



Estudios  
de lo  
imaginario

....

# La Bhagavad-Gītā

*El clásico de la literatura sánscrita y su recepción*



**Óscar Figueroa**

Coordinador

*La Bhagavad-Gītā*  
El clásico de la literatura sánscrita  
y su recepción

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Graue Wiechers  
*Rector*

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas  
*Secretario General*

Dr. Domingo Alberto Vital Díaz  
*Coordinador de Humanidades*

Dra. Margarita Velázquez Gutiérrez  
*Directora del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM)*

COMITÉ EDITORIAL  
CRIM

Dra. Margarita Velázquez Gutiérrez  
PRESIDENTA

Lic. Mercedes Gallardo Gutiérrez  
*Secretaria Técnica del CRIM*  
SECRETARIA

Dra. Adriana Ortiz Ortega  
*Profesora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM*

Dra. Verónica Vázquez García  
*Profesora-investigadora del Programa de Postgrado en Desarrollo Rural,  
Colegio de Postgraduados*

Dra. Elsa María Cross y Anzaldúa  
*Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM*

Dr. Carlos Javier Echarri Cánovas  
*Profesor-investigador del Centro de Estudios Demográficos,  
Urbanos y Ambientales, El Colegio de México*

Dra. Maribel Ríos Everardo  
*Secretaria Académica del CRIM*  
INVITADA PERMANENTE

Mtra. Yuriria Sánchez Castañeda  
*Jefa del Departamento de Publicaciones del CRIM*  
INVITADA PERMANENTE

*La Bhagavad-Gītā*  
El clásico de la literatura sánscrita  
y su recepción

Óscar Figueroa  
Coordinador



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS  
JUAN PABLOS EDITOR

MÉXICO, 2017

---

La Bhagavad-gītā : el clásico de la literatura sánscrita y su recepción / Óscar Figueroa (coordinador). -- Primera edición. -- Ciudad de México : Juan Pablos Editor ; Cuernavaca, Morelos : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2017.

338 páginas ; 17 x 23 cm

ISBN 978-607-02-8892-0 UNAM

ISBN 978-607-711-395-9 Juan Pablos Editor

1. Bhagavadgita -- Crítica e interpretación. II. Figueroa, Óscar, editor.

BL1138.66.B43 2017

LIBRUNAM 1925695

---

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por pares académicos externos al CRIM, de acuerdo con las normas establecidas en los Lineamientos Generales de la Política Editorial del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigación realizada gracias al programa UNAM-DGAPA-PAPIME PE-401716, Integración y fortalecimiento de los estudios humanísticos sobre la India.

Imagen de portada: *Viśvarūpa: la forma cósmica de Kṛṣṇa*. Acuarela sobre papel, aprox. 1820, 3 3/4 x 6 1/8 in. (9.5 x 15.6 cm). Brooklyn Museum, donación anónima, 79.186.1 (Fotografía: Brooklyn Museum, 79.186.1\_IMLS\_PS3.jpg)

Diseño de portada: Daniel Domínguez Michael

Primera edición: 11 de enero de 2017

D.R. © 2017 Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, delegación Coyoacán, 04510, Ciudad de México

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias  
Av. Universidad s/n, Circuito 2, Col. Chamilpa  
62210, Cuernavaca, Morelos  
<www.crim.unam.mx>

Juan Pablos Editor, S.A.

2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19

Col. del Carmen, delegación Coyoacán, 04100, Ciudad de México

<juanpabloseditor@gmail.com>

ISBN: 978-607-02-8892-0 UNAM

ISBN: 978-607-711-395-9 Juan Pablos Editor

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio  
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México

Impreso y hecho en México

Juan Pablos Editor es miembro de la Alianza de Editoriales Mexicanas  
Independientes (AEMI). Distribución: TintaRoja <www.tintaroja.com.mx>

# Índice

Prefacio <i>Óscar Figueroa</i>	13
Introducción: texto y contextos <i>Óscar Figueroa</i>	15
PRIMERA PARTE HISTORIA TEXTUAL Y DOCTRINAS	
La <i>Bhagavadgītā</i> a la luz de la crítica textual <i>Wendy J. Phillips Rodríguez</i>	29
<i>Kalpas, yugas</i> y la <i>Bhagavadgītā</i> como texto para promover la supremacía de Kṛṣṇa <i>Luis González Reimann</i>	43
Matar o no matar: he ahí el problema de Arjuna <i>Ana Agud</i>	59
Una lectura de la <i>Gītā</i> desde la filosofía del Sāṅkhya <i>Juan Arnau</i>	73
Retorno y liberación en los libros sexto y octavo de la <i>Gītā</i> <i>Olivia Cattedra</i>	89

SEGUNDA PARTE  
RECEPCIONES TRADICIONALES

- La *Bhagavadgītā* en el Advaitavedānta  
*Javier Ruiz Calderón* 115
- Algunas reflexiones en torno a la terminología  
del *Bhagavadgītābhāṣya* de Śaṅkara  
*Óscar Pujol* 139
- El sentido “esotérico” de la *Gītā*: la lectura tántrica  
de Abhinavagupta  
*Óscar Figueroa* 153
- La *Jñāneśvarī*: el comentario de Jñāneśvar a la *Gītā*  
*Elsa Cross* 179

TERCERA PARTE  
RECEPCIONES MODERNAS

- José Martí en el contexto global: la sabiduría  
de la *Bhagavadgītā* en la obra del insigne poeta y patriota cubano  
*Armando García de la Torre* 195
- La *Bhagavadgītā* según San Madero  
*José Ricardo Chaves* 219
- Ecós de la *Bhagavadgītā*: alcances del texto en la diáspora india  
*Lía Rodríguez de la Vega* 233

CUARTA PARTE  
ALCANCES TEÓRICOS Y COMPARATIVOS

- Acción y sufrimiento en la *Bhagavadgītā*  
*Herbert Fingarette* 261
- Tremenda forma divina: la justicia de Kṛṣṇa y Yahvé  
*Adrián Muñoz* 281

## APÉNDICES

I. Transcripción y pronunciación del sánscrito, y otros criterios editoriales	317
II. Ediciones y traducciones de la <i>Gītā</i>	319
III. Índice de estrofas de la <i>Gītā</i> citadas en el libro	331
Colaboradores	333

*Un libro leído en distintas épocas  
se transforma en varios libros.*

Sergio Pitol,  
“El mago de Viena y de nuevo Hamlet”

## Prefacio

La idea original de hacer un libro colectivo sobre la *Bhagavadgītā* es añeja y pertenece a Isabel Cabrera, investigadora de la Universidad Nacional Autónoma de México. En el otoño de 2013 tuve la oportunidad de impartir con ella un curso sobre la *Gītā* (pronunciada *Guīta*), como también se le conoce, y en ese contexto resurgió la idea, esta vez en la forma de una invitación para hacerme cargo del proyecto. Con gusto recibí el testigo y no me arrepiento. Leer y revisar las aportaciones de mis colegas me permitió apreciar a pequeña escala —y en español— lo que esta obra ha sido por más de un milenio: el núcleo textual de un complejo y heterogéneo proceso de recepción e interpretación. Más importante aún, me permitió convencerme del provecho del trabajo conjunto para el desarrollo de los estudios indológicos en español. Así, esta publicación cristaliza un primer esfuerzo para hacer más visible el estudio académico sobre la India antigua en el mundo de habla hispana, y con ese fin reúne el talento de especialistas de Argentina, España, Estados Unidos y México. Con excepción de Herbert Fingrette, todos los colaboradores son hispanohablantes; además, casi todos escribieron sus trabajos ex profeso para este volumen. Se trata de un hito con escasos antecedentes que busca inspirar iniciativas similares. ¡Qué objeto de estudio más elocuente que la *Bhagavadgītā*!

Quiero expresar mi gratitud a todos los autores por su entusiasta respuesta para sumarse a este esfuerzo colectivo y hacerlo una realidad. El lector puede hallar más información sobre ellos al final del libro. El proyecto contó asimismo con el apoyo del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México. Quede aquí constancia de mi agradecimiento con su directora, la doctora Margarita Velázquez, así como con la licenciada Mercedes Gallardo, secretaria técnica, y la maestra Yuriria Sánchez, jefa del Departamento de Publicaciones. Finalmente, mi reconocimiento para los dos lectores anónimos que revisaron el volumen: sus atinadas observaciones y sugerencias enriquecieron notablemente la versión final.

Para la transcripción y pronunciación del sánscrito, así como otros criterios editoriales, el lector puede consultar el apéndice correspondiente. El libro incluye otro par de apéndices: por un lado, un breve recuento sobre traducciones y ediciones, con un apartado especial sobre versiones en español; por el otro, una lista de las estrofas de la *Gītā* citadas, y por lo tanto, traducidas, en el libro. Todos estos anexos buscan enriquecer la lectura y ofrecer pautas para un acercamiento más profundo y riguroso. Por último, tenga en cuenta el lector que las referencias a la *Gītā* se ofrecen entre paréntesis en el cuerpo del libro por número de capítulo y estrofa; en cambio, las referencias a otras fuentes primarias se presentan a pie de página.

*Óscar Figueroa*

# Introducción: texto y contextos

*Óscar Figueroa*

*What the Gītā is, finally, is inseparable from its many contextual environments, ancient and modern, Eastern and Western, scholarly and popular, corporate and personal, secular and sacred.*

Gerald J. Larson,  
“The *Bhagavad Gītā* as Cross-Cultural Process”, p. 666

Sin duda, uno de los datos más elementales para apreciar el valor de una producción cultural es su capacidad para pervivir en el tiempo, adaptarse a nuevos horizontes y perpetuar un legado, a menudo asumiendo rostros inéditos o suscitando lecturas originales. Éstos son, de hecho, los principales rasgos que suelen asegurarle a una obra literaria o artística el honroso título de “clásico”, calificativo en el que necesariamente interviene un proceso de representación del pasado desde el presente.

En el caso de la antigua literatura sánscrita, si hay una obra que posee tales rasgos, ésa es la *Bhagavadgītā* (*La canción del Bienaventurado*), célebre episodio del sexto libro del *Mahābhārata*, la gran epopeya india. La pertinencia de llamar “clásico” a la *Gītā* de entrada descansaría en su peculiar posición como punto de convergencia de registros literarios, religiosos y filosóficos, cualidad que, según el consenso, la ha dotado de una vitalidad atemporal. En efecto, al parecer formada por varios estratos y redactada a lo largo de un extenso periodo de tiempo,<sup>1</sup> la *Gītā* entretiene en clave narrativa una amplia variedad de doctrinas religiosas y filosóficas a fin de dar respuesta a temas tan básicos como inagotables: el deber, la acción, el deseo, la libertad. Así, a lo largo de sus 700 estrofas se despliegan con asombrosa armonía las grandes inquietudes de la cultura india a principios de la era común, pero lo

<sup>1</sup> Con una tendencia cada vez mayor entre los especialistas a situar la versión que hoy conocemos entre los siglos II-III de la e.c.

hace además con una profunda conciencia del pasado, sin perder de vista la herencia recibida, en especial la canónica. Es un caleidoscopio y un palimpsesto.

El escenario es inmejorable: dos ramas de una misma familia —los Pāṇḍavas y los Kauravas—, cuyo lazo se remonta al legendario rey Bharata, su ancestro común, han llevado al límite su rivalidad como parte de una compleja historia de sucesión y derechos compartidos al trono. La posibilidad de alcanzar un acuerdo diplomático se ha desvanecido y la guerra se asoma como la única salida al conflicto. La *Gītā* abre precisamente con el clamor de los ejércitos, colocados el uno frente al otro, listos para iniciar las hostilidades. Al más puro estilo del discurso épico, un narrador pasa revista a las tropas y celebra las insignias, armas y proezas de los protagonistas.

Justo en ese momento, sin embargo, Arjuna, uno de los cinco príncipes Pāṇḍavas, célebre por sus dotes guerreras, desea mirar de cerca a sus adversarios y con ese fin avanza hacia el centro del campo de batalla. El cambio de perspectiva tiene un efecto inmediato. Del festín marcial de las primeras estrofas, en un instante el texto nos introduce a un espacio de silencio, duda y retracción. Es un momento crítico que sintetiza la tensión inherente al dilatado proceso de redacción del *Mahābhārata*, desde sus orígenes puramente guerreros y su dominante tono heroico, a un espíritu más reflexivo, vacilante y aun desencantado respecto a la supuesta gloria del poder regio, sobre todo cuando éste se funda en la acción bélica y, más allá, en la acción en cuanto tal.

Confundido, Arjuna deja caer arco y flechas. Conquistar un reino —piensa— carece de todo sentido si en ello va de por medio la vida de amigos, maestros y parientes. Es preferible desistir y abrazar la inacción antes que llevar adelante una guerra a todas luces injusta y que, por lo tanto, sólo puede acarrear desorden social y cósmico.

Empero, al lado de Arjuna está Kṛṣṇa, su leal auriga y, además, un avatar del dios Viṣṇu. Al percatarse del lamentable estado del príncipe Pāṇḍava, de su súbita renuencia a pelear, Kṛṣṇa adopta una postura igualmente inesperada: no sólo acusa a Arjuna de un sentimentalismo inapropiado y cobarde, y lo llama a cumplir su deber —combatir y matar—, sino que además hace todo lo posible para persuadirlo de la legitimidad ética y soteriológica de la acción guerrera. El texto recoge, así, la visión anticipada del vencedor. La zozobra nunca aqueja a Arjuna en su existencia misma; lo que lo abruma es tener que matar; es esto también lo que ensombrece su sentido del deber, que su deber sea matar a aquellos que ama. De hecho, apenas unas estrofas antes del inicio de la *Gītā*, el propio Arjuna expresa su confianza absoluta en vencer, pues “donde está Kṛṣṇa está la victoria” (*yataḥ kṛṣṇas tato jayah*).

Con tal certeza como garantía implícita, la historia se desenvuelve según la conversación entre un dios y un ser humano, un ser completo y resuelto y uno fragmentado y lleno de dudas. El cuadro pone de manifiesto y busca dar respuesta a una crisis individual, y a través suyo a la crisis cultural de la que dan cuenta muchos otros pasajes en el *Mahābhārata*, en particular en el libro duodécimo. Como se sabe, la *Gītā* fue redactada en una época de importantes cambios sociales en la India. Reinos en expansión, mayor actividad comercial y una acelerada urbanización son algunos de los fenómenos que enmarcan la profunda transformación que experimentó la tradición intelectual sánscrita a principios de la era común, una vez que su atención casi exclusiva a la estabilidad del orden ritual brahmánico quedó desplazada por un enfoque en la producción de cultura, en el sentido más amplio del término.

Nuevas doctrinas, movimientos religiosos y formas de vida circulan a lo largo y ancho del subcontinente, al tiempo que los antiguos cánones son examinados y reformulados a fin de responder a nuevas necesidades epistemológicas; las propias posibilidades expresivas del sánscrito se han ampliado y así la antigua “lengua de los dioses” comienza a experimentar con nuevos registros —entre ellos, el propio discurso épico, la poesía y el drama— y a abordar temas antes indignos de su eminencia y sacralidad —por ejemplo, la pasión amorosa, la vida en la corte o las hazañas de príncipes y gobernantes—; las tradiciones ascéticas en la periferia del brahmanismo, notablemente el budismo y el jainismo, florecen como una innegable realidad atrayendo más y más adeptos, y, finalmente, una religiosidad más próxima al sentimiento de la gente común comienza a ganar notoriedad en la forma de cultos centrados en deidades locales, entre ellos Kṛṣṇa-Vāsudeva, asociado más tarde con el dios protector Viṣṇu.

Frente a este panorama, el mensaje de la *Gītā* se inscribe en la imposterable necesidad de repensar la continuidad de la tradición, y con ese fin ofrece una respuesta incluyente y plural con base en ciertas premisas y consensos; ensaya nuevas lecturas de los modelos sacrificial y ascético con el fin de que mantengan su vigencia y sean más próximos al sentir cotidiano; y en general preconiza un sentido de permanencia, raigambre y confianza en medio de una realidad sometida a grandes cambios e incredulidad. Como bien se ha dicho, la *Gītā* no es el pensamiento de un autor ni de una escuela; en realidad es el de toda una cultura en un periodo crítico de su desarrollo.

Así, la narrativa dialógica (y dialéctica) con la que abre pronto se abandona a un monólogo doctrinal al que a su vez subyace una polifonía. En ese concierto de voces conviven un pragmatismo de ascendencia ortodoxa y la

recreación de antiguas sabidurías; confluyen valores guerreros, sacrificiales, ascéticos y devocionales, organizados alrededor de la pregunta por el deber y la acción correcta, y resignificados para responder a los nuevos tiempos; de un capítulo a otro se suceden las especulaciones de las Upaniṣads sobre el alma, la cosmología dualista de la escuela Sāṅkhya, los principios de la incipiente tradición yóguica, el teísmo de los cultos a Viṣṇu e incluso algunas insinuaciones budistas, posturas que en otros contextos, incluidos los originales, resultarían incompatibles o aun antagónicas. De nuevo, en medio de todo ello, la *Gītā* parece apostar por un sentido de continuidad y conciliación.

Una trama simple pero poderosa, con suficiente fuerza escénica y calidad literaria; un acuciante dilema moral de alcance universal y sin aparente solución; una respuesta envolvente, hiperbólica, a veces reconfortante, otras paradójica o incluso enigmática, y la dosis necesaria de portento en el momento medular: he aquí, en suma, los principales ingredientes detrás de un texto destinado a alcanzar celebridad a través de un proceso sostenido de recepción, asimilación, recreación y, finalmente, globalización.

Sin dejar de reconocer su complejo desarrollo textual, materia de la perspectiva histórico-crítica, por ejemplo, en relación con la trama completa del *Mahābhārata* —¿fue concebida desde un principio como una parte integral o bien como una composición independiente, insertada más tarde?—, o respecto a su lento proceso de redacción —¿burda interpolación?, ¿fortuita o deliberada?, ¿un autor o varios?—, el hecho es que desde una época temprana la *Gītā* fue tratada como un texto íntegro, uniforme y coherente, y así fue transmitida a generaciones de creyentes primero dentro de la India y más tarde fuera de ésta.

Esa acogida, una vez más, es indisociable del proceso sostenido de recepción e interpretación que la elevó —inicialmente también dentro de la propia India— a tratado canónico, incluso a pesar de no ser una escritura revelada (*śruti*) en sentido estricto. Así, no pasaría mucho tiempo antes de que otros textos buscaran legitimar su mensaje en el prestigio que comenzaba a ganar el diálogo entre Kṛṣṇa y Arjuna. Al respecto, la estrategia más simple consistió en adoptar el mismo título —*Gītā*— como signo de verdad y sabiduría, lo que a su vez dio mayor renombre al texto original. Piénsese, dentro del propio *Mahābhārata*, en la *Anugītā*, o dentro del corpus de los Purāṇas en obras como la *Uddhavaḡītā*, la *Śivagītā* o la *Devīgītā*, además de populares compendios de filosofía vedántica como la *Aṣṭāvakraḡītā*.

Más importante aún, dentro de la tradición exegética sánscrita, la *Gītā* comenzó a ocupar un sitio privilegiado al menos desde el siglo VIII, la fecha

aproximada del primer comentario que nos ha llegado, el de Śāṅkara, quien menciona la existencia de tratamientos similares previos. A este interés se sumó una larga lista de pensadores, no sólo dentro de las distintas vertientes del Vedānta, por ejemplo Rāmānuja (siglo XI), Nimbārka (siglo XIII) y Madhva (siglo XIII), sino asimismo entre algunas corrientes de estirpe más bien heterodoxa, con Abhinavagupta (siglos X-XI) como el caso más representativo. De este modo, a partir de su contexto épico, la *Gītā* fue transformada en un manual de referencia en el terreno de la discusión filosófico-religiosa, lo que le dio el derecho a ser tratada con la sofisticación de la exégesis sánscrita, sea en clave gnóstico-brahmánica, tántrica o devocional.

Esta renovada celebridad pronto desbordó el horizonte sánscrito, a través sobre todo del desarrollo de la religiosidad devocional (*bhakti*) en el ámbito de las tradiciones vernáculas. El comentario en marāṭhī de Jñāneśvar (siglo XIII) quizá sea el mejor ejemplo. Y fue precisamente desde el espacio vernáculo que la *Gītā* comenzó a desempeñar un papel clave en la construcción de una identidad hindú frente al otro musulmán. En sentido inverso, el islam constituye el primer testimonio del potencial de la obra para convertirse en un producto intelectual de exportación. Ya Al-Bīrūnī, en los albores del nuevo milenio, la citaba profusamente como texto emblemático del cúmulo de credos que llamamos hinduismo y, por lo tanto, como un referente obligado para la mirada extranjera. El imperio mogol, en especial a través de figuras como Akbar y Dārā Shukōh (siglos XVI-XVII), quedaría igualmente seducido por sus enseñanzas y su naturaleza caleidoscópica, y así patrocinó su estudio y traducciones al persa y el árabe, sentando los antecedentes de un fenómeno que se repetiría un siglo después, durante la colonia británica, con la publicación, en 1785, de la versión de Charles Wilkins, la primera traducción directa de un texto sánscrito al inglés.

Apenas un siglo más bastaría para que la *Gītā* comenzara a ocupar un sitio en el imaginario religioso global. Así, rebautizada como la “Biblia del hinduismo”, la *Gītā* pasó de ser un texto que, como otros, satisfacía la curiosidad europea por el exótico Oriente a uno con un mensaje para el buscador de la verdad independientemente de su credo o nacionalidad, lo que la puso al frente de movimientos como el teosofismo, el perennialismo y los estudios comparados de religión. Esta vertiginosa metamorfosis en “gran Escritura de la humanidad” vino acompañada, desde luego, de éxito comercial: hacia la primera mitad del siglo XX, la *Gītā* se había convertido en un auténtico *best seller* y el texto religioso más traducido en el mundo sólo después, precisamente, de la Biblia.

La representación abiertamente alegórica de sus enseñanzas, ahora en un contexto transcultural, pronto fue acogida por la India misma como parte de una nueva y más ambiciosa estrategia de afirmación nacional, fundada a su vez en un renacimiento hinduista (o neohinduismo, como también se le conoce) de inspiración vedántico-brahmánica. Como parte de dicha estrategia, la *Gītā* fue concebida casi como un manifiesto político-religioso de la indianidad, así como punta de lanza en la construcción de una identidad moderna india e hinduista frente a Occidente. Quizá la expresión más tangible de este fenómeno sea su presencia en el ideario religioso de la larga lista de gurús que desde principios del siglo XX visita Occidente con fines proselitistas, sancionando así la importancia del texto —sobre todo a partir de la contracultura de los años sesenta— para la construcción de una espiritualidad universal contemporánea. Esta fase de la recepción de la *Gītā*, así como sus repercusiones dentro y fuera del subcontinente, hoy continúa y su desenlace es incierto.

Valga pues el recuento —más allá de su carácter sumario y un tanto aleatorio— para evidenciar el importante papel de la *Gītā* en el encuentro entre la India y Occidente a lo largo de los últimos siglos, pero más importante aún para dar cuenta de lo compleja que en retrospectiva puede ser la tarea de precisar y analizar su contexto original. En realidad, como ocurre con otros clásicos del pensamiento, la *Gītā* es siempre el *texto* y sus *con-textos*.

Ello puede apreciarse, indirectamente, por los incontables esfuerzos que se han emprendido para recoger su legado e influencia, y, más significativo aún, porque todos parecen quedarse cortos ante la infinidad de indicios y testimonios. Si aún está por escribirse la historia definitiva de la interpretación de la *Gītā*, dentro y fuera de la India, se debe más a la exuberante vitalidad del binomio *texto-contexto* que a una inverosímil negligencia académica. Prácticamente cada época u horizonte cultural podría inspirar una monografía sobre el tema. Hay volúmenes enteros dedicados a recolectar bibliografía y ésta no deja de crecer. Aquí y allá aparecen nuevas evocaciones literarias, religiosas, filosóficas o políticas de sus enseñanzas, y hoy mismo se siguen produciendo apropiaciones inéditas.

Por si esto no fuera suficiente, la recepción ha sido sumamente dispar en su contenido. Va de la ortodoxia del Vedānta a la heterodoxia del Tantra; del teísmo encendido de Rāmānuja al gnosticismo excluyente de Śāṅkara. El abanico de posibilidades es incluso más amplio en el caso de la recepción moderna: del juicio ambivalente de misioneros cristianos como R.D. Griffith y J.N. Farquhar a la admiración decantada del Romanticismo alemán; de la lectura pro-nazi de J.W. Hauer a la interpretación pacifista de Gandhi y Mandela;

inspiró tanto la agenda religiosa de los trascendentalistas norteamericanos como el activismo político de Simone Weil, y fue lo primero que pasó por la mente de J.R. Oppenheimer al atestiguar el poder destructivo de la bomba atómica que él mismo había creado en “el cumplimiento de su deber” como científico.

Mis colegas en el libro me han ayudado a delinear mejor y con rigor la caudalosa trayectoria interpretativa de la *Gītā*. Sirva el reconocimiento para señalar que uno de los principales objetivos ha sido introducir al lector a este clásico de la sabiduría india, llamando la atención sobre la íntima conexión que guarda el texto con sus múltiples horizontes de recepción, una cualidad que, como también busca subrayar, es integral a su trascendencia y popularidad dentro y fuera de la India. Las reflexiones recogidas en el libro se justifican por sí solas en lo que buscan aportar a esa historia que es mil y un historias. Al mismo tiempo, sirva entonces el reconocimiento para anticipar que el volumen en modo alguno pretende ser exhaustivo.

En todo caso, la organización del libro refleja cuatro grandes ámbitos de acercamiento a la *Gītā*, con el afán específico de ofrecer un mapa mínimo al lector de habla hispana. Así pues, la primera parte revisa aspectos capitales sobre su historia textual y doctrinas; la segunda estudia algunas recepciones tradicionales; la tercera se detiene en la recepción moderna en el contexto hispanoamericano, y la cuarta ofrece una muestra de sus alcances teóricos y comparativos, en este caso en los ámbitos filosófico y religioso.

Entonces, de manera pertinente, el libro abre con una reflexión sobre la relación que la *Gītā* guarda con el *Mahābhārata* desde la perspectiva de la crítica textual. De entrada, el capítulo nos recuerda que la *Gītā* forma parte de una obra caracterizada por una capacidad casi delirante para absorber materiales: una especie de enciclopedia abierta donde cada componente puede tener, sin embargo, su propia historia textual. En el caso de la *Gītā*, esa historia es particularmente compleja debido a la enorme atención interpretativa que la obra recibió en función de su importancia religiosa y filosófica. El acelerado proceso de amalgamación entre los diversos manuscritos que arroja un estudio filogenético, confirma dicha atención. De este modo, el capítulo aporta nuevos argumentos —los argumentos de la crítica textual— para explicar las divergencias que la *Gītā* presenta a varios niveles —estilístico, ideológico, etc.— respecto a la obra que le sirve de marco narrativo, y, en un sentido más amplio, para explorar el profundo lazo entre historia textual e historia interpretativa, entre el texto y sus contextos.

El segundo capítulo nos permite transitar de la historia textual al contenido doctrinal de la obra en sentido estricto; más exactamente, nos permite apreciar la interacción entre su desarrollo textual y su agenda teísta. Así, tras recordarnos el horizonte de competencia sectaria (incluido el budismo) en el que la obra fue redactada, el capítulo revisa la doctrina sobre la superioridad de Kṛṣṇa a la luz de una cadena de apropiaciones de la que formarían parte, como eslabones, las principales corrientes de pensamiento entonces en boga. Y es precisamente bajo esta luz, es decir, como una estrategia para postular la preeminencia absoluta de Kṛṣṇa, que debe entenderse la mención en la *Gītā* de la doctrina sobre los ciclos cósmicos (*kalpa, yuga*).

Por su parte, el tercer capítulo presta atención a la disparidad y aun contradicción que existe entre las múltiples estrategias que la *Gītā* despliega para legitimar una guerra fratricida y la vehemencia literaria con la que entreteje y justifica las dudas de Arjuna respecto a semejante acción. Ante esa disyuntiva, el capítulo sigue una ruta poco explorada: tomarse en serio el trasfondo narrativo de la obra en relación con el dilema elemental, descarnado, de Arjuna. Desde esa perspectiva, la disparidad parece explicarse menos por un descuido compilatorio asociado con el proceso de redacción de la obra, y más por la tentativa de presentar la *Gītā* como un episodio más del sentimiento de desazón y caos que subyace a la epopeya entera, de modo que sus altos vuelos doctrinales y sus empeños por justificar lo injustificable buscarían no tanto resolver el dilema sino, en cierto sentido, hacerlo más tangible.

En el cuarto capítulo, el libro nos introduce al tejido propiamente filosófico de la *Gītā* y lo hace vindicando la centralidad que en dicho tejido tienen los postulados teóricos del antiguo sistema Sāṅkhya. Y es que, como explica con solvencia el capítulo, las lecturas dominantes del Vedānta y el teísmo *vaiṣṇava*, ambas alimentadas por un proceso de recepción posterior a la redacción del texto, han desdibujado la importancia y quizá la precedencia del modelo dualista del Sāṅkhya en el texto. Con este juicio crítico como punto de partida, el capítulo rastrea la huella filosófica del Sāṅkhya a varios niveles, desde el puramente léxico hasta el soteriológico, y a la luz del gran tema de la obra: la posibilidad de conciliar el yo que vive sometido a las fuerzas del cambio y la acción y el yo que impassible observa sus actos sin que lo afecten, respectivamente el yo material (*prakṛti*) y el yo espiritual (*puruṣa*) del Sāṅkhya.

Con el último capítulo de esta primera parte, el libro ofrece una reflexión empática a propósito del núcleo soteriológico de la *Gītā*. Así, el capítulo sitúa la enseñanza de Kṛṣṇa sobre el destino del alma al morir, articulada en pasa-

jes clave de los libros sexto y octavo, en la línea de desarrollo de las doctrinas del karma y el *saṃsāra*, y más aún en el antiguo simbolismo indoeuropeo asociado con el viaje al más allá a través de varios planos celestes, de los que la *Gītā* abreva y a los que, al mismo tiempo, dota de un sentido de culminación metafísica y mística por el que la transmigración aparece como un mecanismo redentor antes que condenatorio.

La segunda parte del libro abre con un erudito recorrido a través de la recepción de la *Gītā* en el seno de la tradición del Vedānta no dual, desde la ortodoxa y excluyente interpretación de Śaṅkara hasta la apuesta plural —en un contexto transcultural— de la corriente contemporánea conocida como Neovedānta, pasando por lecturas con distintos grados de apertura a otras formas de vivencia religiosa, notablemente la devocional; así, el capítulo llama la atención del lector sobre las diversas estrategias exegéticas que esta tradición emprendió con el fin de apropiarse del mensaje de la *Gītā*. También en el contexto de la tradición del Vedānta, el siguiente capítulo presenta un escrupuloso análisis filológico del célebre comentario (*bhāṣya*) de Śaṅkara a la *Gītā*, sobre cuya autenticidad algunos han sembrado dudas. Por el contrario, con base en dicho análisis, el capítulo ofrece argumentos rigurosos a favor de la autoría del influente reformador de la tradición brahmánica.

A continuación, el libro recoge dos lecturas de la *Gītā* fuera del ámbito ortodoxo del Vedānta, enriqueciendo con ello los testimonios sobre su influencia y su capacidad de adaptación a lo largo de la historia. Se trata, por un lado, de la interpretación de Abhinavagupta, el gran exegeta de la tradición tántrica, y, por el otro, de la apropiación vernácula (en lengua marāṭhī) de Jñāneśvar, el poeta y santo de Mahārāṣṭra. Así, el primero de este par de capítulos ofrece algunos ejemplos de las estrategias interpretativas de Abhinavagupta para justificar una lectura heterodoxa de la *Gītā* e introducir temas característicamente tántricos como el deseo y la sexualidad. Por su parte, el último capítulo en esta segunda parte explora la inusual convergencia de tres grandes tradiciones en la *Jñāneśvarī*, el célebre comentario de Jñāneśvar a la *Gītā*: el Vedānta, el yoga de la escuela Nāth y la *bhakti*, convergencia que en última instancia contribuyó a construir una visión más universal de la *Gītā*, al menos en el horizonte vernáculo de la India medieval.

La tercera parte ofrece al lector tres ejemplos de apropiación de la *Gītā* fuera de la India y durante el periodo moderno. Por razones obvias, los tres se centran en el contexto hispanoamericano.

El primero de ellos sigue el rastro de la *Gītā* en la obra del poeta cubano José Martí, y con ese fin revisa cuadernos de apuntes, cartas y artículos que

delatan la presencia del pensamiento hindú, a menudo a través de una lectura entusiasta de autores afines al Trascendentalismo como Emerson y Whitman. Así, el capítulo pone de manifiesto una asombrosa correspondencia entre los ideales políticos de Martí y las enseñanzas de Kṛṣṇa al guerrero Arjuna. Esto sugiere que directa o indirectamente, la sabiduría de la *Gītā* representó para Martí algo más que un recurso para interpretar literariamente su presente. El sacrificio, el llamado del deber o la naturaleza divina del alma humana, entre otras nociones, en realidad entretejen una visión que reúne espiritualidad y patriotismo, redención moral y emancipación política.

El siguiente capítulo nos introduce a la atmósfera teosofista y espiritista de México a finales del siglo XIX y principios del XX, atmósfera que, como en otras partes, acogió la *Gītā* como texto de cabecera. En este singular contexto, el capítulo se detiene en el caso del héroe revolucionario Francisco I. Madero, autor de varios comentarios a la *Gītā* firmados con elocuentes seudónimos como “Arjuna” y “Bhīma”, en los que hace suyo el texto con el fin de defender una “religión científica” y, más importante aún, legitimar sus ideales políticos —otro testimonio, junto con el de José Martí, no casualmente casi contemporáneos, de la presencia de la *Gītā* en los movimientos revolucionarios latinoamericanos.

Del pasado el libro transita al presente y así explora el alcance de la *Gītā* entre los emigrados indios en Argentina, sin duda un valioso testimonio de la relevancia actual del texto como vehículo para reinventar la tradición en un contexto intercultural que reúne lo local y lo universal. Además, a manera de preámbulo, el capítulo ofrece un lúcido sumario sobre la inserción de la *Gītā* en la conciencia occidental a través de sus múltiples traducciones y abordajes.

La cuarta y última parte del libro nos ofrece dos ejemplos de los alcances teóricos de la obra, el primero dentro del ámbito puramente filosófico y el segundo desde una perspectiva comparada. Así, con “Acción y sufrimiento en la *Gītā*”, el libro destila las implicaciones filosóficas de uno de los temas capitales de la obra, a saber, la doctrina de la acción en la inacción, o también, de la inacción en la acción. El capítulo defiende la viabilidad teórica de esta doctrina más allá de la autoridad de la tradición india, y en este contexto nos ofrece una mirada distinta, más amplia, a la noción de sufrimiento, no sin notar sus profundas implicaciones éticas.

El libro concluye con un ejemplo del potencial comparativo de la *Gītā*, en este caso en relación con otro clásico de la literatura religiosa, el *Libro de Job*. Con base en un meticuloso análisis atento tanto a las semejanzas como a las disparidades, esta mirada comparativa aspira en última instancia a enriquecer

el diálogo intercultural del que la *Gītā* forma parte. Empero, lo que el capítulo logra respecto al conjunto del libro es mucho más; indirectamente, en el acto mismo de establecer sus coordenadas comparativas, nos trae de vuelta a las principales enseñanzas de la *Gītā*, y por lo tanto nos permite retornar a las primeras páginas del volumen, completando así su periplo con la esperanza de que este extraordinario texto sánscrito —extraordinario en sí mismo y en sus múltiples horizontes de recepción— no sólo siga atrayendo lectores sino que además cuenten éstos con mejores elementos para acercarse a él.



PRIMERA PARTE  
HISTORIA TEXTUAL Y DOCTRINAS



# La *Bhagavadgītā* a la luz de la crítica textual

Wendy J. Phillips Rodríguez

Para John D. Smith

*In trying to understand the meaning of the Bhagavadgītā, the relation between the situational context which forms the frame for the philosophical discussion and the philosophical discussion itself becomes a very important question, and our entire understanding of the text may be colored by how we tend to view this relationship.*

M. M. Deshpande,  
“The Epic Context of the *Bhagavadgītā*”, p. 334

## EL MAHĀBHĀRATA, UN INMENSO ARCHIVO NARRATIVO

El sexto libro del *Mahābhārata*, el *Bhīṣmaparvan*, en su decimocuarto capítulo (*upaparvan*), contiene la sección conocida como *Bhagavadgītā*. El marco narrativo es bien sabido: Arjuna se encuentra frente al ejército de los Kauravas que se disponen a luchar. Al ver entre los rostros de sus contrincantes los de sus maestros y familiares cuestiona la utilidad del combate que está por comenzar y se confiesa incapaz de seguir. Kṛṣṇa, quien fungía como auriga de su coche de guerra, comienza entonces un discurso para convencerlo de que sólo luchando podrá cumplir con su deber (*dharma*) como guerrero (*kṣatriya*). Como cierre final de su alocución, Kṛṣṇa revela ante Arjuna su forma universal (*viśvarūpa*), en la que es posible observar la existencia simultánea de todos los seres en un ciclo infinito de nacimientos y muertes. Profundamente impresionado por la visión, pero ya convencido del curso a seguir, Arjuna retoma su arco y se alista para la pelea.

