 y 18, y tal como oportunamente mostrara John O'Meara<sup>18</sup>, conocía las culturas de la India, y tenía en alta consideración las prácticas piadosas y morales de los indios, a quienes se refería genéricamente como brahmanes, samaneos y gimnosofistas<sup>19</sup>, por su eficacia para resolver el problema del ascenso y liberación de las almas con respecto al proceso transmigratorio. Nuestra inquietud estri-

<sup>11</sup> Ver también en *Sobre la abst.* II.50. Además, Dombrowsky destaca, desde el punto de vista moral, los siguientes niveles: la virtud heroica, la virtud común (*areté*), moderada (*eukrateia*), sin control (*akraia*) maligna (*kakia*) inhumana (*aischros*) a la cual pertenecería la tortura de los animales, en tanto que la práctica del vegetarianismo podría ubicarse entre la segunda y la tercera, cf. op. cit., pp. 787-79.

<sup>12</sup> Cf. Così, D. M., "Astensione alimentare e astensione sensuale nel *De abstinencia* de Porfirio", en *La tradizione dell'eukrateia. Motivazione ontologiche e protologiche. Atti del colloquio Internazionale*, Milano 20-23, Aprile 1982, Roma 1985, pp. 698-701, ver *Sobre Abst.* IV.20ss.

<sup>13</sup> En particular estos últimos quienes, desde luego, conocían y adherían a las dietas vegetarianas

<sup>14</sup> Cf. Jeremy M. Schott, "Porphyry on christians and Other 'Barbarian wisdom', Identity Politics and Anti-Christian Polemics on the Eve of the Great Persecution" en *Journal of Early Christian Studies*, 13:3, (2005), 277-314.

<sup>15</sup> "...El no creía en encontrar la verdad en Platón solamente..." Cf. J. Schott op. cit. p. 289

<sup>16</sup> *Sobre la abst.* III. 27. 7, y también, cf. *Katha up.* II "ciegos guiados por ciegos..."; también Ev. Mc. XV.14.

<sup>17</sup> *Sobre la abst.* III.1, ver también *Katha up.*, II.1 a 10.

<sup>18</sup> John O'Meara, "Indian Wisdom and Porphyry's Search for a Universal Way", R. Baine Harris, *Neoplatonism and Indian Thought*, Norfolk 1979, pp. 5-25.

<sup>19</sup> *Sobre abst.* IV.17.

ba en averiguar qué tipo de tradición ascética ha tenido en mente Porfirio o por cuál de ellas ha sido influido y si se puede hablar de tal influencia.

El tratado, dividido en cuatro libros que estudian y analizan las doctrinas de aquellos grupos o pensadores no vegetarianos, considera la necesidad de los sacrificios, y el respeto y la piedad hacia el alma de los animales. De este modo, Porfirio relaciona y pone en perspectiva los aspectos del sacrificio, la teúrgia y la contemplación, en razón de la misma dinámica de lo uno-múltiple con referencia al alma del mundo, y también, por el proceso mismo de transmigración de las almas.

Dice Bidez:

Esta obra reproduce... una teoría sobre los sacrificios... la verdadera filosofía, dice Porfirio, es aquella que trabaja para desligar el alma de los lazos de la materia; por tanto, debe imponerse la abstinencia de la carne. De otro modo, el cuerpo, estimulado por sus apetitos se negará a la emancipación de su alma y a su salvación. En cuanto a los ritos del culto que implican la inmolación de los animales, se consumen sólo los restos y además, son practicados por las personas vulgares, ya que el filósofo simplemente se resigna a tolerarlos. Conviene, por tanto, distinguir entre los cultos al Dios supremo, el de los dioses inteligibles, y aquél otro de los dioses visibles, y finalmente de los buenos y malos demonios... por otra parte la piedad ofrece en sacrificio las primicias del alma o del cuerpo... al Dios supremo, se reservará la contemplación silenciosa del Ser, a los dioses inteligibles, himnos de ideas puras; en honor a los dioses visibles se hará brillar un fuego; a los démones benéficos se les entregará un conjunto elegido de los mejores frutos de la tierra. Los demonios malvados, que rondan por los espacios sublunares, y que son los autores de todas las calamidades de este mundo, tienen agrado por la inmolación de las víctimas. Siendo más violentos, tentadores e impostores, sujetos ellos mismos a las pasiones de sus propios cuerpos, favorecen las actividades de las hechicerías más deleznable, y se acercan a los sacrificios sangrientos que los hechiceros realizan en su honor...<sup>20</sup>

Esta extensa cita nos permite situar varios puntos:

a) El tema ascético en sí mismo, desde el punto de vista de la abstinencia de la carne como elemento contaminador del alma y la necesidad de purificación que esto acarrea y,

b) el tema metafísico y teológico vinculado con la concepción porfiriana acerca de la existencia de dioses y démones, y como se conectaría, en virtud del proceso de purificación del alma, la presencia de éstos, en el plano ritual sacrificial y devocional, así como el respeto por las almas de los mismos animales.

En este caso, nos concentraremos en observar el primer aspecto en el capítulo primero del tratado porfiriano, y las ideas del ascetismo implícitas en él. Para ello, nos ha sido muy útil en la ubicación de la noción de ascetismo en Porfirio, el estu-

<sup>20</sup> Bidez, op. cit., pp. 99-100.

dio editado por Vincent L. Wimbush y Richard Valantasis, *Asceticism*, Oxford, 1995, donde se recogen numerosos estudios que, con posterioridad al estado del tema hacia 1980, intentan abrir la perspectiva del ascetismo y buscar una comprensión más amplia, superando algunos *clisés*, inducidos principalmente por las visiones alemana e inglesa de fines de siglo XIX, en la que se consideraba el ascetismo “...como un legado patológico especialmente ligado con la sexualidad...”<sup>21</sup>; o por la visión protestante que es básicamente negativa, e introduciendo diversas perspectivas, en particular las corrientes orientales que abren otros horizontes.

Por consiguiente, encontramos que es posible enmarcar las tendencias ascéticas de Porfirio dentro de un conjunto de técnicas purificadoras comunes al fin de la Antigüedad.

El tratado *Sobre la abstinencia* nos muestra:

a) elementos neoplatónicos/platónicos, de la vía de lo que llamaremos la ascesis negativa, con referencia a las escuelas socráticas menores,

b) la introducción de consideraciones rituales que pertenecen a la formación oriental de Porfirio<sup>22</sup>

c) la presencia de Porfirio, en el s III d. JC y en la antigüedad tardía, como un precursor de los discursos ascéticos del fin de la antigüedad en el siglo V d.JC, ofreciendo relevantes coincidencias, y tal vez influencias, con la tradición india ascética del II a JC al III JC<sup>23</sup>.

Las preocupaciones adelantadas por Porfirio en este momento vital de la historia de Occidente, se refieren, directa o indirectamente a un “complejo” de aspectos de carácter ascético tales como “...Los temas de renunciamento, tentación, negación, progreso espiritual o ascenso en la vida espiritual, en los que el uso específico de los términos griegos de *porneia*, *eros*, *logismoi*, *aktemosyne*, sería un correcto indicador...”<sup>24</sup>

Según este criterio, Porfirio habría marcado una tendencia ascética muy fuerte<sup>25</sup>, incluso superior a la concepción del mismo Plotino. Porfirio enfatiza la idea de la separación del cuerpo y del alma. Esta idea de separación significa no la muerte, sino una clara opción espiritual que conduzca al hombre a vivir noble y virtuosamente, según corresponde “al hombre interior”<sup>26</sup>: “...En *Sentencias xxxii*, p. 21 16ss, (Porfirio) nos dice que aquél que posea grandes virtudes (o sea, las virtudes que existen en niveles ontológicos superiores) también posee las inferiores. Estas virtu-

<sup>21</sup> Op. cit. pp., xx.

<sup>22</sup> Cf. A. Smith, *Porphyry's place in the Neoplatonic Tradition*, The Hague, 1974, y también en Bidez, op. cit.

<sup>23</sup> Cf. O'Meara, op. cit. p. 5.

<sup>24</sup> Cf. Averil Cameron, “Ascetic Closure and the End of Antiquity”, en *Asceticism*, op. cit. pp. 147 y 151.

<sup>25</sup> Cf. A. Smith, *Porphyry's place in the Neoplatonic Tradition*, The Hague, 1974, pp. 20 en nota.