El gran número de ediciones de este segmento del *Mahābhārata*, separado de su contexto narrativo, y la enorme cantidad de interpretaciones y estu-

dios a los que ha sido sometido lo convierten, sin duda, en la sección más problemática, textualmente hablando, de toda la epopeya.<sup>1</sup>

Tal problemática se ha expresado de muy distintas maneras. Si bien, por un lado, existe la propuesta de tomar la *Gītā* como una parte esencial del *Mahābhārata* (un todo sincrónico), por el otro, también es posible plantear un estudio diacrónico de las diferentes secciones de la epopeya, con la finalidad de entender mejor su conformación como poema nacional mediante la adquisición de distintas capas de significación:

Al considerar de nuevo los extremos en el abanico de opiniones respecto a la *Bhagavadgītā*, la tradición sostiene, por un lado, que no sólo se trata de una sección genuina del *Mahābhārata*, sino que además es una representación directa de las palabras de Dios; en cambio, los especialistas modernos tienden a considerar la totalidad o algunas partes de la *Bhagavadgītā* como interpolaciones.<sup>2</sup>

Convencionalmente, en el estudio de la literatura antigua, sin importar la tradición de la que provenga, la palabra “interpolación” suele tener connotaciones negativas, pues sugiere intervencionismo por parte de los encargados de transmitir el texto, cuya labor —idealmente— sería sólo la de vehicular, intacta, la composición del autor. Por ejemplo, en su influyente ensayo “The Application of Thought to Textual Criticism”, A.E. Housman describe la crítica textual como “la ciencia de descubrir errores textuales y el arte de eliminarlos”.<sup>3</sup> De ahí se entiende que las interpolaciones sean siempre consideradas como errores de transmisión, protuberancias que deforman el texto y que tergiversan su mensaje primigenio. Por ello, extirparlas del texto original, res-

<sup>1</sup> Cabe mencionar que en crítica textual, como regla general, las secciones más visitadas de los textos suelen ser aquellas que están expuestas a un mayor número de correcciones, normalizaciones, regularizaciones y modificaciones de todo tipo —voluntarias o involuntarias— pues la constante atención que reciben y las distintas labores interpretativas que sobre ellas se ejercen demandan su adaptación a diferentes necesidades estéticas, religiosas, ideológicas, etc. Esto ocurre de manera similar al postulado del “observador consciente” de la mecánica cuántica, según el cual la presencia del observador de un sistema tiene una injerencia directa sobre la forma como éste se comporta (véase M. Esfeld, “Wigner’s View of Physical Reality”), lo que evidencia una compleja interacción entre mente y materia (en nuestro caso entre mente y texto). En otras palabras, en términos de crítica textual, no se puede editar o interpretar sin causar que el objeto mismo de estudio, el texto, se transforme debido a nuestra interacción con él.

<sup>2</sup> M.M. Deshpande, *op. cit.*, p. 335.

<sup>3</sup> A.E. Housman, “The Application of Thought to Textual Criticism”, p. 131.

taurar las intenciones del autor, fijar la redacción del texto para librarlo de variantes, y presentar una edición definitiva que pueda, a su vez, dar lugar a interpretaciones autoritativas de la obra, han sido, por largo tiempo, los ideales de la crítica textual.

Sin embargo, por su propia configuración, el *Mahābhārata* desafía y echa abajo, en cada momento, los postulados básicos sobre los que se construye el edificio de la crítica textual tradicional. Desde el momento mismo en que afirma “lo que aquí se encuentra puede hallarse en cualquier lado, pero lo que no está aquí no se encontrará en ninguna parte” (*yad ihāsti tad anyatra yan nehasti na tat kvacit*),<sup>4</sup> está autoerigiéndose como un archivo de composición dinámica, como una enciclopedia de todo el conocimiento disponible, y como un texto que no sólo admite, sino que llama a la interpolación.<sup>5</sup> A lo largo de distintas épocas, los transmisores no sólo insertaban material libremente, sino que además se sentían con la obligación de hacerlo; pues saber algo que no aparecía en la epopeya y no agregarlo era considerado una desatención hacia el texto.

Cuando un recitador o comentarista llegaba a cruzarse, en otro manuscrito, con un pasaje adicional, lo más probable es que lo copiara en algún lugar, ya sea al margen de su propia copia o bien en un folio suplementario. Y es que, a su parecer, siempre cabría la posibilidad de que el pasaje en cuestión fuera una parte del original que su propio manuscrito inexplicablemente había perdido. Si no fuera así, ¿de qué otra manera, entonces, podría el pasaje haberse colado a otros manuscritos?<sup>6</sup>

De esa manera el *Mahābhārata* adquirió las innumerables capas superpuestas de información que lo configuran y que lo convirtieron en el “caótico desorden de elementos inconexos” que tanto desconcertó a algunos de los primeros estudiosos europeos.<sup>7</sup> Descripciónes geográficas profusas, listas de lugares de peregrinación, tácticas y formaciones de guerra, digresiones incompatibles sobre el *dharma*, historias desvinculadas, episodios paralelos, variantes de anécdotas, duplicación de escenas, información general que interrumpe —una y otra vez— la anécdota central constituyen la forma natural en que la epopeya se despliega.

<sup>4</sup> *Mahābhārata* 1.56.33cd.

<sup>5</sup> Véase M.A. Mehendale, “Interpolations in the *Mahābhārata*”.

<sup>6</sup> V.S. Sukthankar, “Prolegomena”, en *The Mahābhārata*, p. iv.

<sup>7</sup> R. Goldman y S. Sutherland, “Interpretive Histories”, p. 1.

No extraña, por ello, el descomunal tamaño del poema (tradicionalmente 100 mil dísticos) y la fuerte tendencia a la regionalización, pues cada provincia india sintió la obligación legítima de entreverar la epopeya con sus saberes e historias locales. Para principios del siglo XX el *Mahābhārata* existía en una profusión de manuscritos, todos en lengua sánscrita, pero redactados en diferentes escrituras. A medida que más indios se educaban en las universidades europeas y aprendían la teoría y la práctica de cómo se editaban críticamente los clásicos grecolatinos, comenzaron a sentir la necesidad de hacer lo mismo con las obras clásicas de la literatura sánscrita. Si India quería perfilarse como una nación moderna en lo político, también tenía que hacerlo en lo académico. Evidentemente, el primer texto que fue elegido para ser editado de acuerdo con los estándares científicos de la época fue el *Mahābhārata*.

Pero tal proyecto no podía ser trivial. La edición de la gran epopeya india logró adquirir proporciones casi tan épicas como el poema mismo. El Bhandarkar Oriental Research Institute, entonces de reciente formación, fue la institución encargada de coordinar los esfuerzos de un masivo equipo de trabajo, que incluía a un gran número de estudiosos tanto académicos como tradicionales (*paṇḍits*) y a los más renombrados institutos de todo el subcontinente indio.

Lo primero fue recopilar manuscritos del *Mahābhārata*, muchos de ellos en posesión de particulares, en museos, palacios, bibliotecas, sótanos olvidados, monasterios, etc. La profusión de material fue tal que el número exacto de manuscritos existentes del *Mahābhārata* no se logró determinar, sobre todo porque siendo una obra tan larga los manuscritos que se encontraban generalmente correspondían a capítulos (*upaparvan*) o libros (*parvan*) del poema, pero sólo en raras ocasiones se encontraron testimonios de la obra completa. Ante esta circunstancia se procedió a hacer una selección de los manuscritos disponibles de acuerdo con varios criterios estematológicos, y a partir de ésta se llevó a cabo la comparación y el registro de todas sus similitudes y diferencias. Esta selección procuró incluir versiones de todas las provincias, en varias escrituras, para así dar cuenta de la diversidad de la tradición.

En 1919 en una ceremonia de gran formalidad se dio inicio por medio de la colación del mantra inicial, a lo que se convertiría en un trabajo monumental que duraría hasta 1966. Fueron necesarios casi cincuenta años de esfuerzo constante para comparar sílaba por sílaba los más de 200 mil versos, registrar las variantes y a partir de ellas constituir un texto que representara lo que los editores denominaron como el estado más antiguo del *Mahābhārata* de acuerdo con la evidencia disponible.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Véase V.S. Sukthankar, *op. cit.*

En ese proceso quedaron fuera pasajes que por largo tiempo se habían considerado como parte tradicional del *Mahābhārata*.<sup>9</sup> Asimismo, hubo otros episodios que eran debatidos y que, sin embargo, la evidencia textual (su aparición en la mayoría o en la totalidad de los manuscritos cotejados) los legitimó dentro del texto constituido por los editores.

En todo caso, lo que quedó claro con este proceso editorial fue que el *Mahābhārata*, más que un texto, siempre funcionó como un archivo, y como tal su propósito fue acumular información diversa e incorporarla de manera estructurada. Por ello, a pesar de tratarse de un texto tan complejo, es manejado con destreza no solamente por el estudioso tradicional, sino incluso por el indio promedio que se va familiarizando con las distintas partes a lo largo de su vida:

[...] la mayoría de los hindús tradicionalistas recuerda detalladamente la trama principal, compleja y llena de historias, de esta enorme épica. Este recuerdo es posible porque es una obra estructurada. En las tradiciones predominantemente orales, las obras literarias se aprenden como se aprende la lengua —en pedacitos y piezas que se corresponden y crean un todo en la mente del estudiante, pues se trata de elementos que reflejan una estructura subyacente.<sup>10</sup>

Tal estructura sólo puede preservarse por medio de técnicas efectivas de almacenamiento. Todo profesional que para su trabajo necesita valerse de grandes cantidades de información sabe que es necesario un sistema de resguardo ordenado, y que colocar la información en el lugar correcto es la clave para poder recuperarla cada vez que sea necesario. Los transmisores del *Mahābhārata*, tanto en su forma oral como en la escrita, no eran ajenos a este tipo de conocimiento. Cuando insertaban información lo hacían de manera sistemática, en los lugares pertinentes. Su trabajo era archivar, para la posteridad, documentos valiosos que debían poder recuperarse uno a uno, pero que juntos formaban, también, una carpeta completa que daba cuenta de un todo más trascendente (la gran historia de India). Tal como un expediente incorpora

<sup>9</sup> En particular, los especialistas han extrañado dos pasajes: 1) el episodio en que Vyāsa, el compositor del poema, dicta éste al dios Gaṇeśa, quien escribe usando su propio colmillo (véase J. Fitzgerald, “India’s Fifth Veda”), y 2) la intervención divina de Kṛṣṇa para evitar que Duḥśāsana despoje a Draupadī de sus ropas durante el juego de dados; en la edición crítica se asienta que la tela que cubre a Draupadī parece no tener fin, pero no se ofrece ninguna explicación al respecto ni se menciona el nombre de Kṛṣṇa (véase F. Edgerton, “Introduction”, en *The Mahābhārata*, y G. Das, “Draupadī’s Question”).

<sup>10</sup> A.K. Ramanujan, “Repetition in the *Mahābhārata*”, p. 421.

material procedente de fechas diversas, el *Mahābhārata* iba guardando aquello que consideraba de importancia, conservándolo de acuerdo con un estricto criterio de relevancia en relación con los demás materiales.<sup>11</sup>

Lo notable del *Mahābhārata* es que el principio ordenador de todos esos documentos es la narrativa misma. El estudioso moderno, acostumbrado al enciclopedia alfabético o temático, no está acostumbrado a forzar sus criterios narratológicos para darle cabida a la enorme cantidad de *material extraño* que se acumula entre los episodios de una anécdota central que parece diluirse en todo momento. Sin embargo, comprender el papel del *Mahābhārata* como una enciclopedia del saber tradicional indio (un verdadero quinto Veda, como él mismo se proclama)<sup>12</sup> es también entender que la entrada de material y la modificación del mismo —formando distintas capas textuales— no sólo constituía la *normalidad* de la epopeya, sino además su propia estrategia de supervivencia.

#### FILOGÉNESIS DE ALGUNAS SECCIONES DEL MAHĀBHĀRATA Y EL CASO DE LA GĪTĀ

En concordancia con lo apenas expuesto, el meticuloso análisis de secciones separadas del *Mahābhārata* ha demostrado que distintos episodios suelen tener distintos tipos de evolución textual. Contrario a lo que podría pensarse, aquellas partes de la epopeya que a lo largo de la historia no han llamado particularmente la atención suelen preservar un mayor número de variantes que aquellas que han sido constantemente comentadas e interpretadas.

A continuación se presenta el resultado del análisis filogenético<sup>13</sup> de dos secciones distintas del *Dyūtaparvan* (Libro II, *Sābhaparvan*). La primera co-

<sup>11</sup> Cuando uno observa un expediente en su totalidad sabe que está compuesto por documentos individuales (cada uno con fecha específica), pero también sabe que el expediente completo tiene el valor de documentar un periodo histórico; es decir, vale en su todo y en sus partes.

<sup>12</sup> Véase J. Fitzgerald, *op. cit.*

<sup>13</sup> Para mayor información sobre este tipo de análisis, que utiliza algoritmos originalmente desarrollados en el campo de la biología molecular para entender la filiación entre distintas especies, y sus aplicaciones en la crítica textual véase C.J. Howe *et al.*, “Manuscript Evolution”; B.J.P. Salemans, “Cladistics or the Resurrection of the Method of Lachmann” y M. Spencer *et al.*, “Phylogenetics of Artificial Manuscripts”. Cabe mencionar que también la disciplina de la lingüística histórica ha hecho uso extensivo de esta forma de análisis.

responde a los *sargas* 43 y 44, que describen el episodio donde Duryodhana va en camino de regreso a Hāstinapura después de haber presenciado la ceremonia de coronación (*rājasūya*) de Yudhiṣṭhira en Indraprastha. Al notar la terrible molestia de su sobrino, el tío materno —Śakuni— le propone invitar a los Pāṇḍavas a tomar parte en un juego de dados en el que él, jugador experto, podrá ganar toda la riqueza para los Kauravas. Se trata, pues del episodio que precede al juego de dados cuyo resultado final será la guerra entre los dos clanes.<sup>14</sup>

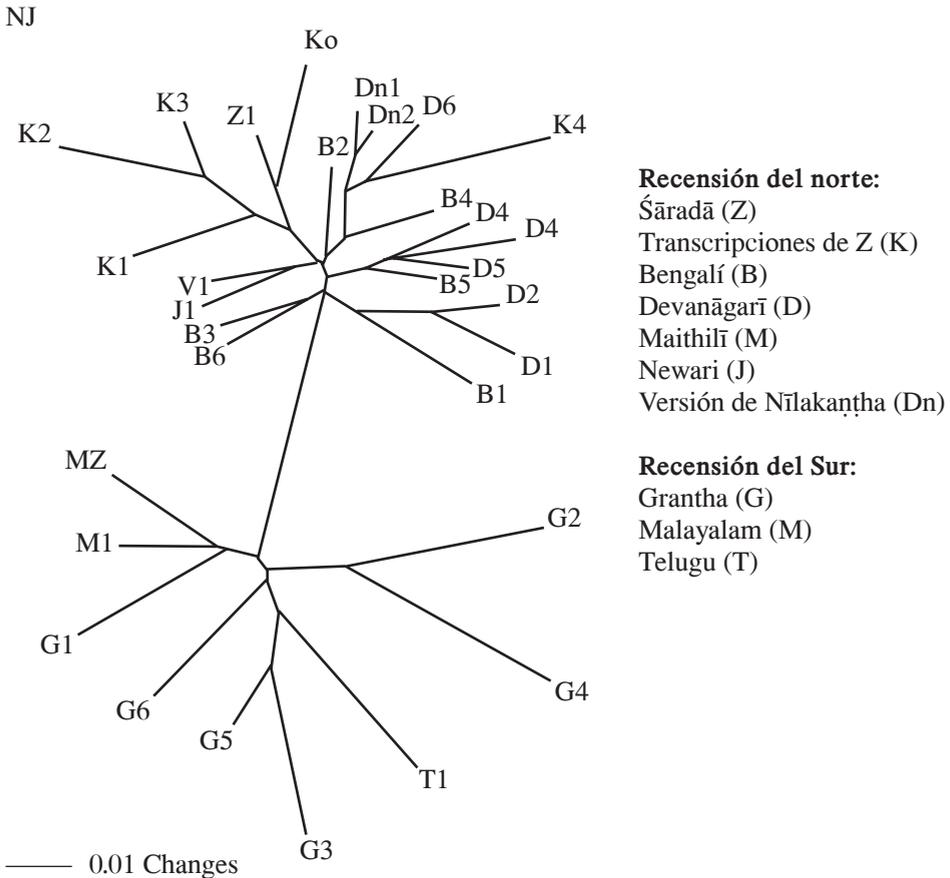
Tal como se aprecia en el diagrama, hay una clara diferencia entre los manuscritos del norte y los del sur. La división en dos recensiones textuales, una norteña (más corta, menos sistemática, probablemente el *textus simplicior*) y una sureña (de mayor extensión, más elaborada, el *textus ornatiore*), ha sido considerada siempre una característica de la transmisión de las dos epopeyas sánscritas, el *Rāmāyaṇa* y el *Mahābhārata*. En el caso de esta sección, observamos en efecto que las dos familias de manuscritos se agrupan de manera separada, lo que quiere decir que cada una de ellas comparte un gran número de variantes entre sus miembros, pero no con la otra.

La segunda sección a analizar corresponde a los *sargas* 64 y 65, que ocurren justo al momento posterior en que Dhṛtarāṣṭra concede a Draupadī la libertad de sus cinco esposos. Karṇa observa que la salvación de los Pāṇḍavas fue lograda por su mujer, no por ellos mismos, y ante ello Bhīma enfurece y manifiesta su disposición de matar a todos los Kauravas presentes en la sala de juego. Sus hermanos lo detienen y Yudhiṣṭhira se acerca a Dhṛtarāṣṭra, quien le permite retirarse con todas sus riquezas, como si nada hubiera pasado, y le pide que olvide las ofensas que le han hecho. Yudhiṣṭhira así lo hace y emprende, junto con su mujer y sus hermanos, el camino de vuelta a Indraprastha.

Es notable cómo este diagrama muestra una versión más regularizada entre todos los manuscritos, sin importar si provienen del norte o del sur. Por alguna razón este episodio presenta menos variación regional, es decir, todos los manuscritos se parecen más entre sí. Este fenómeno da cuenta de que el

<sup>14</sup> Es importante recordar que en el *Mahābhārata* existen dos juegos de dados, uno después del otro (véase M.A. Mehendale, “Is There Only one Version of the Game of Dice in the *Mahābhārata*”). Si bien el destierro de los Pāṇḍavas se decide en el segundo partido, es en el primero donde ocurren las ofensas que los llevarán a enfrentarse con los Kauravas en la guerra. El tema del *Dyūtaparvan*, la sección que ahora nos ocupa, es ese primer partido.

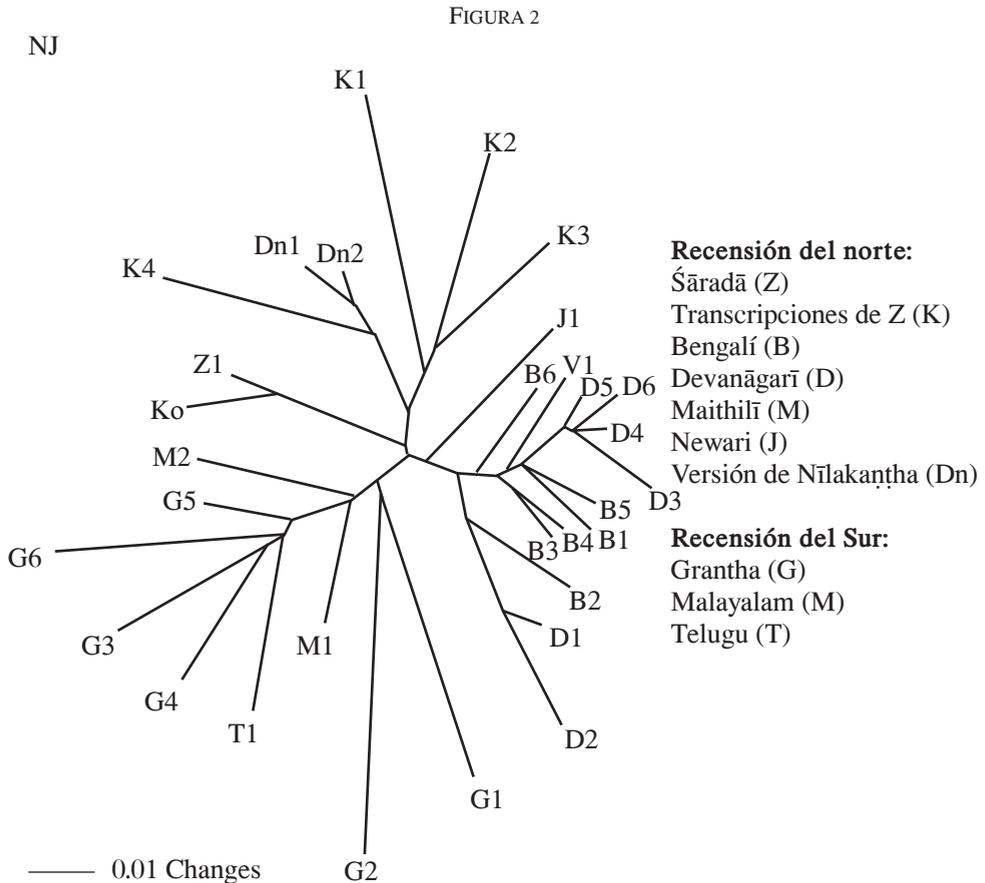
FIGURA 1



Filograma<sup>15</sup> de los *sargas* 43 y 44 del *Dyūtaparvan*. Elaborado por la autora. Método empleado: Neighbour Joining.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Un árbol filogenético o filograma es un diagrama que permite visualizar las relaciones evolutivas entre los distintos miembros de un grupo cuya ascendencia común se presume. En este caso se utilizó el programa Phylogenetic Analisis Using Parsimony and Other Methods (PAUP\*) para investigar la filiación entre los 31 manuscritos del *Mahābhārata* utilizados para editar el *Sābhavarvan*. Los filogramas pueden presentarse de distintas maneras; los que se usan en este artículo no tienen raíz, es decir, muestran las relaciones entre los distintos textos sin hacer ninguna inferencia sobre cuál de ellos pudiera ser más arquetípico.

<sup>16</sup> PAUP\* ofrece varios métodos de análisis. Entre ellos elegimos el algoritmo Neighbour Joining por tratarse de un método eficiente para manejar bases de datos grandes (como las generadas por la comparación palabra por palabra de los 31 textos analizados). Para conocer



Filograma de los *sargas* 64 y 65 del *Dyūtaparvan*. Elaborado por la autora. Método empleado: Neighbour Joining.

episodio, por alguna razón,<sup>17</sup> fue más contado y recontado —es decir, consensuado— hasta adquirir un carácter más homogéneo. Tal homogeneidad, sin embargo, debe considerarse como el resultado de un largo proceso de

más sobre la propuesta teórica de este método y cómo funciona véase N. Saitou y M. Nei, “The Neighbor-Joining Method”, así como O. Gascuel y M. Steel, “Neighbor-Joining Revealed”.

<sup>17</sup> Después de la *Bhagavadgītā*, la segunda sección más problemática textualmente del *Mahābhārata* ocurre en el *sarga* 63 de este *parvan*: se trata del intento de desnudar a Draupadī en público, justo antes del episodio aquí analizado. Es probable que por atracción, toda la parte final del *Dyūtaparvan* haya estado bajo constante escrutinio (como lo prueba la larga serie de comentarios sobre la intervención de Kṛṣṇa en este episodio, intervención que —como se mencionó— la edición crítica dejó fuera).

interpretación, problematización y normalización del episodio, no como una prueba de que ha conservado características originales que en otras secciones, menos problemáticas, pudieran haberse perdido por el proceso de regionalización de la obra.<sup>18</sup>

Es claro, entonces, que distintas partes del *Mahābhārata* tienen distintas afiliaciones textuales. Las relaciones entre manuscritos no se mantienen constantes: hay secciones donde la diferencia entre versiones es muy notoria y hay otras secciones donde todos los manuscritos analizados parecen coincidir.

Un asunto importante en lo que concierne a la formación del texto crítico de la *Bhagavadgītā* es que los editores consultaron, para esa sección en particular, un mayor número de manuscritos que para ninguna otra. Y la conclusión, inesperada, después del cuidadoso cotejo fue que justamente en esa parte de la epopeya la mayoría de los manuscritos solían coincidir unos con otros, caso rarísimo si se compara con el nivel de variación de otras partes de la epopeya. De hecho, incluso se llegó a pensar que la división de manuscritos del *Mahābhārata* en distintas recensiones y grupos regionales resultaba inaplicable para la sección correspondiente a la *Bhagavadgītā*:

Siempre se ha presumido que la *Gītā*, a diferencia de casi todas las grandes obras de la literatura india, nos fue transmitida a través únicamente de una recensión; de hecho, los manuscritos muestran una asombrosa cercanía a la concordancia perfecta, y las variantes son escasas y mínimas.<sup>19</sup>

Sin embargo, lo que esto demuestra es más bien un proceso de amalgamación textual más acelerado en esa sección debido al interés intrínseco del tema (la revelación de la divinidad de Kṛṣṇa). Eso quiere decir que el texto se estandarizó con prontitud (en comparación con otras secciones) y se convirtió

<sup>18</sup> Es importante recordar aquí el principio de *lectio difficilior*, según el cual la explicación más sencilla para entender un estado de evolución textual debe considerarse sospechosa precisamente porque puede ofrecer una solución simplista y engañosa, opuesta al complicado proceso textual que pudo haber ocurrido. Pensar que episodios problemáticos (como el aquí analizado o la propia *Bhagavadgītā*) aparezcan con menor variación en todos los manuscritos no es ninguna prueba de que se trate de episodios más arquetípicos, como algunos han sugerido; por el contrario, en un texto tan complejo como el *Mahābhārata*, aquellos episodios que suelen tener menor índice de variación (en comparación con el resto) son los que han sido extensamente retocados a lo largo del tiempo y por ello han alcanzado un nivel, artificioso, de uniformidad.

<sup>19</sup> F Edgerton, reseña de “The Kashmir Recension of the *Bhagavad Gīta*”, p. 68.

en una *vulgata*,<sup>20</sup> proceso que no ocurrió con otros episodios que permanecieron menos estudiados y por ello siguieron conservando sus características y variantes locales. Empero, una prueba de que la *Ġitā* no existió siempre en la versión estandarizada que se conserva, es la existencia de una recensión de la provincia de Cachemira que muestra un número importante de variantes no constatadas por los manuscritos utilizados para formar el texto crítico de la edición de Pune:

[...] al menos hace mil años existió en Cachemira una recensión del célebre poema que difería de la *vulgata* en los siguientes aspectos. En primer lugar, contenía catorce estrofas completas y una media estrofa que no aparecen en la *vulgata*. En segundo lugar, le faltaban dos estrofas que aparecen en la *vulgata*, y una estrofa fue incluida en un lugar distinto. En tercer lugar, presentaba variantes en unas 250 de las 700 estrofas del poema.<sup>21</sup>

Si bien nuestra primera sección procuró demostrar la composición del *Mahābhārata* como un archivo de documentos, esta segunda parte tuvo como finalidad evidenciar que cada uno de esos documentos puede tener una historia textual distinta, moldeada por el mayor o menor grado de atención que despertó el documento individual en las distintas audiencias: a mayor atención mayor homogeneidad entre los manuscritos de todas las provincias.

## REFLEXIONES FINALES

Para el devoto o el lector tradicional, admitir que la *Ġitā* sea un texto retocado y engarzado en el contexto de la epopeya resulta una opción incómoda, por decir lo menos. Ello significaría que su validez es cuestionable, y que incluso la epopeya misma, la gran historia mítica de India, carece de un contexto verdaderamente trascendente. Sin embargo, la crítica textual ofrece un lente más preciso para observar los fenómenos de transmisión (y actualización) del texto que dan cuenta del sofisticado entramado de capas de información que lo constituyen. El *Mahābhārata* es un texto como pocos justamente por-

<sup>20</sup> Por *vulgata* se entiende la versión más difundida de un texto. A menudo se trata de una versión regularizada (en otras palabras, editada al gusto de la/s época/s) que por razones históricas se populariza, e incluso llega a prevalecer por encima de otras versiones que podrían ser textualmente más autoritativas.

<sup>21</sup> F Edgerton, *op. cit.*, p. 69.

que incluye dentro de sí mismo su propia historia y sus constantes respuestas a momentos históricos distintos. Si bien es un conglomerado de documentos, es también un todo amalgamado que debe apreciarse como tal. Así lo ha considerado por siglos y siglos la tradición india, recelosa ante los intentos occidentales de desmenuzarlo.

No sólo es imposible despegar las capas de significación adheridas a la *Gītā*, sino que sería también ocioso. Por principio, no hay manera de determinar qué palabras, qué sílabas específicas, pertenecen a una primera fase de composición del texto y cuáles otras fueron acumulándose con el tiempo, otorgándole nuevos significados y vigencia a medida que el culto al dios Kṛṣṇa iba adquiriendo preeminencia:

Al parecer, lo más probable es que haya habido una versión del *Mahābhārata* que no contenía la idea de Kṛṣṇa como divinidad. Es muy probable que existiera ya una versión de la *Bhagavadgītā* antes de que se desarrollara la divinidad de Kṛṣṇa y de que esta idea se añadiera a la épica. Tal vez los primeros tres capítulos de la actual *Bhagavadgītā* contienen material que se remonta a ese núcleo más antiguo.<sup>22</sup>

Lo verdaderamente importante es entender la *Gītā* en su contexto, tal como sobrevive ahora, ya que nos da la oportunidad de observar la evolución de un texto que, como un organismo exitoso al estilo darwiniano, ha sido capaz de adaptarse a escenarios cambiantes y ha adquirido todas las habilidades necesarias para seguir siendo relevante. Las interpolaciones y las innovaciones en el *Mahābhārata*, lejos de ser errores que necesitan enmienda, son la marca de su interacción con la historia de las ideas de la India, la huella de su diálogo con distintos presupuestos ideológicos. Por ello, el propio editor crítico de la *Bhagavadgītā*, Kṛṣṇa Belvankar, afirma:

El singular éxito de la *Bhagavadgītā* como poema filosófico consistió básicamente en haber logrado reunir bajo una misma bandera al ritualista brahmánico y al seguidor del Vedānta y las Upaniṣads, al pacifista de la escuela Sāṅkhya y al activista de la escuela Yoga, a los devotos de Kṛṣṇa y a los anacoretas librepensadores, así como a la gran mayoría de los partidarios de instituciones establecidas —sin excluir a las mujeres y a las clases oprimidas, a quienes el brahmanismo les había negado el derecho de los sacramentos védicos—, y

<sup>22</sup> M.M. Deshpande, *op. cit.*, p. 347.

pedir a cada integrante abandonar o modificar un aspecto de su dogma con el fin de llegar a un acuerdo con los demás sobre una plataforma común.<sup>23</sup>

Si la *Gītā*, en su todo o en sus partes, se incorporó al archivo del *Mahābhārata* en un lugar tan preeminente, fue porque de esa forma logró articular la epopeya entera de tal manera que le permitiera proyectar a nuevas épocas del hinduismo un bagaje entero de sabiduría tradicional. Tal como afirma Madhav Deshpande: “Representa una progresión de la narrativa del *Mahābhārata* más que una intrusión”.<sup>24</sup> Al presentarse en un mismo crisol saberes de momentos tan distintos, amalgamados por medio de intrincadísimos procesos textuales, estamos ante una oportunidad dorada de vislumbrar algunos de los mecanismos de los que se valen los textos para mantenerse vivos.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Fuentes primarias*

- The Mahābhārata, for the First Time Critically Edited*, primer libro: *Adiparvan*, V.S. Sukthankar (ed.), Pune, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933.
- The Mahābhārata, for the First Time Critically Edited*, segundo libro: *Bhīṣmaparvan*, F Edgerton (ed.), Pune, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1944.
- The Mahābhārata, for the First Time Critically Edited*, sexto libro: *Bhīṣmaparvan*, K. Belvalkar (ed.), Pune, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1947.

### *Fuentes secundarias*

- Belvankar, Kṛṣṇa, *Vedanta Philosophy*, Fremont, Jain Publishing Company, 2006.
- Das, Gurcharan, “Draupadi’s Question: Lessons for Public and Corporate Governance”, en P. Trikha (ed.), *Textuality and Inter-textuality in the Mahābhārata*, Delhi, Sarup & Sons, 2006, pp. 99-133.
- Deshpande, Madhav M., “The Epic Context of the *Bhagavadgītā*”, en A. Sharma (ed.), *Essays on the Mahābhārata*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2011, pp. 334-348.
- Edgerton, Franklin, reseña de “The Kashmir Recension of the *Bhagavad Gīta*” de O. Schrader, *Journal of the American Oriental Society*, 52-1, 1932, pp. 68-75.
- Esfeld, Michael, “Wigner’s View of Physical Reality”, *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 30B, 1999, pp. 145-154.

<sup>23</sup> K. Belvankar, *Vedanta Philosophy*, p. 118.

<sup>24</sup> M.M. Deshpande, *op. cit.*, p. 347.

- Fitzgerald, James L., "India's Fifth Veda: The *Mahābhārata*'s Presentation of itself", en A. Sharma (ed.), *Essays on the Mahābhārata*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2011, pp. 150-170.
- Gascuel, Olivier, y Mike Steel, "Neighbor-Joining Revealed", *Molecular Biology and Evolution*, 23-11, 2006, pp. 1997-2000.
- Goldman, Robert P. y Sally J. Sutherland, "Interpretive Histories", disponible en <[http://www.india-seminar.com/2010/608/608\\_goldman.htm](http://www.india-seminar.com/2010/608/608_goldman.htm)>.
- Housman, Alfred E., "The Application of Thought to Textual Criticism", en J. Carter (ed.), *Selected Prose*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961, pp. 131-150.
- Howe, C.J. *et al.*, "Manuscript Evolution", *Endeavour*, 25, 2001, pp. 121-126.
- Mehendale, M.A., "Is There Only One Version of the Game of Dice in the *Mahābhārata*", en S.P. Narang (ed.), *Modern Evaluation of the Mahābhārata. Prof. R. K. Sharma Felicitation Volume*, Delhi, Nag Publishers, 1995, pp. 33-39.
- Mehendale, M.A., "Interpolations in the *Mahābhārata*", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 82, 2002, pp. 193-212.
- Ramanujan, A.K., "Repetition in the *Mahābhārata*", en A. Sharma (ed.), *Essays on the Mahābhārata*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2011, pp. 419-443.
- Salemans, B.J.P., "Cladistics or the Resurrection of the Method of Lachmann", en P. van Reenen y M. van Mulken (eds.), *Studies in Stemmataology*, Ámsterdam/Filadelfia, John Benjamins Publishing Company, 1996, pp. 3-70.
- Saitou, N. y M. Nei, "The Neighbor-Joining Method: a New Method for Reconstructing Phylogenetic Trees", *Molecular Biology and Evolution*, 4-4, 1987, pp. 406-425.
- Spencer M. *et al.*, "Phylogenetics of Artificial Manuscripts", *Journal of Theoretical Biology*, 227, 2004, pp. 503-511.

# *Kalpas, yugas y la Bhagavadgītā como texto para promover la supremacía de Kṛṣṇa*

*Luis González Reimann*

*mattaḥ parataraṃ nānyat kiñcid asti.  
No hay nada por encima de mí.*

Kṛṣṇa (*Bhagavadgītā* 7.7)

## INTRODUCCIÓN

La *Bhagavadgītā*, en la forma como ha llegado hasta nuestros días, es un texto dedicado a promover la imagen de Kṛṣṇa como Dios Supremo. El texto pone a Kṛṣṇa por encima de cualquier otra divinidad, sea védica o de cualquier otra procedencia. Se ha dicho con frecuencia que la *Gītā* presenta una síntesis de diversas doctrinas, pero el hecho es que dicha síntesis queda enmarcada por la intención de demostrar que todas las doctrinas —además de todas las deidades— están sujetas a Kṛṣṇa, y no son más que medios para llegar a él. Ideas y conceptos anteriores y contemporáneos a la *Gītā* son apropiados para presentarlos como derivados de Kṛṣṇa.

Es importante no olvidar que la *Gītā* es un texto con varios estratos de composición, lo que da por resultado ciertas contradicciones, al igual que falta de coherencia en algunas secciones. Aunque no existe un consenso universal sobre cuáles son exactamente los diferentes estratos, hay varios estudios que intentan identificarlos con precisión.<sup>1</sup>

La *Bhagavadgītā* incluye exposiciones sobre la escuela Sāṅkhya, el yoga, la doctrina de la renuncia a los frutos de la acción y, principalmente, sobre la *bhakti*, la devoción, una importante faceta del hinduismo que encuentra aquí su primera manifestación importante. Pero si bien la devoción puede dirigir-

<sup>1</sup> Para un intento reciente, véase M. Ježić, “Textual Layers of the *Bhagavadgītā*”, pp. 629 y 636, quien concluye con la sugerencia muy probable de que algunos de los estratos históricos del texto se dieron según la secuencia épica-Sāṅkhya-yoga-*bhakti*. El último estrato, el de la *bhakti*, sería el que intentó hacer una síntesis de todo lo incorporado con anterioridad. Véase también P. Szczurek, “Bhakti Interpolations and Additions in the *Bhagavadgītā*”.

se a cualquier divinidad, en la *Gītā* se trata específicamente de devoción a Kṛṣṇa, y sólo a él (7.17, 11.54 y cap. 12).<sup>2</sup> La importancia de la *Bhagavadgītā* como texto de devoción a Kṛṣṇa se hace evidente en siglos posteriores, por ejemplo a través de la popularidad que alcanzó en los siglos XV y XVI en la emergente tradición *vaiṣṇava* de Bengala, al igual que en otras escuelas.<sup>3</sup>

Si tomamos en cuenta que para la tradición *vaiṣṇava* Kṛṣṇa es uno de los *avatāras* (“descensos”) del dios Viṣṇu, es natural que los seguidores de Kṛṣṇa sean considerados *vaiṣṇavas*, pero es importante subrayar que la *Gītā* jamás se refiere a Kṛṣṇa como un *avatāra* de Viṣṇu. En la *Gītā*, el Dios Supremo es el mismo Kṛṣṇa, y si bien Viṣṇu es mencionado un par de ocasiones, nunca es para ponerlo por encima de Kṛṣṇa ni como su origen, como lo haría la doctrina de los *avatāras* de Viṣṇu.<sup>4</sup> El resultado de esto es que en las diversas ramas *vaiṣṇavas* desarrolladas después de la *Gītā* no existe un consenso absoluto sobre la posición subordinada de Kṛṣṇa ante Viṣṇu.<sup>5</sup>

#### LA *GĪTĀ* EN CONTEXTO: LA COMPETENCIA SECTARIA

Para entender mejor la *Gītā* como texto dedicado a exaltar a Kṛṣṇa es necesario ubicarla en su contexto histórico. Esto implica no sólo situarla en su entorno épico —como parte del *Mahābhārata*—, sino más aún ubicarla en medio de los cambios culturales, religiosos, y aun políticos, de la época en la que fue compuesta y/o editada. Éste no es el lugar para un estudio detallado sobre el tema, pero algunas explicaciones son necesarias para ver en qué contexto los escritores/editores del texto proclaman la supremacía de Kṛṣṇa. Esto nos llevará, más adelante, al tema central de este capítulo: los ciclos cósmicos.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Todas las referencias a la *Gītā* y el *Mahābhārata* pertenecen a la edición crítica (Pune, 1933-1959); todas las traducciones de éstas y otras fuentes son mías.