<sup>26</sup> Smith op. cit. p. 23.

des inferiores, que pertenecen a un nivel ontológico más bajo, ya no se activan por libre albedrío (pues sí son activadas por libre albedrío en el caso del hombre que no posee aspiraciones allende estas virtudes inferiores) sino por las *circunstancias que demanda el propio entorno mundano...*<sup>27</sup>. Se suma a esta idea de separación y de doble vida, con virtudes inferiores dentro de un nivel ontológico inferior o de altas virtudes con relación a un nivel ontológico superior, la idea de esclavitud que Porfirio continúa de Plotino, tal como éste lo señala en *Eneada* IV.8 y II.9. (En estos tratados) "...se intenta reconciliar la actividad interna innata del alma, que es la contemplación del mundo inteligible, con sus deberes externos en el mundo material...Plotino ve todo movimiento hacia la pluralidad como un defecto, pero insiste igualmente en que éste se relaciona con la procesión ontológica y por ende, es bueno y necesario. Es una ley natural que se produzca la procesión, ....así el alma está comprometida con esta ley y deviene involucrada con el mundo aún como un individuo, ya que la actividad externa es tan necesaria como la actividad interna...."<sup>28</sup>. De este modo llegamos a la idea del plano vital, que en Porfirio encontrará ecos dentro de la noción de esclavitud del alma y que indicará "...No solamente la encarnación sino *la falta de voluntad para elevarse a sí mismo, aquí y ahora, de la degradación moral....*"<sup>29</sup>. Ambos autores neoplatónicos siguen la misma línea, pero Porfirio es más insistente en que hay que escapar de la encarnación y de la esclavitud. De ahí que su propuesta ascética sea mucho más extrema, tal vez por su origen oriental y su contacto más estrecho con la India, como trataremos de mostrar.

En la lectura del 1er. Libro *Sobre la abstinencia*, encontramos las siguientes seis temáticas que relacionaremos con la tradición india ascética:

I. Los aspectos dietarios en sí mismos.

II. El hecho de que el ascetismo no es para cualquier persona sino que comporta un determinado nivel de preparación espiritual, en el que se da una confluencia tanto de requisitos de carácter ético como también y sobre todo, una cierta madurez moral y psicológica que naturalmente elige unas cosas y descarta otras. Es decir, aquello que la India referirá como distinguir entre lo eterno y no eterno

III. El ascetismo y la transformación del poder.

IV. El eje deseo-desapego como el punto de inflexión en la posibilidad de despegue y elevación o caída y confusión del alma. Aquí aparece el tema central de la percepción sensorial, como un suscitador tangencial de una alternativa u otra.

V. La naturaleza específica de los lazos que atan al alma

VI. La aplicación de la contemplación, y sus características de experiencia no racional, unitiva, mística y suprarracional

<sup>27</sup> Smith, op. cit. p. 26.

<sup>28</sup> Cf. Smith p. 35.

<sup>29</sup> Ib.

Veamos en detalle las cuestiones antes apuntadas:

## I. Los aspectos dietarios en sí mismos

En *Sobre la abst.* 1.2.1 observa Porfirio que el régimen sin carne es bueno para la salud y apto para aquél que se dedica a la filosofía, puesto que la ingesta de carne supone un rasgo de contaminación con la misma materia<sup>30</sup> y sus consecuencias “perturbadoras”<sup>31</sup>. Además y más grave aun, conlleva, el problema de la matanza de animales que son inocentes, y que poseen alma<sup>32</sup>. Por lo tanto, debe recordarse “que matar es delinquir”, agravado con el mismo hecho de la violencia<sup>33</sup>, aunque por otro lado, “no es lo mismo comer que matar...”<sup>34</sup>

Porfirio se preocupa por investigar cuál debería ser la conducta del hombre reflexivo, o más aun, del filósofo<sup>35</sup> incluso en su dieta, y así nos dice que de tal investigación deja “...a un lado la incalculable multitud de nómades y trogloditas, que no conocen otro alimento que la carne. Pero incluso a nosotros, que damos la impresión de llevar una vida sosegada y humanizada, ¿qué obra nos queda por hacer en la tierra, o en el mar, qué laboriosa actividad artesanal y qué ordenado régimen de vida, si consideramos a los animales como a seres de nuestra sangre y los tratamos con suavidad y miramientos? Digámoslo, pues: nada queda por hacer. No tenemos un remedio, ni una solución al problema que suprime la vida y justicia, salvo la observancia de la antigua ley y la regla por la que, según Hesíodo, Zeus, delimitando las especies y cada una de las clases de animales por separado: A los peces, a las fieras y a las aladas aves devorarse entre sí concedió, porque la justicia no existe entre ellos; a los hombres, en cambio, ésta les dio para sus relaciones mutuas...”<sup>36</sup>

El tema del alma del animal constituye otro problema que Porfirio introduce en 1.14. 5, pues “no es legal matarlos y privarles de su alma”<sup>37</sup>, con la necesidad de respeto de ésta en tanto parte del alma del universo. Porfirio considera exhaustivamente este asunto en el segundo y tercer libro de *Sobre la abstinencia*, en razón de la perspectiva total de la piedad, el ritual y los sacrificios. Esencialmente, Porfirio, retomando enseñanzas de Plotino<sup>38</sup>, se refiere extensamente a la participación del

<sup>30</sup> *Sobre abst.* I. 45, 46, 51 etc.

<sup>31</sup> *Sobre abst.* I. 33 ss.

<sup>32</sup> *Sobre abst.* III.15 y 16.

<sup>33</sup> I. 5.

<sup>34</sup> *Sobre abst.* IV.14.

<sup>35</sup> *Sobre abst.* II.49, acerca de la descripción general del filósofo.

<sup>36</sup> *Sobre abst.* I.5.

<sup>37</sup> *Sobre abst.* I. 14.

<sup>38</sup> Cf. Eve Browning Cole, “Plotinus on the soul of Beasts”, en *Journal of Neoplatonic Studies* 1, otoño 1992, pp. 73 ss.

alma de los animales, de un cierto nivel de racionalidad y divinidad, por lo tanto, muestra cómo ello se integra en función de la unidad y totalidad de la vida. Más aun, el aspecto de la piedad es fundamental (*Sobre abst.* III.1 ss) y quienes la observan, ritual y éticamente, participan de la justicia, la felicidad y la inspiración divina<sup>39</sup>, ya que la felicidad y la justicia son interdependientes<sup>40</sup> así como experimentan todo lo contrario quienes olvidan la dinámica de esta unidad. Y debemos destacar que tales implicancias alcanzan no sólo al individuo sino a la colectividad, incidiendo así en los destinos individuales y colectivos. El mejor ejemplo de ello lo encontramos en los sacerdotes y filósofos, pues "...los que están a cargo de la salvación de la ciudad, en atención a su piedad para con los dioses, reciben la confianza de los demás y se abstienen de los animales, cómo se osara acusar de inútil para las ciudades la abstinencia?..."<sup>41</sup> Y más adelante Porfirio explica claramente que, a su vez, "...el mantener un contacto continuo con el conocimiento e inspiración divinas los sitúa fuera de toda avaricia, les reprime las pasiones e impulsa su vida a la inteligencia..."<sup>42</sup>. Lo contrario de ello, se agrava en un plano colectivo, pues al consumo impiadoso de carne se une al tráfico comercial incrementándose mutuamente y derivando en una gradual pérdida de justicia<sup>43</sup> que afecta la totalidad del orden cósmico<sup>44</sup>. Esta última concepción halla un claro paralelismo con el pensamiento indio a través de la noción del karma colectivo.

En otro sentido, la visión del mundo indio, en particular de las escuelas upanishádicas (*Taittirîya up.*; *Chândogya up.*) Con relación al tema del alimento, reviste otras connotaciones de orden cosmológico y ritual: el alimento no es tal a menos que se consuma y se comparta; el universo mismo es alimento, del mismo modo que el hombre es alimento. Al morir, el humo de la cremación se transforma en nube que se hace lluvia, ésta fecunda la hierba que, bajo alimento se transforma en semen y da vida; y así, sigue circulando la vida como alimento<sup>45</sup>. De todas formas, se trata de un sistema dietario especial y consagrado. Otra cosa son las abstinencias y los ayunos de los renunciantes.

Con un criterio análogo, y puesto que la ingesta de carne animal es perjudicial para la salud y negativa para el proceso del espíritu, Porfirio nos indica la necesidad de la abstinencia para que el alma pueda iniciar su camino de retorno hacia lo Uno.

<sup>39</sup> *Sobre abst.* IV.2 in fine.

<sup>40</sup> *Ib.* III.27.3 y ss.

<sup>41</sup> *Sobre abst.* IV.5 y 6.

<sup>42</sup> *Ib.*

<sup>43</sup> *Ib.* IV.3.