<sup>3</sup> A la tradición *gauḍīya* (es decir, bengalí) pertenece la conocida organización Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna (ISKCON), fundada por Swami Prabhupada en los años sesenta en Nueva York, y cuyos miembros son popularmente conocidos como los “Hare Krishna”.

<sup>4</sup> Kṛṣṇa es Viṣṇu (10.21), pero también es Śiva (Śaṅkara) (10.23), Indra (10.22) y Varuṇa (10.29). En 11.9 es Hari (seguramente un epíteto de Kṛṣṇa, aunque esta mención se ha tomado con frecuencia como una referencia a Viṣṇu). Lo mismo en 18.77. Y Arjuna se dirige a él como Viṣṇu en 11.24 y 11.30, cuando lo ve en su forma majestuosa.

<sup>5</sup> En el *Bhāgavatapurāṇa*, por ejemplo, Kṛṣṇa se encuentra generalmente por encima de Viṣṇu. Para un estudio sobre el tema, véase F Matchett, *Kṛṣṇa: Lord or Avatāra?*

<sup>6</sup> Para un buen análisis reciente de la *Gītā* capítulo por capítulo, véase A. Malinar, *The Bhagavadgītā. Doctrines and Contexts*.

No se puede precisar con exactitud el momento de la creación y la revisión del texto, pero lo más razonable es considerar que haya sucedido en los primeros dos siglos de la era común, con la posibilidad de que algunas secciones pertenezcan a los últimos siglos a.e.c. Ese periodo vio la diseminación de un gran número de ideas y caminos religiosos o espirituales, *dharmas*,<sup>7</sup> que rechazaban la autoridad de los Vedas y del ritual védico, el eje central del vedismo. Surgieron movimientos materialistas como los *cārvākas*, y tradiciones religiosas basadas en la práctica de diversos grados de ascetismo. La competencia sectaria se hace evidente en la *Śvetāśvataropaniṣad*, donde al principio se mencionan varias doctrinas que pretenden explicar el origen del *brahman*, el principio supremo de las Upaniṣads.<sup>8</sup> El *Mahābhārata* ilustra con unas cuantas palabras esta competencia de ideas: “Éste es el mejor, éste es el mejor”, dice quien está convencido. Uno siempre alaba el *dharma* que sigue”.<sup>9</sup>

Es en este ambiente de competencia sectaria que surge la *Bhagavadgītā*, y en medio de ese hervidero Kṛṣṇa proclama que está por encima de todo y de todos: “No hay nada por encima de mí” (7.7: *mattaḥ parataram nānyat kiñcid asti*). Kṛṣṇa es el mejor en toda una serie de categorías que sin duda eran importantes para el auditorio al que iba dirigido el texto (10.20-39). Según la *Gītā*, ni los dioses védicos ni los grandes *ṛṣis* conocen el origen de Kṛṣṇa, siendo que él es la fuente de todos ellos (10.2, 10.8). Kṛṣṇa es el *puruṣa* supremo, es decir, el hombre o espíritu supremo, *puruṣottama* (10.15, 11.3, 15.18-19).<sup>10</sup> Quienes lo conocen y lo alcanzan ya no reencarnan (4.9, 7.1-3, 8.16, 12.6-7, 15.6), mientras que quienes no siguen sus enseñanzas están perdidos (3.32). Y los que no acuden a él, lo odian o lo insultan, están condenados a renacer una y otra vez en matrices “*asúricas*” y a no alcanzarlo (7.15, 9.11-12, 16.18-20).<sup>11</sup>

<sup>7</sup> La palabra *dharma*, la cual tiene varias acepciones, generalmente denota el orden social y moral, la forma de vida correcta. Pero también se puede referir, como en este caso, a un conjunto de prácticas y enseñanzas dirigidas a la liberación espiritual. La *Gītā* usa el término con este significado en 2.40, 9.3 y 12.20. Probablemente también lo emplea así en 18.66, como lo veremos.

<sup>8</sup> *Śvetāśvataropaniṣad* 1.2. La edición consultada para las Upaniṣads es la de P. Olivelle.

<sup>9</sup> *Mahābhārata* 14.48.26. L. González Reimann, *The Mahābhārata and the Yugas*, pp. 164 y 187, n. 1.

<sup>10</sup> La noción del Hombre Supremo o Primordial, el *puruṣa*, de quien surge el mundo, la encontramos ya en *Rgveda* 10.90. El concepto de *puruṣa* como espíritu o conciencia es un desarrollo posterior que forma parte fundamental de la escuela Sāṅkhya.

<sup>11</sup> A partir de la literatura védica media, en los Brāhmaṇas, los *asuras* son los antidioses, en constante batalla con los dioses. *Asura* también se emplea para designar a quienes son considerados herejes. La palabra normalmente se traduce por “demonio”. Para un estudio

Él es el señor de todos los seres y todos los mundos (4.9, 9.3), y todas las criaturas están en él (4.35, 9.13). Podemos anotar que la descripción de los *asuras* en el capítulo decimosexto incluye afirmaciones que parecen dirigidas a escuelas materialistas y posiblemente al budismo, al decir que los *asuras* no creen que el mundo sea real (*asatya*) ni que tenga fundamento (*apratiṣṭha*) o señor supremo/dios (*anīśvara*). Asimismo, los *asuras* niegan que el mundo haya sido creado por causalidad mutua (*aparaspara*) (16.8).<sup>12</sup>

### APROPIACIONES DE LA *GĪTĀ*

En la *Gītā*, la superioridad absoluta de Kṛṣṇa se presenta en detalle, como para no dejar ningún lugar a dudas. Los autores y revisores del texto muestran una gran familiaridad con las distintas escuelas de la época, y se las apropian para Kṛṣṇa. Veamos ejemplos de algunas de las principales apropiaciones.

#### *El yoga*

Según el texto, Kṛṣṇa recupera el antiguo yoga perdido, que resulta ser aquel que él mismo había enseñado en tiempos primordiales (4.1-3). El yogui debe poner la mente en Kṛṣṇa al meditar a fin de alcanzar la paz de Kṛṣṇa que se encuentra más allá del nirvana (6.14-15). El yogui supremo es aquel que ve a Kṛṣṇa en todo y deposita su fe en él (6.30, 6.47). Y Kṛṣṇa es el *mahāyogeśvara*, el gran señor del yoga (11.9).

#### *La escuela Sāṅkhya*

Kṛṣṇa controla la materia primordial, *prakṛti*, pero está desapegado y fuera de ella. La supervisa, la observa (*adhyakṣena*), como el *puruṣa* del Sāṅkhya clásico. Y gracias a Kṛṣṇa el mundo gira en las reencarnaciones (9.9-10).<sup>13</sup>

---

sobre quiénes son herejes desde la óptica del hinduismo brahmánico, véase L. González Reimann, “Ortodoxia, heterodoxia y herejía en el hinduismo”.

<sup>12</sup> I. Theodor ve aquí, además, una posible referencia a los *mīmāṃsakas*, la escuela del llamado Vedānta antiguo (*pūrvamīmāṃsā*). Véase *Exploring the Bhagavad Gītā*, p. 123.

<sup>13</sup> Véanse además los capítulos 13 y 14. En éste último también se incluye el *brahman* de las Upaniṣads.

### *La religión védica*

El vedismo, con sus rituales y textos, era la religión de los sacerdotes brahmánicos, que para la época en la que surge la *Gītā* se había establecido firmemente en el norte del subcontinente e incursionaba hacia el sur. Para entonces, la literatura védica era considerada revelada y sin autoría humana.<sup>14</sup> Era fundamental, entonces, apropiarse de la tradición ritual védica, no sólo por su importancia, sino también a fin de poder aducir continuidad con su pasado milenario. Kṛṣṇa proclama:

Incluso quienes son devotos de otras divinidades y las veneran con fe [en realidad] me veneran a mí, aunque no sigan las reglas rituales tradicionales.<sup>15</sup> Porque yo soy el recipiente y señor de todos los sacrificios (*yajña*), y quienes no me conocen en esencia caen [en el ciclo de reencarnaciones] (9.23-24).

Y lo refuerza más adelante: “¡Pon tu mente en mí y dirige tu devoción (*bhakti*) hacia mí! ¡Ofreceme tus sacrificios (*yajña*) y ríndeme homenaje (*namas*)!” (9.34).<sup>16</sup> En otro capítulo declara de manera rotunda: “Yo soy lo que se debe conocer por medio de todos los Vedas” (15.15: *vedaiś ca sarvair aham eva vedyo*). En otras palabras, el propósito de los Vedas es conocer a Kṛṣṇa.<sup>17</sup>

### *El brahman de las Upaniṣads*

Si bien las Upaniṣads forman parte de la literatura védica, merecen mención aparte por el importante papel que habrían de desempeñar en las escuelas del Vedānta, las cuales, a su vez, ejercieron una gran influencia a lo largo del subcontinente en siglos subsecuentes. Los conceptos de *ātman* y *brahman* —el

<sup>14</sup> Seguramente esta adjudicación de revelación para los Vedas se inició como respuesta a los movimientos de la época que, como el budismo, rechazaban la autoridad ritual y religiosa de los Vedas.

<sup>15</sup> O como anota J.A.B. van Buitenen: “Aunque las reglas rituales tradicionales no lo prescriban (*avidhipūrvakam*)”. *The Bhagavadgītā in the Mahābhārata*, p. 166, n. 6.

<sup>16</sup> Repetido en la primera mitad de 18.65. Véase además 9.16.

<sup>17</sup> Sin embargo, en 11.53-54 Kṛṣṇa afirma que ni los Vedas ni las austeridades (*tapas*) ni las dádivas (*dāna*) ni los sacrificios (*ijyā* = *yajña*) sirven para alcanzarlo; sólo la devoción, la *bhakti*. A. Malinar (*op. cit.*, p. 205) ve esta contradicción como evidencia de que el decimoquinto capítulo fue agregado con posterioridad. Según esto, en un estrato más antiguo de la *Gītā* los Vedas eran considerados como un camino infructuoso, mientras que en un estrato posterior el autor/editor decidió apropiárselos para Kṛṣṇa en lugar de rechazarlos.

ser individual y el fundamento del mundo— centrales para las Upaniṣads, quedan también incluidos en la arrolladora apropiación que hace la *Gītā* en nombre de Kṛṣṇa.

Kṛṣṇa es el *brahman* supremo (*paraṃ brahma*), así como el *ātman* que reside en el corazón de todos los seres. Afirma ser “el principio, el medio y el fin de los seres” (10.12, 10.20), lo que parecería ser una respuesta a la siguiente aserción de la *Taittirīyopaniṣad*: “Aquello de lo que nacen los seres, de lo que viven tras nacer y adonde van al morir [...] eso es *brahman*”.<sup>18</sup> Pero en la *Gītā* Kṛṣṇa no sólo es *brahman*; antes bien, *brahman*, como origen de los seres vivos, es una matriz que posee Kṛṣṇa, a la que él mismo fertiliza: “El gran *brahman* es mi matriz (*yonī*). En ella pongo mi semilla, y ése es el origen de todos los seres” (14.3).<sup>19</sup>

Podemos mencionar aquí que a la *Gītā* en ocasiones se la ha llamado también la *Kṛṣṇopaniṣad*. Esto refleja la intención de atribuirle un estatus igual al de las Upaniṣads védicas, siendo que la *Gītā* es posvédica.<sup>20</sup> En la *Gītā*, Kṛṣṇa incluso declara ser el autor del Vedānta (*vedāntakṛt*), que en este contexto seguramente significa que él es el compositor de las Upaniṣads (15.15).

### *La organización social, los varṇas*

En cuanto a la organización y la estructura sociales, Kṛṣṇa se presenta como el creador de las cuatro clases sociales, los *varṇas*, la piedra angular del sistema social brahmánico (4.13).<sup>21</sup>

### *Kṛṣṇa como el tiempo (kāla)*

El tiempo, como fuerza inexorable que todo lo destruye, era considerado por algunos como el principio superior. Dicha idea se remonta al *Atharvaveda*,<sup>22</sup>

<sup>18</sup> *Taittirīyopaniṣad* 3.1.

<sup>19</sup> Para una comparación detallada de la *Gītā* con las Upaniṣads, puede consultarse M. Ježić, “The Relationship Between the *Bhagavadgītā* and the Vedic Upaniṣads”, donde se analizan los paralelismos que existen entre la *Gītā* y dos Upaniṣads: la *Kaṭha* y la *Śvetāśvatara*.

<sup>20</sup> Es así que, por ejemplo, S. Bhaktivedanta dice que la *Gītā* “se conoce también con el nombre de *El Gītāopaniṣad*. Esta obra es la esencia del conocimiento védico y uno de los [*sic*] Upaniṣads más importantes de la literatura védica” (*El Bhagavad-Gītā tal como es*, p. 4).

<sup>21</sup> Las cuatro clases son los sacerdotes brahmanes (*brāhmaṇas*), los guerreros y gobernantes (*kṣatriyas*), la clase productiva (*vaiśyas*) y los sirvientes (*śūdras*). Esta división social aparece por primera vez en la literatura sánscrita en un himno tardío del *Rgveda* (10.90).

<sup>22</sup> *Atharvaveda* (Śaunaka) 19.53.8: “*Kāla* es el señor (*īśvara*) de todo”. *Kāla* es la primera de las causas listadas en *Śvetāśvataropaniṣad* 1.2.

y es mencionada con frecuencia en el *Mahābhārata*, donde los actores se quejan de que el tiempo lo destruye todo y se sienten impotentes ante sus designios.<sup>23</sup> En este contexto, el tiempo se convierte en sinónimo de destino. Esto permite entender mejor por qué Kṛṣṇa le declara a su primo Arjuna: “Soy *kāla* (el tiempo), plenamente desarrollado, el destructor del mundo, listo para destruir/absorber los mundos (*lokas*)” (11.32).<sup>24</sup> Y enseguida insta a Arjuna a pelear en la gran batalla de Kurukṣetra, porque él, Kṛṣṇa, en realidad ya los mató a todos como parte de sus designios. Arjuna debe ser tan sólo su instrumento (*nimitta*) (11.33). El tiempo, visto como fuerza superior, queda así simplemente como uno más de los aspectos de Kṛṣṇa.

### *La devoción, bhakti*

*¡Pon tu mente en mí y dirige tu devoción (bhakti) hacia mí!  
¡Ofreceme tus sacrificios (yajña) y ríndeme homenaje (namas)! (9.34).*

Hemos visto que la devoción, la *bhakti* a Kṛṣṇa es fundamental en la *Gītā*, pero podemos agregar ahora algunos ejemplos. Sabemos que el texto se apropia el *brahman* de las Upaniṣads para Kṛṣṇa, presentado como el origen mismo de *brahman*; empero, en términos de la *bhakti* de la *Gītā*, alcanzar el *brahman* no es más que una etapa previa a la verdadera devoción al dios. En el último capítulo del texto, Kṛṣṇa dice que “quien se convierte en *brahman* [gracias a la renunciación (*sannyāsa*)] y está en paz consigo mismo no sufre y no desea nada. Imparcial ante todos los seres, alcanza la suprema devoción a mí (*madbhaktiṃ [...] parām*)” (18.54). Habiendo logrado esa devoción suprema, el aspirante reconoce quién es Kṛṣṇa en verdad y entra en él. Es entonces que gracias a su bondad (*prasāda*), alcanza el lugar sin fin/eterno (18.56). La devoción a Kṛṣṇa es, a final de cuentas, el sendero más elevado para alcanzar la liberación de acuerdo con lo expuesto en la *Bhagavadgītā*. Es mejor que estudiar los Vedas, celebrar sacrificios, practicar austeridades (*tapas*) u ofrecer dádivas (*dāna*) (11.53).

<sup>23</sup> Para la importancia del tiempo en el *Mahābhārata*, véase L. González-Reimann, *The Mahābhārata and the Yugas*, cap. 2, o una versión resumida en “Time in the *Mahābhārata* and the Time of the *Mahābhārata*”.

<sup>24</sup> Véase también 10.33.

## COSMOGONÍA Y CICLOS CÓSMICOS

*Los kalpas*

Veamos ahora de qué manera Kṛṣṇa se apropia de los *kalpas* —la unidad básica de creación y destrucción del mundo—, así como de la noción de que el mundo surge de un principio supremo para regresar a él cuando el mundo se destruye. Este proceso, junto con el carácter cíclico que lo caracteriza, era un concepto relativamente nuevo a comienzos de la era común. Aparece en las epopeyas y se desarrolla plenamente en los Purāṇas.<sup>25</sup> La *Gītā* lo describe brevemente con las siguientes palabras:

Los concedores del día y la noche saben que el día de Brahmā incluye mil *yugas* y que su noche dura otros mil *yugas*. Al comienzo del día [de Brahmā] todas las manifestaciones nacen de lo no manifiesto (*avyakta*), y al llegar la noche se disuelven ahí mismo, en lo no manifiesto. Este conjunto de seres cobra existencia una y otra vez, Pārtha (Arjuna), y se disuelve involuntariamente al comenzar la noche, para surgir nuevamente al llegar el día (18.17-19).

El dios Brahmā (que es distinto del *brahman* de las Upaniṣads) marca el proceso cíclico de creación y destrucción del mundo. Cuando comienza el día Brahmā despierta y el mundo se crea, al caer la noche Brahmā duerme y el mundo desaparece, es decir, se destruye. El día de Brahmā también es llamado un *kalpa*, aunque a la noche no se le da dicho nombre. Durante el día, cuando el mundo existe, se suceden mil rondas de cuatro *yugas*, los llamados *mahāyugas*, o grandes *yugas*.<sup>26</sup> El conjunto de los cuatro *yugas* con frecuencia es llamado simplemente *yuga*, como en el caso del verso recién citado. Nuestro texto explica que al comenzar el día de Brahmā el mundo se crea a partir de lo no manifiesto (*avyakta*), que equivale a decir que se crea de *prakṛti*, la materia primordial. La idea de que el proceso de creación y destrucción periódica del universo consiste en su emisión de *prakṛti* y su subsecuente reabsorción

<sup>25</sup> El *kalpa* es mencionado sólo en una de las Upaniṣads, la ya mencionada *Śvetāśvatara*. Ésta es similar a la *Gītā* en tanto que se apropia de varias ideas. Sin embargo, el texto coloca por encima de todo a *eka*, literalmente “uno”, que en tiempos posteriores fue asociado con el dios Śiva. Para el desarrollo de las ideas de tiempo cíclico, véase L. González Reimann, “Cosmic Cycles, Cosmology and Cosmography”.

<sup>26</sup> Un gran *yuga* o *mahāyuga* está integrado por los cuatro *yugas* tradicionales llamados Kṛta (o Satya), Tretā, Dvāpara y Kali.

en ella, pertenece a la escuela Sāṅkhya, y habría de generalizarse en los Purāṇas.

Kṛṣṇa se apropia del ciclo completo cuando afirma ser el creador de todo el mundo, así como su destrucción/disolución (*pralaya*) (7.6). Dice que “Al final de [cada] *kalpa* todos los seres [...] entran en mi naturaleza, mi *prakṛti* (*prakṛtiṃ yānti māmikām*), y los emito/creo de nuevo al comenzar el *kalpa* [siguiente]” (9.7). Pero la apropiación no termina ahí. Nuestra cita continúa:

Pero más allá de lo no manifiesto (*avyakta*), [de donde emergen y adonde regresan los seres] hay otro estado/nivel no manifiesto eterno que no muere cuando todos los seres mueren. Se dice que ese estado es indestructible/inmortal y lo llaman la meta suprema. Es mi morada suprema, y quienes la alcanzan no regresan [reencarnan]. Es el *puruṣa* supremo (*puruṣaḥ paraḥ*) (8.20-21).

Esta descripción de cómo por encima de *avyakta* se encuentra la persona suprema, el *puruṣaḥ paraḥ*, identificado aquí con Kṛṣṇa, seguramente fue tomada de la *Kaṭhapaniṣad*.<sup>27</sup> Colocar a *puruṣa*, considerado como espíritu supremo, por encima de *prakṛti* y no a la par de ella —como lo hace el Sāṅkhya clásico—, es típico de textos puránicos posteriores que ponen a Viṣṇu por encima de todo.<sup>28</sup> Para entonces, Kṛṣṇa ya era normalmente considerado uno de los *avatāras* de Viṣṇu, y las identidades de Kṛṣṇa y Viṣṇu se habían fusionado al grado de que un nombre como Hari podía designar a cualquiera de los dos, o a los dos simultáneamente.

Lo que vemos en la *Gītā*, entonces, es que el eterno ciclo de creación y destrucción del mundo no resulta ser más que una de las varias tareas realizadas por Kṛṣṇa en su carácter de divinidad suprema. Hay que señalar que si bien en la *Gītā* el *kalpa*, el día de Brahmā, es el ciclo de emanación y reabsorción del mundo en *prakṛti*, los Purāṇas agregarían un ciclo más largo, la vida de Brahmā. Según el esquema de los Purāṇas, la reabsorción total en *prakṛti* sólo ocurre al finalizar la vida de Brahmā, mientras que lo que sucede al terminar cada uno

<sup>27</sup> *Kaṭhapaniṣad* 3.11: “Por encima de lo no manifiesto está la persona suprema (*param* [...] *avyaktāt puruṣaḥ paraḥ*)”.

<sup>28</sup> Esto da por resultado que la famosa tríada de los Purāṇas integrada por los dioses Brahmā, Viṣṇu y Śiva como responsables respectivamente de la creación, la duración y la destrucción del mundo, quede por debajo del Viṣṇu supremo. Esta situación un tanto confusa distingue entre el Viṣṇu de la tríada, con su función restringida al cuidado del buen funcionamiento del mundo, y el Viṣṇu supremo, ubicado por encima de los tres dioses. Los Purāṇas *śaivas* harían lo mismo con Śiva, colocándolo por encima del grupo de tres. A su vez, las tradiciones de la Diosa (*devī*) colocan a ésta en la cima de la jerarquía, arriba de los tres dioses.

de sus días —cada *kalpa*— es una destrucción parcial, en la que el mundo no se reabsorbe y, por lo tanto, no se da una destrucción total.<sup>29</sup> Esta situación ha causado que algunos comentaristas de la *Gītā* quieran convertir el *kalpa* de estos versos en equivalente a la vida de Brahmā a fin de ajustarlos a la doctrina de los Purāṇas, cuando es claro que el texto no dice tal cosa.<sup>30</sup> La vida de Brahmā no parece ser un ciclo conocido por el compositor de estos versos, y seguramente todavía no existía como parte del sistema de ciclos cósmicos.

### *Los yugas y el dharma*

El otro ciclo que debemos analizar es el de los *yugas*, los cuales van íntimamente ligados al concepto de *dharma*. Kṛṣṇa declara: “Cada vez que desciende el *dharma*, Bhārata (Arjuna), y que aumenta el *adharmā*, me creo a mí mismo para proteger a los virtuosos (*sādhus*) y aniquilar a los perversos (*duṣkṛtas*). Nazco de *yuga* en *yuga* a fin de restaurar el *dharma*” (4.7-8).

Hay varias cosas que comentar en relación con este par de versos. En primer lugar, Kṛṣṇa se presenta aquí como protector del *dharma*, algo que reafirma Arjuna en otro capítulo del texto al llamarlo *śāśvatadharmagoptā*, “protector del *dharma* perpetuo” (11.18). Sin duda, *dharma* debe entenderse en este caso como el *dharma* brahmánico, el orden social de las cuatro clases sociales, los *varṇas*, con los sacerdotes brahmánicos a la cabeza. Y ya hemos visto que Kṛṣṇa declara ser el origen mismo del sistema social de los cuatro *varṇas*. Esta función de protector del *dharma* brahmánico —atribuida aquí a Kṛṣṇa— aparecerá en la literatura posterior como la principal función de Viṣṇu al encarnar en sus diversos *avatāras*. Viṣṇu nace en este mundo para proteger el *dharma*, el cual se ve amenazado periódicamente por demonios o, literalmente, por negadores (*nāstikas*),<sup>31</sup> así como por una degradación del comportamiento moral de la gente. Es necesario recalcar esta necesidad de defender el *dharma* brahmánico porque, como lo anotamos al principio de este capítulo, la *Gītā* surge en un contexto social en el que la ortodoxia brahmánica se sentía amenazada. De hecho, la teoría de los *avatāras*, junto con el concepto de un salvador que restablecerá el orden, también se remonta a este periodo. En

<sup>29</sup> Para detalles sobre los complejos ciclos cósmicos, puede consultarse Luis González Reimann, *Tiempo cíclico*, o más recientemente “Cosmic Cycles, Cosmology and Cosmography”.

<sup>30</sup> Por ejemplo S. Bhaktivedanta en su explicación de *Bhagavadgītā* 9.7.

<sup>31</sup> El término *nāstika* no aparece en la *Gītā*, pero, como vimos, quienes no sigan a Kṛṣṇa están destinados a renacer en condiciones muy bajas. Sobre los *nāstikas*, véase L. González Reimann, “Ortodoxia, heterodoxia y herejía en el hinduismo”.

el *Mahābhārata* vemos por primera vez la descripción de un salvador llamado Kalkin, quien se encargará de destruir a los invasores/bárbaros, los *mlecchas*, y a los no creyentes. Sin embargo, el *Mahābhārata* no dice que Kalkin sea un descenso de Viṣṇu —como se le habría de considerar posteriormente— sino tan sólo un brahmán convertido en guerrero a fin de aniquilar a los transgresores.<sup>32</sup>

Otra cosa que señalar aquí es el uso del término *yuga*. No hay nada en la *Gītā* que indique que se trata de la teoría clásica de los *yugas*, según la cual la sociedad pasa por una secuencia descendente de cuatro *yugas* que integran el “gran *yuga*”, el *mahāyuga*. Comenzando en la edad de oro, Kṛta, la humanidad desciende, pasando por Tretā y Dvāpara hasta llegar a Kali, el peor *yuga*, en el que se da una confusión del orden social de los cuatro *varṇas*, y el respeto a los valores morales toca fondo. La teoría clásica de los *yugas* se encontraba apenas en etapa formativa en el *Mahābhārata*, y no hay manera de saber exactamente con qué significado la *Gītā* emplea la palabra. Es muy probable que se trate tan sólo de una promesa de encarnar cada vez que sea necesario. La expresión *yuge yuge* (de *yuga* en *yuga*), usada en la *Gītā*, la encontramos a partir del *Ṛgveda* con este sentido general, siglos antes de que apareciera la teoría clásica de los *yugas*.<sup>33</sup>

En este par de versos Kṛṣṇa se adjudica el papel de defensor del *dharma* y de los valores morales, y le anuncia a Arjuna que cada vez que el *dharma* vaya en descenso él nacerá a fin de rescatarlo.

Hay otro verso importante que analizar al hablar de la relación que la *Gītā* establece entre Kṛṣṇa y el *dharma*. En el capítulo final del texto, Kṛṣṇa le hace la siguiente exhortación a Arjuna: “Abandona todos los *dharmas* y ven sólo a mí por protección (*śaraṇa*). Yo te liberaré de todo mal, no te aflijas” (18.66). Este verso es considerado por algunos como la conclusión del texto, el *caramaśloka*, o verso final. La mayoría de los comentaristas, al igual que la gran mayoría de los traductores modernos, consideran que *dharma* aquí se refiere a las reglas sociales y rituales. Según tal interpretación, Kṛṣṇa le dice a Arjuna que haga a un lado todas las obligaciones derivadas de su clase social para dedicarse exclusivamente a venerar a Kṛṣṇa. El contexto del capítu-

<sup>32</sup> *Mahābhārata* 3.188.89-189.6. Sobre el desarrollo del personaje de Kalkin véase L. González Reimann, “The Coming Golden Age”.

<sup>33</sup> *Ṛgveda* 1.139.8, 3.26.3, 6.8.5, 6.15.8, 6.36.5 y 10.94.12. En el *Ṛgveda* el sentido con frecuencia parece ser “de generación en generación”. Para comentarios, véase L. González Reimann, *The Mahābhārata and the Yugas*, p. 193, n. 49.

lo permite interpretarlo así. Sin embargo, hay otra interpretación que muy probablemente sea la principal, sin necesariamente desechar la primera.

En este verso, *dharma* podría muy bien referirse a un sendero o método de liberación espiritual. A. Malinar es una de las pocas personas que ha considerado tal posibilidad en estudios recientes de la *Gītā*.<sup>34</sup> He anotado este otro significado de *dharma* al comienzo de esta reflexión, indicando algunos versos donde la *Gītā* emplea la palabra en ese sentido (2.40, 9.3, 12.20). Entonces, Kṛṣṇa le estaría pidiendo a Arjuna que abandonara cualquier otra enseñanza y buscara refugio sólo en él. Lo que al parecer nadie ha señalado hasta ahora es la similitud que existe entre esta exhortación y la muy conocida “triple joya” del budismo, según la cual un monje declara: “Voy al Buda por refugio (*sāraṇa*), voy al *dharma* (budista) por refugio, voy al *saṅgha* por refugio”.<sup>35</sup> Kṛṣṇa parecería estar refutando lo expresado en el voto budista al pedirle a Arjuna que deje otros *dharmas* (como el *dharma* budista) y se refugie sólo en él (y no en el Buda). La terminología es muy similar, y es difícil no leer la afirmación de Kṛṣṇa como una respuesta a la declaración budista. Hay otras ocasiones en las que la *Gītā* parece estar reaccionando ante el budismo. En 2.72, Kṛṣṇa se refiere al estado de suprema paz en *brahman* como el *brahmanirvāṇa*, empleando la palabra nirvana, usada en el budismo para el estado de liberación, y convirtiéndola en un estado que depende del *brahman* de las Upaniṣads,<sup>36</sup> y sabemos que según la *Gītā* el *brahman* se origina en Kṛṣṇa. De manera similar, en otro verso Kṛṣṇa declara que la paz del nirvana radica en él (6.15).<sup>37</sup>

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 221. De hecho, esta interpretación no es nueva, y hay comentaristas que la defienden. W.D.P. Hill, en su traducción de 1928, la desecha al decir que “aquellos comentaristas que ven en *dharma* una referencia sectaria están ignorando el contexto del pasaje” (*The Bhagavadgītā*, p. 269).

<sup>35</sup> El *saṅgha* es la agrupación de monjes budistas. La triple joya aparece con frecuencia desde la literatura budista temprana, en el canon pāli, donde encontramos “Voy por refugio (*sāraṇa*) a Gotama (Buda), al *dharma*, y al *saṅgha* de los *bhikkhus* (monjes budistas, *bhikṣu* en sánscrito)” (*Sutta Nipāta* 1.7.142, 2.7.315, 3.9.656). Las traducciones se pueden consultar en K.R. Norman, *The Group of Discourses*. Véase asimismo *Samyutta Nikāya* 1.7.1 (*Sagāthāvagga*, *Brāhmaṇasaṃyuttaṃ*, *Dhanañjānīsuttaṃ*), en la traducción de B. Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha*, p. 255. Para otros ejemplos, véase en esta misma traducción pp. 268, 547 y 1810. El original en pāli se puede consultar en <tipitaka.org>.

<sup>36</sup> Además de 2.72, el *brahmanirvāṇa* se menciona en 5.24-26.

<sup>37</sup> La traducción de J. van Buitenen es distinta y A. Malinar (*op. cit.*, p.125) concuerda con él. Considera que se refiere a la paz de Kṛṣṇa, que está por encima del nirvana. La expresión en sánscrito es *sāntiṃ nirvāṇaparamāṃ matsaṃsthām*. La variante de traducción no afecta nues-

Esta apropiación del budismo también podría verse en la manera en la que la *Gītā* se refiere a Kṛṣṇa al llamarlo *bhagavat*, un término que significa venerable, sagrado, bendito o glorioso. En la literatura budista es de rutina referirse al buda como *bhagavat*, y es muy probable que su uso para Kṛṣṇa —y para el nombre mismo de la *Gītā*, la *Bhagavadgītā*— se pueda entender mejor tomando en cuenta el contexto de competencia sectaria de la época.<sup>38</sup>

### LA UNIVERSALIZACIÓN DE KṚṢṆA

Un fenómeno interesante es lo que podríamos llamar la universalización del Kṛṣṇa de la *Gītā*. Con esto me refiero a la manera como algunos autores modernos han reemplazado, con cierta frecuencia, el nombre de Kṛṣṇa con la palabra Dios o con expresiones como Ser Supremo al comentar el texto. El resultado es que las afirmaciones de un cierto dios llamado Kṛṣṇa (en contraposición a otros dioses y doctrinas), parecen convertirse en las declaraciones de *el* Dios, como si se tratase de un dios único. Con esta universalización se pierde el carácter sectario del texto, el cual concede gran importancia a dejar claro que es sólo *su* dios, Kṛṣṇa, el que está por encima de todo. Esto puede resultar natural para un seguidor de Kṛṣṇa, pero fuera del círculo de creyentes se corre el riesgo de transmitir una visión errónea de un aspecto fundamental de la *Bhagavadgītā* que es su carácter sectario. Es al tomar en cuenta el contexto histórico de la composición de nuestro texto que esto queda claro. El dios de la *Gītā* es Kṛṣṇa, un dios muy específico que cuenta con abundantes narrativas sobre su nacimiento, vida y muerte. El dios de la *Gītā* no es Dios, en el sentido de un dios universal y único.<sup>39</sup> No es así porque la

---

tro análisis. Para una comparación de la terminología de la *Gītā* y la del canon pāli, véase K.N. Upadhyaya, *The Impact of Early Buddhism*.

<sup>38</sup> En la época de la composición de la *Gītā* existía la secta de los *bhāgavatas*, quienes rendían culto a Kṛṣṇa Vāsudeva.

<sup>39</sup> Para un estudio detallado de la recepción de la *Gītā* en Europa y Estados Unidos en el que se hace evidente esta tendencia, véase E.J. Sharpe, *The Universal Gītā*. Para la manera como la *Gītā* se ha interpretado en la India moderna, se puede consultar R. Minor, *Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita*, en especial el artículo del propio Minor, “The Bhagavadgita in Radhakrishnan’s Apologetics”. La universalización del Kṛṣṇa de la *Gītā* se encuentra también en los escritos de los intelectuales mexicanos Francisco I. Madero (1873-1913) y José Vasconcelos (1882-1959). Al respecto, véase J. Vasconcelos, *Estudios indostánicos*, cap. 8, así como el trabajo de J.R. Chaves en este mismo volumen, “La *Bhagavadgītā* según San Madero”.

existencia de los demás dioses se reconoce y acepta, pero quedan colocados por debajo de Kṛṣṇa en la jerarquía establecida por la *Bhagavadgītā*.<sup>40</sup>

Este procedimiento de jerarquizar las divinidades es común en la India, y constituye la llamada “inclusividad” del hinduismo. Dicha inclusividad permite no negar la existencia de otras deidades sino aceptarlas e incorporarlas, pero en una posición inferior a la de la divinidad que uno venera. Tal procedimiento facilita la coexistencia de diversas escuelas o sectas, cada una con su propia divinidad suprema o su propia concepción de lo que debe ser el principio más elevado. Sin embargo, en el interior de cada tradición o secta, sobre todo a nivel teológico, no todas las deidades tienen la misma capacidad para conducir a sus seguidores a la liberación del *saṃsāra*, la rueda de las reencarnaciones. Los otros dioses o diosas son aceptables, pero queda claro que el “mío” se encuentra por encima de todos los demás.

## CONCLUSIONES

La *Gītā* reorienta las principales ideas y doctrinas de su época para hacer que todas resulten emanar de Kṛṣṇa y/o conducir a él. De esta manera, la síntesis de ideas que con frecuencia se le atribuye al texto lleva la intención de englobarlas a todas y ubicarlas por debajo del estatus de Kṛṣṇa como Dios Supremo. En este sentido, el texto es una cadena de apropiaciones: la apropiación del *puruṣa* del *Ṛgveda*, del ritual védico, de los dioses védicos y no védicos, del *brahman* y *ātman* de las Upaniṣads, de la sílaba OM, del yoga, del Sāṅkhya, del orden social establecido por las clases sociales (*varṇas*), del *dharma* brahmánico, de la *bhakti*, de la doctrina del tiempo (*kāla*) como principio supremo y de la cosmogonía. El *kalpa*, el ritmo cósmico de creación y destrucción del mundo, así como los *yugas*, el ciclo de descenso y ascenso del *dharma*, resultan ser apenas dos eslabones más en esta larga cadena. Con el paso del tiempo, la necesidad que sintieron los autores de la *Bhagavadgītā* de afirmar la superioridad de su dios frente a la competencia de otras doctrinas y deidades perdió la urgencia que tenía en aquella etapa formativa, pero quedó plasmada como parte integral y fundamental de un importante texto del hinduismo.

<sup>40</sup> La situación cambia en el caso de los seguidores de Śiva o la Diosa (*devī*), como hemos visto.