<sup>44</sup> *Sobre abst.* I.7.3 cuando se refiere a la "estructura de la vida".

<sup>45</sup> Cf. P. Olivelle, "Deconstruction of the Body in Indian Asceticism", in *Asceticism*, op. cit., p. 199.

El *Bhagavad Gîtâ* 6. 16 rescata la importancia de la moderación en los ayunos y refiere:

“El Yoga es armonía. No es para quien come en exceso ni para quien come poco; ni para el que duerme poco ni para quien duerme mucho...” S. Radhakrishnan comenta: “...Debemos permanecer libres de antojos animales. Debemos evitar excesos en todos los sentidos...”<sup>46</sup>

Porfirio discípulo de Plotino, coincide con él en comprender el alma como una entidad intermedia que podía subir o bajar a través de los niveles del universo, purificándose y regresando a su esencia Una al subir, y contaminándose y debilitándose al bajar hacia la materia. La elevación del alma está ligada a su purificación y ascesis, pero ésta, por diferentes causas, no es para cualquiera. Aquí deberemos considerar el segundo punto:

## II. El ascetismo no es para cualquiera

En *Sobre la abst.* I, 27, 1, 2 ss nos dice Porfirio:

En primer lugar, es preciso saber que mi exposición no proporcionará una recomendación para cualquier existencia humana, pues no va destinada a los que ejercen oficios manuales, ni a los atletas, ni a los soldados, ni a los marineros, ni a los oradores, ni tampoco a los que se dedican a actividades lucrativas, sino a la persona que ha reflexionado quién es, de dónde ha venido, y a dónde debe encaminar sus pasos, y que ha asumido, en lo que respecta a su alimentación y en otros aspectos concretos, unas alternativas que contrastan con los demás sistemas de vida. A otras personas que no sean como ésta, ni un susurro dirigíramos; pues ni siquiera en este tipo de vida que llamamos corriente se puede dar el mismo consejo a la persona adormilada, cuya única preocupación en su vida consiste en procurarse, de donde sea, ocasiones para su sueño, que a aquella otra que está decidida a rechazar el sueño y a disponer todo su entorno para mantenerse despierto. Al uno es necesario recomendarle bebidas alcohólicas, borracheras y comilonas y aconsejarle que escoja una mansión sombría y un lecho “suave, ancho y pingüe”, como dicen los poetas, así como el consumir todo tipo de somníferos que le produzcan pereza y olvido, ya por inhalación, ya por unción, ya por ingestión líquida o sólida. Al otro, en cambio, hay que recomendarle una bebida ligera y ausencia de vino, una comida suave tendiente casi al ayuno, una vivienda luminosa, a la que le llegue una aire suave y el viento, y hay que aconsejarle, igualmente que genere una vigorosa excitación de preocupaciones y de inquietudes y que se consiga un lecho sencillo y seco. Si por naturaleza somos aptos para esto, para sintetizarlo en una palabra, para mantenernos despiertos, digo, haciendo una ligera concesión al sueño en tanto que no somos del país

---

<sup>46</sup> S. Radhakrishnan (tr.), *The Bhagavad Gîtâ*, Allen and Unwin, London 1955 pp.199.

en que siempre se encuentran despiertos, o bien no lo somos y estamos constituidos para dormir, sería ello otra cuestión que necesitaría largas demostraciones....

En la tradición india también se considera que el inicio de cualquier proceso espiritual está claramente delimitado por requisitos espirituales y éticos. En particular, debemos considerar en este momento las tradiciones ascéticas y su ideal del renunciamento. Este tema es altamente complejo y por lo menos debemos tener en cuenta las nociones de *vairagya* como desapego en su acepción más interna, *tyaga*, que implica no tanto el abandono de las acciones sino el fruto de las mismas<sup>47</sup>, y el ideal del *sannyasin* o renunciante. Y para poder acceder a estas prácticas que involucran distintas formas de austeridades y ascesis, tanto las escuelas del Yoga en sus innumerables ramas, como el *Vedānta* y el Budismo suponen preparaciones purificadoras para aquella persona cuya experiencia ha alcanzado un plano de madurez concomitante con un cierto nivel de comprensión (*sat-cit*); y, necesariamente, el punto de partida de la búsqueda y desarrollo espiritual debe ser el agotamiento del plano material. Entonces, y a su vez, a cada plano de comprensión le corresponderá un determinado proceso espiritual señalado en esencia por la coincidencia de todos los sistemas indios y particularizado en su forma, por las peculiaridades de cada tradición subordinada. Fallar en atender este detalle puede conducir a la pérdida de todo el esfuerzo espiritual.

Como ejemplo, mencionaremos a continuación los requisitos y los obstáculos que consideran las escuelas más importantes del pensamiento indio:

Los requisitos para el yoga clásico, según el *Yoga Sūtra* son los *yama* (prohibiciones) y *niyamas* (prescripciones) así definidos en su naturaleza y efectos: Los *yama* son abstinencias que dirigen la energía psico-física en términos de alcanzar la mejor salud y el máximo de eficacia, ya que erradica toda contaminación física y mental, y tienden a crear un perfecto bienestar: no-violencia, veracidad, no robar (ni por palabra, cuerpo o mente; implica además, no recibir sobornos ni regalos no claros), castidad, no posesividad. En cuanto a los *niyamas* se trata de observancias que buscan contraatacar aquellas leyes de la naturaleza que nos conducen al apego, mientras que desarrollan el desapego y son causa de liberación: pureza, contentamiento, austeridad (en sus múltiples aspectos), estudio y meditación de textos sagrados, entrenamiento muy importante que recibe el nombre de *svadhyāya* y constante pensamiento en la divinidad: devoción.

Todos ellos revisten un perfil ético y moral, pero también implican la concentración de la energía desde el punto de vista del *Sāmkhya*:

La concentración es el medio de iluminación. Lo disperso es una forma de estupidez y

---

<sup>47</sup> Del radical sánscrito TYAJ, abandonar. Cf. Tiwari, *Dimensions of renunciations in advaita vedānta*, Delhi, 1977, p. 50.

todos los esfuerzos para acumular, proteger y disfrutar las propias posesiones tienden a la dispersión; luego la posesión, en la medida en que es fuente de apego, conduce necesariamente a la violencia. Uno no puede poseer sin privar a otros...<sup>48</sup>

A la enumeración de los requisitos, es ilustrativo agregar aquellas partes del *Yoga Sûtra* de Patañjali, donde se especifican los efectos de tales prescripciones. Esto nos parece de importancia, pues al comprender estos efectos, por oposición, también se comprende qué sucede cuando los preceptos no son tenidos en cuenta y cuál es la consecuencia de contaminación energética que ello implica. Entonces :

El resultado de la no-violencia es la amistad, y prosigue:

El resultado de la veracidad, la obediencia de la naturaleza.

El resultado de no robar, la disponibilidad de todos los bienes.

El resultado de la castidad, inmensa energía.

El resultado de la no-posesividad, el conocimiento de las vidas pasadas.

El resultado de la pureza, incrementa la pureza.

Y del contentamiento, felicidad infinita.

La enseñanza india es definitiva: La austeridad destruye la impureza. La austeridad está íntimamente ligada a las prácticas ascéticas.

Como es evidente y comprensible, la amistad, la obediencia, la armonía con toda la naturaleza, la posibilidad de disponer ampliamente del bien y de los bienes, la energía ilimitada, el conocimiento del pasado —y por ende, el reconocimiento de las huellas del propio karma a purificar—, así como la felicidad infinita son todos aspectos que pertenecen al marco de una mente preparada o al menos dispuesta a entrar en contacto con la conciencia superior. La sola presencia de estas características nos da la clara pauta de un debilitamiento del ego.

Desde luego, éste no se doblega sin resistencias ni fácilmente, de ahí que también sea necesario conocer cómo se manifiestan los obstáculos de manera de poder eliminarlos.

Sobre este particular, el *Vedânta*, que representa la visión metafísica más estricta en la India ortodoxa, a través de Sankara su maestro más autorizado y reconocido, también indica requisitos previos al entrenamiento del asceta o renunciante, y estos tienen que ver justamente con determinar un punto de partida psíquico apto para el estudio espiritual. Es fundamental comprender que estos puntos de partida no pueden forzarse, aunque si pueden ser movilizadas a través de la disciplina y la ascesis.

He aquí en el *Vedânta*<sup>49</sup> los siguientes requisitos según el *vedântasâra*

<sup>48</sup> Citado por A. Danielou, *Yoga method of reintegration*, New York, 1963, p. 20.

<sup>49</sup> Deussen, *System of the Vedânta*, Delhi 1972, p. 81.