## BIBLIOGRAFÍA

*Fuentes primarias*

- Atharva-Veda Samhitā. Text with English Translation, Śloka Index and Names of Ṛṣis and Devatās* (recensión Śaunaka), 2 vols., N.S. Singh (ed.), W.D. Whitney (trad.), Delhi, Nag Publishers, 1987 (1a. ed. 1905).
- El Bhagavad-Gītā tal como es*, Swami Bhaktivedanta (trad.), Buenos Aires, Fondo Editorial Bhaktivedanta, 1991.
- Chatt̥ha Saṅgāyana Tipitaka (canon pāli), disponible en <<http://www.tipitaka.org/>>, CSCD, versión 3, Vipassana Research Institute, 2008 (consultado el 4 de agosto, 2014).
- Mahābhārata. For the First Time Critically Edited*, 19 vols., V.S. Sukthankar y S.K. Belvalkar (eds.), Pune, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933-1959.
- Rig Veda. A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes*, B.A. van Noosten y G.B. Holland (eds.), Cambridge, Harvard University Press, 1994.
- Samyutta Nikāya. The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikāya*, B. Bodhi (trad.), Somerville, Massachusetts, Wisdom Publications, 2000.
- Sutta-Nipāta. The Group of Discourses: Translated with Introduction and Notes*, K.R. Norman (trad.), Lancaster, Pali Text Society, 2006.
- The Bhagavadgītā: Translated from the Sanskrit with an Introduction, an Argument and a Commentary*, W.D.P. Hill (trad.), Londres, Oxford University Press, 1928.
- The Bhagavadgītā in the Mahābhārata: Text and Translation*, J.A.B. van Buitenen (ed. y trad.), Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, P. Olivelle (ed. y trad.), Nueva York, Oxford University Press, 1998.
- The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*, 3 vols., Jamison, Stephanie W. y Joel P. Brereton (trads.), Nueva York, Oxford University Press, 2004.

*Fuentes secundarias*

- González Reimann, Luis, *Tiempo cíclico y eras del mundo en la India*, México, El Colegio de México, 1988 (reimpreso en 2006).
- González Reimann, Luis, “Cosmic Cycles, Cosmology and Cosmography”, en K.A. Jacobsen (ed.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, Leiden, Brill, 2009, vol. 1, pp. 411-428.
- González Reimann, Luis, *The Mahābhārata and the Yugas: India's Great Epic Poem and the Hindu System of World Ages*, Nueva York, Peter Lang, 2002 (reimpreso en Delhi, Motilal Banarsidass, 2010).
- González Reimann, Luis, “Time in the Mahābhārata and the Time of the Mahābhārata”, en S. Pollock (ed.), *Epic and Argument in Sanskrit Literary History: Essays in Honor of Robert P. Goldman*, Delhi, Manohar, 2010, pp. 61-73.

- González Reimann, Luis, “The Coming Golden Age: On Prophecy in Hinduism”, en S. Harvey y S. Newcombe (eds.), *Prophecy in the New Millennium: When Prophecies Persist*, Farnham, Inglaterra, Ashgate, 2013, pp. 105-122.
- González Reimann, Luis, “Ortodoxia, heterodoxia y herejía en el hinduismo”, en Y. González (ed.), *Memorias del V Coloquio Internacional Religión y Símbolo: Ortodoxia, Heterodoxia y Herejía*, México, INAH/Plaza y Valdés (en prensa).
- Ježić, Mislav, “Textual Layers of the *Bhagavadgītā* as Traces of Indian Cultural History”, en W. Morgenroth (ed.), *Sanskrit and World Culture*, Berlín, Akademie Verlag, 1986, pp. 628-638.
- Ježić, Mislav, “The Relationship Between the *Bhagavadgītā* and the Vedic Upaniṣads: Parallels and Relative Chronology”, en R.P. Goldman y M. Tokunaga (eds.), *Epic Undertakings*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2009, pp. 215-282.
- Malinar, Angelika, *The Bhagavadgītā. Doctrines and Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Matchett, Freda, *Kṛṣṇa: Lord or Avatāra? The Relationship Between Kṛṣṇa and Viṣṇu in the Context of the Avatāra Myth as Presented by the Harivaṃśa, the Viṣṇupurāṇa and the Bhāgavatapurāṇa*, Nueva York, Routledge, 2001.
- Minor, Robert (ed.), *Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita*, Albany, State University of New York Press, 1986.
- Sharpe, Eric J., *The Universal Gītā: Western Images of the Bhagavadgītā*, Londres, Duckworth, 1985.
- Szczurec, Przemyslaw, “Bhakti Interpolations and Additions in the *Bhagavadgītā*”, en P. Koskikallio (ed.), *Epics, Khilas, and Purāṇas: Continuities and Ruptures, Proceedings of the Third Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas*, Zagreb, Croatian Academy of Sciences and Arts, 2005, pp. 183-220.
- Theodor, Ithamar, *Exploring the Bhagavad Gītā: Philosophy, Structure, and Meaning*, Farnham, Inglaterra, Ashgate, 2010.
- Upadhyaya, K.N., “The Impact of Early Buddhism on Hindu Thought (With Special Reference to the *Bhagavadgītā*)”, *Philosophy East and West*, 18-3, 1968, pp. 163-173.
- Vasconcelos, José, *Estudios indostánicos*, México, Ediciones México Moderno, 1921.

## Matar o no matar: he ahí el problema de Arjuna

Ana Agud

Es sabido que el diálogo doctrinal llamado la *Bhagavadgītā* está integrado dentro de una epopeya como uno de sus episodios. Nos encontramos en el centro mismo de una historia épica sobre el odio creciente de una rama de una familia real contra otra, que ha ido evolucionando de la mera rivalidad juvenil en los deportes hasta convertirse en un conflicto político y militar que abarca a todo el mundo conocido. Todos saben cómo acabará la historia: la mayor parte de los héroes y combatientes morirá.

Pues bien, a uno de los probablemente muchos bardos que fueron componiendo y entretejiendo las diversas partes y episodios del *Mahābhārata* se le ocurrió la idea de detener la acción en el momento es que está por iniciarse la gran batalla, y de mostrar a Arjuna, el líder de los “buenos”, reflexionando una última vez sobre si esta guerra es o no legítima, si responde al *dharma* o más bien lo conculca. Y no es sólo una reflexión dubitativa, sino que lo que expresa Arjuna es más bien la abrumadora certeza de que esta guerra es moralmente pecaminosa, que no puede estar de acuerdo con el *dharma*.

En los últimos años se han producido diversos intentos entre los estudiosos para demostrar que el *Mahābhārata* no sólo es esa especie de caos compositivo que parece, sino el resultado de un plan consciente, de modo que la mayoría de sus momentos respondería a una intención literaria coherente. En el caso de la *Gītā* el problema es quizá aún más agudo: ¿es ella también el resultado de un plan consciente? No lo parece. Hay en ella demasiada heterogeneidad, tanto doctrinal como literaria. Y sin embargo la *Gītā* exhibe poderosas ambiciones literarias en muchos pasajes.

Los autores de la *Gītā* lograron un raro éxito en su empeño de desaparecer por completo de la escena. Nadie los advierte ni se preocupa por ellos. La *Gītā* se lee *de facto* como un verdadero diálogo entre Arjuna y el dios Kṛṣṇa, como el relato de la revelación de un auténtico “evangelio”. Se olvida por completo que se trata de una ficción literaria dentro de otra. Los viejos comentarios sobre ella la tratan como un texto doctrinal vedántico, exactamente igual que

si fuese un *śāstra*, un tratado teórico, que es además como el propio texto de la *Gītā* se denomina ocasionalmente a sí mismo.

Pues bien, mi punto de vista es que el mensaje de Kṛṣṇa no debería leerse únicamente como otro texto doctrinal más dentro de la tradición especulativa de la India, incrustado más o menos arbitrariamente en algún lugar del relato épico, sino como un verdadero episodio literario, en el que se elaboran materiales especulativos *en función de la acción dramática de una epopeya*. El mensaje de Kṛṣṇa no es ningún *sūtra* o compendio doctrinal. Es literatura sapiencial dentro de una pieza de literatura épica, y su colocación y su forma literaria no me parecen ni casuales ni irrelevantes.

Mientras traducía la *Gītā* al español se me imponía una intensa percepción de ese carácter literario del diálogo. El lenguaje de Kṛṣṇa está en consonancia con el de Arjuna. Ambos son y actúan como personajes de una ficción épica, y se los presenta como parte de una escena construida con una intención precisa, aunque probablemente desarrollada en fases y momentos diversos. Dicho en pocas palabras, al menos el autor de la parte inicial (hasta el tercer canto) intenta añadir a la narración de la batalla *una justificación moral de lo que él mismo presenta como injustificable*, y lo hace edificando una doctrina del *dharma* individual que excluye cualquier consideración subjetiva universal que pudiese poner en cuestión el orden social y moral vigente. Otros autores proseguirán esa construcción, aunque cada vez más alejados de la trama épica en la que se inserta.

Por una parte, la *Gītā* desarrolla un ideal solipsista de perfección interior, independiente del comportamiento fáctico en la sociedad, muy en la línea de las Upaniṣads. Por la otra, exhorta a cumplir sin falta los deberes tradicionales de cada uno, y aconseja depositar los objetivos y responsabilidades últimos de las acciones humanas en las manos de un Dios personal que, al asumir esa responsabilidad, libera a sus fieles de tener que preocuparse por ella.

Para mí el rasgo más llamativo de este diálogo ficticio es la dramática e incluso trágica seriedad de la cuestión de partida. El primer discurso de Arjuna es tan apasionado como conmovedor:<sup>1</sup>

Dijo Arjuna: “Ay Kṛṣṇa, que al mirar a mis parientes reunidos y dispuestos al combate, aflójanse mis miembros, sécase mi boca, tiembla mi cuerpo y se erizan mis cabellos. Mi arco Gāṇḍīvā resbala de mis manos, me arde la piel y no me tengo en pie. Mi mente está confusa, y aunque puedo ver, oh Keśava, portentos sin igual, no veo gloria alguna en matar a mi familia. ¡Oh Kṛṣṇa, yo no

<sup>1</sup> Todas las traducciones de la *Gītā* incluidas en este texto son mías.

ansío la victoria, ni reinar, ni los placeres! ¿De qué me serviría haber vencido, disfrutar o estar con vida, oh Govinda? Aquellos por los cuales desea uno ser rey, placeres alcanzar y gozar de ellos, nos quieren combatir, sus vidas exponiendo, tan arduas de dejar. Maestros son, padres e hijos, abuelos y tíos paternos, suegros, nietos, cuñados y parientes. ¡Matarlos yo no quiero aunque me maten ellos, Madhusūdana, por reinar en los tres mundos, cuánto menos por reinar sobre la tierra! Si a los Dhṛtarāṣṭras mato, oh Janārdana, ¿habrá algo alguna vez que me contente? Sólo mal<sup>2</sup> me vendrá encima por matar a quienes tensan su arco contra mí. No debo pues matar a mis parientes Dhṛtarāṣṭras, pues si a los propios mato, oh Mādhava, ¿cómo iba a ser feliz? Si sus mentes obcecadas por sus propias ambiciones no perciben el pecado<sup>3</sup> de destruir a la familia, ni ven que falta<sup>4</sup> es traicionar una amistad, ¿cómo ignorar nosotros, sabedores del pecado<sup>5</sup> de romper una familia, que debe rechazarse ese pecado?<sup>6</sup> Destruida la familia, se pierden los *dharmas*<sup>7</sup> eternos de la misma. Si el *dharma* se ha perdido, la familia cae toda en el *adharmas*; por el *adharmas*, Kṛṣṇa, se pierden las mujeres familiares, y perdidas las mujeres, Vārṣṇeya, en la mezcla de castas se termina; al infierno conduce dicha mezcla a quienes matan familiares y a la propia familia, con los ancestros termina y con sus ritos de agua y ofrendas de arroz. Por los males que acarrearán quienes mezcla de castas por matar a su familia traen consigo, suspéndense los *dharmas* de los clanes, los *dharmas* eternos familiares. Y cuando entre los hombres se suspenden los *dharmas* familiares, oh Janārdana, por siempre es el infierno la morada. Así nos lo han contado. ¡Ay, ay! ¡Un mal terrible resolvemos cometer si, por ansia de reinar y de placer, optamos por matar a nuestra gente! Si, inerme e indefenso estando yo, con armas en su mano me matasen en combate aquellos Dhṛtarāṣṭras, mejor sería eso para mí!”.

<sup>2</sup> *Pāpam*: el mal como cualidad de lo pecaminoso.

<sup>3</sup> *Doṣam*: es el término técnico para designar lo que es “defectuoso” por referencia a alguna técnica, lo que está “mal hecho”.

<sup>4</sup> *Pātakam*: probablemente relacionado con el causativo *pātayati* “dejar caer”, y por lo tanto con el sentido de “la clase de acción que hace caer en una reencarnación peor”. Véase M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, sub voce.

<sup>5</sup> *Doṣam*.

<sup>6</sup> *Pāpam*: estos tres términos para designar lo moralmente incorrecto se alternan sin razón aparente.

<sup>7</sup> El *dharma* en el vocabulario indio brahmánico y clásico es el conjunto de lo que cada individuo tiene el deber de hacer, de acuerdo sobre todo con la casta en la que ha nacido. Por eso la noción aparece con frecuencia en plural, pues no existe un *dharma* único para todos. En el *Ṛgveda* en cambio se trata de las normas para la ejecución de los ritos. En la *Bhagavadgītā* se mantiene una deliberada ambigüedad sobre el significado de la acción y sus normas, ya que unas veces la referencia es clara a la actuación de los hombres en general, otras en cambio a las acciones rituales, y la mayoría de las veces el sentido no puede decidirse.

Sentóse en el suelo de su carro Arjuna; dejó caer el arco con las flechas, angustiada su mente por la pena (1.28-47).

El narrador muestra entonces a un Kṛṣṇa estupefacto, que reacciona preguntando escandalizado:

¿Por qué te sobreviene en el peligro esa consternación, oh Arjuna, impropia de los nobles, que al cielo no conduce, y deshonrosa? ¡Pārtha, a la impotencia no te entregues, que no es eso adecuado para ti! ¡Rechaza la bajeza que afloja el corazón! ¡Levántate, pues eres el que abrasa al enemigo! (2.2-3).

El autor presenta pues a un Kṛṣṇa totalmente ajeno a las preguntas de Arjuna, a las que no se digna contestar; es más, ¡las toma como una simple señal de cobardía! Pone entonces en boca de Arjuna estos nuevos argumentos:

“¿Cómo voy a combatir con flechas a Bhīṣma y a Droṇa<sup>8</sup> en la batalla, Madhusūdana, dignos siendo ambos de homenaje, martillo de enemigos? Mejor que, sin matar a los maestros poderosos, me hiciese mendigo y mendigase aquí en la tierra. Mas si mato a los maestros ambiciosos, gozaría un fruto aquí mojado en sangre. Y no sé qué es mejor, si vencer o ser vencido. He aquí los Dhṛtarāṣṭras dispuestos frente a mí. Si los mato, ¿a qué vivir? Mi ser está abrumado por el mal<sup>9</sup> de la flaqueza y te pregunto, pues el *dharma* mi mente ya no entiende: ¿qué es mejor? ¡Háblame claro, soy tu alumno, instrúyeme, te lo suplico! No sé cómo apartar de mi persona este pesar que seca mis sentidos, ni en la tierra alcanzando un próspero reinado sin rivales, ni el poder sobre los dioses [...] ¡No combatiré!”

Y así diciéndole a Govinda se calló (2.4-9).

Los más que razonables y coherentes argumentos de Arjuna no reciben sin embargo respuesta alguna. Dentro de la *Gītā*, el único reconocimiento de la razón de Arjuna son las palabras con las que Kṛṣṇa inicia su nuevo parlamento antes de entrar en su primer argumento vedántico: “Por quienes no se debe uno afligir te afliges, mas juicioso es sin embargo tu discurso” (2.11).<sup>10</sup> Eso es todo.

Resumiendo, las preguntas de Arjuna son: si mato a mis parientes, ¿podré ser feliz alguna vez? ¿Y cómo puedo hacerlo sabiendo que es un pecado que con-

<sup>8</sup> Estos dos personajes son a su vez grandes autoridades morales, sobre todo Bhīṣma, y han sido preceptores de los Pāṇḍavas.

<sup>9</sup> *Doṣam*.

<sup>10</sup> Literalmente “hablas con *prajñā*”, con la sabiduría de la recta comprensión de las cosas.

duce al infierno? ¿Qué sería preferible: vencer combatiendo o ser vencido por renunciar al combate?

Aunque las razones de Arjuna suenan a rechazo general de la violencia irracional (y eso es lo que ha dado pie a entender la *Gītā* en modo simbólico, como exhortación a vencer al enemigo interior), lo que él rechaza es en realidad únicamente matar a sus propios parientes, y eso porque de este modo se conculcan las leyes familiares, y éstas son la base de la ley de las castas que constituye el auténtico núcleo del orden social, moral y personal en India. Arjuna no es ningún pacifista, y no tiene sentido convertirlo tampoco en un moralista. La suya es una duda puramente teórica sobre la moralidad de una determinada batalla.

La intención del autor era pues claramente anticipar cualquier posible duda moral sobre esa batalla y resolverla mediante una solución doctrinal concluyente. Sin embargo no se limita a poner en boca de Arjuna un simple pretexto que dé pie a Kṛṣṇa a formular su “evangelio”: edifica una argumentación apasionada y vibrante contra ese combate. A través de las palabras que hace decir a Arjuna pone de manifiesto que hay una genuina contradicción entre el deber genérico de la casta guerrera de combatir y el hecho de combatir en una guerra fratricida. Incluso describe la congoja que esto provoca en Arjuna en versos conmovedores, altamente emocionales.

El otro personaje de esta escena, Kṛṣṇa, no podría honradamente negar esta contradicción. Si se trata de justificar la batalla como sea, habrá que argumentar ignorando este aspecto y dejándolo en el aire, que es exactamente lo que ocurre.

Kṛṣṇa empieza diciendo: “Ni por muertos ni por vivos aflígese el sabio” (2.11), y a continuación, y sin más transición, procede a exponer, en un tono erudito y solemne, la doctrina vedántica, según la cual no existe una diferencia real entre vivir y morir, ya que toda diferencia es ilusoria por principio. Ésta es la razón por la que el sabio muestra una actitud ecuánime hacia todos los contrarios: fortuna e infortunio, honor y deshonor, placer y dolor, vida y muerte. No ve problema en matar ni a propios ni a extraños porque el matar mismo no es un problema en absoluto. Lo único real, el *ātman*, que es la verdadera naturaleza del yo, no se afecta por el hecho de que se mate a un cuerpo.

Esta parte de la argumentación está compuesta, como veremos, con evidente ambición literaria: suena como verdadera poesía moral, poderosa e intensa. El autor británico Rudyard Kipling la tomó como motivo y punto de partida para su famoso poema “*If...*”.

Ahora bien, si todas las diferencias son irreales, entonces también la de *dharma* y *adharmā* debería serlo (como efectivamente propugnarían más tar-

de los *śaivas* de Cachemira). El autor de la *Gītā* ha volado demasiado alto con su razonamiento, y al final tiene que acabar recomendando a Arjuna que viva como cualquier sabio vedántico, sabiendo que sólo la conciencia verdadera libera del *samsāra*. Para alcanzar esta sabiduría tendría que retirarse de la acción y entregarse a la meditación, lo que implicaría olvidarse de batallas y guerras. Y éste no puede ser el sentido de nuestra escena.

Según se va leyendo el decurso de la escena uno tiene la impresión cada vez más definida de que se le está yendo de las manos al autor. La solemne primera respuesta, puramente vedántica, claramente desvía la atención respecto de la situación y de las dudas que ésta ha suscitado en Arjuna:

Por quienes no se debe uno afligir te afliges, mas juicioso es sin embargo tu discurso. Ni por muertos ni por vivos aflígense los sabios. Jamás dejé de ser, ni tú, ni estos caudillos; ni nunca dejaremos de ser todos nosotros. Igual que el encarnado<sup>11</sup> en este cuerpo en él recorre infancia, juventud, vejez también, así también alcanzará otro cuerpo luego; no duda de esto el sabio. Los contactos materiales que dan frío y calor, gusto y dolor,<sup>12</sup> oh Kaunteya, como se van se vienen, no perduran. ¡Y tú has de soportarlos, Bhārata! El hombre al que éstos no conturban, rey, el sabio al que lo mismo dan fortuna e infortunio, inmortal está ése listo para ser. Ni tiene ser el no ser, ni carece de ser el ser, mas el final conoce de ambos<sup>13</sup> quien sabe de uno y otro la verdad. Sabe tú que no perece lo que tensa<sup>14</sup> el universo: nada puede destruir lo indestructible. Estos cuerpos que perecen lo son, dicen, de un corpóreo<sup>15</sup> que es eterno, indestructible y también inconcebible. ¡Así pues, combate, Bhārata!<sup>16</sup> Quien sabe que aquél mata, quien piensa que él

<sup>11</sup> *Dehin*, el que es portador de un cuerpo o *deha*, forma habitual de referirse al ser humano en cuanto encarnado en un cuerpo.

<sup>12</sup> *Sukha-duḥkha*: un par de conceptos de uso muy frecuente y que traduzco, según el contexto y el ritmo, por gusto y dolor, placer y disgusto, fortuna e infortunio...

<sup>13</sup> *Anta*: se puede entender como “el punto en el que acaba lo uno y empieza lo otro, esto es, la diferencia que los distingue”. Por eso J.A.B. van Buitenen y F. Tola traducen “conoce el límite entre ambos”, y L. von Schroeder “la frontera”.

<sup>14</sup> El verbo tensar, *tan-*, se usa desde antiguo como sinónimo de la creación, que se representa como el acto de tensar el universo, en imagen ya rigvédica aplicada al sacrificio como microcosmos: también él es “tensado” como una labor de telar. En la *Gītā* coexisten representaciones muy diversas del origen de lo que existe, y sólo raras veces se habla realmente de una “creación”.

<sup>15</sup> Del que posee o habita el cuerpo, pero no es idéntico a él. En lo que sigue se mantiene el singular para el habitante de los cuerpos, quedando en suspenso si es una figura de pensamiento o verdaderamente se está predicando aquí la identidad final de todas las “almas” que se encarnan en cuerpos.

<sup>16</sup> De aquí en adelante la doctrina vedántica del carácter eterno, único e indestructible de lo uno que se encarna en muchos cuerpos se toma como argumento para defender que la muerte

es muerto, confúndense uno y otro por igual: ni mata aquél ni es muerto. No nace ni muere jamás, no deja de ser quien ha sido; no nacido, eterno, permanente, ese antiguo ser no es muerto aunque maten su cuerpo.<sup>17</sup> Sabiendo indestructible, eterno a aquél, que no nacido es y no perece, ¿cómo la muerte causaría, oh Pārtha, el *puruṣa*,<sup>18</sup> y de quién? Si mata, ¿a quién le mata? Cual viejos vestidos quitándose un hombre otros nuevos se pone distintos, así viejos cuerpos dejando se pone otros nuevos el ser encarnado. No lo parten las espadas, no le abrasa ningún fuego; no le moja el agua, no le seca el viento.<sup>19</sup> Nada le parte, le quema, le moja o le seca, es eterno, ubicuo, firme, inmóvil e imperecedero. Que no es manifiesto,<sup>20</sup> pensable ni a cambio sujeto se dice de él. Sabiéndolo así, afligirte no debes. Mas piensas tal vez que no deja jamás de nacer y morir: siendo así, brazo inmenso, afligirte no debes. Pues cierta es la muerte de aquel que ha nacido, y cierto el nacer del que ha muerto; siendo la cosa así inevitable, afligirte no debes. Son los seres al comienzo cosa no manifestada, manifiesta es su mitad y no manifiesta es su final, oh Bhārata. ¿De qué serviría lamentarse? Maravilla es que alguien ve, maravilla que otro dice, maravilla que alguien oye, mas ni oída es conocida.<sup>21</sup> Quien en un cuerpo se encarna, no puede ser muerto en él, oh Bhārata. ¿Por qué afligirte, pues, por ser alguno? (2.11-30).

La pregunta era si era correcto o no matar a los miembros de la propia familia. La respuesta es que desde la verdadera sabiduría da igual matar que no matar, lo que obviamente no resuelve la cuestión. Es una respuesta demasiado abstracta y ajena a la práctica, así que para poder cumplir su objetivo Kṛṣṇa

---

de cada mortal es trivial, y que por lo tanto las consecuencias de luchar y matar no son sustanciales ni motivo para dejar de hacerlo.

<sup>17</sup> Las estrofas 18-20 son glosa de un texto de la *Kāṭhōpaniṣad* referente al *puruṣa*, traído aquí a un contexto muy distinto, pues en la *Upaniṣad* se trata de mostrar la futilidad de toda contraposición de conceptos, ilustrándola con el caso extremo de la vida y la muerte, mientras que aquí esa futilidad se usa como argumento para quitar importancia al hecho de matar a otro.

<sup>18</sup> Dado que *puruṣa* es tanto una designación de “hombre” a secas como el nombre propio de un ser mítico que en la filosofía antigua encarna la identidad del *ātman* y del *brahman*, el texto juega aquí con ambos sentidos, y se atribuye al hombre real, Arjuna, lo que la filosofía Vedānta atribuía a ese ser primordial. El problema deviene lógico: si quien habita los cuerpos es un único ser sin principio ni fin, ¿cómo él se iba a matar a sí mismo, siendo inmortal? El hecho de matar y ser matado transcurre pues en el mundo de las apariencias solamente.

<sup>19</sup> Esta estrofa y las que le siguen desarrollan, en un lenguaje cercano a las *Upaniṣads*, las características del *brahman*, aquí aplicadas al alma que ocupa en cada momento cada cuerpo para luego desprenderse de él.

<sup>20</sup> *Avyakta*: término del Sāṅkhya para designar el estado del universo antes de “desplegarse y manifestarse” como diversidad, cuando todavía es sólo uno.

<sup>21</sup> Nueva glosa de la *Kāṭhōpaniṣad*.

tiene que apearse inmediatamente de su poderoso vuelo filosófico, así que, ignorando nuevamente por completo las preguntas y argumentos de Arjuna, le endilga las habituales arengas para motivar a un combatiente, a pesar de que el autor las ha neutralizado todas previamente con su recurso al punto de vista vedántico:

¡Considera tu *dharma* y no vaciles, te lo ruego! Que mejor para un guerrero que la lucha acorde al *dharma* nada hay. Una puerta se abre al cielo por sí misma de este modo, que feliz es el guerrero que se apresta a combatir en tal combate, Pārtha. Mas supón<sup>22</sup> que tú no haces esta guerra que es de *dharma*: rechazando así la gloria de tu *dharma*, mal harás.<sup>23</sup> Tu deshonra para siempre harán famosa las criaturas. Y peor que la muerte es la deshonra para el hombre de honor. Por miedo al combate pensarán que te retiras los guerreros sobre carros, y tenido por grande como eras entre ellos, al desprecio pasarás. De ti murmurarán tus enemigos lo indecible, tu destreza harán pedazos. ¿Qué podría ser peor? Si te matan vas al cielo, mas si vences gozarás de la ancha tierra. ¡Levántate pues, Kaunteya, resuelto a combatir! Fortuna e infortunio tenlos por iguales, y pérdida y ganancia, vencer y ser vencido, y lánzate al combate, que mal así no harás (2.31-38).

Sin embargo el mismo autor vuelve a sorprendernos con una buena (última) objeción de Arjuna a su nuevo maestro. Al comienzo del tercer canto, una vez que Kṛṣṇa ha desplegado las bondades de una vida de entrega a la meditación, Arjuna parece enfadarse: “Mejor que la acción piensas que es el intelecto,<sup>24</sup> oh Janārdana. ¿Por qué entonces, oh Kéśava, me quieres ver uncido a una espantable acción? ¡Con revueltos argumentos me confundes la mente, me parece, así que dime sólo y de una vez cómo alcanzar lo que es mejor!” (3.1-2).

¿Estamos ante un recurso literario para dar aún más dramatismo a la situación? ¿O es más bien una estrategia calculada para introducir la enseñanza que sigue como si fuese la respuesta precisa y correcta a una buena pregunta? ¿O se trata de ambas cosas a la vez?

<sup>22</sup> Los argumentos que siguen intentan movilizar el amor propio de Arjuna, pero en rigor se contradicen con lo anterior, ya que ahora no se trata de que Arjuna combata por puro sentido del deber, sino por evitarse la vergüenza de la deshonra.

<sup>23</sup> *Pāpam*.

<sup>24</sup> Mantengo constante la traducción de *buddhi* por “intelecto”, que además en este caso hace un contraste razonable con “acción”, pero se justificarían también traducciones como la de “sabiduría” (F Tola), “insight” (J.A.B. van Buitenen), “Einsicht” (L. von Schroeder).

A partir de este momento la *Gītā* prosigue con su doctrina de la “acción sin apego a sus frutos” y con la exposición de una religión de devoción a Dios. Fuera de los dos primeros cantos Arjuna sólo vuelve a hablar otras quince veces, pero en general limitándose a brevísimas intervenciones para pedir a Kṛṣṇa que siga instruyéndole. Los parlamentos más largos tienen lugar en el contexto de la gran “transfiguración” del undécimo canto, donde un habilidoso artificio literario nos permite asistir vívidamente a la transformación de Kṛṣṇa en una divinidad aterradora a través de las palabras que le dirige Arjuna: “Te veo haciendo tal y cual...”.

A partir del tercer canto sólo encontramos siete respuestas directas a la pregunta de si matar o no matar, y todas muy homogéneas e igualmente breves y ayunas de toda argumentación: “En el *ātman* concentrado, en mí abandona toda acción; libre sé de todo afán, del ‘yo’ libre sé también, y combate, mas sin fiebre” (3.30). Y al final de ese canto: “Conociendo al que trasciende el intelecto, con el *ātman* tu *ātman* confirmando,<sup>25</sup> al enemigo derrota inasequible, brazo grande, que la forma adopta del deseo (*kāmarūpam*)” (3.43).

Ésta es la única frase de toda la *Gītā* en la que el enemigo aparece caracterizado como “deseo”, y constituye por lo tanto el único apoyo textual para la frecuente y extendida interpretación de que las exhortaciones de Kṛṣṇa a luchar y matar en la *Gītā* no se refieren a un enemigo literal en una batalla “de verdad”, sino al “enemigo interior” de los propios deseos, con lo que el contexto bélico del texto queda convertido en una especie de alegoría moral y en un mero pretexto ocasional para la doctrina. Mi impresión es sin embargo que esta estrofa es una interpolación tardía, destinada justamente a proporcionar ese apoyo.

En el último *śloka* del cuarto canto, leemos: “Rompe pues con esa espada del saber el desconcierto que te nace de ignorar, que en tu corazón se afincó. Ven al yoga y alzate de nuevo (*tiṣṭha*), Bhārata!” (4.42). Esta estrofa sigue a otras tres que encarecen la fe (*śraddhā*) y condenan cualquier duda. Suena por lo tanto como una coda añadida, ya que aquí ese *tiṣṭha* queda enteramente privado de contexto, y repite sólo maquinalmente la primera exhortación de Kṛṣṇa: “Por eso en todo instante acuérdate de mí y combate. Si en mí pones tu mente e intelecto, a mí solo vendrás sin duda alguna” (8.7).

Este *śloka* sigue a otros dos en los que se asegura que quien en el momento de morir piensa en el Señor, se reunirá con él tras la muerte. Esta nueva

<sup>25</sup> Doble sentido: apoyando tu condición de *ātman* en el *ātman* que se identifica con el *brahman*, pero también “confirmándote a ti mismo por medio de ti mismo”.

alusión aislada al combate aparece en mitad de una serie de prolijas explicaciones sobre el *brahman*, el yoga de Kṛṣṇa y otras cuestiones teológicas. También produce el efecto de un cuerpo extraño dentro del texto.

Una nueva y más explícita referencia al tema de matar o no matar aparece en el final de la “transfiguración” del canto undécimo:

Yo soy tiempo que madura para destruir el mundo, para los mundos llevarme aparezco, aunque tú no estés, no vivirán los otros más, los guerreros ahora opuestos en sus filas. Levántate pues, llévate la gloria, vence al enemigo y disfruta un reino entero, yo mismo los maté hace mucho tiempo, tú sé sólo instrumento, luchador hasta con la izquierda.<sup>26</sup> A Droṇa y a Bhīṣma y a Jagadratha, a Karṇa y a los otros guerreros valerosos, matados ya por mí, mátalos tú, no tiembles, combate a tus rivales, pues eres vencedor (11.32-34).

Arjuna entonces junta sus palmas en un gesto de reverencia, temblando por el terror, y así concluye la escena. En el canto decimooctavo aparecen finalmente algunas nuevas exhortaciones: “Quien del ‘yo’ libre mantiene su carácter,<sup>27</sup> de impurezas su intelecto no manchado, aunque mate a todo el mundo, no mata ése ni se apresura” (18.17).<sup>28</sup>

Esta afirmación aparece en el interior de ese extenso canto decimooctavo, que repite y resume la mayor parte de los elementos de la doctrina. Su contexto lo forma una larga serie de *ślokas* con explicaciones más bien académicas sobre la naturaleza y los factores de la acción.

Si en mí piensas, por mi gracia cruzarás todo mal paso.<sup>29</sup> Mas si no prestas oído por estar atento al yo, perecerás. Si en el yo apoyado piensas: “no combatiré”, en

<sup>26</sup> Por lo tanto extraordinariamente hábil en la lucha. En estas estrofas la transfiguración de Kṛṣṇa parece convertirse en un último recurso dialéctico para convencer a Arjuna de que cumpla con su deber. Es la argumentación más cruda y brutal de la *Gītā* a favor de una lucha sin miramientos.

<sup>27</sup> Estas frecuentes exhortaciones a liberarse del *ahañkāra*, del sentimiento de ser un “yo”, tienen sin duda algo del rechazo budista del *ātman*, pero en ropaje del Sāṅkhya: en el Sāṅkhya la “yoidad” es uno de los primeros resultados de la evolución de la materia, y Kṛṣṇa correlaciona su propio ideal ético con la idea del Sāṅkhya de que el *puruṣa* tiene que acabar por emanciparse por entero de la *prakṛti*, de modo que tiene que abandonar sus componentes evolutivos. Pero este abandono sólo se refiere aquí a la “yoidad”, y no en cambio a “la mente” y “el intelecto”, que son los otros dos componentes primarios.

<sup>28</sup> Es decir, no realiza una acción que lo ate al *saṃsāra*.

<sup>29</sup> *Durgam*, figura de la desgracia en general.

vano tomarás tal decisión: tu *prakṛti*<sup>30</sup> se hará dueña de ti. Vinculado por la acción que te es innata, Kaunteya, lo que no quieres hacer por confusión, aunque sea sin querer lo harás al fin (18.58-60).

Ésta es la última vez que en la *Gītā* se hace referencia al combate y la última exhortación a tomar parte en él. Estas dos estrofas dan a la argumentación del Señor un giro inesperado: el Señor se declara convencido de que un noble no tiene capacidad real para no cumplir con su *dharma* de combatir, sean cuales sean las consecuencias. De este modo sustrae la actuación al dominio de la decisión moral responsable. Es una especie de intimidación práctica, un sarcástico “sí, digas lo que digas, en el fondo lo estás deseando”, que deja sin base toda la argumentación anterior, basada justamente en que hay que guiarse por los criterios correctos para actuar como es debido.

Poco antes de esta última exhortación el autor introduce una observación significativa: “No se omita la acción propia aunque lleve en sí pecado,<sup>31</sup> Kaunteya, pues envuelta está en pecado toda empresa como el fuego por el humo” (18.48).

Pues bien, en algún sentido ésta es la única respuesta real a la pregunta por el pecado de matar a los propios parientes, y resulta de una llamativa pobreza. Y constituye una de las argumentaciones más chocantes de la *Gītā*: ninguna acción en la tierra es en sí misma enteramente pura o correcta, y del mismo modo que el fuego no puede evitar producir humo, ninguna acción puede evitar consecuencias parcialmente pecaminosas. Es una idea que bloquea cualquier ética basada en la diferencia entre el bien y el mal morales, y que confirma así la doctrina de Kṛṣṇa de que nada es bueno o malo en sí mismo, de una manera general, sino que es bueno hacer lo que prescribe el *dharma* de cada uno, sean cuales sean sus consecuencias y por lo tanto su cualidad ética inherente.

El determinismo de esa estrofa contrasta agudamente con una advertencia casi final: “Conocimiento así, más secreto que el secreto, a ti yo te he revelado. Piensa (*vimṛśya*) en él, en su conjunto, y luego haz lo que deseas (*yathā icchasi tathā kuru*)” (18.63).

La interpretación más usual de esta sentencia es que finalmente libera de todo deber heterónimo y proclama así la libertad de quien ha recibido la iluminación. Esta apelación a la libertad individual se contradice de lleno con

<sup>30</sup> El texto asegura ahora que nadie puede eludir las disposiciones inscritas en la materia de la que está hecho, en “su naturaleza”.

<sup>31</sup> *Doṣam*.

toda la doctrina anterior sobre la obligatoriedad de ajustarse al *dharma* sin cuestionarlo.

Llegados al final del texto, revisadas todas las presuntas respuestas a las preguntas iniciales, y visto que aquellas se revelan en su totalidad como inoperantes o contradictorias, volvemos a preguntarnos: si el autor o autores de la *Gītā* querían legitimar la guerra como fuese, ¿por qué pusieron en boca de Arjuna preguntas morales para las que no tenían respuesta? ¿Y por qué con esa forma literaria tan conmovedora? ¿Por qué compusieron los autores un razonamiento tan fuerte en contra de matar a la propia familia, y hacer así el mal, si lo que querían es justificar esa acción? Para anunciar el “evangelio” de la *Gītā* no hacía ninguna falta plantear interrogantes que de hecho arrojan la sombra de una sospecha moral sobre el conjunto de su contenido. En cierto sentido, desde el momento en que la *Gītā* no proporciona respuestas reales a sus propias preguntas de partida, queda desacreditada por ellas.