- a. discernir entre lo eterno y lo no eterno,
- b. renunciar (*viraga- vairagya*) a todo deseo en todos los mundos
- c. lograr las seis condiciones:
  - Tranquilidad, *sama*<sup>50</sup>.
  - Restricción, autocontrol, *dama*.
  - Renunciamiento, desapego, *uparati*.
  - Contentamiento (apatía por los pares de opuestos) *titikshâ*.
  - Concentración, *samâdhi*.
  - Fe, *sraddha*<sup>51</sup>.
- d. anhelo de liberación, *moksa*

Y también considera los siguientes obstáculos, cuya enumeración y detención constituyen un indicio espiritual a tener en cuenta:

Impureza de corazón, falta de calma mental o incapacidad kármica, según se desprende de numerosas instrucciones upanishádicas, tales como *Svet. Up. VI in fine*, y *Katha up. II*.

En el caso anterior, Patañjali puntualiza que los obstáculos: "...Son las dispersiones de la mente: enfermedad, estancamiento, indecisión, negligencia, torpeza, apego a los objetos de los sentidos, falsas concepciones, incapacidad para la concentración e inestabilidad..."<sup>52</sup>. Sankara es muy preciso en este punto: si hay "...demérito, intoxicación mundana, falta de discriminación entre lo eterno y no eterno, apego al sentido común, orgullo de casta u otras soberbias..."<sup>53</sup>, la enseñanza no se asimila<sup>54</sup>.

Quien puede sortear adecuadamente los obstáculos y cumple con los requisitos, es el mismo hombre descrito por Porfirio en *Sobre la abstinencia*, I.28:

A éste hombre que de una sola vez ha intuido la insulsez de nuestro devenir en este mundo y de la morada que habitamos, que ha percibido su condición natural de vigilia y que ha averiguado la somnolencia del lugar que reside; a este hombre, pues, dirigimos nuestras palabras y le transmitimos un sistema de alimentación en consonancia con la desconfianza que le inspira su región y el conocimiento que de sí mismo tiene.... *Sobre abst. I. 28.1*.

<sup>50</sup> Por limitaciones tipográficas, utilizamos la siguiente transliteración para las sibilantes sánscritas: tranquilidad, *sama*, con s palatal, como *sama*.

<sup>51</sup> En términos generales es fe, ver BG cap. XVII. Widengreen, *Fenomenología de la religión*, Ed. Cristiandad, lo define como la "fe en la destreza técnica del operante en la eficacia del sacrificio", p. 180.

<sup>52</sup> YS I.30.

<sup>53</sup> Cf. Sankara, *Upadeshasahasri*, II.1. 4, O. Cattedra, Traducción, introducción y notas, "El tratado de las mil enseñanzas", *Suplementos de Epimeleia*, Buenos Aires, 2002.

<sup>54</sup> "Mientras el error acumulado por las transmigraciones, a través de muchos nacimientos, no se disuelve, los pensamientos de los seres humanos no se vuelven hacia Govinda..."cf. Consuelo Martín (ed.). *Upanisad*, Trotta, Madrid 2001, pp. 149.

### III. El ascetismo y la transformación del poder

Aunque las purificaciones debilitan el ego, fortalecen, por concentración, los poderes internos de la psique. Por consiguiente, otro aspecto fundamental, que plantea un dato esencialmente cualitativo en relación con el ascetismo y que, además, ofrece la posibilidad de una nueva relación entre la ascética de Porfirio con la de la India, es aquel analizado por Bruce Malina, concerniente a la transformación del poder. Tal transformación se produce, tanto en un nivel externo como en un plano interno, y acá se presenta la dificultad espiritual propiamente dicha. En un trabajo interesante, polémico y provocativo, intitulado<sup>55</sup> *Pain, Power and Personhood: Ascetic Behaviour in Ancient Mediterranean*,<sup>56</sup> este autor observó las muchas definiciones de ascetismo<sup>57</sup>, y llega a la misma conclusión que ya habíamos comentado previamente: el ascetismo no es para cualquier persona, sino para el meritorio o virtuoso, "... esto es, aquel de un adecuado status social..."<sup>58</sup>, y que por consiguiente, es consciente y está apto para apartarse de ese mismo contexto social<sup>59</sup>. Consecuentemente, nos introduce en el asunto de la transformación del dolor en poder<sup>60</sup>. Si bien el análisis de Malina se instala principalmente en el nivel social, su núcleo, que es el tema del poder generado por el ascetismo, abarca muchas otras dimensiones que en la ascética india se expresan por medio de la noción de *tapas*: la fuerza del asceta que llega a conmovier, incluso, a los mismo dioses. La tradición de los renunciantes presente en los primeros libros del *Mahâbhârata*, por ejemplo, abunda en estos casos: Parasara, Sakuntala, Savitrî, etc. La posibilidad del autodomínio, y dentro de él, especialmente, el desapego, entraña una fuerza capaz de ser dirigida en cualquier sentido. La consecuencia de ello constituye un límite lábil: por un lado, hay un permanente alerta ante un uso indebido del poder, aunque por otro lado, la presencia de las purificaciones alejarían –teóricamente– cualquier móvil impuro. La situación se constituye en el estado ideal de prueba espiritual presente en casi todas las tradiciones. Por este motivo, el asceta centrado en sí mismo y familiarizado con los poderes derivados del autodomínio, nos instala en la cuestión de la confrontación con el poder. El *Mahabharata* dice: el poder del brahman es su paciencia, el poder del príncipe su coraje. Cada nivel de vida ofrece un acceso al poder derivado del autodomínio. Es necesario tomar precauciones, llevar a cabo

<sup>55</sup> B. Malina: "Pain, Power and Personhood: Ascetic Behaviour in Ancient Mediterranean", en *Asceticism*, op. cit. pp. 162.

<sup>56</sup> Ver además, Vincent Wimbush, editor *Ascetic behaviour in Greco-Roman Antiquity, a source-book*, Minneapolis, Fortress Press, 1990.

<sup>57</sup> Dieta, vegetarianismo, ayuno, abstinencia sexual, control sexual, continencia sexual, virginidad, retracción física de la sociedad, disipación general del cuerpo, etc, op. cit. p. 162.

<sup>58</sup> Op. cit. p. 163.

<sup>59</sup> Ib. pp. 166-7.

<sup>60</sup> He aquí una correspondencia con la antigua noción india que subyace a la idea de *tapas*.

todas las purificaciones y conducirse con sabiduría. Malina expresa “:....Por poder me refiero al reconocimiento social de la habilidad de una persona para controlar el comportamiento de otros basado en una sanción implícita. La gente reconoce el poder de una persona pues detrás de él, ellos sienten la presencia de la fuerza. El poder en este sentido es un símbolo. Es el símbolo central de la institución política, cuya tarea principal es la acción colectiva y eficaz...”<sup>61</sup>. Por este motivo, es conveniente recordar que para toda la tradición antigua, sólo el virtuoso puede entrar en contacto con el poder sin peligro, por ello el ascetismo no es para cualquiera.

#### IV. El eje deseo-desapego

Prosiguiendo entonces, con el proceso que conduce al logro de la contemplación, nos dice Porfirio que son necesarios cambios concretos en nuestra forma de pensar y actuar, y todos ellos apuntan a separarnos de la materia corporal. Considera esta separación en un doble plano, mostrando una vez más una nítida simetría con relación al desapego por lo visible e invisible, tal como lo definirá Patañjali. He aquí las palabras de Porfirio:

I. 31. 3 a 5 ...Hay que desnudarse de los muchos vestidos que nos cubren, del visible y carnal y de los que nos ponemos ajustados a la piel. Desnudos y sin túnica, ascendamos al estadio para tomar parte en los juegos olímpicos del alma. El punto de partida es desnudarse y sin este requisito no se puede luchar. Pero puesto que nuestra ropa es visible e interior, nos la quitamos también a la vista y en privado. Porque, por ejemplo, el no comer o el no recibir un dinero que se nos dé es algo que puede darse visible y públicamente, pero el no desear algo forma parte de una actitud que no se trasluce. De manera que, aparte de los hechos, hay que separarse también de la atracción que ejercen sobre nosotros y de la pasión que a ellos nos empuja. Porque, ¿qué se gana con mantenerse alejado de los hechos, si quedamos fijados a las causas que los motivan?...

Nuevamente, en I.34 distingue entre los aspectos internos y externos que deben autodominarse, limitados claramente por el umbral sensorio-perceptivo: “...En todos los casos, el alma fuera de sí por la irracionalidad, hace saltar a los hombres, gritar y vociferar, al inflamarse, por influjo de la turbación interna, la turbación externa que le prendió la sensación...”. Insiste Porfirio:

Las emociones que se provocan por el sentido del oído, como consecuencia de determinados ruidos, rumores, palabras indecorosas e injurias logran que la mayoría de los

---

<sup>61</sup> Ib. pp. 170-1, Es muy posible que J. Dillon tenga en mente la noción de *tapas* cuando, en op. cit pp. 80-87, sigue este análisis y observa cómo se polarizan fuerzas: la humillación que se transforma en honor, etc.

hombres, eliminada totalmente su facultad de raciocinio, se lancen como enfurecidos por el aguijón y que otros, en cambio, en actitudes de afeminados se muevan adoptando varias posturas...

La noción central es liberarse de "...la presión que ejerce la necesidad de sensación."<sup>62</sup>

Comparemos el siguiente texto del *Bhagavad Gîtâ*, capítulo III: 4 a 6 "...No por abstenerse de actuar un hombre se libera de la acción; ni siquiera por el mero renunciamiento puede alcanzar él la perfección. Nadie puede permanecer ni por un instante sin accionar: cada quien está dirigido a accionar inevitablemente por los impulsos de su propia naturaleza; y quien, se controla en el accionar pero mantiene su mente cautiva de los objetos de los sentidos, ese está confundido por su propia naturaleza y se dice de él que es un hipócrita..." Esta última oración apunta a criticar el renunciamiento externo, formal indicando la necesidad de un genuino espíritu sutil, invisible, de desapego interno que rija la renuncia externa. Con este mismo criterio, Patañjali define: "...Desapego –*vairagya*– es la conciencia de haber adquirido el dominio de no tener deseos, ni por los objetos percibidos ni por los revelados..."<sup>63</sup>

En la India, el eje del deseo-desapego en sus dos formas, desapego de las cosas materiales y desapego respecto de las cosas no visibles (*vairagya*) constituye el núcleo de los procesos ascéticos. Así podemos ver un ejemplo importantísimo, que enlaza ambos planos, el externo y el interno, y que es la descripción que se hace al final del II y III capítulo del *Bhagavad Gîtâ*. En este texto, el doble desapego es lo que permite que el alma, entendiendo aquí por alma los niveles correspondientes a los dos primeros estados de la conciencia (vigilia y ensueño), sea un instrumento para la elevación en el virtuoso, en tanto que el deseo lo sea de contaminación y descenso en el no virtuoso. En este caso se dice en la tradición india que el alma puede centrarse o descentrarse, unificarse o dispersarse, que son conceptos equivalentes a aquellos utilizados por Plotino y Porfirio cuando se refieren a elevación y descenso del alma<sup>64</sup>

Nos dice el *Bhagavad Gîtâ*:

II. 62 ss. ...Cuando un hombre habita en los placeres de los sentidos, surge en él la

<sup>62</sup> *Sobre abst.* I. 35

<sup>63</sup> *El Yoga Sutra de Patañjali, con el comentario del rey Bhoja*, Traducción de José León Herrera, Ed. Ignacio Prado Pastor, Lima 1977, p. 36, y en el comentario añade "...lo percibido se refiere a los objetos del conocimiento capaces de ser aprehendidos por los medios de conocimiento normales. Lo revelado se dice respecto del conocimiento proveniente de los textos sagrados tradicionales, en especial el Veda..."p. 53

<sup>64</sup> Cf. Emile Bréhier, *La Filosofía de Plotino*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953, el capítulo V, *Sobre el alma*

atracción por estos. De la atracción surge el deseo, el ansia de posesión y ésta conduce a la pasión, (*kama*) a la ira (*krodha*).

De la pasión procede la confusión mental (*sammoha*), y de ésta la pérdida de la memoria, el olvido del deber. De dicha pérdida resulta la ruina de la razón y la ruina de la razón conduce al hombre a la destrucción”

Veamos entonces, el camino inverso:

II. 64ss. Mas el alma que moviéndose en el mundo de los sentidos, mantiene no obstante sus sentidos en armonía, libre de atracción y aversión, esa encuentra el descanso en la quietud, en tal quietud se disipa la carga de los pesares, pues cuando el corazón halla la quietud también la sabiduría, encuentra la paz...

Y en 68: “...Así pues, el hombre que en recogimiento retira sus sentidos de los placeres de los sentidos, posee una sabiduría serena...”

En el cap. III insiste sobre el desencadenamiento de la confusión, pérdida de visión y sabiduría, mostrando que la raíz de ello es el deseo y, a su vez, el deseo nacido a partir de la distorsión del plano sensorial:

36: Pregunta Arjuna: “¿Qué fuerza es, oh Krisna, la que empuja al hombre a actuar de modo pecaminoso<sup>65</sup>, aún contra su voluntad como si se hallara impotente ante ella?

37: es el deseo ávido y la ira, nacidas de la pasión, el mayor de los males, suma de la destrucción, tal es el enemigo del alma.

Todo se ve nublado por el deseo como el fuego por el humo, como un espejo por el polvo, como un feto por su envoltura

La sabiduría se halla nublada por el deseo, enemigo siempre presente del sabio, deseo en sus innumerables formas, el cual como un fuego no halla nunca satisfacción. El deseo ha hallado un lugar en los sentidos, la mente y la razón del hombre. A través de estos ciega el alma, una vez nublada la sabiduría. *Armoniza pues, tus sentidos...*”<sup>66</sup>

La extensa cita nos advierte del proceso de caída así como de sus tres focos: el umbral perceptivo, la sensación y el deseo.

El asunto del deseo reconoce en la India una segunda tradición ascética, subsi-

<sup>65</sup> Lit. *papam*. Casi todas las versiones (Radhakrishnan, Hill, Edgerton, Mascaró) traducen por pecaminoso aunque en realidad, la noción de pecado como tal, no existe en este momento del pensamiento indio. El término sánscrito es *papam*, y a nuestro criterio, una interesante traducción, en este caso, es la de Consuelo Martín quien sigue las versiones de M. Sastri, (*Bhagavad Gītā con los comentarios Advaita de Sankara*, Trotta, Madrid 1997) “...que es lo que impele al ser humano hacia el mal...” ed. Debate, p. 93.

<sup>66</sup> Traducción de Juan Mascaró, trad. castellana de José Abeleira, *El Bhagavad Gītā*, Barcelona 1999.

diaria de la tradición shivaita-tántrica<sup>67</sup> que es la tradición del ascetismo erótico, donde el deseo es considerado como el elemento no a disolver sino a trascender. El trabajo de W. O'Flaherty es clave en el análisis de este tema<sup>68</sup>.

Plotino, coincide con el deseo y lo sensorial como el punto de inflexión entre el hombre superior y el inferior. H. Blumenthal nos explica que "... es claro que nosotros deberemos ser hallados habitualmente en el nivel de la razón. Hemos visto que las operaciones de esta facultad se dirigen tanto al procesamiento de los datos sensible para lo cual hace uso del conocimiento derivado de abajo y de las mismas consideraciones de este conocimiento en sí. La razón puede ser concebida como el lugar de encuentro de los mundos sensibles e inteligibles. Y aquí es donde debemos esperar hallar al hombre plotiniano, un ser que debe vivir en este mundo pero cuyos pensamientos y aspiraciones están dirigidos más allá de él<sup>69</sup>.

A pesar de ello, se debe tener en cuenta un detalle no menor: en un caso de ascetismo extremo, el excesivo uso de la capacidad y facultad racional podría lograr el agotamiento y la extinción de todo deseo, y con ello se dará el anulamiento del estímulo propio del alma vegetativa y de su consecuencia: el peligro de la encarnación. Concluye entonces Plotino: "...el deseo es necesario para el alma vegetativa..."<sup>70</sup> de lo contrario" se provoca la retracción de la imagen del alma..."<sup>71</sup> Aquí entra en cuestión la armonía vital que permite la continuidad de la encarnación, y en la India este aspecto es el punto de escisión que permitirá observar la diferente calidad de ascetismo que sugiere Patañjali y el *Bhagavad Gîtâ*. El primero, dirigido al santo asceta y renunciante, y el segundo, al ascetismo del hombre heroico y mundano<sup>72</sup>, y que en última instancia remite al "conflicto de tradiciones" estudiado por J. Biarreau y Heesterman con relación a la complejidad de la tradición asceta y renunciante en la India antigua<sup>73</sup>

Con estos comentarios queremos recordar lo señalado en el punto II. El ascetismo no es para cualquiera y aún dentro del mismo entrenamiento ascético, se pueden observar distintas visiones. Por ejemplo, cuando J. Dillon<sup>74</sup> considera el tema de la ascesis en Plotino, tiene en mente la antropología del *Timeo*, y como ella es reelaborada por Plotino.