Y esto nos devuelve al tema de la forma literaria. En su mayor parte es una especie de sermón (se lo ha comparado con el “Sermón de la Montaña”) que anuncia una nueva religión, pero este aspecto no se desarrolla sistemáticamente hasta la mitad del tercer canto. Lo que precede es un vigoroso discurso literario de Kṛṣṇa sobre la verdadera hombría, sobre la verdad y sentido últimos de la vida y sobre los principios morales de la sociedad de castas, con frecuentes citas y glosas de las Upaniṣads. Pero a partir de la mitad del tercer canto se aprecia un claro vuelco estilístico: los versos se hacen más prosaicos, apenas se satisfacen las pretensiones poéticas que se plantean, la prédica se hace convencional e incluso académica, y hay montones de reiteraciones, incoherencias y contradicciones. Sólo el canto undécimo, con el episodio de la transfiguración de Kṛṣṇa, recupera la altura literaria del comienzo. Sus expresiones nos recuerdan intensamente las grandes pinturas occidentales del Juicio Final. Pero a continuación el texto vuelve a irritarnos con sus esfuerzos puramente escolásticos por casar la devoción a Kṛṣṇa con el monismo vedántico y las categorías del Sāṅkhya.

Así que vuelvo a plantear la pregunta que me obsesiona en este texto: ¿por qué el autor o autores desacreditaron su propia intención doctrinal con preguntas y dudas bien fundadas que dejaron sin resolver?

Pues bien, creo que una posible respuesta a esta pregunta, que estaría en consonancia con el conjunto del *Mahābhārata* como construcción literaria, es que esos autores conocían y habían aceptado que la naturaleza humana es irracional y autodestructiva, y que las doctrinas morales no pueden hacer mucho más que acompañar a esos comportamientos irracionales y autodestruc-

tivos proporcionándoles ideologías exculpatorias. El caos doctrinal de la *Gītā* puede ser simple y llanamente el resultado de una mera acumulación de materiales doctrinales, pero podría ser también un testimonio deliberado más de la caótica naturaleza humana que el *Mahābhārata* despliega a lo largo de todos sus relatos y episodios. Es posible que a esta contradictoria construcción literaria de la *Gītā* le subyazga una sutil actitud de crítica universal. Tal vez sea menos un texto moral defectuoso que una habilidosa ironía literaria sobre los conflictos inherentes al alma humana. Acaso esas apelaciones a la *prakṛti* ineludible sean menos interpolaciones a destiempo que una anticipación del verdadero sentido del conjunto. Quizá.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Fuentes primarias*

- Des Erhabenen Sang*, Leopold von Schroeder (trad.), Jena, Eugen Diederichs, 1922.  
*Bhagavad-Gītā. El canto del Señor*, Fernando Tola (trad.), Caracas, Monte Ávila Editores, 1977.  
*The Bhagavadgītā in the Mahābhārata*, J.A.B. van Buitenen (trad.), Chicago, University of Chicago Press, 1981.

### *Fuentes secundarias*

- Mayrhofer, Manfred, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, 3 vols., Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1992-2001.



# Una lectura de la *Gītā* desde la filosofía del Sāṅkhya\*

Juan Arnau

## LECTURAS Y COMENTARIOS

La *Gītā*, como todo clásico, es un libro abierto que admite distintos niveles de lectura. La mayoría de las exégesis de la obra se han realizado desde la perspectiva *vaiṣṇava*, que incide en el aspecto devocional y sigue la orientación teísta de los *bhāgavatas*. El Vedānta también ha suscitado relecturas de la *Gītā* bajo la influencia de Śāṅkara, cuyo comentario es el más antiguo que existe. En el presente artículo ensayamos una lectura desde la filosofía y la cosmovisión Sāṅkhya. Lo permite el talante universal de la obra, pues en definitiva ésta trata de integrar los diferentes cultos y formas de estar en el mundo: la devoción, las industrias y la filosofía.

Para Śāṅkara, el conocimiento es el único camino a la liberación. No hay alternativa: cumplir el deber es condición necesaria, pero no suficiente. En su comentario a la *Gītā*, el filósofo deja patente que observar los preceptos religiosos (ofrendas, sacrificios, renunciaciones) y asumir las prescripciones morales no nos vuelve inmunes a la ignorancia: sólo el conocimiento puede hacerlo. El mundo de las obligaciones y de los logros sigue siendo un mundo plural. Dichas actividades contribuyen a que el buen ciudadano purifique su mente y la prepare para el encuentro con la no dualidad, pero sólo mediante el conocimiento podrá dar el salto a lo incondicionado. La postura de la *Gītā* a este respecto dista mucho de la de Śāṅkara (aunque pretenda convencernos de lo contrario). Surendranath Dasgupta lo expresa claramente:

La cuestión de si la *Gītā* fue escrita bajo la influencia del Vedānta no tiene respuesta, a menos que sepamos qué se quiere decir aquí con “Vedānta”. Si se re-

\* Una versión más extensa de este artículo apareció originalmente como introducción a la traducción de la *Bhagavadgītā* realizada por el propio Juan Arnau para la editorial catalana Atalanta (2016). La presente versión se publica con el consentimiento explícito de la editorial y del autor (N. del coord.).

fiere a la influencia de las Upaniṣads, entonces debe aceptarse que la obra se nutre libremente de ellas, pero si por influencia del Vedānta se entiende la de su filosofía, expuesta por Śaṅkara y sus seguidores, entonces puede asegurarse que la filosofía de la *Gītā* es bien diferente.<sup>1</sup>

De hecho, la idea de la ilusión cósmica (*māyā*), central en el pensamiento de Śaṅkara, sólo aparece en tres ocasiones en toda la obra, y no siempre con el sentido que le atribuye el Vedānta. Lo que mueve el mundo son los hilos de los *guṇas*, los elementos constitutivos de la realidad, y necio será quien se deje confundir por la ilusión que crean. Quien se entrega a la divinidad escapa a esa atadura (7.14-15). Otro pasaje afirma que la divinidad reside en el corazón de los seres y que los mueve con su magia (*māyā*), como los hilos de un títere (al fin y al cabo, Dios es la causa última de los *guṇas*) (18.61). A ello se añade que el término *avidyā* (ignorancia), fundamental en el Vedānta y en el budismo, no se menciona ni una sola vez en toda la obra.

La *Gītā* insiste en que el sabio deberá cumplir los deberes legales que le han sido asignados al nacer. Incluso la divinidad misma, Kṛṣṇa, que carece de anhelos, pasiones o deseos no satisfechos, cumple su obligación y pone en marcha el mundo una y otra vez. Yāmuna, maestro de Rāmānuja, sostiene en su comentario que el objetivo principal de la obra es señalar la vía hacia el bien supremo, un camino que pasa por la devoción y el cumplimiento de los deberes de casta, el conocimiento y la continencia frente a los placeres. Rāmānuja invierte la ecuación y defiende que nadie puede transgredir su propio *dharma* y que la vía del deber (*karmayoga*) es superior a la del conocimiento (*jñānayoga*). Madhva abunda en esta misma línea: sólo se alcanza la divinidad mediante la devoción y el amor.

Al margen de las diferentes posturas, es evidente que el texto gira alrededor de dos cuestiones fundamentales. La primera es si la devoción constituye un tipo de acción, es decir, si genera karma, en cuyo caso más que liberar ataría. La segunda, si la conciencia de la observación (saber que se ve o que se oye) también es un tipo de acción. Si no lo es, ¿ocurre dentro o fuera del mundo natural? La creencia que hay detrás de estas preocupaciones es que la acción encadena al ser y lo arraiga en el mundo natural, un mundo dominado por la ignorancia y la miseria, poblado por marionetas a merced de sus deseos. Y esto es así porque las acciones, sean las que fueren, se encuentran enredadas en los hilos de la actividad de los *guṇas* y, en este sentido, están vela-

<sup>1</sup> S. Dasgupta, "The Philosophy of the *Bhagavad-Gītā*", p. 478.

das e impiden que se reconozca en ellas un fundamento inmóvil y atento. Ésta es la preocupación de Śāṅkara, que lee el texto como ilustración de su propia propuesta.

Pero la *Gītā* insiste en que hay que hacer lo que hay que hacer, es decir, seguir los preceptos de la tradición, aunque de un modo desprendido, sin comprometerse con los resultados. De hecho, ése es el argumento principal con el que Kṛṣṇa pretende convencer a Arjuna de que tome parte en la batalla. Preservar el orden social es un modo de preservar el orden cósmico, y hacerlo de un modo desapegado, dejando el fruto en manos de la divinidad, que es el verdadero sujeto de la experiencia, es identificarse con el conocimiento o, dicho en términos clásicos, reingresar en *brahman*.

### ECOS DEL ORIGEN

El fenómeno es bien conocido y puede rastrearse en la literatura. Alphonse Daudet ofrece su propia versión en *Notes sur la vie*, recogida a su vez por William James en su recorrido por las variedades de la experiencia religiosa. Borges ha fabulado sobre los diversos modos de esta emoción cósmica (*El otro y Borges y yo*). Los filósofos de la India antigua hicieron de dicha sensación un postulado. Podría denominarse, como sugiere Daudet, *Homo duplex*:

La primera vez que me di cuenta de que yo era dos fue cuando murió mi hermano Henri y mi padre gritó con voz dramática: “¡Ha muerto, ha muerto!”. Mientras mi primer yo lloraba, el segundo pensaba: “Qué real ha sido ese grito, qué bien quedaría en el teatro” [...] Esa terrible dualidad me ha hecho frecuentemente reflexionar: oh, qué terrible este segundo yo que se para a pensar cuando el otro está de pie, actuando, viviendo, sufriendo, yendo de un sitio a otro. Este segundo yo al que nunca he podido embriagar, hacer llorar, adormecer. Y cómo escudriña las cosas, cómo finge.

En ese desdoblamiento, en esa experiencia de la otredad, que adquiere la forma de un eco o resonancia, se decide, según el Sāṅkhya, la suerte de la liberación. Profundizar en ella, asumirla sin reservas, supone reconocer la conciencia original (*puruṣa*) y despertar del sueño de la creación (*prakṛti*). Una consideración que en el fondo es de agradecimiento.

Los dos yoes que habitan en el hombre corresponden a dos naturalezas divinas (7.4-6). La primera es esencialmente natural y creadora; la segunda, conciencia pura, hasta tal punto que carece de contenido. Ésta tiene como há-

bito la quietud, la observación atenta (por eso algunos la llaman “el testigo”); aquélla, el movimiento y la generación. Dado que lo inmutable, lo que no cambia, siempre ha sido apreciado por el temperamento indio, que ve la existencia como una corriente confusa, ilusoria y miserable, *puruṣa* tiende a considerarse por encima de *prakṛti*, aunque ambas sean sustancias eternas (carecen de comienzo y no dependen de ninguna otra cosa). Sin embargo, es la naturaleza creadora la que otorga contenido a la conciencia original, por lo que la relación entre las dos es más una reciprocidad amorosa que una jerarquía ontológica. Conciencia y creatividad se buscan, se requieren, *prakṛti* baila para *puruṣa* y ambas se recrean a sí mismas mediante un juego de seducciones. Lo decisivo aquí es que ese magnetismo es el pulso que sostiene al mundo, el pulso de la divinidad y el de los seres conscientes, cada uno desde su nivel de participación, desde su lugar en el cosmos. Mantener ese pulso es la tarea de Kṛṣṇa, que, como ya hemos dicho, sin desear nada, pone en marcha el mundo una y otra vez. Descubrirlo y participar en él es la tarea del hombre, cuyo representante es Arjuna.

## INDUSTRIAS

Parece indispensable conocer la verdadera naturaleza del querer y el actuar. La pregunta ineludible es: ¿quién es el sujeto real (no aparente) de los empeños (cotidianos o rituales)? Se trata de una cuestión de primer orden para el pensamiento indio, siempre preocupado por la atadura del karma. Frente a quienes viven de sueños o recuerdos, la obra obliga a tomar partido. Eso sí, dichas industrias habrán de llevarse a cabo con absoluto desprendimiento: la finalidad contamina el acto. Y lo que se le exige a Arjuna es asumido por Kṛṣṇa como principio de realidad; él mismo, como ya hemos dicho, pone en marcha el mundo una y otra vez sin tener ningún deseo o propósito que colmar. Se nos pide que nos comportemos como dioses. ¿Por qué? Quizá porque esa cultura mental es un modo de penetrar en la entraña de lo real, de incorporarse a la corriente creadora de la naturaleza, de inscribir lo sagrado en lo profano. Con demasiada facilidad la actividad humana se convierte en imagen del recuerdo, y esa fabulación transforma el mundo. Sea como fuere, la naturaleza se conoce a sí misma en el sujeto (filósofo o yogui) que abraza esa cultura mental, que sabe distinguir entre la propia fuerza creadora de lo natural y el sujeto genuino de la experiencia, testigo inmutable de las espléndidas creaciones de la naturaleza primordial.

Tal actividad comprende desde el acto reflejo o automático (el pulso o la respiración) que sustenta el organismo hasta la acción volitiva motivada por la atracción o repulsión (para obtener lo apetecible o evitar lo indeseable). Ésta depende de diversos factores, pero entre ellos son especialmente relevantes las creencias sobre lo útil o inútil y la identificación del agente con la acción que realiza. El Sāṅkhya aporta aquí una perspectiva singular, que ya hemos mencionado. Por eso se afirma que la actividad de los seres la realizan los *guṇas*, constituyentes de los propios seres. Es decir, que el obrar y el querer ocurren en el ámbito del mundo natural (*prakṛti*). Creer que es uno el que hace lo que hace es efecto de la ignorancia y la fatuidad (3.27 y 13.29). Lo cual trasluce la obsesión antigua (o no tan antigua) por el destino. Nos mueve el deseo. El voluntarismo moderno y puritano, que predomina en las sociedades anglosajonas, intenta distanciarse cuanto puede de esta concepción aparentemente fatalista potenciando la cultura del “esfuerzo personal” (cuando no hay nada menos personal que el querer), pero a la vez se contradice al postular la antropología del zombi: el individuo como marioneta biológica. Lo que aquí se sostiene es bien diferente y puede causar cierto vértigo. El verdadero sujeto de nuestras acciones no es nuestro supuesto yo, sino el *puruṣa* original. Ese otro yo, primigenio, es el sujeto genuino de todo lo que hacemos. Se encuentra fuera del mundo natural aunque parezca estar en él, pues la inteligencia (*buddhi*), primera emanación de la naturaleza primordial, refleja, por su proximidad, la luz de una conciencia original exterior a ella. De ahí que creamos ser conscientes de las cosas, o de la misma existencia.

El egoísmo y la estulticia consisten precisamente en creerse sujeto único de la propia actividad. El desaliento de Arjuna sirve de ejemplo. La inactividad es imposible fisiológicamente; lo que sí es posible es renunciar a sus frutos, obrar de modo desprendido, como el alfarero que erige cuidadosamente una vasija para luego deshacerse de ella. Y el único modo de escapar a la prisión gúnica (versión antigua de la cárcel biológica moderna) consiste en consagrar la acción a la divinidad, lo que en términos del Sāṅkhya equivale a discernir que es nuestro otro yo el que, desde el origen, vive nuestro empeño, y que éste adquiere la forma de una representación.

Hasta este momento la tradición había venerado al que renuncia y se retira al bosque en busca de *brahman*. Ahora se propone una alternativa a ese yoga del conocimiento: el yoga de la acción. Mediante las obras también es posible la liberación, con la condición de que la acción sea desinteresada. Octavio Paz glosó el vértigo de tal propuesta:

La doctrina de Kṛṣṇa es la de la acción no-acción, quiero decir, la del acto que no encadena al que lo ejecuta. Es imposible no conmoverse ante la doctrina de Kṛṣṇa. Pero me pregunto: ¿quién puede realizar un acto así? ¿Cómo y dónde? El héroe de la *Bhagavadgītā* es doblemente heroico: es un guerrero y es un santo, un hombre de acción y un filósofo quietista. Pues la acción que se predica sólo puede cumplirse por una operación espiritual semejante a la liberación del asceta solitario: por una ruptura total de todos los lazos que nos unen al mundo y por la destrucción del yo y de la ilusión del tiempo. Imaginemos ese momento: Arjuna ve a Arjuna combatiendo y sabe que él es y no es ese Arjuna; el verdadero Arjuna no es el que combate ni el que se ve combatir sino el otro, que no tiene nombre y que sólo *es*. En ese mismo instante, el futuro se desvanece y el tiempo se disipa: Arjuna ya está libre de Arjuna. ¿Quién realiza el acto y cuándo? Todo sucede en un eterno ahora, sin antecedentes ni consecuentes, sin ayer ni mañana.<sup>2</sup>

Sin conocer a fondo la antropología del Sāṅkhya, Paz da en el clavo. Aunque, más que de la destrucción del yo a la que alude el poeta, se trata de un desplazamiento del yo espacial y temporal al yo original, un salto hacia lo incondicionado (sueño eterno de la tradición india).<sup>3</sup>

### LOS TRES HILOS

Detengámonos ahora en los misteriosos hilos que transforman el mundo natural. Los *guṇas* son las tres energías o constituyentes que hacen que el mundo sea lo que es. Los llamamos “hilos” porque el término sánscrito *guṇa* significa literalmente “hilo”, “cuerda”, “filamento”. La palabra es frecuente en otros contextos: en la literatura de tratados (*śāstra*) es el elemento subordinado; en la litúrgica, el rito secundario; en el ámbito moral, la virtud; en la retórica, el estilo. El término tiene un uso preciso en el Sāṅkhya, esencial para comprender el trasfondo filosófico de la *Bhagavadgītā*. Para el Sāṅkhya, los *guṇas* son los elementos de los que está hecho el mundo natural, aunque, a diferencia de los átomos, no son sólo materiales. En este contexto, la voz puede tradu-

<sup>2</sup> O. Paz, *Vislumbres de la India*, p. 197.

<sup>3</sup> La crítica de Paz tiene un sesgo budista: la acción se transmuta en “vertiginosa quietud”, pero aunque no encadena al héroe, acarrea consecuencias negativas, pues bajo las flechas de Arjuna perecerán otros hombres. “El desinterés sobrehumano que predica Kṛṣṇa tiene otra cara: la indiferencia frente al sufrimiento ajeno [...], no revela amor al prójimo. Arjuna no salva a nadie excepto a sí mismo [...] predica un desinterés sin filantropía” (*ib.*, p. 198).

cirse por “cualidad”, “propiedad” o “atributo”.<sup>4</sup> También por el término, más general y opaco, de “constituyente” (al fin y al cabo, los *guṇas* son los integrantes del mundo) o, como sugiere Óscar Pujol, por “energía”, una energía inmaterial o prematerial (en cualquier caso no equiparable a la materia, aunque pueda transformarse en ésta).<sup>5</sup> Dado que hay tres *guṇas*, el mundo estaría “constituido por tres tipos de energías” o, metafóricamente, “movido por tres hilos”. Según el *Yogasūtra*, los yoguis avanzados poseen la capacidad de ver los *guṇas*, de percibirlos. Quizá la mejor traducción sea “impresiones”.

Tres son, pues, las clases de *guṇas* que configuran la subjetividad de los seres, y el peso de cada una constituye al individuo y determina su naturaleza, sus inclinaciones y su destino. Esos tres componentes configuran el mundo natural y constituyen tanto lo manifiesto como lo no manifiesto: el mundo en evolución y el que se repliega a la espera de un nuevo ciclo cósmico. Sus nombres sánscritos son *sattva*, *rajas* y *tamas*, y tienen, respectivamente, naturaleza de placer, de dolor y de indiferencia. Su función es iluminar (*sattva*), mover (*rajas*) y detener (*tamas*). Su modo de actuar es interdependiente: en ocasiones cooperan y en otras se anulan. Sin ellos no sería posible la manifestación del universo, que se produce precisamente a consecuencia de su desequilibrio (y cesa cuando se equilibran en lo no manifiesto). El pulso del mundo se debe a la alternancia entre el despliegue de los *guṇas* en desequilibrio y su involución o reabsorción, perfectamente equilibrados, al final de cada ciclo.

La materia es para el Sāṅkhya el último eslabón de este proceso evolutivo y representa, en definitiva, lo ciego, inerte e ineficaz. El proceso de recreación del mundo sigue una serie de etapas o planos sucesivos (*tattvas*), que recuerdan a las emisiones del Uno en Plotino. La primera emisión de la naturaleza primordial (una entidad, insistimos, esencialmente creadora) es el principio intelectual (*buddhi*). Es lógico, ya que se trata del principio que

<sup>4</sup> En este sentido, los *guṇas* podrían equipararse a los *qualia* de la actual filosofía de la mente, que constituyen el meollo del debate en torno al fisicalismo. Los *qualia* son las cualidades de las experiencias individuales (como la blancura de lo blanco o lo placentero del placer) e ilustran el vacío explicativo que hay entre las cualidades subjetivas de la percepción y el sistema físico del cerebro. Las propiedades de las experiencias sensoriales son epistemológicamente no cognoscibles cuando no se las experimenta de forma directa; por tanto, resultan incomunicables. La existencia o no de estas propiedades y su definición son esenciales en el debate contemporáneo en torno a la naturaleza de la mente. Para algunos, su existencia supone una refutación del fisicalismo.

<sup>5</sup> Comunicación personal, enero de 2016.

organiza el mundo (si éste ha de ser, como suponen las ciencias, inteligible). La primera decisión de esta inteligencia cósmica es parcelar la realidad, para lo cual crea un “sentido del yo” que será la semilla de lo que llamamos organismo.<sup>6</sup> La inteligencia fabrica el yo; luego, habrá de desmontarlo. A partir de ese sentido de lo propio, se produce un desdoblamiento crucial. Por un lado, se abre el camino que conduce a la vida. Y lo primero que se crea, provista ya la naturaleza de inteligencia y sentido de la identidad, es la mente, que a su vez origina las facultades sensibles y motoras propias de la vida. El otro camino que se abre en la encrucijada de la identidad es el que conduce a la materia inerte. Sin embargo, antes de llegar a ésta, se pasa por los elementos sutiles (*tanmātra*), el sonido y la luz, el sabor, el contacto y el olor, que derivan en los elementos toscos (*mahābhūta*), lo que comúnmente denominamos materia. No hay materia antes del sentimiento, pues éste es el que la produce. La materia no está hecha de átomos sino de fuego, agua, aire, tierra y espacio.

### LA VÍA DEL DISCERNIMIENTO

Ya hemos mencionado que la *Gītā* es, fundamentalmente, expresión de la fe de los *bhāgavatas*. No es un tratado filosófico, sino un canto devocional. Aun así, una línea de pensamiento recorre todas sus estrofas y mantiene el orden y la coherencia entre los diferentes “actores”: lo inmutable, lo eterno, lo no manifiesto, la fuerza creadora, los hilos que mueven el mundo, la inteligencia y el sentido del yo son los más importantes. Cada una de estas entidades corresponde a uno de los *tattvas* del Sāṅkhya. No son, como sugieren precipitadamente algunos traductores, epítetos de una misma entidad, sino entidades diferenciadas. La novedad respecto al Sāṅkhya es que todo el sistema se subsume en la figura de Kṛṣṇa; la perspectiva filosófica deriva en devocional y se ofrecen estímulos visuales y afectivos que susciten el fervor religioso. Es decir, Kṛṣṇa reúne los *tattvas* del dualismo peculiar del Sāṅkhya, unificándolos en lo que hoy llamaríamos un “monismo neutral”. La realidad es esencialmente una, pero el mundo se comporta de modo dual. Y ello se debe a que fuera del mundo natural hay un testigo que es sujeto de sus experiencias. De

<sup>6</sup> En la analogía con Plotino, el binomio *puruṣa-prakṛti* correspondería al Uno, la *buddhi* al logos y el sentido del yo (*ahaṃkāra*) al “alma del mundo”, que en este caso es el alma de las cosas.

ahí que Kṛṣṇa diga que él mismo tiene dos yoes (como cada criatura, que es ilustración del propio mundo): un yo natural y creativo, constituido por los “tres hilos”, y un yo exterior al mundo natural, observador, sujeto original que experimenta, sin inmutarse, todo lo que ocurre en la vida. Los dos son eternos, pero sus eternidades son distintas. Una de ellas, la que corresponde a la conciencia original (*puruṣa*), carece de contenido, es indiferente e inmutable. La otra, enamorada de las producciones del tiempo, es cálida y afectiva y lo dota de contenido. Tanto *puruṣa* como *prakṛti* son sustancias, es decir, no necesitan de otro ser o cosa para existir sino que han existido desde siempre. Ser capaz de discernir y experimentar estos dos yoes es la llave de la liberación. Por eso en el capítulo decimotercero se afirma que “quien sabe discernir la conciencia (*puruṣa*) de la naturaleza creativa (*prakṛti*) y sus cualidades, ése no volverá a nacer, sea cual sea el modo en el que viva” (13.23).<sup>7</sup>

Coincidimos con Richard Garbe en que la perspectiva del mundo natural que se encuentra en la *Gītā* es la del Sāṅkhya.<sup>8</sup> Incluso ciertos pasajes des-

<sup>7</sup> La legitimidad de la vía del discernimiento (*buddhiyoga*), la vía filosófica, es mencionada explícitamente en tres estrofas: 2.48, 10.10 y 18.57.

<sup>8</sup> Numerosos estudiosos han considerado la *Gītā* una evolución de las Upaniṣads. S. Radhakrishnan hacía referencia a ciertos términos, como *kṣetra* y *kṣetrajñā* (el campo y el conocedor del campo), *akṣara* (lo imperecedero) o *bhakti* (devoción), que a su juicio eran una evolución del concepto de *upāsana*. Algo parecido pensaba A.B. Keith, para quien la *Gītā* fue originalmente una Upaniṣad del estilo de la *Śvetāśvatara*, adaptada más tarde al culto de Kṛṣṇa. Según P. Deussen, constituía una evolución tardía y algo degradada del monismo de las Upaniṣads. R. Garbe se desmarcó de estas genealogías. Consideraba que el trasfondo filosófico de la *Gītā* debía buscarse en el Sāṅkhya, siendo las influencias del Vedānta secundarias y tardías y no pertenecientes al poema original. En la obra aparecen constantemente términos clave de esta tradición, como *puruṣa*, *prakṛti*, *buddhi* o *ahamkāra*, así como la teoría de los *guṇas*. Y sin embargo, mientras que el Sāṅkhya elude deliberadamente la cuestión de la existencia de Dios, la *Gītā*, en su intento de sintetizar elementos heterogéneos, es un canto a la divinidad y a la superación de los dualismos. De ahí la posibilidad, admitida por R. Garbe y E.W. Hopkins, de que diversos autores hubieran intervenido en la obra durante su largo proceso de gestación. Según Garbe, la *Gītā* original se escribió alrededor del siglo II a.e.c., como un opúsculo teísta basado en el Sāṅkhya, y posteriormente se modificó y adaptó al monismo de las Upaniṣads. “Estas dos doctrinas”, escribe Garbe, “la teísta y la panteísta, se mezclan y prolongan de un modo más o menos inconexo. Y no es el caso que una de ellas sea considerada inferior y exotérica mientras la otra sea superior y esotérica. En ningún lugar se dice que el teísmo sea una propedéutica para el conocimiento de la realidad de la que es símbolo ni que el panteísmo del Vedānta sea la última realidad, sino que las dos doctrinas son tratadas como si en verdad no hubiera diferencia entre ellas, ya sea verbal o real” (R. Garbe, “Introduction to the Bhagavad-gītā”, p. 16).

criben someramente el tipo de conocimiento filosófico al que conviene aspirar, el cual consiste básicamente en discernir de hecho y “vivir” la distinción entre naturaleza creadora y conciencia original (13.23 y 14.19). Sin embargo, en el ámbito de lo sagrado, la frialdad del Sāṅkhya (más filosófico que religioso) cede ante el fervor de la devoción. Se observa cierta indiferencia respecto al ritual védico, muy propia del Sāṅkhya y del budismo, aunque se dirá que si la vía del discernimiento queda fuera de nuestro alcance, estas prácticas pueden ser de ayuda (2.52-53). Incluso se sostiene que del amor a Dios surge su conocimiento sin necesidad de discernimiento filosófico alguno (18.55). Esa religión del amor traspasa los límites de casta y de género (9.30-32). Y si, en el instante de la muerte, la mente se entrega a la divinidad, penetra en ella. Como en otras confesiones, el momento de la muerte resulta decisivo, ya que el alma del difunto asume, en ese instante crucial, la forma hacia la cual encamina su mente (8.5-6, 8.9-10 y 8.13).

En un pasaje del tercer capítulo se afirma que los filósofos del Sāṅkhya siguen el camino del discernimiento (*jñānayoga*), mientras que los yoguis siguen el del deber (3.3). Si la palabra yoga la entendemos aquí como “asociación”, *sāṅkhya* y *sāṅkhyayoga* significarían lo mismo. En otros pasajes se dice que sólo los necios piensan que el Sāṅkhya y el yoga son caminos diferentes (5.4-5). Y se insiste en que, sea cual sea el camino que se tome, el fruto es el mismo. Ese tono conciliador se mantiene a lo largo de todo el texto. Parece evidente, como sostienen Garbe y Dasgupta, que el redactor o los redactores de la *Gītā* conocían la filosofía de los *gūṇas* y la doctrina del *puruṣa* original, aunque en la obra el término del Sāṅkhya signifique a veces “conocimiento certero” (*tattvajñāna*) o “conocimiento de sí” (*ātmabodha*). El camino que aquí se propone es el de la entrega a la divinidad mediante la asociación (*saṃyoga*) del yo natural (*jivātman*) con el yo que está fuera del mundo (*paramātman*), la conciencia original.

La palabra sánscrita *puruṣa*, literalmente “persona”, apunta al mito de la persona primordial recogido en el *Puruṣasukta*, perteneciente al *Ṛgveda*. En la *Gītā* adopta diversos significados: puede ser la divinidad (*puruṣottama*), o bien la persona singular, sometida al cambio (*kṣara*) o inmutable (*akṣara*), y también el yo supremo (*uttamaḥ puruṣaḥ*), que se encuentra por encima o más allá del mundo de los *gūṇas*, y que es el de los apegos y deseos, caracterizado por la miseria y la ilusión. La persona singular participa así de dos mundos: uno inmutable, que es el ámbito original, al que no afectan la miseria ni la tendencia natural al aprecio por las cosas; y otro mudable, el de la naturaleza, donde la persona, constituida por el curso de sus recuerdos e impresiones, está a mer-

ced de lo que la atrae o repugna, de los venenos de la codicia, el odio y la necesidad, que la acosan con continuos temores y angustias.

### EL ENIGMA

El enigma es la relación entre hombre y Dios. El noveno capítulo se pregunta qué quiere decirse cuando se afirma que Dios existe y no existe en el hombre. Se ha insistido en que la divinidad está en todo, que es la esencia y sostén del mundo. Kṛṣṇa es la luz del sol y de la luna, el coraje del valiente, el olor de la tierra y el brillo de la inteligencia (7.7-11). Sin embargo, todo esto se refiere a la realidad de lo manifiesto (*vyakta*), a la evolución cósmica, al mundo en marcha en el que vivimos, al poder creador de los *gunas*. La divinidad tiene una triple naturaleza: es lo no manifiesto (*avyakta*), en perfecto equilibrio antes del despliegue de lo natural; es la bailarina que, entre bastidores, aguarda para entrar en escena; y, finalmente, es el espectador, la conciencia original que contempla la representación del mundo, una conciencia sin contenido, o cuyo contenido es el mundo mismo. Y, como en el sueño, uno es el espectador, el protagonista, el guionista y el escenógrafo.

El dios de la *Gītā* es a la vez inmanente y trascendente. Aunque permea todas las cosas y todos los seres, las cosas y los seres no lo agotan. De ahí que se afirme que existe y no existe en nosotros. Al final de cada ciclo cósmico todos los seres se recogen en Él (aquí, la naturaleza primordial no manifiesta), y al inicio del nuevo ciclo la divinidad los “crea” o emana mediante el poder creativo de *prakṛti*. Pero hay algo suyo que permanece ajeno a este proceso, lo trasciende y al mismo tiempo lo hace posible. Es la conciencia original, que no sólo no se ve afectada por el despliegue y el repliegue cósmico, sino que es el “motivo” de ese mundo en transformación y del sujeto paciente, real, que lo vive, que experimenta lo que allí ocurre. Por eso la experiencia consciente, en el hombre o en cualquier otro ser, es algo que ocurre “en” el origen, un origen sin comienzo.

Dasgupta advierte aquí un antiguo mito. El *Puruṣasukta* del *Ṛgveda* describe cómo el desmembramiento de la persona primordial (*puruṣa*) da lugar al mundo. Una cuarta parte de este ser primordial se difundió en el cosmos y en los seres vivos, mientras que las otras tres permanecieron en un cielo impenetrable. La idea reaparece en la *Chāndogyaopaniṣad* y en la *Maitryupaniṣad*,<sup>9</sup>

<sup>9</sup> *Chāndogyaopaniṣad* 3.12.6 y *Maitryupaniṣad* 6.4.

donde se dice que este universo es la eterna higuera sagrada cuyas raíces están en lo alto y cuyas ramas se hunden en la tierra (este motivo se halla en el decimoquinto capítulo de la *Gītā*). Dios, como ya hemos dicho, es al mismo tiempo inmanente y trascendente. Su cara inmanente es el universo visible, emanación divina que se produce gracias al poder creador de los *guṇas*. Lo bueno y lo malo, lo moral y lo inmoral, están en él y proceden de él. Pero hay una cara trascendente (las raíces de lo alto) que se mantiene intacta e inmutable y que se encuentra más allá de los avatares del tiempo. Esa cosmología, que también constituye una antropología, permite hablar de los dos yoes que hemos mencionado.

La visión trinitaria de lo divino no es la única “novedad” de la *Gītā*. Quizá sea éste el texto más antiguo conservado en el que aparece la idea de la encarnación. La divinidad viene al mundo para restaurar el orden del *dharma*, que es al mismo tiempo orden social y cósmico. En este punto rompe con todo el pensamiento anterior. Ninguna de las Upaniṣads menciona nada semejante. En el cuarto capítulo, Kṛṣṇa dice que cuando el *dharma* decae, él mismo, que nunca ha nacido y es el origen de todas las criaturas, se hace criatura para restaurarlo y reconducir a los seres. Y ese acto de solidaridad, esa orientación al desorientado, es el motivo de que instruya a Arjuna.

En la divinidad cabe todo. No sólo el mundo entero, con sus pasados y futuros, con sus posibilidades sin realizar; también todas las categorías que puedan aplicarse a la propia divinidad. Más arriba hemos señalado que la *Gītā* no es un tratado filosófico: no pretende probar o refutar nada, sino que opta por la celebración de la divinidad, ya certera en el detalle, ya ostentosa. Borges decía que la India ya lo había pensado todo, y la *Gītā* es un buen ejemplo de ello. Hay pasajes que escoran hacia el panteísmo, otros tienen un sesgo teísta, e incluso contiene fragmentos que sugieren un deísmo filosófico que recuerda al de la Ilustración europea. No teme la incoherencia o la contradicción cuando se trata de celebrar lo divino. Su magnitud abarca lo trascendente y lo inmanente, el padre y la madre, el bien y el mal, la creación y la aniquilación. En algunos lugares, Kṛṣṇa se define a sí mismo, de un modo casi aristotélico, como el aliento eterno de todo lo viviente (*jīvabhūta*); en otros, como principio de atracción, lo que recuerda a Empédocles; en otros, a la manera de Spinoza, como la sustancia única que sostiene al mundo; en otros, líricamente, como el jugo de los frutos o el sabor de las cosechas. De él proceden no sólo el conocimiento y la memoria, sino también el olvido y la enajenación. Y el bardo identifica a Kṛṣṇa con la lucidez del sabio, el coraje del héroe o la suerte de jugador, aunque sin olvidar su lado siniestro: será él quien

recoja cuantas almas perezcan en la batalla, pues al fin y al cabo es también el tiempo que todo lo destruye.

A pesar de que la devoción es la principal protagonista de sus estrofas, queda en éstas espacio para el conocimiento, que, como el fuego hace con la leña, reduce a cenizas el karma. Incluso el mayor de los pecadores podrá atravesar el océano de la existencia embarcado en el conocimiento. Sin embargo, se trata de un saber que deja en segundo plano los propios deseos y aspiraciones. De ahí que en ocasiones se intente conciliar el deber (*karmayoga*) con el saber (*jñānayoga*). Pero hay una tercera vía: la de la entrega íntima al amor divino (*bhaktiyoga*). Se prefiere este camino no sólo por ser más accesible y cálido, sino porque aventaja a los demás. Aquí es donde la *Gītā* se distancia de las Upaniṣads. Insiste en la importancia de la relación personal con Dios: hay que dedicarle los quehaceres cotidianos, teniendo la mente puesta continuamente en Él. Cualquier otro empeño pasa a un segundo plano. Quien ama a Dios es amado por Él. Una mente ebria de Dios, que se recree en Él continuamente, que lo ame y reverencie, merecerá su amistad, confianza y benevolencia. Y, amén de obtener su gracia, hallará al Dios del amor. El camino de la devoción es el modo más eficaz de elevar el alma; además, no exige complicadas abstracciones ni las penalidades de la vida ascética. Es un amor que puede adquirir muy diversas formas (filial, paternal, fraternal e incluso conyugal) y que se manifiesta en el ritual, el canto y la danza. Se ha postulado que este giro hacia una religiosidad popular fue una estrategia brahmánica para contrarrestar el auge del budismo; también, que la *Gītā*, como el budismo, fue una reacción de la ideología chatria frente a la hegemonía de los brahmanes. Sea como fuere, es evidente que el texto reorienta y renueva la vieja tradición védica. El camino de la devoción apenas se menciona en las Upaniṣads, mientras que la *Gītā* abre la posibilidad de una relación íntima con la divinidad, en la que el devoto nada tiene que temer, sean cuales sean las dificultades que se le presenten.

## EL LECTOR

Los seres no son aquí átomos, son experiencia pura: los recuerdos e inclinaciones que dejaron un cúmulo de sensaciones. Memoria e impresión, eso hace al ser. Pero ante el escenario, fuera de campo, está el “testigo”, un observador lúcido y atento. Ese espectador coincide con el lector: la conciencia que, desde la platea, contempla la batalla. Ahí reside la magia circular de la

obra. Y la conciencia es la que mantiene el pulso del mundo, siendo indiferente a su desenlace. Nosotros, sus lectores, no lo somos. Lo que ocurre en el escenario nos incumbe, traza nuestro destino, y aunque no nos alcancen las flechas, nos alcanzan las emociones. Es precisamente la perspectiva del lector-espectador la que permite dejarlas pasar como pasan las nubes, los pensamientos, por el cielo de la mente. Se reconocen así los derechos que esa conciencia trascendente tiene sobre el mundo de las representaciones.

El mundo, como el canto, es una representación. Una representación que no sería posible sin la presencia del espectador, el testigo discreto que asiste al despliegue y repliegue cósmico. El campo de batalla es el lugar donde se decide el destino de los seres, de ahí que la primera estrofa lo llame “campo del *dharma*”. Y ese campo, en su generalidad hirviente, pertenece al mundo de la naturaleza primordial, una fuerza esencialmente creativa cuyos “tres hilos” mueven la existencia. El canto mismo es expresión de estos dos aspectos o realidades. El más visible es el emocional: la exaltación devocional de los *bhāgavatas*, que representa la naturaleza creadora de *prakṛti*, enamorada eterna de cuanto acontece en el tiempo. Pero tras ella hay otra entidad, más distante, menos emocional, que observa atentamente. Ese convidado discreto a la fiesta de la evolución es el *puruṣa*, lo que le falta al corazón para poder amar y asociarse y crear. Este segundo aspecto, menos evidente, es el que subyace a la celebración de lo divino, a las expresiones del fervor devocional y lírico. Y quizá sea por su discreción por lo que generalmente ha sido pasado por alto.<sup>10</sup>

Ésa es la genialidad del planteamiento, la argucia quijotesca de la obra. La literatura Sāṅkhya comparaba la creatividad de la naturaleza con una bailarina que sale a escena, realiza su baile y se retira discretamente dejando el escenario vacío. El lector de la *Gītā* hace las veces de ese espectador (*puruṣa*) que observa la naturaleza (*prakṛti*). Pero el canto lo es todo, el mundo y aquel que lo ve. El canto es Kṛṣṇa. Por eso abraza, comprende e integra los dos aspectos en uno. Y, al hacerlo, incorpora también al lector. De ahí su magia, su hechizo interminable. Pues el canto no es canto sin alguien que se sumerja en él. Y en un mundo hecho por completo de percepción, quien lo escucha no es

<sup>10</sup> Como mencionamos, los comentarios de Śāṅkara y Rāmānuja, los más antiguos y celebrados, leen el texto desde las tradiciones *advaita* y *vaiṣṇava* respectivamente. No se conserva ningún comentario de importancia que lo haya hecho desde el Sāṅkhya. Como también mencionamos, lo intentó el alemán R. Garbe, uno de los primeros estudiosos modernos del Sāṅkhya en Europa, pero tuvo escasa repercusión.

nuestro yo convencional, atado a las impresiones, sino ese otro yo, ajeno y original, que habita en la frontera de lo natural.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Fuentes primarias*

- Bhagavadgītā*, en *Vier Philosophische Texte des Mahābhāratam*, P. Deussen (trad.), Leipzig, Brockhaus, 1906.
- Bhagavadgītā*, J. Arnau (trad.), Girona, Atalanta, 2016.
- The Bhagavadgīta*, S. Radhakrishnan (trad.), Delhi, Harper and Collins, 1993.
- Upaniṣads. A New Translation*, P. Olivelle (trad.), Oxford, Oxford University Press, 1996.

### *Fuentes secundarias*

- Dasgupta, Surendranath, “The Philosophy of the *Bhagavad-Gītā*”, en *A History of Indian Philosophy*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1932.
- Garbe, Richard, “Introduction to the *Bhagavadgīta*”, *Indian Antiquary*, 46, 1918, pp. 15-17.
- Hopkins, Edward Washburn, reseña de *Die Bhagavadgītā, aus dem Sanskrit übersetzt. Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter*, de Richard Garbe, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 37-2, 1905, pp. 384-389.
- Keith, Arthur Berriedale, *A History of Sanskrit Literature*, Londres, Oxford University Press, 1920.
- Paz, Octavio, *Vislumbres de la India*, Barcelona, Seix Barral, 2012.



# Retorno y liberación en los libros sexto y octavo de la *Gītā*

*Olivia Cattedra*

## INTRODUCCIÓN

¿Cuál es el sentido de la vida para el hombre indio? ¿Cómo se explican las suertes inmerecidas? ¿Cuál es el patrón que rige la justicia? Estas preguntas inherentes a la condición humana evocan una misma respuesta: karma y renacimiento. A su vez, el tema del renacimiento nos lleva a preguntar: ¿renacimiento indefinido, retorno o liberación?

La preocupación por el destino —por el desarrollo posterior a la muerte y el misterio del nacimiento— es inherente a la naturaleza humana. Tal preocupación es, al mismo tiempo, inevitable y estéril, pues su respuesta no proviene del plano humano y por esto pocos la vislumbran. Así lo afirmó Yama, acosado por Naciketas.<sup>1</sup>

En el núcleo de la transmisión más intensa de la metafísica india, Yama, el dios de la muerte, se niega a revelar su secreto. Intenta disuadir a su discípulo de su preocupación por el estado post mórtem y, en el mejor estilo literario, intenta sobornarlo:

¡Satisface tus deseos en el mundo de los mortales, por difíciles de obtener que sean! Te daré todo esto, si es que lo deseas: instrumentos musicales, pulcras doncellas que te sirvan, pero no me pidas, Naciketas, que revele el secreto de la muerte.<sup>2</sup>

Sin embargo, en su comentario a la *Taittirīyopaniṣad*, Śaṅkara nos informa que el hombre viene a este plano para experimentar y, agrega, tal expe-

<sup>1</sup> *Kaṭhōpaniṣad* 1.29.

<sup>2</sup> *Kaṭhōpaniṣad* 1.25. Sobre Yama y su transmisión a través del *Taittirīyabrāhmaṇa*, véase L. Renou (trad.), *Kaṭha Upaniṣad*. Sobre la naturaleza del personaje y sus sucesivos aspectos, véase J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, vol. 1, pp. 221, 271-273, y J. Varenne, “Le jugement des morts dans l'Inde”.

riencia otorga conocimiento.<sup>3</sup> La perspectiva académica clásica ha insistido en leer la *Bhagavadgītā* a la luz de los antiguos comentarios, la mayoría de ellos basados en Śaṅkara.<sup>4</sup> R. Zaehner, quien se ha preocupado por la naturaleza de la experiencia mística y metafísica, y sus gradaciones, ofrece una alternativa a la lectura de la *Gītā* al considerar comentarios vedánticos, aunque no necesariamente *advaita*.<sup>5</sup> Coincidimos en muchos aspectos con este estudio y, siguiendo una línea paralela, encontramos que otra controvertida enseñanza de la *Bhagavadgītā* (15.20) permite inferir que el sentido de la vida es conocer la Realidad, el Ser, lo Divino, muchas veces concebido como el Uno no dual.

Desde luego, pocos hombres alcanzan semejante meta. Hay incluso formas de vida que no se plantean una búsqueda espiritual, y también están aquellas que habiendo iniciado un camino, no alcanzan a recorrerlo completamente. En el primer caso hablamos de vida no consciente; en el segundo, del camino incompleto que conduce al retorno a esta encarnación; en el tercero encontramos la liberación, que puede ser en esta vida (*jīvanmukta*) o al final del ciclo cósmico (*kramamukti*).<sup>6</sup> Versa ésta sobre la liberación diferida, tema que suscita la preocupación de los príncipes, más que de los sacerdotes. En todos los casos, estas preocupaciones han dado lugar a la elaboración de doctrinas soteriológicas y liberadoras del espíritu, en las distintas alternativas que tienen que ver con la transición, la salvación, la transmigración o la identidad suprema.<sup>7</sup>

En este sentido, una de las enseñanzas decisivas y que recupera un antiguo simbolismo indoeuropeo es la doctrina de las puertas y caminos del cielo,<sup>8</sup> presente en diferentes estratos de la literatura sagrada de la India, con distintas peculiaridades en cada época. De hecho, este tema aparece en tres momentos del pensamiento indio: en la época védica, en la mística y metafí-

<sup>3</sup> Ad 2.1, en *Eight Upaniṣads with the Commentary of Śaṅkarācārya*, vol. 1, p. 304.

<sup>4</sup> Sobre el tema, véase J. Ruiz Calderón, *La Bhagavadgītā*, p. 20, así como el ensayo de su autoría incluido en el presente libro.

<sup>5</sup> Véase su traducción de la *Bhagavadgītā*.

<sup>6</sup> Cabe notar que hay ciertas coincidencias, aunque no confusiones, entre *kramamukti* y *apavarga*. *Kramamukti* coincide con el mundo de *brahman* (*brahmaloka*), regido por Hiranyagarbha, o la altísima y suprema morada de Viṣṇu, según *Bhramasūtrabhāṣya* 4.3.10. Al respecto, véase K. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 3, pp. 26-27.

<sup>7</sup> Sobre el tema, véase N. Thomas, "Transmigration", pp. 425-440; S. Brandon, *Man and His Destiny in the Great Religions*, y AA. VV., *Le jugement des morts*.

<sup>8</sup> Véase F. García Bazán y O. Cattedra, "La concepción del 'Camino de los Padres y los Dioses'".

sica de las Upaniṣads, y en la *Bhagavadgītā*. Estas tres épocas indican el surgimiento, el despliegue y la maduración de la noción de liberación.

La intención del presente escrito es exponer la manera como se expresa tal tema dentro de la *Gītā*, en especial en los capítulos sexto y octavo, donde la doctrina adquiere madurez y, simultáneamente, permite confirmar que es en este texto donde se concreta tanto la síntesis doctrinal del pensamiento hindú premedieval como la evidencia de la interacción entre sacerdotes y príncipes en un plano menos controversial que en etapas previas. Consideremos pues los antecedentes del tema en las fuentes más arcaicas y, desde luego, anteriores a la *Bhagavadgītā*.

### ANTECEDENTES: EL MUNDO VÉDICO

En el mundo védico, el tema del destino post mórtem se plantea como una prolongación, a veces más o menos agradable, de la vida en mundos a los que se hace referencia mediante simbolismos lunares y solares, si bien por momentos y en la época más temprana, no resulta claro cuál detenta la primacía. Hacia el final del periodo, se revela con nitidez la supremacía del camino y el mundo solar indicados a través de divinidades como Savitṛ, Sūrya e incluso Viṣṇu, quien adquiere un inesperado protagonismo dentro de esta literatura.<sup>9</sup>

En efecto, en la época védica, la transición del alma o principio individual se concebía como un ascenso al cielo, lo que introduce la noción de mundos celestes. Imaginados como hermosas construcciones de piedras brillantes, con grandes puertas, el sol y las estrellas, el cielo o los cielos védicos son similares al iranio.<sup>10</sup> Y a él conducen dos caminos, el del norte y el del sur, también denominados el camino de los dioses y el de los padres, o el del sol y de la luna, que simbolizan los respectivos estadios de retorno a la vida en el *samsāra* y la liberación (gradual o definitiva) de ésta.

En los himnos funerarios de las *samhitās*, que se remontan a dos vertientes, la del *Ṛgveda* y la del *Atharvaveda*, el cielo védico, el reino de Yama, es dividido en distintas regiones, esferas o moradas, está repartido en tres grandes áreas, y es calificado con adjetivos que siempre rondan la imaginería de la luz y la elevación (*div*, *vyoman*).<sup>11</sup> H. G. Narahari ha explorado los himnos

<sup>9</sup> Véase K. Mathothu, *The Development of the Concept of Trimūrti in Hinduism*, p. 61.

<sup>10</sup> Véase H. Narahari, "The Vedic Doctrine of the Worlds Above" y M. Baistrocchi, *Les portes du ciel*.

<sup>11</sup> Véase M. Winternitz, *History of Indian Literature*, vol. 1, pp. 73-78, 96. También véase W. Doniger (trad.), *The Rig Veda*, pp. 41-58. Winternitz (*op. cit.*, p. 96) menciona dos clases

funerarios del ciclo védico y ha identificado las dos tendencias señaladas.<sup>12</sup> A ello hay que sumar que, en relación con el espacio celeste, se describen recurrentemente tres esferas, de las que en principio predomina la lunar sobre la solar, o también inversamente. Luego aparece la clásica “cuarta dimensión” india.<sup>13</sup> Se dice que sobre los tres cielos hay una cuarta esfera, de naturaleza lunar y regida por Soma; en ella se revelará, progresivamente, toda la simbología lunar. El himno explica cómo el individuo que transmigra se eleva mientras trasciende, hasta llegar a la cuarta región (*turīyadhāman*). Los comentaristas no vacilan en declarar que esta región lunar se halla por encima del sol. Este dato sorprende al estudioso, pues no parece ajustarse a la interpretación posterior que identificará el camino de la luna con el *pitryāna*, que correspondería al camino de transformación inferior del alma.

Naturalmente, es menester recordar que las fuentes védicas no son uniformes e incluyen un amplio abanico temporal. Los datos que ellas ofrecen, es decir, las distintas descripciones sobre la división celeste deben ser apropiadamente contextualizadas según las escuelas védicas a las que pertenezcan los himnos analizados, pues tales descripciones son solidarias con los diversos simbolismos que se desarrollan en relación con sus respectivas *samhitās* y escuelas sacerdotales. Por el mismo motivo, es evidente que tales espacios son regidos por diferentes dioses. De ahí que encontremos el cielo y el palacio de Indra, Prajāpati, Varuṇa. Este último es el dios antiguo, misterioso, con un lugar también relevante en el panteón védico y que perderá en una segunda etapa. Es a Varuṇa a quien se asigna gran parte del simbolismo celeste que luego se retraduce en términos lunares y acuáticos.<sup>14</sup>

La proliferación de descripciones y detalles aparentemente contradictorios y dispersos resulta reveladora, y contribuye a enriquecer las alternativas védicas para referirse al destino del alma. En el centro de toda la discusión, un dato permanece constante y es el siguiente: según la conducta terrenal del hombre, el espíritu viviente tendrá una doble alternativa en su desplazamiento hacia el cielo: el camino de los dioses o el de los padres.

---

de himnos funerarios: *Rgveda* 10.18.10-13 para casos de enterramiento, y 10.16.1-6, aparentemente posterior, para las cremaciones con la idea de elevarse entre las llamas: “Oh Jatadevas, cuando lo hayan madurado, envíenlo por su camino, hacia los padres”. Menciona además un libro del *Atharvaveda* que sólo contiene un himno, lleno de plegarias para tener una larga vida, de cien otoños o inviernos, así como para liberarse de las cien clases de enfermedades y muertes (*ib.*, p. 136).

<sup>12</sup> Véase H. Narahari, *op. cit.*, p. 302.

<sup>13</sup> Véase *Rgveda* 9.96.6.

<sup>14</sup> Véase M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 91.

La noción de los caminos del cielo se inscribe dentro de un extenso y poderoso simbolismo que reviste toda suerte de aristas, incluso mágicas, astro-lógicas, zodiacales y que incluyen también el calendario.<sup>15</sup> Este continuo simbólico se extenderá a lo largo de todo el pensamiento indio y se concretará en la épica clásica y brahmánica como la doctrina del camino de los padres y de los dioses: *pitryāna* o *dakṣiṇāyana* y *devayāna* o *uttarāyana*, o también el camino oscuro y el camino blanco, sinónimos del ciclo transmigratorio y *antecedente* implícito de la doctrina vedántica de la liberación.

En cuanto a la época védica en sí misma y tal como ha sido investigada por Narahari con base en los himnos funerarios, sólo se describe un destino post mórtem que aún no se concreta en la doctrina de la liberación. El propio Narahari explica: *a)* las variedades descriptivas de los distintos textos de las *saṃhitās*; *b)* el apoyo fundamental en los himnos funerarios; *c)* la división y el nombre de los mundos celestes, sus dioses regentes y sus habitantes; *d)* la analogía del cielo como la piedra brillante, y *e)* las nomenclaturas triples, en particular las de *Ṛgveda* 5.81.4 y 8.5.8, gracias a las cuales podrán identificarse y reubicarse las descripciones que aparecen en *Atharvaveda* 18.2.48, donde el cielo y sus habitantes se dividen en la morada de los padres (*trītyā*), el mundo de las estrellas (*madhyamā*) y el mundo de las aguas (*avamā*).<sup>16</sup>

En la época de transición hacia las Upaniṣads, el simbolismo solar que designa el camino de los dioses será preeminente. En *Ṛgveda* 1.35.6 se dice que dos de estos mundos pertenecen a Savitṛ y Sūrya (ambas divinidades solares), y uno a Yama, aunque por el desarrollo posterior es posible adjudicar a éste todo el ciclo de simbolismo lunar en la medida en que más tarde será identificado con el mundo de los muertos o mundo inferior.<sup>17</sup> Y la cuarta esfera, regida en el himno anterior por Soma, una divinidad lunar, es reformulada como la morada de Viṣṇu, un dios claramente solar que adquiere una insospechada relevancia en el mundo védico.

¿Qué buscaban realmente los indios de aquella época, la védica, como destino post mórtem? ¿En qué consistía realmente la vida en el más allá? En principio, en el acceso a un mundo agraciado, el mundo de Yama, adonde iban los virtuosos. Narahari dice sobre la morada celeste:

<sup>15</sup> Véase M. Baistrocchi, *op. cit.*, p. 54.

<sup>16</sup> Véase H. Narahari, *op. cit.*, pp. 302 y siguientes.

<sup>17</sup> El mundo de Yama parece estar arriba en los Vedas y abajo en textos posteriores. Ya la *Kāthopaniṣad* muestra un simbolismo subterráneo, idea que llama la atención puesto que lo “subterráneo” como tal parecería no pertenecer al pensamiento indio; quizá lo que quería indicar el antiguo hombre védico es la parte inferior del cielo. Al respecto, véase J. Varenne, *op. cit.*, pp. 215 y 219.

La muerte significaba para ellos una perspectiva de mayor felicidad. No comportaba una cesación de la existencia, sino una prolongación de su antigua vida, vivida bajo mejores condiciones. La morada de Yama a la que iban los virtuosos luego de morir, no era un lugar extraño; dirigidos por uno de sus ancestros, lo que éstos descubrían para ellos era su propio hogar<sup>18</sup> [...] No se veían excluidos de las relaciones con los que habían abandonado en la tierra, ya que en alguna medida dependían de sus ofrendas.<sup>19</sup>

La extensión supravital en el deleitable y protector mundo de los ancestros se concretará como la experiencia del *pitṛyāna*. El *Atharvaveda* ratificará la identificación de Soma con la luna dando mayores detalles. Los ancestros mismos son catalogados según sus jerarquías, y así *Ṛgveda* 10.15.1 habla de los *manes* que van hacia Yama y de quienes han obtenido méritos y van hacia el mundo lunar: “En la estrecha relación entre Soma y los *pitṛ* podría ubicarse el punto de partida de la identificación del *pitṛyāna* con la luna, tal como la íntima relación entre la inmortalidad y el sol sería el comienzo de la posterior doctrina de la inmortalidad identificada con la disolución en el sol (o en la luz)”.<sup>20</sup>

Lo cierto es que los tres mundos denominados como *ṛtīyā*, *madhyamā*, *avamā*, y su enigmática cuarta morada, conformarán en la época tardía los ciclos simbólicos de Savitṛ (solar), Sūrya (solar), Soma-Yama (lunar) y Viṣṇu (solar).

La noción védica de un estado post mórtem ideal, mejorado y de indefinida prolongación, se irá transformando a raíz de esta misma indeterminación en una duración extensa, variada e ininterrumpida; de un ciclo perdurable, acaso eterno, derivará finalmente la noción de inmortalidad. Las variantes de-

<sup>18</sup> Véase *Ṛgveda* 10.14.1-2 y 10.16.9.

<sup>19</sup> H. Narahari, *op. cit.*, p. 307. Por su parte, S. Dasgupta menciona que es en este contexto que se fija la noción de transmigración como dependiente de la casta de los chatrias (*A History of Indian Philosophy*, vol. 1, p. 34). J. Gonda ofrece una descripción distinta y no tan favorable: “[...] a través del primogénito se ve disminuido el propio débito a los ancestros (*Manusmṛti* 9.106); las puertas del cielo permanecerán cerradas para los que no tienen hijos”. Sobre este tema es interesante y controvertida la historia del asceta Jaratkaru: “El difunto es todavía su persona, así se ruega a la tierra para que no lo oprima. Él no entra inmediatamente en un cuerpo nuevo (*Ṛgveda* 10.14.8) [...] sino que permanece inicialmente en la condición de espectro (*preta*, ‘el que ha partido’) separado de los vivientes y peligroso para ellos [...] El sacrificio de los padres o *piṇḍapitṛyajña*, con ofrendas de buñuelos de arroz, era una ceremonia śrauta que formaba parte del ritual de la luna llena y la luna nueva [...] esta última aparece como el periodo de la mayor actividad de las potencias de la vegetación y de las transferencias [...] la luna nueva es la más auspiciosa” (*op. cit.*, vol. 1, pp. 164-165).

<sup>20</sup> H. Narahari, *op. cit.*, p. 310.

penderán, como bien señala S. Dasgupta, tanto de las acciones (*karma*) como de los deseos (*kāma*), y en sí misma, la transición será parte del *pitṛyāna*, el camino construido por las ofrendas rituales y la devoción ancestral que conforma un área celestial inscrita en un contexto mayor.<sup>21</sup>

El simbolismo solar reaparece en tres de las esferas celestes védicas con la secuencia Savitṛ-Sūrya-Viṣṇu. Sūrya es uno de los tres dioses védicos más importantes que se manifiesta en el plano físico como el sol, en especial el sol del mediodía, y también en relación con los principios vitales de los ādityas. Junto a éstos reaparecen los nombres de Savitṛ (el sol del amanecer) y Viṣṇu. Al primero lo recordamos desde el himno *gāyatrī*, y un texto tardío como el *Mahābhārata* nos dirá que es el sol que “por medio de sus rayos otorga la vida en la alimentación a todos los seres vivos. Él es el padre de todo, se le llama el que nutre, Savitṛ”.<sup>22</sup> Por su parte, Viṣṇu es aquí un dios “más específico que Śiva, menos temible y menos trascendente que Él; esencialmente propicio, más antropomórfico aun en sus aspectos no encarnados [...] Viṣṇu, el que inspira una amorosa adoración”.<sup>23</sup> Su cielo se extiende sobre todos los demás y *Rgveda* 8.29.7 lo describe como la morada del néctar puro que anhelan y hacia la que se dirigen los dioses mismos.<sup>24</sup> La descripción es cautivadora y sugestiva: insinúa una dimensión interpósita entre los caminos del ritual ancestral y el de la liberación completa. Esta tercera alternativa florecerá varios siglos después. Por ahora resulta significativo que tal dimensión esté constituida en sí misma por aquello que conforma la misma naturaleza de Viṣṇu: la devoción amorosa.

Los textos son definitivos cuando indican que la elevación al cielo de Viṣṇu no requiere sacrificios ni ofrendas; él se contenta con simples oraciones, simples, pero las mejores: nacidas del corazón puro. Este cielo está abierto para los devotos profundamente piadosos. No es superfluo recordar que este Viṣṇu védico es el antecedente del Kṛṣṇa épico. Una de las enseñanzas conclusivas de Kṛṣṇa se remontará a ambos caminos para afirmar: “Pero aún más amado para mí es el que tiene fe y me ama, y me considera su Fin supremo; aquel que oiga mis palabras de verdad, ése vendrá a las aguas de la vida eterna” (12.20).<sup>25</sup> Sin embargo, hemos avanzado demasiado en el tiempo y conviene detenernos antes en las Upaniṣads.

<sup>21</sup> S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, p. 56.

<sup>22</sup> Citado en H. Narahari, *op. cit.*, p. 113.

<sup>23</sup> K. Mathothu, *op. cit.*, p. 28.

<sup>24</sup> H. Narahari, *op. cit.*, p. 310.

<sup>25</sup> En todos los casos mis traducciones siguen la versión inglesa de J. Mascaró, confrontada con las versiones, también inglesas, de F. Edgerton, S. Radhakrishnan y R.C. Zaehner.

## LA VISIÓN DE LAS UPANIṢADS

El tema de los dos caminos, el retorno y la liberación, aparece ya en las Upaniṣads antiguas y mayores, *Bṛhadāraṇyaka* y *Chāndogya*, e incluso en la *Kauṣītaki*. *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 1.5.16 ratifica que

[...] ciertamente hay tres mundos, el mundo de los hombres, el mundo de los padres, el mundo de los dioses. El mundo de los hombres se obtiene sólo a través de los hijos y por ningún otro medio; el mundo de los padres por los rituales sacrificiales; el mundo de los dioses por el conocimiento. El mundo de los dioses es verdaderamente el mejor de los mundos; alaba entonces el conocimiento.<sup>26</sup>

Y en este punto, la transformación del pensamiento védico ritual en la metafísica del camino del conocimiento se concreta en el surgimiento nítido de la noción de liberación. Así, en 3.1.5 la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* agrega:

“Yājñavalkya, —dijo Aśvala—, dado que todo aquí es dominado por la luna creciente y decreciente, ¿cuál es la forma por la que uno se libera de la luna creciente y de la luna decreciente?” [...] Yājñavalkya respondió: “A través del sacerdote Udgātṛ, del viento, del aliento [...] Verdaderamente el aliento es el Udgātṛ del sacrificio. Aquello que es este aliento, es el viento, es el Udgātṛ. Esto es liberación, esto es liberación completa”.

Y en 3.1.6:

“Yājñavalkya, —dijo Aśvala—, dado que esta atmósfera no se alcanza caminando, ¿cómo es que se puede ascender al mundo celestial? ¿Por qué medio de ascenso puede un sacrificante elevarse al mundo celestial?” Yājñavalkya respondió: “Con el sacerdote brahmán, con la mente, con la luna. Verdaderamente, la mente es el brahmán del sacrificio, aquello que es esta mente es aquella luna, es el brahmán. Esto es liberación, esto es liberación completa” [...] “Yājñavalkya, —dijo de nuevo Aśvala—, ¿cuántas oblaciones vertió el *adhvaryu* en este sacrificio?”

Con base en este procedimiento ocasionalmente me he permitido hacer ligeros cambios respecto a la traducción de Mascaró.

<sup>26</sup> Hemos confrontado en este caso las numeraciones de P. Olivelle y Ò. Pujol. A continuación, el texto añade el rito de transferencia, en el que se implica, entre otras cosas, cómo y por qué el hijo termina de liberar al padre por la vía del ritual, aspecto que se deriva del propio análisis interpretativo de la palabra *putra*. Al respecto, véase EG. Ilárraz y Ò. Pujol (trads.), *La sabiduría del bosque*, p. 301, n. 46.

—“Tres”

—“¿Cuáles son estas tres?”

—“Las que van cuando la llama asciende, cuando la llama se aquieta y cuando la ofrenda se vuelca”.

—“¿Qué se alcanza con cada una de ellas?”

—“Con aquello que se vierte mientras las llamas ascienden, se gana el mundo de los dioses; lo que se gana cuando la ofrenda se desborda es el mundo de los padres, ya que el mundo de los padres está arriba; y lo que se gana cuando la ofrenda se vuelca, es el mundo de los hombres, puesto que éste está abajo”.<sup>27</sup>

En 4.4.5 se introduce la dimensión moral: “Según como uno actúa, según como uno se conduce, así deviene: el hacedor de bien deviene bueno; el hacedor de mal deviene malo; uno es virtuoso por la acción virtuosa y uno es malo por la acción dañina”. Y 6.2.15-16 agrega los efectos tanto de la acción ritual como de la acción mundana:

Aquellos que esto conocen,<sup>28</sup> aquellos que también en el bosque sacrifican sinceramente con fe, ellos pasan de las llamas de la cremación hacia el día, del día a la mitad creciente de la luna, de la mitad creciente de la luna a los seis meses durante los cuales el sol viaja hacia el norte, de estos meses al mundo de los dioses, del mundo de los dioses al sol, del sol al relámpago. La persona (*puruṣa*) hecha de mente (*mānasa*) va hacia aquellas regiones del relámpago y desde allí los conduce a los mundos de Brahman. En estos mundos de Brahman habitan por largos periodos. De ahí, ya no hay retorno [...] Ahora bien, los que pasan a través de las ofrendas sacrificiales, a través de la caridad y de la austeridad conquistan los mundos, van hacia el humo, del humo a la noche, de la noche a la mitad del mes de la luna menguante, de la luna menguante a los seis meses en que el sol viaja hacia el sur, de estos meses hacia el mundo de los padres, de allí a la luna y al llegar a la luna se transforman en alimento. Aquí están los dioses que le dicen al rey Soma: “¡Aumenta! ¡Disminuye!”; según sea la nutrición allí. Cuando todo esto transcurre para ellos, pasan hacia el espacio, del espacio al aire, del aire a la lluvia, de la lluvia a la tierra. Al alcanzar la tierra se transforman en alimento y nuevamente son ofrendados en el fuego del hombre y así nacen en el fuego de la mujer. Elevándose sobre los mundos ellos giran nuevamente en el ciclo. Mas quienes no conocen ninguno de estos caminos, ellos pasan a ser insectos pequeños, voladores y cualquier otra cosa que haya por aquí que muerda.

<sup>27</sup> Como señala S. Dasgupta (*op. cit.*, p. 72), el sacrificio y el ritual dejan una huella, “una virtud mágica e invisible llamada *adr̥ṣṭa* o *apūrva* (nueva) [...] el modus operandi de esa virtud *apūrva* es desconocido”.

<sup>28</sup> En un pasaje previo (6.2.7-8), el texto introduce la idea de un conocimiento que no había estado en posesión de los brahmanes.

Es menester entender que el texto no se demora en un vago eufemismo poético, sino que indica una progresiva escala de analogías dentro de un continuo simbólico que posee una enseñanza específica para todo aquel que pueda intuir el lenguaje metafísico.<sup>29</sup> De una cuidadosa lectura podemos ratificar que el texto establece *a)* la clásica división védica de los tres mundos; *b)* qué ritual lleva a cada uno de ellos y de qué manera, y *c)* los momentos rituales en relación con las fases lunares y los sacerdotes que intervienen.

Es interesante observar que todo lo que se relaciona con el “aquí” está dominado por el régimen lunar, que es transitorio y dual, tal como ocurre en la simbología lunar *más tardía*. A su vez, el modo de liberarse del “aquí” se vincula con el aliento y el ascenso al cielo por medio de la mente, según una fórmula sugestiva que a todas luces parece indicar distintas prácticas meditativas. La doctrina del karma y sus leyes inherentes no se hacen esperar, aunque será la *Chāndogyopaniṣad* la que ofrezca más detalles. En ésta ya se advierte con claridad la identificación de Soma con la luna y el camino inferior; la demora de las almas parcialmente liberadas (*kramamukti*) o la liberación diferida;<sup>30</sup> la aparición de un tercer camino, y la superioridad del camino del norte unido a la aplicación de los rituales *kāmyaśrāddha*. Así, las bases doctrinarias que aporta la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* se amplían en la *Chāndogyopaniṣad*.

En *Chāndogyopaniṣad* 3.1.11 observamos la recurrencia de la enseñanza de los caminos del cielo, insistiendo no tanto en el ritual sino en su simbolismo, y por consiguiente hay un énfasis en la importancia del punto cardinal norte. El recurso utilizado para tal fin es mostrar el alargamiento del año en cada uno de los puntos cardinales; el más extenso es el norte, que da paso al cenit. Y se dirá entonces que es sencillo identificar el alma que alcanza el punto del norte, pues unida a todas las almas que van por ese sendero se encamina hacia el sol, incorporando así todos los antecedentes védicos y las ratificaciones posteriores que ya mencionamos. El texto propone ver y entender el significado de aquellos que “van hacia el norte”, donde ocurre la posibilidad de una doble alternativa: llegar al cenit o bien volver al sur, es decir, retornar hacia el camino lunar y con él, al renacimiento. En cambio, si el alma entra directamente en el cenit se tornaría un punto central como la luz fija del mediodía, punto (*bindu*) que concilia las dualidades, el día y la noche, y resuelve las oposiciones por encima de la lateralidad espacial: el centro y eje del cenit, por allí se cruza el puente del alma.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Al respecto, véase F García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, pp. 17-24.

<sup>30</sup> Véase *Chāndogyopaniṣad* 5.10.2; asimismo *Muṇḍakopaniṣad* 2.11 y *Brahmasūtrabhāṣya* 4.3.17.

<sup>31</sup> Véase *Chāndogyopaniṣad* 8.4.

Debemos a L. Silburn los detalles sobre la transformación de la cualidad “temporal” de la duración en eternidad: “El mismo acto incesantemente repetido está en el origen de la duración [...] la inmortalidad aparece como la prolongación indefinida de la duración, la cual es propia de un universo bien estructurado, en conexión directa con la medida exacta”.<sup>32</sup> Ahora bien, resulta que la “medida exacta” es el año:<sup>33</sup> en él la prolongación temporal se transforma en duración y ésta en eternidad gracias a un perfecto retorno cíclico en espiral. La explicitación de esta cautivadora enseñanza sobre el simbolismo del año que completa los ciclos se encuentra en *Chāndogyopaniṣad* 3.6.9. Ahí contemplamos el desplazamiento del ciclo anual que transforma el tiempo en eternidad por solidaridad con el símbolo del eje solar vertical: es el retorno del sol a su eje.

En *Chāndogyopaniṣad* 4.10-15 reaparece la doctrina de los caminos del cielo a través de la historia de Upakosala y sus conversaciones con los tres fuegos del altar. Conmovidos por la piedad del joven, éstos le enseñan la doctrina de Brahman y así le develan que Brahman es espacio, es alegría y es plenitud. Los fuegos, llamados respectivamente *gārhapatya*, *anvāhārya* y *āhavanīya*, iluminan desde el comienzo la instrucción.<sup>34</sup> Satyakāma completa la enseñanza al agregar la “cuarta parte” de la doctrina.

Cabe notar que los fuegos que representan la triple enseñanza védica establecen el camino hacia Brahman, pero no cómo llegar a él. El camino concreto es competencia del maestro, aquí Satyakāma, portador de la potencia efectiva de la transmisión iniciática. Por ello, al agregar sus indicaciones prácticas Satyakāma expone el camino de los dioses (*devayāna*) y así completa los datos del fragmento anterior. En efecto, el camino del norte y su culminación en el cénit es, verdaderamente, el *devayāna*.

Como suele ocurrir al finalizar una enseñanza, se enuncian sus beneficios y logros. Satyakāma instruye y especifica que quien conozca estas verdades encontrará y atraerá hacia sí todo lo amoroso y benéfico, y será a su vez una fuente de luz —la luz del entendimiento divino—. Además, tal persona podría partir directamente “por el camino del norte, el camino de los dioses”:

<sup>32</sup> L. Silburn, *Instant et cause*, p. 100.

<sup>33</sup> Véase *Brhadāraṇyakopaniṣad* 1.1.1, *Kauṣītakyopaniṣad* 1.6, 2.10 y *Kāthopaniṣad* 1.23.

<sup>34</sup> Véase *Mahābhārata* 1.68.65-66: “Recuerda la procedencia de un fuego tras otro y todos del corazón [...] Así como el fuego *āhavanīya* ha venido del corazón del *gārhapatya*, del mismo modo ha nacido de ti, y siendo uno has llegado a ser dos”. Citado en J.A.B. van Buitenen, *The Mahābhārata. Book 1: The Book of the Beginning*, p. 168.

[...] pasará de las llamas al día, del día a la mitad creciente de la luna, de ahí a los seis meses en los que el sol viaja hacia el norte, de los meses al año, del año a la luna y de ahí al relámpago [...] esa persona ya no es humana (*amānava*), él nos llevará a Brahman. Ése es el camino de los dioses, el camino de Brahman y quienes lo sigan no retornarán a la condición humana, aquí; sí, ellos ya no retornarán.<sup>35</sup>

La importancia del tránsito del sol por el norte del ecuador y lo auspicioso que es el tiempo asignado a esta vía, es de tal magnitud que la épica relatará el caso de Bhīṣma,<sup>36</sup> cuya muerte es retrasada —en la famosa cama de flechas donde brinda su último discurso— con el fin de que el desenlace ocurra en el momento adecuado y así el gran maestro pueda ingresar en el *devayāna* o *uttarāyaṇa*.<sup>37</sup>

Así pues, la *Chāndogyopaniṣad* agrega a) la subordinación del ritual externo al camino de la meditación y el conocimiento; b) la importancia del simbolismo del año; c) la observación de que tales vivientes abandonan el estado humano y adquieren el divino, y d) de que tal transformación implica el cese del renacimiento como tal: ellos ya no retornan.

A. Keith, basado en Śaṅkara, nos recuerda que las divinidades que aparecen a lo largo del camino en realidad indican estados meditativos pertenecientes a planos superiores.<sup>38</sup> El propio Śaṅkara afirma: “Y cuando han alcanzado esto, una persona no-humana viene de la región de Brahman y los lleva a todos a ese Brahman que reside en las regiones de Satya; (aquí se refiere al Brahman limitado), pues la mención de ir y venir, así como de alcanzar son especificaciones imposibles de aplicar a Brahman, en tanto ser puro. Respecto a éste, la única modalidad permitida de descripción sería ‘al ser Brahman, alcanza a Brahman’”,<sup>39</sup> logro que implica la completa disolución de toda diversidad previa.

La tercera sección que la *Chāndogyopaniṣad* consagra a este tema se encuentra en el quinto capítulo, en el contexto de la doctrina de los cinco fuegos. Ahí se pregunta a Uddālaka si conoce el punto de divergencia de los caminos del cielo, y por derivación se explica el motivo que regiría el retorno: al no

<sup>35</sup> *Chāndogyopaniṣad* 4.15. La *a* privativa en *amānava* busca subrayar la condición sobrehumana, por encima de la condición humana vulgar. En su *Upadeśasāhasrī*, Śaṅkara indica la doble naturaleza del viviente: la humana-inferior y la divina-superior.

<sup>36</sup> Véase M. Baistrocchi, *op. cit.*, p. 58.