<sup>67</sup> Y de ahí, luego, la conexión con el budismo tibetano.

<sup>68</sup> Wendy D. O'Flaherty, *Siva, The erotic ascetic*, Oxford Uni. Press, London 1981, Muestra la confluencia de los aspectos eróticos y ascéticos en los cuales el deseo es trascendido por la fuerza vital del amor sin apego. Este trabajo es aun un clásico del tema y en nuestro criterio, no ha sido superado.

<sup>69</sup> Cf. H.J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971, p. 111

<sup>70</sup> H. Blumenthal, o.cit., p. 37

<sup>71</sup> En. I.1.12.15

<sup>72</sup> Thurman, R., "Buddhist perspectives on Asceticism", in *Asceticism*, Wimbush op.cit., p. 117

<sup>73</sup> Cf. Gavin Flood, *El hinduismo*, Cambridge Univ. Press, ed. Madrid 1998, pp. 107ss, y P. Olivelle, el artículo citado previamente, "Deconstruction of the Body in Indian asceticism".

<sup>74</sup> "Rejecting the Body, Refining the Body: some remarks on the Development of Platonist Asceticism", en *Asceticism*, op. cit. pp. 80ss

Dillon nos explica que en distintos textos de Platón se puede observar una progresión de lecturas respecto de la visión del cuerpo como encierro, tumba y contaminación –y por ende necesario de rechazar– que van desplazándose hacia una sutilización de este cuerpo, entendido como la fase final de un proceso emanativo, y por ende, en el *Timeo*, no tan “malo”. Precisa J. Dillon que, en esta variación dentro de la concepción interna del ascetismo, también hay un cambio de actitud hacia el mundo exterior que, en principio es negativa para llegar, otra vez en el *Timeo*, a ser positiva. Explica J. Dillon: “...(con relación al tema presentado en la *república*) En el Libro IV, como sabemos, se distinguen tres elementos o partes del alma así como su correcta relación, a fin de definir la verdadera naturaleza de la justicia. Para nuestros propósitos, el concepto esencial es aquel de *sophrosyne*, usualmente traducido como “moderación” o “auto control”. En *Rep.* 430E-431A se describe así: “Moderación es un cierto ordenamiento y maestría sobre ciertos placeres y apetitos, que la gente indica vagamente usando la frase “autocontrol” y otras expresiones que dan una idea de esta naturaleza... La expresión parece querer indicar que en el alma del hombre hay unas partes mejores y otras peores; y siempre que la parte mejor esté en control de la peor, esto se expresa diciendo que el hombre es “autocontrolado” o señor de sí mismo, y éste es un término de alabanza. Cuando, por el otro lado, la parte pequeña o aun la mejor, por causa de un pobre alcance o malas compañías es dominada por la parte más amplia y negativa, ésto se considera como un reproche y se dice que uno es derrotado por uno mismo y a un hombre en tal situación se lo llama un descontrolado...”<sup>75</sup>. En este caso se desarrolla hasta llegar a la eventual posición definitiva de Platón, según J. Dillon, en el *Timeo*, que además era, en la antigüedad el diálogo más conocido de Platón y por consiguiente, el de mayor influencia y peso. “...Platón establece claramente que nuestro reino no es de este mundo, pero la diferencia es ahora que nuestra presencia en este mundo no es un error o un desastre (aunque sí un desafío), y la salvación yace no en rechazar el cuerpo, sino en sutilizarlo y hacerlo un vehículo apto para el alma...”<sup>76</sup>. Evidentemente, el tema subyacente es la forma en que el alma se relaciona con el cuerpo. En este punto, Jesús Igal destaca que nos hallamos ante uno de los pocos temas en los que se observa una “evolución” dentro del pensamiento de Plotino, y Porfirio no es ajeno al hecho. Resulta que la etapa del pensamiento plotiniano en el cual se reorganiza toda la concepción de la estructura del alma humana, y de la unión del alma y el cuerpo, y por consiguiente, de las consecuencias de ello en la práctica ascética: “...Coincide precisamente con el de la estancia de Porfirio en la escuela de Plotino a partir del verano del año 263 d. JC. Por otra parte, sabemos que Porfirio sometió a su maestro a un duro interrogatorio de tres días justamente sobre

---

<sup>75</sup> Traducción citada de Dillon.

<sup>76</sup> Dillon, op. cit., p. 84.

el tema del modo como el alma se une al cuerpo...<sup>77</sup> Evidentemente el asunto era de gran importancia para Porfirio, quien retoma el tema, aplicándolo al proceso ascético, en *Sobre abst.* I. 44–46, donde, al distinguir entre el hombre virtuoso y el malvado no sólo acentúa la prevalencia del plano racional en uno u otro, sino que está claro que la posibilidad de predominancia de lo racional estará directamente ligado a la misma moderación comprendida como apartamiento de lo irracional: “...lo irracional no establece un cálculo de lo que vaya a resultar de ellos, y por naturaleza no puede conocer lo que esta ausente. Y si fuera posible alejarse de los alimentos, del mismo modo que lo hacemos de las cosas sensibles, al quedar fuera del alcance visual (pues es posible aplicarse a otros objetos, tras haber adormecido las imágenes que de ellos se desprenden), sería sensato, tras una mínima concesión a la necesidad de una mortal naturaleza, el retirarse de inmediato...”<sup>78</sup>

Y aquí es inevitable recordar otros ejemplos en la visión ascética de la India, dentro de lo que podríamos denominar, un ascetismo heroico o mundano, tal como lo presentan la *Bhagavad Gîtâ* y la *Katha up.*, donde el cuerpo es claramente el vehículo del alma y como tal se encuentra instalado en la vida como una arena de pruebas duales que permanentemente jaquearán su discernimiento:

Sabe que el espíritu es el señor del carruaje y que el cuerpo es el carruaje mismo. Sabe además que la razón es el conductor y que la mente hace las veces de riendas. Asimismo se dice que los caballos son los sentidos y que los caminos son los objetos de los sentidos. Cuando el alma se identifica con la mente y con los sentidos, se le llama “el que tiene gozos y tribulaciones.

El que carece de buen entendimiento y cuya mente está siempre insegura, no es dueño de su propia vida, semejante al auriga que trata de guiar corceles indómitos.

Pero el que posee buen entendimiento y mente segura, es dueño de su vida, como el cochero que guía corceles dóciles.

El que no tiene buen entendimiento, es omiso e impuro, no llega jamás al término de su viaje, sino que vaga de una en otra muerte sin cesar.

Pero el que tiene entendimiento, es diligente y se mantiene puro, halla el término de su viaje, término del cual no retorna jamás.

El hombre cuyo carruaje es guiado por la razón, que está alerta y gobierna las riendas de la mente, alcanza el término de su viaje, el Espíritu Supremo e Imperecedero...

*Katha up.* I.3.3ss

---

<sup>77</sup> Cf. Jesús Igal “Aristoteles y la antropología de Plotino” *Pensamiento, Revista de Investigación e Información*, 35 (1979), Madrid 1980 p.317; y F. García Bazán “El descenso y ascenso del alma según Plotino y la crítica a los gnósticos”, en *Diadokhe*, . 3, no. 1-2, 2000, p. 24-29.

<sup>78</sup> *Sobre abst.* I. 45.3.

## V. La naturaleza de los lazos del alma

Y el desapego central, que comienza con la posibilidad del control de los sentidos, permite comenzar a desatar los lazos que sujetan al alma. Y bien, ¿cuál será entonces, la naturaleza de las ataduras del alma? Porfirio nos habla, al igual que los sabios de la India, del placer y del dolor.

L.33.1 ss ... (ib) Pero incluso debe considerarse la cuestión desde el siguiente punto de vista. Dos fuentes manan aquí *para atadura del alma*, y por ellas, como repleta de pócimas letales, se ve envuelta en el olvido de sus contemplaciones familiares; son esas fuentes el placer y el dolor. De estos es motivador, por igual, la sensación, la percepción sensible que a ella corresponde y los acompañantes de las sensaciones a saber, imaginaciones, opiniones y recuerdos; provocados por todos ellos surgen las pasiones y su irracionalidad que, acrecentada en su conjunto, empuja al alma hacia abajo y la aleja de su habitual deseo por la realidad existencial. Hay que alejarse, por consiguiente, con todas nuestras fuerzas de las sensaciones. Y estas separaciones se darán gracias a nuestras renuncias a las pasiones que se producen en el ámbito de lo sensible e irracional...