<sup>37</sup> Véase A. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and the Upaniṣads*, pp. 575-576.

<sup>38</sup> *Id.*

<sup>39</sup> *The Chhāndogya Upaniṣad and Sri Sankarā's Commentary*, vol. 1, p. 253.

completar el año, el alma permanece atrapada en la secuencia mensual, es decir, lunar, y por ello necesita retornar, para completar el caudal de experiencias y conocimientos propios de este mundo. De ahí que la exposición del camino lunar anteceda inmediatamente a la doctrina de los cinco fuegos, según la cual la ofrenda adquiere “voz humana” a la quinta oblación.

Por último, es necesario indagar los antecedentes del simbolismo lunar, lo que nos conduce a la tercera Upaniṣad que trata esta temática, la *Kauṣītakyupaniṣad*. Tributaria de la escuela del *Ṛgveda* y posterior a la *Chāndogyopaniṣad*, la *Kauṣītakyupaniṣad* retoma en la primera de sus tres secciones el tema de los dos caminos según el simbolismo solar-lunar, al que añade meditaciones sobre efectos específicos, por ejemplo la meditación sobre el sol que libera de todo mal, la meditación de la luna nueva para evitar la muerte de los hijos o para pedir hijos, y la meditación de la luna llena para alcanzar larga vida y prosperidad:

Todos los que parten de este mundo van a la luna, sí, todos van allí. Pues ésta crece en la primera mitad gracias a sus alientos vitales (*prāṇa*), mientras que en la segunda quincena los hace reproducirse. Por esto la puerta del mundo celeste es la luna. Ella les pregunta, y a aquellos que le responden les permite ir más lejos. A quien no sepa responder lo hace retornar aquí abajo a través de la lluvia, donde renacerá como insecto [...] Así nace de nuevo de acuerdo con sus acciones y en relación con el conocimiento alcanzado [...] Cuando el alma llega a la luna, ésta les pregunta: “¿Quién eres tú?” Y el alma debe responder: [...] “Por esta verdad, por esta austeridad, yo soy las estaciones, estoy ligado a las estaciones. ¿Quién soy yo? Yo soy tú”.<sup>40</sup>

El alma que así responde es introducida al camino de los dioses (*devayāna*). En cambio, aquel que no ha logrado experimentar el conocimiento total para ingresar en la vía divina, quien no ha comprendido en profundidad la verdad de la afirmación “yo soy tú”, ése retorna al camino del sur o *pitryāna*, desde donde se reinicia el ciclo transmigratorio. La *Kauṣītakyupaniṣad* agrega que todas las almas van hacia la luna, y así enfatiza la importancia de este camino, donde luego se produce la bifurcación entre el retorno y la liberación.

L. Renou observa que hay cambios en relación con la permanencia en el útero de aquellos que —aparentemente— retornarían del camino de los dioses en la forma de un nacimiento anormal: “El que va por el camino de los

<sup>40</sup> *Kauṣītakyupaniṣad* 1.2.

dioses no nace de nacimiento natural [...] y hay un pasaje del *Rgveda* 1.25.8 que hace alusión a los doce meses”<sup>41</sup>

Y es precisamente en la diferencia del tiempo y la distinción entre el régimen mensual y anual, es decir, en la distinción entre las cualidades del ciclo temporal, que hallamos el punto de inflexión que marca la escisión de ambos caminos.

Los estudios de L. Silburn confirman la presencia de tres grandes concepciones del tiempo, la eternidad y el alma. En primer lugar están los días y las noches que, en este caso, simbolizan la transitoriedad de la existencia humana común. Este ámbito es regido por el propio Prajāpati, el señor de los nacidos, dispersos en una creación de un tiempo efímero, profano y completamente ineficaz en tanto que el hombre transita por él siempre jaqueado por la muerte. Estos días se deben renovar y proteger, es decir, se requiere acudir a un medio para modificar su calidad ontológica e incluirlos en la santificación que proporciona la eficacia sacrificial. De ese modo pueden conformar una vida renovada, la longevidad de los Cien Años. En segundo lugar están las estaciones (*ṛtu*), símbolo de la existencia de los padres-ancestros, y constituyentes de un tiempo articulado, más ordenado, en torno a un ciclo de estaciones continuas, ininterrumpidas, y al mismo tiempo primordiales y originadoras, intermedias, transitorias y finales, conformando de este modo el año cíclico, perteneciente a la duración propiamente dicha que da testimonio de un renacimiento indefinido: para alcanzar tal vida, eternamente renovada y regular, se ofrece la vía de los padres. Y en tercer lugar está el año en sí, símbolo de la vida, del sol y de la vía divina y la eternidad en sí mismas.

#### LA DOCTRINA DE LOS CAMINOS DEL CIELO EN EL SEXTO LIBRO DE LA *BHAGAVADGĪTĀ*

¿Qué ocurre en la *Bhagavadgītā*? Este tratado, cuyo lugar en el canon del Vedānta no debe soslayarse, refleja con insistencia la síntesis del intercambio cultural y filosófico del mundo sacerdotal y principesco. Los antecedentes recopilados resultan imprescindibles para indagar la reformulación de la enseñanza sobre los caminos de retorno y liberación en la *Bhagavadgītā* y el modo como ésta continúa la tradición. La doctrina del *saṃsāra* o transmigración aparece nítida y reiteradamente en diversos pasajes. Por ejemplo en 2.13,

<sup>41</sup> L. Renou (trad.), *Kauṣītaki Upaniṣad*, p. 18.

aparece a través de la analogía del proceso mismo de la vida y cómo se van dejando la niñez, la juventud, etc.; en 4.5 y 4.9 se habla del retorno —consciente para el Señor, inconsciente para los otros seres—, así como de la liberación a través del conocimiento del modo de ser divino, etc.<sup>42</sup> Sin embargo, es en los capítulos sexto y octavo donde la expresión del destino post mórtem se muestra con claridad a través de los dos caminos del cielo. La doctrina en la *Bhagavadgītā* ya no tiene fisuras, y más aún, aporta nuevas precisiones. Veamos cuáles.

La primera clave que ofrece Kṛṣṇa, y que siempre ha sido una grave preocupación para el mundo principesco, es la existencia de la continuidad del intervalo entre las vidas: aunque el pensamiento indio busca la liberación final como meta, la vida se experimenta en distintos estadios y dominios. Entonces, ¿qué pasa con los que no se liberan, con los “yoguis fallidos”?<sup>43</sup> ¿Quiénes son los seres perfectos que habitan más allá de la tierra? ¿Cuál es la suerte del hombre común? ¿Retorno? ¿Liberación diferida? ¿Qué sucede en el interludio? Las dudas de Arjuna nos empujan a explorar respuestas alternativas al tema de la liberación e inherentes a peculiaridades del proceso kármico. Śāṅkara comenta el pasaje en cuestión bajo el título “fallas del yoga y el curso posterior”. Zaehner, con base en otros comentarios, en su opinión más afines al espíritu de la *Gītā*, habla de la “justificación mediante la fe”.<sup>44</sup>

Puede observarse, sin embargo, un sentido de continuidad y esperanza para aquellos que yerran la liberación última, y el texto apunta al proceso de evolución de las almas. Estamos frente a las opciones “involuntarias”, las distancias y la influencia, en este caso, del buen karma y su desarrollo: el proceso de la liberación relativo.

El pasaje se refiere, de acuerdo con Śāṅkara, a la persona sincera, de buen corazón y fe, pero sin constancia, es decir, sin esfuerzo, que ha carecido, voluntaria o involuntariamente, de la posibilidad de estabilizar lo inestable y no ha podido fijar el proceso hacia la libertad completa al chocar con su “techo kármico”.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Véase R. Zaehner, *op. cit.*, pp. 180-183.

<sup>43</sup> J.A.B. van Buitenen, *The Bhagavadgītā in the Mahābhārata*, pp. 45-46.

<sup>44</sup> R. Zaehner, *op. cit.*, pp. 239-241.

<sup>45</sup> Entendemos por “techo kármico” el proceso que discurre entre el esfuerzo y la posibilidad evolutiva de cada individuo, y que se instala según parámetros duales: las fuerzas celestes y terrestres. La noción busca sugerir los límites determinados por la interacción de las fuerzas “materiales” (pertenecientes a *prakṛti*) —en particular la fuerza gravitacional resistente a la tierra y que funciona como inercia (*tamas*)—, así como por el alcance de su mérito pre-

La presencia e insistencia en el valor resolutorio o “pre-liberador”<sup>46</sup> de la fe (*śraddhā*) es crucial (6.47), y reaparecerá en el capítulo décimo séptimo de la *Gītā* con la noción de *śraddhāmaya*. Kṛṣṇa da una respuesta definitiva y que trae alivio: “Nadie que haga el bien, sufrirá, ni en este mundo ni en el otro” (6.40). En tal respuesta subyace la noción de intervalos que, dentro de la experiencia mística, preparan para la revelación upanishádica. Hay dos modos de comprender lo antedicho: en el tiempo cronológico, las Upaniṣads anteceden a la *Gītā*; en el camino espiritual, la *Gītā* es una mística que prepara la revelación metafísica de las Upaniṣads. En este aspecto, coincidimos con Zaehner cuando observa críticamente la forma como ha sido entendido y de algún modo, condicionado, el texto.<sup>47</sup> Retornando a la letra, advertimos que los aspectos pre-liberadores nos reintroducen en la idea de continuidad, retorno, y en la doctrina de la transmigración como el espacio evolutivo necesario: “Él renacerá: continuará su proceso”.<sup>48</sup>

Tendrá primero una pausa en el mundo de la luna, o más literalmente, en el mundo afín a los méritos logrados (*punyakṛtaloka*), luego retornará. W.D.P. Hill traduce: “El que ha perdido el control [del yoga, según se entiende] alcanza los mundos de aquellos que logran méritos”, y aclara que estos mundos son “los cinco cielos de los *devas*, los que podría haber alcanzado si hubiera seguido el camino del ritual (*karma*) védico”.<sup>49</sup> Y después retornará, en mejores condiciones.<sup>50</sup> Hasta aquí la *Gītā* asume la enseñanza anterior de las Upaniṣads y se explaya con mayor cuidado en preocupaciones propias del mundo principesco. En verdad, estos temas no preocupaban a los sacerdotes, sí a los guerreros. Sin duda, los sacerdotes no se inquietaban por estos detalles, pues resolvían el problema en una instancia superior; sólo buscaban la liberación final, no los pormenores de los retornos.

La segunda clave es casi locativa: ¿adónde retorna? No hay azar. El arte y la aritmética del entramado ritual (*bandhutā*) son precisos: retorna adonde lo merece y *pertenece*. El karma, la acción primero ritual y luego cotidiana,

---

vio. Simultáneamente, entra en juego, a modo de contrafuerza celeste, la comprensión y la gracia divina.

<sup>46</sup> En el sentido de que, para alcanzar la liberación espiritual última, es requisito haber resuelto los aspectos psicológicos y, desde luego, kármicos.

<sup>47</sup> R. Zaehner, *op. cit.*, pp. 2-5.

<sup>48</sup> *Upadeśasāhasrī* 2.1.12.

<sup>49</sup> W.D.P. Hill (trad.), *The Bhagavadgītā*, p. 123.

<sup>50</sup> Véase la nota más adelante, donde se alude a las zonas de “luminosidad creciente”, es decir “más hacia la luz” o “más hacia lo real”, en consonancia con los versos en *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 1.3.28 (*asato mā sad gamaya...*).

incide en el entorno y, consecuentemente, evidencia que la inserción del karma individual en el karma familiar no es accidental. Primero nacerá en un hogar puro y afortunado (*śuci, śrīmat*). Aquí la pureza (*śucinam*) es interior,<sup>51</sup> consecuencia de haber trabajado la pureza exterior primero.<sup>52</sup> Próspero, rico o afortunado, con la posibilidad material de llevar a cabo el estudio interior.<sup>53</sup> Pureza y fortuna o riqueza<sup>54</sup> (en ambos sentidos del término) se integran en medios (*artha*) que sostienen la continuidad y facilitan el progreso. Aún más, el mérito<sup>55</sup> permite superar obstáculos y el nacimiento podrá ser, en efecto, en el contexto de una familia que *conozca el yoga*.<sup>56</sup> En ese ámbito ocurre la reconexión con el proceso anterior (6.43: *tatra tam buddhisamyogam*). En rigor, se trata de la integración intelectual<sup>57</sup> tanto en relación con su estado preterito, su propio nivel de comprensión ya adquirido, como con un medio que se constituye como un ámbito afín, propicio, armónico, perteneciente tanto a un mismo campo vibratorio<sup>58</sup> como a una misma jerarquía espiritual, que estimula el despliegue místico.

Tercera clave: el conocimiento ya adquirido —en la forma de impresiones mentales— no se pierde. Su continuidad se extiende a través del vehículo que conlleva la transmigración. Tal es el sentido de la palabra *liṅgaśarīra*, que evoca las numerosas experiencias “invisibles” y “sutiles” a las que alude, entre otros, Patañjali.<sup>59</sup> Tales experiencias poseen un estricto sentido de comprensión espiritual y ocurren dentro de los espacios de interioridad,<sup>60</sup> encuadrados, de

<sup>51</sup> Para Śaṅkara significa, directamente, “los que pueden actuar de acuerdo con las prescripciones”. Véase M. Sastry (trad.), *The Bhagavad Gītā, with the Commentary of Śrī Śaṅkarācārya*, p. 204.

<sup>52</sup> S. Radakrishnan (trad.), *The Bhagavadgītā*, p. 208.

<sup>53</sup> En su comentario a *Taittirīyopaniṣad* 1.4.3, Śaṅkara afirma: “La plegaria para la prosperidad se trata en el contexto del conocimiento para el beneficio de la riqueza, porque la riqueza es necesaria para los rituales, y los rituales son considerados para la disminución de las transgresiones acumuladas, que al extinguirse, permiten la revelación del conocimiento” (*Eight Upaniṣads with the Commentary of Śaṅkarācārya*, vol. 1, p. 243).

<sup>54</sup> La riqueza en el sentido que le otorga el *Arthaśāstra*, es decir, como medio que facilita los rituales y otros medios de aprehensión de la realidad.

<sup>55</sup> El tema del mérito está asociado secundariamente con el asunto de *śraddhā*, la fe absoluta en el sacerdote, el ritual y el orden del universo.

<sup>56</sup> Véase J. Gonda, *op. cit.*, vol. 1, p. 58.

<sup>57</sup> En el sentido estricto de *buddhi*, la inteligencia que ilumina y comprende.

<sup>58</sup> Regularmente *sattvico*, según la doctrina de los *gunas*.

<sup>59</sup> Véase *Yogasūtra* 2.11-12. Lo que denota, una vez más, la visión integrada de la tradición.

<sup>60</sup> A los que se accede de distinto modo por las técnicas del yoga o bien naturalmente por la conciencia onírica de quien así esté preparado.

nuevo, en el camino de los “padres y la luna”. En suma, tal conocimiento es realmente ancestral, pues viene por la vía de los padres, del ritual, de la luna, del *sūtra*, de Hiranyagarbha, es decir, a través del alma del mundo. Se convierte en el punto de partida para el retorno y, por lo mismo, determina las etapas de lo que se denomina la evolución espiritual que, luego de trascender el śabdabrahman, el *brahman*-palabra,<sup>61</sup> alcanza la liberación final (6.45).

Entre esos yoguis que no alcanzaron la liberación final, están los seres perfectos, los que moran entre la tierra y el sol, y que, de alguna forma, estarían aún sujetos a otras formas de transmigración.<sup>62</sup>

En resumen, este pasaje en el libro sexto de la *Gītā* arroja las siguientes enseñanzas: *a*) el camino espiritual siempre comporta un avance, jamás una pérdida; *b*) tal avance conduce a los cielos (*loka*), no uno, sino muchos, un reflejo de diversas posibilidades espirituales; *c*) el renacimiento ocurre bajo el régimen lunar, especialmente descrito en la doctrina de los cinco fuegos; *d*) ya en la nueva vida, de pronto aquel que ha retornado, despierta, no un despertar completamente liberador sino como un pasaje de una vida no consciente a una comprensión de la necesidad de una vida consciente; es entonces cuando se establece una continuidad con la vida anterior —por qué y cuándo se produce esta inflexión es parte del misterio inherente al dinamismo kármico—; *e*) este ser está ajustado a un cierto aspecto de la liberación, que es la salida del *saṃsāra*: *apavarga*, etapa concebida por la escuela de Bhartṛprapañca, citado por Śaṅkara. Este camino es una etapa necesaria aunque no idéntica a la liberación y se encuentra vinculada a los sucesivos pasajes por Hiranyagarbha (el germen cósmico también conocido por el sugestivo nombre de *sūtra*<sup>63</sup>), y que coincide con la vía de los padres, el sendero del sur, el reino de la luna, del que procede la doble transmigración: tanto en el tránsito del sueño como en la muerte. Ésta es la circulación por el cosmos en su aspecto también de Prajāpati, el Señor de las Criaturas, que posee dos formas: el mundo y el tiempo;<sup>64</sup>

<sup>61</sup> *Bhagavadgītā* 6.44 introduce la noción de śabdabrahman, comentada por casi todos los estudiosos. He aquí las notas de Radhakrishnan (*op. cit.*, p. 209): “Cuando una persona ha llegado a ser profundamente versada en el śabdabrahman, entonces alcanza el Brahman que está más allá de éste”.

<sup>62</sup> W.D.P. Hill (trad.), *op. cit.*, p. 123.

<sup>63</sup> Sugestivo porque *sūtra* da la idea de continuidad, de una vida a la otra, que podría, abiertamente concebirse como la transmigración o el proceso del alma que transmigra, utilizando el concepto “alma” casi como una licencia literaria.

<sup>64</sup> Véase *Muṇḍakopaniṣad* 1.2.7 e introducción a la *Chāndogyopaniṣad* en K. Potter, *op. cit.*, pp. 178-180. Es notable que el ser que transita por las etapas del *apavarga*, es decir, que ya

f) distinto es el caso de las almas que acceden por la vía del norte, el camino de los dioses, impulsadas por la fe y en conjunción con Hiranyagarbha, el alma del mundo: éstas ya no reencarnan; esperan, al final del ciclo, a las almas rezagadas, y todas juntas retornan al mundo del señor; y aun si reencarnaran, no lo harían en forma humana. En varios textos se describe este proceso de liberación diferida: “Luego de liberarse de las virtudes y los vicios, se elevan por la vía del sol y allí donde vive Puruṣa, inmortal e imperecedero por su propia naturaleza”.<sup>65</sup> Es la situación del eje, el comienzo y el fin, la creación y la disolución, el tercer estado representado por el *mātrā* M y cuyos antecedentes observamos en el simbolismo de las Upaniṣads dedicado al norte y al cénit; g) finalmente, el caso del liberado en vida; para él, incluso en medio del tiempo y la acción, cuando aún está vivo, ya no hay ni uno ni el otro; se ha tornado la Realidad misma, conciencia pura, ha despertado de la “ilusión sin comienzo” y ha superado así, incluso el “sin comienzo”.<sup>66</sup>

Esta última forma de liberación reaparece en textos considerablemente más tardíos y que se adhieren claramente al Vedānta extremo, por ejemplo *Upadeśasāhasrī* 1.18.191: “Y tal como se desvanecen al despertar los dolores del sueño, del mismo modo, por el conocimiento del Ātman interior, se desvanece el dolor, y todo se comprende realmente [...] como el mismo Ātman”.

Evidentemente, el pensamiento indio no propone una única concepción del hombre, aunque en todas se plantea la indagación implícita o explícita acerca del destino final. El mensaje conclusivo del sexto capítulo de la *Bhagavadgītā* continúa la enseñanza previa e insiste, como característica peculiar, en el impulso hacia la devoción: “El más grande de todos los yoguis es aquel que tiene una fe total e incondicional, y que con toda su alma me ama a Mí” (6.47).<sup>67</sup> La respuesta del Señor se refuerza dirigiéndose al camino de la devoción (*bhakti*), eje de la *Bhagavadgītā*.

---

ha adquirido la capacidad que se obtiene al cumplir con el ritual, está en condiciones de escuchar (y por consiguiente entender) las *mahāvākyas*, las grandes enseñanzas (véase *ib.*, p. 194, citando el comentario de Śāṅkara a *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 3.2.13). Según C. Martin, este fragmento describe la muerte “que consiste en ataduras en la forma de los órganos perceptores y los objetos percibidos. Y porque esa muerte tiene su muerte, la liberación es posible. La liberación es la disolución, aquí mismo, de lo que percibe y lo percibido como se extiende una luz” (*Sabiduría en acción*, p. 249).

<sup>65</sup> *Muṇḍakopaniṣad* 1.2.11; *Brahmasūtrabhāṣya* 4.2.17; *Chāndogyaopaniṣad* 5.10.2.

<sup>66</sup> Véase *Gauḍapādakārikā* 1.16.

<sup>67</sup> Este final de capítulo anuncia el abandono del ideal ético-ascético del budismo y la introducción de una dimensión devocional. Cabe recordar asimismo que los primeros seis ca-

LA DOCTRINA DE LOS CAMINOS DEL CIELO EN EL OCTAVO LIBRO  
DE LA *BHAGAVADGĪTĀ*

El octavo capítulo añade al desarrollo de los caminos, el simbolismo del día y la noche de Brahman, e insiste así en el aspecto cósmico y metafísico de la cuestión. El mundo manifiesto y su origen invisible son análogos al día y la noche (8.16), que, a su vez, constituyen los aspectos manifiestos y no manifiestos del Señor (8.17-18). El texto ratifica el principio metafísico, según el cual la esencia precede a la existencia, lo invisible a lo visible. Ahora bien, lo no manifiesto adquiere una doble instancia: lo no manifiesto en sí, y lo no manifiesto de lo no manifiesto (8.20).<sup>68</sup> La materia sin forma (*pradhāna*) y su origen, el ser del que algo se puede predicar, e incluso más allá de éste, ha de considerarse la fuente inefable del Ser.<sup>69</sup> En este sentido y hasta este momento, la *Bhagavadgītā* es consistente con sus fuentes upanishádicas, en especial la *Kaṭhopanīṣad*. Y según el conocimiento de estos planos ontológicos se extienden las alternativas de retorno y liberación (8.21), lo que establece la conexión con la posibilidad o no de retorno. A propósito de este punto de inflexión se añaden dos nuevos aspectos en el simbolismo de los caminos del cielo.

Primero, las indicaciones para el momento final, la última evocación o recuerdo. La impregnación o huella (*vāsanā*) del último momento se constituye en la semilla del próximo devenir,<sup>70</sup> lo que resalta la idea de continuidad: “Porque aquello en lo que uno piensa en el último momento de su vida es, con certeza, hacia lo que el alma va, oh Kaunteya, debido a la afinidad que tiene con esa determinada naturaleza” (8.6). La importancia de la impregnación mental activa, la intensidad de la concentración en ese momento (8.7), es la que definirá la semilla que fructificará en el nuevo renacimiento. Es preciso insistir en la práctica integradora basada en la concentración (8.7-8), y más aún dirigir ésta al corazón (8.12).

---

pítulos de la *Gītā* son de orden psicológico, los segundos seis de orden teológico y los últimos seis son metafísicos. Aquí concluye el enfoque psicológico.

<sup>68</sup> Aquí uno de los casos en los que cobra relevancia determinar el lineamiento hermenéutico. En el caso de las interpretaciones no dualistas de Śāṅkara, se trata de una clara alusión al Ser/Brahman con atributos (*saguṇa*), y a su fuente, el No-Ser/Brahman sin atributos (*nirguṇa*). En cambio, en las interpretaciones devocionales, entre ellas las de R. Zaehner y J. van Buitenen que atienden a Rāmānuja, éstas introducen aquí el planteamiento de la personalidad de Dios, según lo explicó en su momento el padre I. Quiles Sánchez.

<sup>69</sup> Véase R. Zaehner (trad.), *op. cit.*, p. 266.

<sup>70</sup> Véase *Chāndogyopaniṣad* 3.14 y *Praśnapaniṣad* 3.10.

Segundo, el símbolo del día y la noche de Brahman, los *yugas* o eras cósmicas (8.17), redirigen la concatenación simbólica hacia otra doctrina sugerida antes, a saber, la inserción del viviente en el cosmos. En efecto, la idea del día/noche se conjuga con los términos específicos *vyakta-avyakta* (8.18), la realidad manifiesta y no manifiesta que evoca la doctrina —ya indicada— de los ciclos cósmicos.<sup>71</sup> En este contexto es menester contemplar al hombre en su circulación por el cosmos, especialmente en relación con el ya mencionado símbolo de Hiranyagarbha-*jīvaḡhana-sūtrātman*, el Germen de Vida, la Totalidad de la Vida, la Continuidad de la Vida, a la vez que se instalan ambos niveles de liberación: el diferido y el absoluto.

### CONCLUSIONES

Antes de ofrecer algunas conclusiones, deseamos hacer un comentario de índole metodológica. A lo largo de nuestra investigación, hemos advertido la necesidad de acercarse al estudio de Oriente, y al de la India en especial, con una hermenéutica cuidadosa que permita una fluida interacción entre la sensibilidad particular propia de los temas orientales-indios, y el rigor académico y la comprensión profunda y empática, sin mimetizarse con el objeto de estudio. Los estudios orientales, a nuestro entender, precisan esforzarse hacia una objetividad cristalina, axial, que capte el sentido paradójico e intraducible de la experiencia de lo sagrado, de la unidad, e incluso de la no dualidad, siendo capaz, a la vez, de volcarlo en términos accesibles al lector y estudioso honesto.

La convergencia de las diversas interpretaciones académicas (inclusivista, hermenéutica, tradicional, histórico-crítica, textual, etc.) y el interés genuino del lector común, requiere un acercamiento estricto a la vez que multidimensional y flexible, en tanto y en cuanto es responsabilidad de las publicaciones culturales tender puentes que unan la investigación rigurosa con un público masivo y ávido de actualizar su conocimiento cabal.

Si se logra tal convergencia será posible ofrecer un estudio que cada lector podrá encarar según su interés: académico, filosófico, religioso, cultural, técnico, etc. Aun así, en este contexto deseamos insistir que frente al misterio insondable propuesto por tratados como la *Bhagavadgītā* es preciso descal-

<sup>71</sup> Véase entre otros textos *Viṣṇupurāṇa* 1.5.27-40, analizado por K.W. Bolle, “Reflections on a Puranic Passage”.

zarse, pues el terreno pisado es sagrado. Entonces, antes y después del rigor académico, es menester recordar que la búsqueda de respuestas debe ser respetuosa y sincera. Según la *Bhagavadgītā*, y a propósito de las enseñanzas sobre el retorno y la liberación del hombre, verificamos que éstas se vuelcan en el simbolismo del camino de los padres y los dioses. Como hemos intentado mostrar, es ésta una noción fundamental que atraviesa el mundo indoeuropeo en general, y en especial el de la India. En el caso de la *Bhagavadgītā*, las doctrinas sobre el destino del hombre que se entrega a diversos ejercicios espirituales, se constituyen en las opciones del camino post mórtem, e intentan resolver dos condiciones particulares del viviente: el yogui que ha fracasado, pues su camino se ha visto incompleto y por lo tanto retorna, y el camino del hombre de conocimiento, que se libera en esta vida (*jīvanmukta*) o al final del ciclo cósmico (*kramamukti*). De esta forma, el texto proporciona respuestas graduales y correlativas a las distintas preocupaciones soteriológicas y liberadoras del espíritu en sus distintos escenarios espirituales: la transición, la salvación, la transmigración o la identidad suprema. La *Bhagavadgītā* recupera y amplía las antiguas enseñanzas, y sus aportes específicos nos parecen iluminadores y pertinentes para el hombre guerrero y mundano más que para el sabio, en la medida en que alientan la esperanza, pues el camino sincero, aunque fallido, no entraña pérdida; hay retorno y renacimiento según una continuidad, cuyo propósito es proseguir el proceso de realización.

Las indicaciones para el momento de la muerte son precisas e integran las técnicas propias del yoga, naturalmente a través de la concentración, pero trayendo a primer plano el camino de la devoción fijado en el corazón. El texto supone que aquello que mora en el corazón es lo que impulsa y, al mismo tiempo, atrae, sellando una experiencia mística pura. Y así, la liberación última, la identificación suprema, será la liberación del amor y la devoción.

A través de la continuidad del retorno, que reanima la trama individual y colectiva de la vida, se insiste en la profunda vinculación del hombre con la totalidad de la vida, hecho cuya reflexión convoca a redefinir y subrayar el respeto que el hombre moderno debería recuperar frente al milagro de la vida, siendo éste uno de los mensajes más poderosos y vigentes de la *Gītā*.

La vida es un devenir de situaciones por resolver, una marea, como bien compete al símbolo implicado del mar del *samsāra* y su oleaje. Las experiencias no son aleatorias ni azarosas: emergen del subconsciente sutil específicamente ligado al cuerpo que transmigra. La vida no es una sola sino un eslabón en el río de las vidas. La vida retorna a la vida hasta que se libere en el despertar a la Realidad. Lo humano se funde en lo cósmico para volver a renacer hu-

mano hasta que supera ambas dimensiones, lo micro y lo macro. Entretanto y en este contexto, la devoción y la fe enhebran sutilmente la ruptura de nivel que se extiende desde las profundidades psicológicas hacia las convicciones metafísicas. En ese puente, el discurso de la *Bhagavadgītā* constituye una relación para este complejo camino, que anhela resolver el hiato —y el misterio— entre la fe y el conocimiento, por un lado, y entre el conocimiento y la devoción, por el otro. Fiel a sus antecedentes literarios que le permiten cimentar su lugar en el canon, la *Bhagavadgītā* recupera la enseñanza de las Upaniṣads al culminar la doctrina sobre los dos caminos en la unidad del corazón,<sup>72</sup> y zanjara así el momento más complicado de la vida: el momento de la muerte, que entonces se transformará en la puerta de la Eternidad.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Fuentes primarias*

- Eight Upaniṣads with the Commentary of Śaṅkarācārya*, 2 vols., S. Gambhirananda (trad.), Calcuta, Advaita Ashrama, 1977.
- El tratado de las mil enseñanzas. Upadeśasāhasrī de Śaṅkara*, O. Cattedra (trad.), Mar del Plata, Eudem, 2011.
- Kaṭha Upaniṣad*, L. Renou (trad.), París, A. Maisonneuve, 1943.
- Kauṣītaki Upaniṣad*, L. Renou (trad.), París, A. Maisonneuve, 1948.
- The Bhagavadgītā*, S. Radhakrishnan (trad.), Londres, Allen & Unwin, 4a. ed., 1956.
- The Bhagavadgītā*, W.D.P. Hill (trad.), Oxford, Oxford University Press, 4a. ed., 1973.
- The Bhagavad Gīta*, J. Mascaró (trad.), Londres, Penguin, 1962.
- The Bhagavad Gītā*, F. Edgerton (trad.), Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1972.
- The Bhagavadgītā in the Mahābhārata*, J.A.B. van Buitenen (ed. y trad.), Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- The Bhagavad-Gītā with a Commentary Based on the Original Sources*, R.C. Zaehner (trad.), Oxford, Oxford University Press, 1969.
- The Bhagavad Gītā, with the Commentary of Śrī Śaṅkarācārya*, A.M. Sastry (trad.), Madras, Samata Books, 1961.
- The Chhāndogya Upanishad and Sri Sankara's Commentary*, 2 vols., G. Jha (trad.), Madras, The India Printing Works, 1923.
- The Mahābhārata. Book 1: The Book of the Beginning*, J.A.B. van Buitenen (ed. y trad.), Chicago, University of Chicago Press, 1974.

<sup>72</sup> *Muṇḍakopaniṣad* 3.1.

*Upanisads. A New Translation*, P. Olivelle (trad.), Oxford, Oxford University Press, 1996.

### *Fuentes secundarias*

- AA. VV., *Le jugement des morts*, París, Seuil, 1961.
- Baistrocchi, Marco, *Les portes du ciel. Devayāna et Pitriyāna*, Milán, Arché, 1979.
- Bolle, Kees W., "Reflections on a Puranic Pasagge", *History of Religions*, 2-2, 1963, pp. 286-291.
- Brandon, Samuel, *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester, Manchester University Press, 1963.
- Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, 5 vols., Delhi, Motilal Banarsidass, 1975.
- Doniger, Wendy (trad.), *The Rig Veda*, Middlesex, Penguin, 1981.
- Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 6a reimpresión, 1991.
- García Bazán, Francisco, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, Trotta, 2000.
- García Bazán, Francisco y Olivia Cattedra, "La concepción del 'Camino de los Padres y los Dioses' en la India antigua y en el mundo helenístico", *Epimeleia*, 2-3, 1993, pp. 9-60.
- Gonda, Jan, *Les religions de l'Inde*, 2 vols., París, Payot, 1979.
- Ilárraz, FG., y Ò. Pujol (trads.), *La sabiduría del bosque. Antología de las principales upanişads*, Madrid, Trotta, 2003.
- Keith, Arthur Berriedale, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanişads*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1976.
- Martín, Consuelo, *Sabiduría en acción. Investigaciones sobre la Bhagavad Gītā y la conducta auténtica*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2010.
- Mathothu Kurian, *The Development of the Concept of Trimūrti in Hinduism*, Palai, Sebastian Vayalil, 1974.
- Narahari, H.G., "The Vedic Doctrine of the Worlds Above", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 23, 1942, pp. 302-313.
- Potter, Karl H., *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 3: *Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1981.
- Ruiz Calderón, Javier, *La Bhagavadgītā*, Madrid, Ediciones del Orto, 2008.
- Silburn, Lilian, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, París, J. Vrin, 1955.
- Varenne, Jean, "Le jugement des morts dans l'Inde", en AA.VV., *Le jugement des morts*, París, Seuil, 1961, pp. 209-230.
- Winternitz, Maurice, *History of Indian Literature*, 3 vols., Delhi, Motilal Banarsidass, 1977.

SEGUNDA PARTE  
RECEPCIONES TRADICIONALES



# La *Bhagavadgītā* en el Advaitavedānta

Javier Ruiz Calderón

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es exponer la recepción de la *Bhagavadgītā* en la escuela hinduista espiritual y de pensamiento del Vedānta actual (*advaitavedānta*).<sup>1</sup> Permítaseme la inmodestia de iniciarlo con dos citas de mi librito *La Bhagavadgītā*:<sup>2</sup>

La *Bhagavadgītā* es, sin duda, el texto más representativo del hinduismo. Es asimismo la escritura religiosa más universalmente leída y apreciada en el seno de esa tradición. Ya en el siglo VIII d.C. —fecha probable del comentario atribuido a Śaṅkara— gozaba de tal prestigio que los teólogos más dispares se veían forzados a interpretarla tendenciosamente y a citarla como poderoso argumento de autoridad a favor de sus ideas.

El carácter sincrético y heterogéneo, ambiguo y a veces contradictorio de la enseñanza de la *Gītā* ha dado lugar a muy diversas interpretaciones. Casi todos los grandes pensadores hinduistas se han sentido obligados a comentarla. Cada comentarista ha solido adaptarla a su propia teología, subrayando y convirtiendo en predominante alguno de los múltiples elementos sin duda presentes en la *Canción*: monoteísmo o panteísmo; acción, sabiduría o devoción, etcétera.<sup>3</sup>

Veremos que eso es lo que ha sucedido en el Advaitavedānta desde el principio, y cómo la propia evolución de esta tradición a lo largo de sus 1300 años

<sup>1</sup> A lo largo del capítulo empleo los términos “adual”, “adualismo” y “adualista”, en lugar de los extendidos anglicismos “no-dual”, “no-dualismo” y “no-dualista”, siguiendo la sugerencia de R. Panikkar.

<sup>2</sup> Además de este breve libro, que incluye un ensayo introductorio (pp. 9-46), la traducción de fragmentos selectos de la *Gītā* y de varios textos antiguos y modernos sobre esta obra (47-88), así como una bibliografía (89-93), contamos en español con varias traducciones directas. Sobre éstas, así como sobre otras traducciones y ediciones de la obra, el lector puede consultar en este volumen el apéndice correspondiente.

<sup>3</sup> J. Ruiz Calderón, *La Bhagavadgītā*, pp. 38, 41.

de historia ha ido influyendo en el modo de interpretar *La canción del Bienaventurado*. Nos centraremos, más que en cuestiones teóricas relacionadas con la concepción de la realidad, en la forma de interpretar la espiritualidad de la *Gītā* en las distintas épocas de la historia del Vedānta adualista.

Después de esta breve introducción, en el segundo apartado exponemos el papel general de la *Gītā* en el Advaitavedānta. El tercero, con mucho el más extenso, lo dedicamos al seminal comentario de Śaṅkarācārya. En el cuarto recorreremos la historia de las interpretaciones clásicas de la *Canción* en esta escuela. Y en el quinto decimos algo sobre la visión de la *Gītā* en el Advaitavedānta contemporáneo.

### EL LUGAR DE LA *GĪTĀ* EN EL ADVAITAVEDĀNTA

Se llama Vedānta a una de las seis escuelas clásicas del pensamiento hinduista (*astikadarśana*).<sup>4</sup> En concreto, a la escuela que se apoya directamente en las Upaniṣads,<sup>5</sup> los textos finales y más recientes (ca. siglos VII-III a.e.c.) del *corpus* védico y que constituyen por ello el final (*anta*) del Veda. Los textos fundamentales de esta escuela son, por tanto, las Upaniṣads. Empero, éstas son muy heterogéneas, fueron compuestas a lo largo de siglos y sus doctrinas no son siempre coherentes. Por ello, en los primeros siglos de la era cristiana Bādarāyaṇa intentó sistematizar y armonizar el pensamiento de las Upaniṣads en los 555 oscurísimos *Brahmasūtras*, los *Aforismos sobre lo Absoluto*, el segundo texto básico del Vedānta.<sup>6</sup> La concisión de este texto, incomprensible sin un comentario, permitió que cada comentador lo interpretara a su manera dando lugar así a diferentes escuelas del Vedānta,<sup>7</sup> sin embargo, todas ellas

<sup>4</sup> Sobre el pensamiento de la India, véase, en español, las obras de H. von Glasenapp y T.M.P. Mahadevan. Acerca de los seis *darśanas* clásicos, el breve libro de N.D. Rajadhyaksha; respecto a la evolución del pensamiento hinduista de los Vedas a las escuelas del Vedānta, comparativamente con el pensamiento occidental, la monumental *Filosofía de la India* de F. Tola y C. Dragonetti. Referente a los caracteres específicos y diferenciales del pensamiento hinduista, véase R. Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*.