Las sensaciones despiertan las ataduras y estas provocan el olvido de la parte superior. Es el mismo proceso referido en el *Bhagavad Gîtâ* anteriormente citado, incluida la noción de olvido tan importante en todo el horizonte indoeuropeo<sup>79</sup>. Con mayor detalle, podemos observar que en Patañjali, el placer y el dolor constituyen los fundamentos de dos de las cinco imperfecciones naturales (*klesas*) que conforman la naturaleza humana en su estado de ignorancia y sufrimiento: YS II. 1 a 9 “El yoga ... tiene por objeto la realización del éntasis y la atenuación de las imperfecciones naturales.... (éstas) son la ignorancia, la egoicidad, la pasión, la aversión y el apego a la vida... en la pasión subyace el placer, en la aversión subyace el dolor... llevado por su propia esencia, surge de esta manera el apego a la vida, incluso para el sabio”

El texto de Porfirio nos ofrece dos aspectos: por un lado el tema de las ataduras del alma, y por otro deja abierta la consideración de una naturaleza inferior del alma así esclavizada.

El *Bhagavad Gîtâ* introduce en este caso, no sólo la misma noción de ataduras de alma, sino el tema de las puertas de lo infernal, donde infierno significa la dualidad en el hombre, cap. 16.6: “... Hay dos tipos de naturalezas en este mundo, una es la del cielo; la otra, la del infierno. La naturaleza celestial ya ha sido explicada, aprende ahora acerca de la maldad del infierno. Los hombres malvados no saben lo que ha o no ha de hacerse. La pureza no reside en sus corazones, ni la buena conducta, ni la verdad. Ellos afirman: Este mundo no tiene verdad, ni cimiento moral,

<sup>79</sup> M. Eliade, “Mitologías de la memoria y el olvido”, en *Parabola Magazine*, New York, 1986.

ni Dios...”<sup>80</sup>. Y frente a ello el tema del triple renunciamento: en el capítulo 18 se establece qué implica verdaderamente renunciar, y acá no solo debemos rescatar la noción de *vairagya* ya comentada, sino aquella de *tyaga* y *sannyasin*, y se indican tres clases de renunciaciones: a la no-acción, al fruto de la acción y a la propia voluntad<sup>81</sup>.

Porfirio, en I. 30.5 ...Usaremos dos recursos; el uno consistirá en rechazar todo lo material y mortal; el otro, en esforzarnos por regresar y superarnos haciendo nuestro trayecto de vuelta de un modo distinto al descenso de entonces. Eramos esencias intelectuales, y todavía lo somos, si nos mantenemos limpios de toda sensación e irracionalidad. Estabamos unidos a lo sensible, a causa, por una parte, de nuestra incapacidad para consolidar una unión perenne con nuestro intelecto y, por otra, por el poder, por así decirlo, que nos arrastra a las cosas terrenales...

Y más adelante utiliza una imagen controvertida:

I.57.1: ...Si es preciso hablar con franqueza, sin omitir nada, no es posible conseguir el fin más que clavándose, si así se puede hablar, con la divinidad y desclavándose del cuerpo y de los deleites que este crea en el alma, porque la salvación nos viene por las obras no por la simple audición de las palabras...

J. Bouffartique<sup>82</sup> ha comentado esta “imagen del clavo” como una posible presencia cristiana, lo que no quita su significado obvio de apego y desapego.

Si las prácticas ascéticas no son posibles, se trata claramente de un caso de inmadurez espiritual. Aquí Porfirio utiliza la imagen del niño: En I. 41, es pasible de embriaguez y erotismo el niño que habita en nosotros. He aquí otro aspecto vital para el desarrollo espiritual. En el camino del espíritu todos somos niños, y hay o podrían considerarse fuerzas destinales, kármicas en la terminología de la India, que plantean una serie de experiencias como medio para comprobar y asentar el conocimiento, en función del cual se da la madurez. Así Patañjali en el YS II. 12 nos habla de las semillas kármicas maduras que conducen a la experiencia, base y posibilidad del conocimiento y la liberación.<sup>83</sup>

En I. 43 Porfirio nos describe por qué y cómo actúan las pasiones desde afuera, haciendo que el alma se torne *pasiva* ante sus fuerzas: “...pero el hombre precavido

<sup>80</sup> Trad. Juan Mascaró; la traducción de Radhakrishnan y el texto sánscrito se refieren a la naturaleza demoníaca: *asura*.

<sup>81</sup> BG XVIII.4, en especial la nota 3 en la traducción de R. Hill, *The Bhagavad Gîtâ*, Oxford Univ. Press, 4<sup>th</sup> edition, 1973

<sup>82</sup> Ver nota 98, p. 83 de la edición de Periago Llorente.

<sup>83</sup> Cf. El Comentario de Sankara a la *Taittirîya up.* I.9.4, en *Eight Upanishads*, ed. S. Gambhirananda, Calcutta, 1977

y que está al acecho de los encantos de la naturaleza, que examina la naturaleza del cuerpo y conoce que éste se encuentra ensamblado, como un instrumento musical, a las potencias del alma, sabe que la pasión está presta a hacer oír su voz, lo queramos o no, al ser golpeado el cuerpo por elementos de fuera y llegar la percusión a la percepción sensible. Resulta ser, en efecto, la percepción sensible la resonancia, pero no es posible que resuene el alma sin volverse toda ella hacia el sonido y sin orientar hacia sí el ojo supervisor...”

## VI. La contemplación

En la medida en que la transformación de las fuerzas concentradas por el ascetismo logren ir desligando el alma, esta se orienta hacia su verdadera fuente. Entonces, debemos considerar el tema de la contemplación. Desde luego, en el entrenamiento ascético espiritual planteado por Porfirio, un punto medular es la contemplación, que hereda y establece a través de su maestro Plotino y que también encuentra fuertes similitudes no sólo con la mística en general sino con la tradición india en especial.

Se trata de una contemplación<sup>84</sup> introducida por una concentración, al igual que en el Yoga clásico y así “...La concentración no consiste tan solo en la mirada al interior, sino que es una concentración y *unificación* de la conciencia que tiene su modelo en la contemplación...”<sup>85</sup>

El trabajo espiritual de interiorización y unificación, pues tal es la clave, posee “niveles discontinuos” lo que es natural y necesario hasta que lo discontinuo se torna continuo. Este proceso es muy conocido por el yoga clásico que, a su vez, reúne las enseñanzas prácticas previas de toda la tradición india y al respecto se pueden leer los aspectos técnicos y sus comentarios en *Yoga Sûtra* III.1 a 5<sup>86</sup>. Se trata del tránsito de un plano de conciencia psicológico hacia un estado de conciencia específicamente espiritual, y por ello nos dice Porfirio en *Sobre Abst.* I. 29:

La cuestión es así: la contemplación que nos hace felices no consiste en un cúmulo de razonamientos ni en un conjunto de conocimientos... el fin es la consecución de la contemplación del ser, que al producirse logra nuestra conjunción, en la medida de nuestras posibilidades, con lo contemplativo y lo contemplado. Pues no se produce un regreso a

---

<sup>84</sup> Naturalmente Porfirio tiene presente la enseñanza de Plotino al respecto y posteriormente, la noción de contemplación pasa a ser sinónimo de experiencia mística y siempre implica un proceso purificadorio previo, ver en *Western Mysticism*, Dom. Cuthbert Butler, London 1922, pg. 4, 27 y 29.

<sup>85</sup> Cf. Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999, pp. 121.

<sup>86</sup> Sugerimos, por ejemplo, una edición comentada por meditadores expertos avalados por la tradición, caso del *Patañjala yoga sûtras* con transliteración, traducción y comentario por el Dr. P. V. Karambelkar, Lonavla ca. 1985.

un ente extraño, sino a la propia esencia de uno; y la unión natural solo se verifica con su propia entidad. Y la propia esencia es el intelecto, de tal forma que el fin es vivir según el intelecto. Apuntando a esto actúan los razonamientos y las disciplinas que versan sobre aspectos externos, ejercen una acción purificadora sobre nuestro ámbito...

Como hemos señalado previamente, en el yoga clásico el concepto de contemplación surge a través de la noción de *samâdhi*<sup>87</sup>, que muchos comentaristas traducen por “estado contemplativo”<sup>88</sup>. Se lo considera perfectamente maduro cuando alcanza la plenitud de la purificación, entonces, el estado convoca “...la comprensión perfecta, portadora de la Verdad...”<sup>89</sup>.

En el Vedânta aparece el tema de la purificación relacionada con la noción de *mâlâ* en Gaudapâda y como ella llega a ser, ya en Sankara, *avidyâ*<sup>90</sup> en razón de su inconsciencia. Al lograr el *samâdhi*, literalmente, unión con el principio, el “polo” espiritual *purusa* “retorna”<sup>91</sup> a su estado de simple pureza y conciencia (YS I.1.2, y 3), y *buddhi* o la inteligencia, en su funcionamiento más elevado<sup>92</sup> se transforma en *vijñâna*<sup>93</sup>, el conocimiento discriminativo que aleja todo residuo de contaminación. Esto, tanto para el *Sâmkhya* clásico cuanto para el *Vedânta*.

En la doctrina de los envoltorios-vehículos, *kosas*, presentadas por la *Taittirîya upanisad*, *vijñâna* se constituye en la función superior del alma en el umbral del mismo plano espiritual: *ânanda*, la felicidad infinita. De este modo, la contemplación, para la India supera ampliamente el plano racional para constituirse en una facultad espiritual: “*gnosis* o intuición de la realidad bajo el aspecto de eternidad...”<sup>94</sup>

<sup>87</sup> Especialmente en YS I. 20, 46 y 51

<sup>88</sup> Por ej., el comentario del rey Bhoja en la mencionada traducción de León Herrera, p. 111

<sup>89</sup> Cf. YS I.48, traducción de León Herrera y también en P. Karambelkar, op. cit., p. 151, quien además aclara la distinción tradicional entre *sabija samadhi* y *nirbija samadhi* o énstasis con y sin semilla respectivamente, ver en p. 149

<sup>90</sup> *Mâlâ* = impureza, y *avidyâ* = ignorancia

<sup>91</sup> Este “retornar” hay que comprenderlo como una forma de expresión, pues en realidad el *Purusa* como tal es inafectado, solo que en la experiencia humana “parece” no darse cuenta de sí mismo. Comparar con la siguiente descripción de Hadot, “...Sólo somos aquello de lo que tenemos conciencia, y, sin embargo, tenemos conciencia de haber sido mas nosotros mismos en los momentos en que, izándonos a un nivel más alto de simplificación interior, perdimos conciencia de nosotros mismos...” Cf. J.M. Velasco, op. cit. p. 120

<sup>92</sup> Ya dentro del análisis del *Vedânta* pues, como debe tenerse siempre en mente, las diversas corrientes filosóficas indias son mutuamente dependientes.

<sup>93</sup> De cualquier manera, debemos recordar que los términos *manas*, *citta*, *buddhi*, *vijnâna*, etc., adquieren distintos significados según la escuela y la época. Aun así, *Buddhi* siempre sugiere la noción de la inteligencia superior apta para la contemplación de lo superior. Ver en A.H. Armstrong y R.R. Ravindra, “Buddhi in the bhagavadgîtâ and psyche in Plotinus”, in *Neoplatonism and Indian Thought*, ed. R. Baine Harris, Norfolk, 1979, pp. 63ss

<sup>94</sup> Caterina Conio, *The philosophy of the Mandukya kârîkâ*, Varanasi, 1971

Ahora bien, lo que nos acerca a un plano nos aleja del otro. Ascender a lo superior implica abandonar lo inferior por ello Porfirio reflexiona:

I.30.1: ...¿Es que lo que nos separa de la percepción sensible y de las pasiones que con ella se relacionan y que, en la medida de lo posible, nos lleva a una vida intelectual, sin imaginación ni pasión<sup>95</sup>, no sería de esa índole y en cambio, lo opuesto hay que considerarlo extraño y rechazable tanto más cuanto que en la medida en que nos separa de la vida intelectual nos arrastra a la sensible....?

La respuesta, naturalmente, es que sí, y cuando más fuerte, por así decir, la contemplación más eficaz. ¿Y a dónde nos conducirá finalmente? La solución porfiriana es su modelo de vida y éste es, “vivir según el intelecto”<sup>96</sup>, el intelecto superior, conducente a la felicidad. Ahora bien, una cosa es lo que lleva a la felicidad y otra la felicidad en sí misma. Igual sucede en la India, una cosa es lo que conduce a *ânanda*<sup>97</sup>, otra, *ânanda*.

Desde luego, Porfirio ha advertido la diferencia:

Apuntando a esto, actúan los razonamientos y las disciplinas que versan sobre aspectos externos, ejercen una acción purificadora sobre nuestro ámbito, pero no colman nuestra felicidad. Pues si la felicidad se basara en la adquisición de razonamientos, sería posible alcanzar el fin sin prestarle atención a los alimentos ni a ciertos hechos. Pero puesto que es necesario cambiar nuestra vida actual por otra, purificándonos a través de razonamientos y actividades, examinemos pues, qué razonamientos y qué actos nos sitúan en ella...<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> Es el tema del aporte de la pasión. Cf. A. Rich (“Body and soul in the philosophy of Plotinus, *Journal of The History of Philosophy*, I/1, 1963) realiza un examen del sistema sensorio-perceptivo en Plotino que deja ver como este sistema actúa de puente *externo* en la unión entre el cuerpo y la razón discursiva o parte superior del alma y, por así decir, timón de la misma. Esta razón juega un plano dinámico en los procesos de elevación, bajada y circulación de las potencias animicas y sus cualidades...Rich deja en claro que lo que específicamente encarna no es el alma sino una *huella* de ella: *la imagen del alma es una proyección del alma vegetativa, se identifica con la facultad irascible apetitiva y es una forma inasible intermedia entre el alma vegetativa y la estructura pasible*...Pasible es lo conectado con las pasiones, a lo que Rich agrega:” pasibles del cuerpo organico....y lo que sufre esta pasividad es lo que se llamara el cuerpo caracterizado. El sufre dolor y placer, luego el dolor y el placer son propios del cuerpo caracterizado; las afecciones no lo son en absoluto del alma sino de la encarnación. Y el dolor se produce cuando el cuerpo del animal está en trance de verse privado de la imagen del alma, así como el placer se da cuando ésta misma imagen se reajusta en el cuerpo...” Rich, op. cit.; también F. Garcia Bazán, “El descenso y ascenso del alma según Plotino y la crítica a los Gnosticos”, en *Diadokhe*, vol.3, 1-2, 2000, pp. 19 a 30, especialmente, 24 a 29.

<sup>96</sup> Sobre abst. I. 29.4., y 5

<sup>97</sup> Ver. P. Karambelkar, op. cit. pp. 149-150, y *taittiríya Up* II.5

<sup>98</sup> *Ib.*

Y he aquí, en la función central del alma, el plano racional con su posibilidad de moderación y abstinencia, la forma adecuada para encaminarse hacia la contemplación que permitirá el regreso del alma a su origen.

De este modo, continua Porfirio en *Sobre abst.* I.45.1.1:

Por ello a los varones virtuosos la abstención de alimentos, goces y actos corporales les son más convenientes que su contacto con ellos, por el hecho de que, si se establece el contacto corpóreo, es necesario descender de nuestros propios hábitos para someternos al influjo del elemento irracional que hay en nosotros. Y esto se da todavía más en la consumición de alimentos, porque lo irracional no establece un cálculo de lo que vaya a resultar de ellos y por naturaleza no puede conocer lo que está ausente. Y si fuera posible alejarse de los alimentos, del mismo modo que lo hacemos de las cosas sensibles, al quedar fuera del alcance visual sería sensato, tras una mínima concesión a la necesidad de mortal naturaleza, el retirarse de inmediato...

En conclusión, los textos que hemos mostrado nos permiten constatar que, independientemente de la tradición ascética platónica-pitagorizante en la cual se inscribe Porfirio, efectivamente, el también ha conocido estrechamente la cultura india, y aunque tal conocimiento fuera de “segunda mano” como señala Schott, aun así ha sido lo suficientemente preciso y profundo, como para poder identificar a través de los textos, a la escuela de la *Katha up*. Las enseñanzas de este tratado, que define las prácticas ascéticas como “el constante autocontrol de los sentidos....” constituyen la base anterior y común a los *Yoga Sûtras* y al *Bhagavad Gita*.

El *Yoga Sûtra* presenta un sistema maduro con una serie de etapas progresivas. La *Bhagavad Gita* constituye un conjunto de enseñanzas alternativas para el hombre, el príncipe y guerrero, que ya se ha desencantado de la vida común y sus planos psicológicos usuales. Aun así y previo a cualquiera de estas enseñanzas hay un punto de elección y este está marcado por las alternativas que provee la *Katha up* y, ha suscitado la admiración de Porfirio y le ha permitido reforzar la postura ascética del neoplatonismo al servicio de la liberación de las almas.