<sup>5</sup> Ediciones competentes y asequibles en español de las Upaniṣads son las de A. Agud y F. Rubio, F. G. Ilárraz y Ò. Pujol, y D. de Palma. Véase además sobre las Upaniṣads, F. Tola y C. Dragonetti, *Filosofía de la India*, pp. 119-187.

<sup>6</sup> La de D. de Palma es una buena edición en español. Véase también F. Tola y C. Dragonetti, *op. cit.*, pp. 189-259.

<sup>7</sup> F. Tola y C. Dragonetti discuten en su libro las doctrinas de las tres escuelas más importantes del Vedānta: la adualista (*advaita*; pp. 261-377), la adualista con distinciones (*viśiṣṭādvaita*;

admiten como tercer texto fundamental la *Bhagavadgītā*, que completa de ese modo la triple fuente (*prasthānatraya*) textual del Vedānta. Cada escuela del Vedānta da una importancia distinta a cada uno de estos textos, e incluso algunas los subordinan en la práctica a textos posteriores, como el *Bhāgavata-purāna*.

El Vedānta adualista afirma básicamente que sólo existe el *brahman*, la Realidad Absoluta, y que el universo material (*jagad*), las almas individuales (*jīva*) e incluso el Dios personal (Īśvara, “el Señor”), que es el fundamento del universo y las almas, son apariencias relativas (*mīthyā*) que se manifiestan debido a la ignorancia (*avidyā*, *ajñāna*). La persona ignorante se percibe a sí misma como un ser individual que forma parte de un universo múltiple y, por ello, se apega a las cosas, actúa para satisfacer sus deseos y sufre o goza según los satisfaga o no. Este círculo de ignorancia, deseo (*kāma*), acción (*karma*) y placer-dolor (*sukha-duḥkha*) es la existencia mundana (*saṃsāra*), que se prolonga a lo largo de sucesivas reencarnaciones en un ciclo sin comienzo y que sólo acabará cuando la persona perciba directamente que su verdadero yo (*ātman*) no es el *jīva* individual sino el *brahman* absoluto. El único modo, pues, de alcanzar la liberación (*mokṣa*) del ciclo de las reencarnaciones es mediante el conocimiento (*jñāna*) de la identidad de uno mismo (*ātman*) con el *brahman*.<sup>8</sup>

Otras corrientes espirituales hinduistas<sup>9</sup> afirman que a la liberación no se llega por el conocimiento puro sino por la devoción (*bhakti*) a la divinidad personal con o sin acción desinteresada (*karma*), el control de la mente (*yoga*) o diversas combinaciones de los diferentes caminos (*mārgas*); en cambio, para el Advaitavedānta la devoción, la acción y la concentración sólo pueden purificar la mente posibilitando de ese modo el autoconocimiento (*ātmajñāna*) liberador, pero nunca llevar directamente a la liberación.

El maestro (*ācārya*) principal del Advaitavedānta es Śaṅkara (siglo VIII e.c.), a quien también se considera el verdadero fundador de la escuela, aun-

---

pp. 379-447) y la dualista (*dvaita*; pp. 449-514). Para una breve exposición de las “otras” escuelas del Vedānta (aparte de la adualista) con un texto traducido de cada una de ellas, véase mi artículo “Escuelas devocionales del *Vedānta*”.

<sup>8</sup> Buenas exposiciones elementales del Advaitavedānta son la larga introducción de S. Nikhilananda a *La ciencia del autoconocimiento* (el *Ātmabodha*), de Śaṅkara, y A. Sharma, *Vedanta Advaita. Una introducción*. Mi edición del *Vedāntasāra*, obra de Sadānanda, es una exposición general algo densa, adecuada para quien quiera profundizar en el tema.

<sup>9</sup> Véase, sobre el hinduismo, las obras de M. Biarreau y G. Flood incluidas en la bibliografía, así como *Espiritualidad hindú*, de R. Panikkar, y mi *Breve historia del hinduismo*.

que hay algún precursor, como Gauḍapāda (siglo VII), o coetáneo, como Maṇḍana Mīśra, a quienes se incluye también en esa tradición.<sup>10</sup> Los textos fundamentales de la escuela son, por ello, los que constituyen la “triple base” mencionada antes, junto con el comentario (*bhāṣya*) atribuido a Śāṅkarācārya. Además de estas obras principales, a Śāṅkarācārya se le atribuyen varios tratados originales, poemas devocionales y toda clase de obras, hasta un número superior a 300 textos. Entre ellos sólo estamos seguros de su autoría de los comentarios al *Brahmasūtra*, a la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* y a la *Taittirīyopaniṣad*, así como de un tratado original, la *Upadeśasāhasrī*. La mayor parte de los textos que se le atribuyen son claramente espurios, pero hay varios cuya autoría shankariana nadie ha rechazado y que podemos considerar como probablemente suyos. Entre estos se encuentran los comentarios a algunas otras Upaniṣads y el dedicado a la *Bhagavadgītā*.<sup>11</sup>

## EL COMENTARIO DE ŚĀṅKARA

### *La interpretación shankariana de la Gītā*

El *Bhagavadgītābhāṣya* de Śāṅkarācārya<sup>12</sup> es el comentario completo más antiguo que se conserva de la *Gītā*. En la introducción, Śāṅkara alude a varias

<sup>10</sup> Sobre la historia del Advaitavedānta véanse S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, pp. 406-494 y vol. 2, pp. 1-227; T.M.P. Mahadevan, *Preceptors of Advaita*, y S. Satchidanandendra, *The Method of the Vedānta*.

<sup>11</sup> Sobre la cuestión de la autoría de las obras atribuidas a Śāṅkara, véase K. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 3, pp. 115 y siguientes; en particular sobre la autoría del comentario a la *Gītā*, véase pp. 294 y siguientes. Aunque es un libro ya antiguo, sus conclusiones generales siguen vigentes. Asimismo, el lector puede consultar en este libro el artículo de Ó. Pujol, “Algunas reflexiones en torno a la terminología del *Bhagavadgītābhāṣya* de Śāṅkara”.

<sup>12</sup> Ediciones útiles: la edición crítica de D.V. Gokhale y las inglesas de K. Sastry, S. Gambhirananda y A.G.K. Warrier (esta última incluye el texto sánscrito en el que baso mi análisis y traducciones). Para un resumen de la obra, véase K. Potter, *op. cit.*, pp. 295-308. Por su parte, *Realization of the Supreme Self*, de T. Leggett, es una interpretación reciente de los dos caminos espirituales que propone Śāṅkara en su comentario a la *Gītā*. En español tenemos la traducción de C. Martín (*Bhagavad Gītā con los comentarios advaita de Śāṅkara*), que no es directa del sánscrito sino que se basa en la edición de S. Gambhirananda. Lo mismo pasa con todas las traducciones de textos indios de esta autora: se basan, sin reconocerlo, en ediciones inglesas, y tanto la traducción como el aparato crítico son académicamente deficientes.

personas que han comentado detalladamente el texto antes que él; pero el único comentario quizás anterior al suyo que nos ha llegado parcialmente —tan sólo los nueve primeros capítulos— es el de Bhāskara.<sup>13</sup>

El propio *ācārya* resume su interpretación de la doctrina de la *Gītā* en los últimos párrafos de la introducción a su comentario:

El objetivo último de este tratado de la *Gītā* es, en pocas palabras, el Bien Supremo (*niḥśreyasa*), que consiste en la completa terminación de la existencia mundana (*saṃsāra*) junto con su causa [la ignorancia]. Y eso se logra por medio de la actitud correcta (*dharma*) que consiste en la firmeza (*niṣṭhā*) en el conocimiento de Sí mismo (*ātman*) precedida por la renuncia (*sannyāsa*) a todas las acciones.

Entonces, el objetivo de la *Gītā* sería enseñar el camino hacia la liberación, que consiste en hacerse renunciante (*sannyāsin*), es decir, monje, y después adquirir el conocimiento de Sí mismo (*ātmajñāna*) mediante el *jñānayoga* (el yoga del conocimiento). Cualquier lector de la *Gītā* comprende que esta interpretación se opone frontalmente al mensaje principal de este texto, a saber, que para alcanzar la liberación no hace falta renunciar a la vida ordinaria sino que, cumpliendo los propios deberes (*dharma*) familiares y sociales con una actitud de dedicación a Dios y renunciando a los resultados de la acción, es posible alcanzarla sin necesidad de hacerse monje. A continuación, Śāṅkara alega algunos textos que apoyarían su interpretación:

En relación con este mismo *dharma* que es el sentido de la *Gītā*, el propio Bienaventurado [Bhagavant, es decir, Kṛṣṇa] dice en la *Anugītā*: “Ese *dharma* es, verdaderamente, muy adecuado para llegar al estado del *brahman*”. Allí mismo se dice: “No sigue el *dharma* ni el *adhharma* [la acción correcta ni la incorrecta], el bien ni el mal”; “el que permanece absorto, en la misma postura, en silencio y sin pensar en nada”; y “el conocimiento se caracteriza por la renuncia”. Y también al final de la *Gītā* se le dice a Arjuna: “Abandona todos los *dharmas* y refúgiate sólo en Mí” (18.66).<sup>14</sup>

La primera cita afirma que el *dharma* del conocimiento es el que puede llevar a la liberación. La tercera describe el aspecto positivo de ese camino del conocimiento, que consiste en la completa absorción de la mente en el *brah-*

<sup>13</sup> Véase A. Sharma, *The Hindu Gītā*, pp. 16-41.

<sup>14</sup> Las referencias a la *Anugītā* corresponden respectivamente a *Mahābhārata* 14.16.12, 14.19.7, 14.19.1 y 14.43.25.

*man*, pero también alude a la inactividad del que busca el conocimiento. Las demás citas se refieren a ese aspecto negativo del camino del conocimiento: la cuarta asocia el conocimiento con la renuncia a la acción, y las otras dos desarrollan algo más el tema de esa renuncia: ésta consiste en no actuar ni bien ni mal, en abandonar todos los *dharmas* —en el sentido de formas correctas de actuar, de “deberes”— y entregarse al conocimiento del *brahman*. Ése es el modo como Śaṅkara lee estos textos, forzándolos a decir lo que él quiere.

Porque para cualquier lector es evidente que la *Gītā* no sólo habla del conocimiento (*jñānayoga*, *sāṅkhya*) como único medio de liberación, sino también de los caminos de la acción desinteresada (*karmayoga*), la devoción (*bhakti*) y el control de la mente (*yoga*) mediante la meditación (*dhyāna*). ¿Cómo compatibiliza Śaṅkara este hecho innegable con su convicción sobre la exclusividad liberadora del conocimiento del *brahman*? Veamos lo que a continuación dice el texto:

El deber (*dharma*) de realizar determinadas acciones, que tienen las distintas castas y etapas de la vida y cuyo fin es lograr la prosperidad mundana, normalmente lleva a los que lo cumplen a disfrutar del cielo, etc.; pero, cuando se lleva a cabo con una actitud de ofrenda al Señor (*īśvarārpaṇabuddhi*) y sin esperar recompensa, produce la purificación de la mente (*sattvaśuddhi*). De ese modo, indirectamente, conduce a la liberación, ya que la persona que tiene la mente purificada se vuelve apta para adherirse firmemente al conocimiento (*jñānaniṣṭhā*), lo que acaba generando dicho conocimiento. Por eso, con esta idea en mente, [el Bienaventurado] dice: “dedicando las acciones al *brahman*” (5.10) “los yoguis abandonan el apego y realizan acciones para purificarse” (5.11).

En suma, la acción desapegada ofrecida devotamente a la deidad personal (*saguṇabrahman*) purifica la mente. Esa mente purificada es la que está capacitada para que en ella surja el conocimiento del *brahman* impersonal (*nirguṇa*) y se desarrolle hasta alcanzar la perfección o firmeza (*niṣṭhā*) que desemboca en la liberación de la existencia limitada. Por tanto, Śaṅkara admite que, como dice la *Gītā*, el *karmayoga*, el *bhaktiyoga* y el *dhyānayoga* llevan a la liberación, pero añade que lo hacen indirectamente.

En el último párrafo de la introducción recapitula lo que ha dicho antes: “El tratado de la *Gītā* describe en particular [primero] este doble *dharma* cuya meta es la Dicha Suprema y [segundo] la Realidad Suprema (*paramārthatattva*) llamada Vāsudeva [Kṛṣṇa], que es el *brahman* supremo (*parabrahman*) [...]”.

Lo peculiar de la interpretación de Śaṅkara es que, aceptando que tanto la devoción-acción-concentración como el conocimiento liberan, sitúa ambos

yogas en planos diferentes, como dos etapas sucesivas, la primera para purificar la mente y la segunda para destruir la ignorancia y alcanzar la liberación. Esta propuesta espiritual va unida a la doctrina shankariana sobre la realidad divina: en sí mismo, lo Absoluto (*brahman*) carece de cualidades relativas al mundo y a los individuos, es *nirguṇa*; pero, desde la ignorancia que cree erróneamente en la existencia verdadera del universo material y los individuos, sólo es posible concebirlo como Īśvara (en la *Gītā*, Kṛṣṇa), el Señor, el Absoluto personal (*saguṇabrahman*) dotado de cualidades relativas a las realidades finitas. Por eso, la etapa inferior del camino hacia la liberación sólo puede realizarla la mente ignorante e impura en relación con ese Dios personal relativo, adorándolo, ofreciéndole acciones que supuestamente realiza uno mismo (*ātman*), meditando en él; pero, cuando la mente está purificada y adquiere la comprensión de que sólo existe el *ātman-brahman*, de que no hay dualidades y que, por tanto, nadie hace nada, entonces se ha trascendido la idea de yo individual, de acción y hasta de Dios, y por eso no cabe adoración, acción desinteresada o concentración alguna. En ese momento lo indicado es renunciar a la acción, al *dharma* social, laboral y familiar, y dedicarse al cultivo y la asimilación de ese conocimiento de lo Absoluto que ya ha empezado a revelarse. Cuando la asimilación es completa se ha alcanzado la liberación.

### *Problemas de esta interpretación*

La mayor parte de los estudiosos del comentario de Śaṅkara,<sup>15</sup> excepto algunos miembros de su escuela que lo siguen ciegamente,<sup>16</sup> afirman sin ambages que la concepción de lo divino y el camino espiritual que presenta la *Gītā* son muy diferentes de la del maestro vedántico. El Dios personal y lo Absoluto impersonal son para la *Gītā* dos aspectos de una única realidad absoluta, sin que se atribuya a ninguno de ellos la primacía sobre el otro; y se afirma explícitamente que los diversos caminos espirituales (o aspectos diversos de un único camino espiritual multidimensional) conducen directamente a la liberación, aunque la devoción y la acción desinteresada en el mundo se consideren más prácticas para la mayoría de los aspirantes que el conocimiento y la renuncia a la acción. Veamos algunos fragmentos en los que la doctrina de la

<sup>15</sup> Por ejemplo W.D.P. Hill, *The Bhagavadgītā*, pp. 273 y siguientes, y A. Sharma, *The Hindu Gītā*, pp. 42-105. Este capítulo del libro de Sharma es el estudio más amplio y competente que conozco sobre el *Bhagavadgītābhāṣya*.

<sup>16</sup> Como A.G.K. Warriar, *Bhagavadgītā bhāṣya*, pp. ix-xvii, o S. Dayananda, *Bhagavadgītā Home-Study-Course*, pp. 14-28, 35-38.

*Gītā* sobre la pluralidad de los caminos (*mārga*) o yogas queda muy clara. En 13.24-25 se lee:

Algunos perciben el Sí mismo [Absoluto] en el sí mismo [individual] por medio del sí mismo [la mente] mediante la meditación (*dhyāna*). Otros por el *yoga* del conocimiento (*sāṅkhyayoga*) y otros por el *yoga* de la acción (*karmayoga*). Y otros, que no saben eso, lo escuchan de otros y rinden culto (*upāsate*). También ellos, estudiando las escrituras [o “dedicados a escuchar”, *śrutiparāyaṇāḥ*], vencen ciertamente la muerte.

Se interpreten como se interpreten, estas dos estrofas dejan muy claro que no sólo el conocimiento, sino también la meditación, la acción desapegada y la adoración, servicio o culto (*upāsana*), probablemente de una divinidad personal, permiten trascender la muerte, es decir, alcanzar la liberación.

Otros muchos pasajes confirman que los demás yogas también liberan directamente. Por ejemplo, en 6.45-46, después de explicar largamente la esencia, la práctica y los resultados de la práctica del *yoga* en sentido estricto, es decir, del *yoga* del autocontrol o la meditación, Kṛṣṇa concluye con estas palabras:

El yogui que se esfuerza asiduamente, purificándose de los pecados y perfeccionándose a lo largo de muchas vidas, alcanza el Estado Supremo (*parāṃ gatim*). El yogui es superior a los ascetas (*tapasvin*) e incluso superior a los poseedores del conocimiento (*jñānin*). También es superior a las personas de acción. Por tanto, sé un yogui, Arjuna.

No sólo se afirma aquí que el *yoga* de la meditación puede llevar a la liberación, sino que es el mejor camino. En otros pasajes, la *Gītā* dice igualmente que cada uno de los otros yogas es el mejor. Esta aparente contradicción no debe extrañar. Es propia del estilo hiperbólico que todavía hoy se emplea en la India. Si un indio actual dice que alguien es “su mejor amigo”, lo que está diciendo es que se trata de *un* buen amigo, no que sea el más querido de todos. Del mismo modo, cada vez que la *Gītā* dice de uno de los caminos espirituales que es superior a los demás, hay que interpretar que se trata de un buen *mārga*, perfectamente capaz de llevar a la liberación, no necesariamente del mejor.

También el *yoga* de la acción es suficiente para llevar al buscador espiritual a su meta: “El hombre alcanza la perfección (*samsiddhi*) realizando las acciones que le corresponden” (18.46). Y, por supuesto, el *yoga* de la devoción:

“La Persona Suprema (*puruṣa para*) se alcanza por medio de la devoción exclusiva (*ananya bhakti*)” (8.22); “Refúgiate en Él con todo tu ser, Bhārata [Arjuna]. Por su gracia obtendrás la Paz Suprema (*parāṃ śāntim*) y el Estado Eterno (*śāśvataṃ sthānam*)” (18.62), etcétera.

En varias ocasiones Arjuna, confundido por la variedad de propuestas espirituales de Kṛṣṇa, le pregunta cuál de los caminos recién expuestos es mejor. Así, en 3.1-2 éste le dice: “Si piensas que el conocimiento es superior a la acción, ¿por qué me pides que realice esta terrible acción” de matar a mis enemigos? “Dime con certeza un único camino por el que pueda alcanzar el Bien (*śreyas*)”. ¿Cuál es, pues, mejor, el yoga de la acción o el del conocimiento? Kṛṣṇa responde: “En este mundo expliqué en la antigüedad dos caminos (*niṣṭhā*): el yoga del conocimiento para los *sāṅkhya*s y el yoga de la acción para los yoguis” (3.3). Hay, pues, dos *niṣṭhās*. Este término puede significar, entre otras cosas, *a*) un estado o posición en el que uno se encuentra; *b*) el logro de una cierta intensidad, firmeza o perfección en la posesión de un estado, y *c*) la decisión, dedicación o devoción por un curso de acción o un modo de vivir. En este contexto predomina el tercer significado. En consecuencia, Kṛṣṇa le está explicando a Arjuna que hay dos caminos hacia la liberación: el yoga del conocimiento (*jñānayoga*) o *sāṅkhya*, y el de la acción (*karmayoga*) o yoga sin más. Ahora bien, ¿cuál de ellos es el mejor para alcanzar la liberación? En las estrofas siguientes Kṛṣṇa elogia el *karmayoga*: no basta con abstenerse de actuar para liberarse de la acción y lograr la perfección (3.4). En realidad, nadie deja nunca de actuar (3.5). Hay que actuar con el cuerpo pero manteniendo la mente controlada (3.7). “Realiza las acciones prescritas. La acción es superior a la inacción. De hecho, sin actuar no es posible ni conservar el cuerpo” (3.8). Luego vuelve a explicar la necesidad de actuar con desapego, con una actitud de sacrificio, y concluye: “Por tanto, realiza con desapego la acción que debas hacer, porque actuando con desapego la persona alcanza lo Supremo (*parama*)” (3.19).

Así pues, el camino de la acción desinteresada no sólo es suficiente para llevar a la liberación sino que parece preferible al camino del puro conocimiento vinculado a una renuncia a la acción que, en último término, es imposible, ya que nadie puede dejar nunca de actuar; pero la respuesta no es del todo clara, por lo que Arjuna, que sigue confundido, pregunta de nuevo a Kṛṣṇa en el quinto capítulo: “Kṛṣṇa, alabas la renuncia a las acciones y también el yoga [de la acción]. Dime con certeza cuál de los dos es mejor” (5.1). En esta ocasión la respuesta es más tajante: “Tanto la renuncia como el yoga de la acción llevan al Bien Supremo (*niḥśreyasa*), pero de ellos el yoga de la acción es mejor

que la renuncia a la acción” (5.2). ¿Por qué? Se pregunta Arjuna y, con él, el lector de la *Gītā*. Primero Kṛṣṇa recuerda que ambos, *sāṅkhya* y yoga, llevan a la meta suprema: “Quien recurre adecuadamente a uno de ellos obtiene el fruto de ambos (5.4). El estado que obtienen los *sāṅkhyas* también lo alcanzan los yoguis. Sólo ve bien quien ve que el *sāṅkhya* y el yoga son lo mismo” (5.5). Y por fin en 5.6 encontramos la respuesta: “Pero sin yoga es difícil lograr la renuncia, oh Mahābāhu [Arjuna]. Con el yoga, el sabio llega rápidamente al *brahman*”. Es decir, ambos caminos, conocimiento y yoga de la acción, llevan a la liberación, pero parece que el camino del conocimiento puro mediante la renuncia formal a la acción, es decir, mediante el monacato, es más difícil, y que el cumplimiento desapegado del deber (*dharma*) en la sociedad facilita y abrevia el proceso de purificación y liberación.

Algo parecido dice Kṛṣṇa cuando se le pregunta en el duodécimo capítulo por los méritos relativos del yoga de la devoción y del conocimiento. “Arjuna dijo: ¿Qué devotos (*bhakta*) conocen mejor el yoga, los que siempre centrados (*yukta*) te adoran (*pariyupāsate*) a Ti o los que adoran al Imperecedero (*akṣara*) y No Manifiesto (*avyakta*)?” (12.1). En suma, para decirlo con la terminología posterior del Advaitavedānta, ¿qué camino espiritual es mejor, el culto devocional al *brahman* con cualidades personales (*saguṇa*) o Dios (Īśvara), o el conocimiento contemplativo del *brahman* impersonal (*nirguṇa*)? La respuesta de Kṛṣṇa es clara: “Considero los mejores yoguis a los que, concentrando la mente en Mí, Me adoran con constancia provistos de fe suprema” (12.2). El yoga de la devoción a la divinidad personal es, pues, superior al del conocimiento de lo Absoluto. “Los que adoran al Imperecedero, Inefable y No Manifiesto [...] también llegan a Mí” (12.3-4). ¿Por qué entonces es superior la devoción al conocimiento? La razón es que “el trabajo de los que fijan la mente en el No Manifiesto es mayor, porque la meta no manifiesta es difícil de alcanzar para las almas encarnadas” (12.5). Esto significa que el camino del conocimiento es más difícil que el de la devoción. Así pues, la conclusión es la misma que en la comparación anterior con el yoga de la acción: ¿qué yoga es mejor, el del conocimiento o el de la acción/devoción? Ambos, conocimiento y acción/devoción llevan a la meta, pero el camino de la acción/devoción es más fácil y, por tanto, mejor para la mayoría de las personas.

Sin embargo, no hay que concebir los diferentes caminos como necesariamente excluyentes entre sí. La actitud de devoción al Dios personal se expresa en la acción desinteresada en la que los frutos se ofrecen a Dios. Y, respecto a los aparentemente contrarios conocimiento (racional) y devoción (afectiva),

en 7.16-18 leemos que entre las distintas clases de devotos el mejor es el conocedor (*jñānin*) que se entrega exclusivamente a la Divinidad. “Al final de muchos nacimientos, la persona de conocimiento (*jñānavant*) me alcanza, [experimentando que] todo es Vāsudeva [Kṛṣṇa]” (7.19). Y, en el capítulo siguiente, después de decir que el No Manifiesto e Imperecedero es la meta suprema y final (8.21), Kṛṣṇa afirma: “Ese Ser [*puruṣa*] puede alcanzarse por medio de una devoción exclusiva (*ananyabhakti*)” (8.22). Conocimiento, devoción y acción desapegada son los aspectos cognitivo, volitivo y activo de un único yoga, cuya meta es la experiencia de la unidad con un *brahman* que es simultáneamente personal, impersonal y ni una cosa ni la otra.

Ésa es la clave de la diferencia entre la doctrina de la *Gītā* y la de Śaṅkara: para éste el verdadero *brahman* es el impersonal, carente de cualidades; en consecuencia, el yoga supremo es el del conocimiento de lo Absoluto, mientras que los demás yogas, vinculados esencialmente con la idea errónea de un yo individual (*jīva*) que vive en un universo (*jagat*) creado por Dios (Īśvara), sólo pueden ser preparaciones para ese yoga superior. Para la *Gītā*, por el contrario, Dios y lo Absoluto son dos maneras igualmente válidas de concebir la misma realidad divina, y los yogas correspondientes pueden llevar igualmente a la meta, aunque, como hemos visto, el camino del devoto seglar que actúa desinteresadamente en el mundo sea más adecuado para la mayoría que el del monje que se aparta de la sociedad para dedicarse exclusivamente a la contemplación del *brahman*. De hecho, a lo largo de la *Gītā* la devoción va adquiriendo mayor protagonismo hasta que la recapitulación del capítulo 18 culmina como enseñanza final en la apoteosis devocional de las estrofas 64-66:

Escucha de nuevo el secreto más grande, mi palabra suprema. Como te amo profundamente voy a decirte lo que es bueno para ti: fija la mente en Mí, sé mi devoto, ofréceme sacrificios y venérame. Sin duda vendrás a Mí. Te lo prometo de verdad, porque eres mi amado. Abandona todos los deberes (*dharmas*) y refúgiate sólo en Mí. Yo te libraré de todos los pecados. No te entristezcas.

Una clarísima expresión de relación interpersonal, amorosa y devocional, entre una deidad personal y un ser humano.

Un último detalle que confirma la inexactitud de la interpretación shankariana de la *Gītā*: a lo largo de toda la *Canción*, Kṛṣṇa recomienda la renuncia (*sannyāsa*) y el abandono (*tyāga*) como condiciones necesarias para alcanzar la liberación. Śaṅkara interpreta ambas actitudes como la renuncia o abandono de las acciones, que en la práctica se realiza convirtiéndose en renunciante (*sannyāsīn*) o monje. En alguno de los textos que hemos citado ya se ve que

lo que propone la *Gītā* no es el abandono de la acción, que incluso considera imposible (3.4-8), sino la renuncia al apego a la acción y a sus frutos, que se entregan en manos de la Divinidad. Empero, en el capítulo 18 la cuestión se plantea explícitamente. Arjuna pregunta: “Me gustaría conocer la diferencia entre la verdad de la renuncia (*sannyāsa*) y la del abandono (*tyāga*)” (18.1). Kṛṣṇa define ambos en la siguiente estrofa: la renuncia es “el abandono (*nyāsa*) de las acciones interesadas (*kāmyakarma*)”, y el abandono el de “todos los resultados (*phalas*)” de las acciones. Son los dos aspectos del *karmayoga*: la acción debe ser desapegada, es decir, no basada en el deseo, y debe realizarse no por conseguir resultados mundanos sino para abrirse a lo Divino. Ni rastro de dejar de actuar. Y esto lo recalca explícitamente Kṛṣṇa en las siguientes estrofas:

Unos sabios dicen que hay que abandonar la acción, que es defectuosa. Otros, que no hay que dejar las acciones del sacrificio (*yajña*), la limosna (*dāna*) y el ascetismo (*tapas*). Escucha mi conclusión sobre este tema [...]: no hay que abandonar las acciones de sacrificio, limosna y ascetismo; sin duda hay que realizarlas, porque, en verdad, el sacrificio, la limosna y la ascesis purifican a los sabios. Pero incluso esas acciones hay que realizarlas abandonando el apego y los resultados: ésta es mi opinión firme y suprema (18.3-6).

### *Argumentos falaces*

¿Qué hace entonces Śāṅkara en su comentario para intentar justificar la teoría, evidentemente falsa, de que la *Gītā* enseña dos caminos, uno inferior, meditativo, activo y devocional, para que los laicos ignorantes se purifiquen, y otro superior, de monacato y cultivo del conocimiento, para los que ya están purificados y han empezado a comprender la naturaleza del *brahman* impersonal? Como es obvio, no tiene más remedio que forzar las palabras de la *Canción* y hacerle decir lo que no dice. Veamos sólo cuatro ejemplos de interpretaciones espurias entre otros muchos que hallamos en su comentario.

Hemos visto que en 5.2 Kṛṣṇa dice que el yoga de la acción en el mundo es preferible a la renuncia monástica a la acción. Para intentar defender su opinión de que la renuncia es superior al *karmayoga*, Śāṅkara afirma en su comentario que el texto no se refiere a la renuncia con conocimiento sino a la renuncia sin conocimiento, es decir, al mero dejar de actuar por pereza. Pero esto no puede ser así, porque en la primera mitad de la estrofa Kṛṣṇa acaba de decir que tanto la renuncia como el *karmayoga* llevan a la liberación. ¿Cómo puede llevar a la liberación una renuncia a la acción basada en la ignorancia?

También examinamos la estrofa 6.46, donde se lee que el yogui es superior, entre otros, a la persona de conocimiento (*jñānin*). Eso significa, como vimos, que el yoga de la meditación expuesto en ese capítulo es óptimo para llegar a la liberación, no que sea superior a los demás; pero Śaṅkara no puede admitir siquiera que se ponga al practicante del yoga a la misma altura que el *jñānin*, y por eso dice que “aquí conocimiento significa dominio de las escrituras (*śāstrārthapāṇḍityam*)”, es decir, mero conocimiento mundano, inferior (*aparavidyā*), y el *jñānin* del que se habla es un mero erudito, no un sabio conocedor de lo Absoluto. Sin embargo, ese término se utiliza en toda la *Gītā* y en su propio comentario para designar a la persona de conocimiento supremo (*paravidyā*), al liberado en vida (*jīvanmukta*) o devoto de nivel superior, y la única razón para interpretarlo como lo hace aquí es intentar mostrar que el texto no contradice sus opiniones.

En 12.1-7 Kṛṣṇa explica a Arjuna que la devoción a Dios es preferible al conocimiento de lo Absoluto. Śaṅkara tiene que justificar de alguna manera esta afirmación tan contraria a sus ideas, y por eso en el comentario a 12.2 afirma que lo que se dice en esas estrofas sólo es aplicable al ignorante incapaz de adorar al *brahman* sin cualidades, y que el buscador superior, que ya ha comprendido su identidad con el *brahman*, se describe más adelante, en las estrofas 12 a la 20 del mismo capítulo. El problema es que ni en este capítulo ni en ningún otro lugar de la *Gītā* se establece esa distinción entre el aspirante espiritual ignorante y el que ya tiene conocimiento.

Por último, en la estrofa 18.45, en plena conclusión de la *Gītā*, Kṛṣṇa dice con una claridad meridiana que “realizando las acciones que le corresponden el hombre logra la perfección (*saṃsiddhi*)”. ¿Cómo intenta Śaṅkara neutralizar esta afirmación? Definiendo *saṃsiddhi* como “la aptitud (*yogyatā*) para la dedicación al conocimiento (*jñānaniṣṭhā*)”. Lo que conseguiría por la realización de las acciones que le son propias (*svakarma*) sería tan sólo “la destrucción de las impurezas del cuerpo y los sentidos (*kāyendriyāṇām asuddhikṣaya*)”, que es lo que lo capacitaría para entregarse al yoga del conocimiento, el cual, ése sí, le llevaría a la liberación. Y añade tajantemente: “¿Puede la realización de las acciones que le son propias, por sí sola (*eva*), llevarlo directamente (*sākṣāt*) a la perfección? No”. Sólo lo lograría indirectamente, posibilitando la práctica del *jñānayoga* que sería la causa directa de la liberación. Empero, desgraciadamente para Śaṅkara, este carácter supuestamente indirecto de la capacidad soteriológica del *karmayoga* en ninguna parte aparece siquiera sugerido en la *Canción*.

Basten estos ejemplos para mostrar la manera como el *ācārya* falsea las palabras de la *Gītā* para que parezcan confirmar su pensamiento. Es lo que hacen todos los comentaristas,<sup>17</sup> pero en el caso de Śaṅkarācārya es especialmente llamativo dadas las grandes diferencias teológicas y espirituales entre el maestro adualista y la *Canción*. Esto no disminuye la importancia del comentario de Śaṅkarācārya, que ha sido el punto de referencia, positivo o negativo, de casi todos los comentarios posteriores hasta la actualidad.

### LA *GĪTĀ* EN EL ADVAITAVEDĀNTA POSTERIOR

En la escuela que tiene a Śaṅkara como referencia no se estudia la *Bhagavadgītā* sin más, sino siempre con el comentario atribuido al *ācārya*, igual que sucede con las Upaniṣads y el *Brahmasūtra*. Cuando el estudiante se ha familiarizado con las doctrinas del Vedānta mediante el estudio de algunos manuales básicos (*prakaraṇagranthas*), entre ellos el *Vedāntasāra*,<sup>18</sup> el *Vivekacūḍāmaṇi* o la *Pañcadaśī*, prosigue con el estudio de las tres grandes fuentes bajo la dirección de un maestro que conozca las escrituras y esté instalado en el conocimiento del *brahman*. La escucha (*śrāvaṇa*) de enseñanzas basadas en las escrituras de labios de un maestro que tenga ese conocimiento es la práctica principal del Advaitavedānta, la única que, según esta escuela, puede llevar al conocimiento liberador.

Así pues, innumerables maestros de esta tradición han subcomentado oralmente el comentario de Śaṅkara, e incluso realizado su propio comentario directo de la *Gītā* más o menos en diálogo con el del primer *ācārya* de la escuela. Algunos de ellos han puesto por escrito su interpretación de la *Canción*, y en este apartado vamos a recordar algunos de esos comentarios clásicos.

El Advaitavedānta no es una escuela monolítica. En su seno se han desarrollado distintas corrientes o subescuelas, y las polémicas filosóficas y exegéticas han sido continuas desde sus comienzos hasta hoy mismo.<sup>19</sup> La subescuela

<sup>17</sup> Es lo que demuestra claramente el libro de A. Sharma, *The Hindu Gītā*, con base en un análisis de los comentarios de Bhāskara, Śaṅkara, Rāmānuja y Mādhava.

<sup>18</sup> El manual introductorio más utilizado en esa escuela. Véase nuestra edición española en la bibliografía.

<sup>19</sup> Sobre las corrientes y autores que vamos a mencionar a continuación, véanse las obras mencionadas en la n. 10. Algún dato más sobre Ānandagiri en <[www.advaita-vedanta.org/avhp/later.html#anand](http://www.advaita-vedanta.org/avhp/later.html#anand)>. Y sobre Śrīdhara y Madhusūdana Sarasvatī, véanse las introduccio-

central, que ha representado una especie de “ortodoxia” del Advaitavedānta, es la llamada Vivaraṇa, que recibe su nombre del título del subcomentario escrito por Prakāśātman (siglo X) a la *Pañcapādikā*, un comentario a los primeros pasajes del *Brahmasūtrabhāṣya* de Śaṅkara escrito por Padmapāda en el siglo VIII. Según la corriente Vivaraṇa, la práctica espiritual del Vedānta consiste esencialmente en el estudio de las escrituras (*śrāvāna*) bajo la dirección de un maestro, que puede necesitar el complemento de la reflexión personal (*manana*) y la meditación (*nididhyāsana*) para eliminar los obstáculos internos que impiden acabar de asimilar el conocimiento directo, liberador, adquirido por el estudio de las escrituras.

La segunda corriente más importante es la denominada Bhāmatī, el mismo nombre del subcomentario al *Brahmasūtrabhāṣya* escrito por Vācaspati Mīśra en el siglo IX, muy influido por el pensamiento de Mandana Mīśra, un importante pensador del Vedānta *advaita* coetáneo de Śaṅkara. La principal diferencia en cuanto a la práctica espiritual de esta corriente respecto a la Vivaraṇa, es que afirma que el conocimiento del *brahman* que se obtiene mediante el estudio de las escrituras es meramente intelectual o indirecto (*parokṣa*). Este conocimiento indirecto por testimonio se convierte en una verdadera convicción personal mediante la reflexión. En cambio, el conocimiento directo (*aparokṣa*), que es el que lleva a la liberación, sólo se consigue por medio de la meditación sobre lo comprendido y apropiado en las etapas anteriores de la práctica. Este lugar esencial que adquiere la meditación en la subescuela Bhāmatī la acerca a la espiritualidad del yoga, cuya práctica suprema es la meditación (*dhyāna*), y la convierte en una tradición más ecléctica, menos puramente sapiencial que la Vivaraṇa. Más predispuesta, en consecuencia, a aceptar que otras prácticas, aparte del estudio de las escrituras, puedan llevar al conocimiento liberador.

En el siglo XIV nos encontramos con Vidyāraṇya que, a pesar de situarse de lleno en la escuela Vivaraṇa y probablemente por influencia del monumental *Yogavāsiṣṭha*,<sup>20</sup> acepta que, aunque el conocimiento sea el camino directo para alcanzar la liberación, los aspirantes menos dotados pueden conseguir

---

nes a las traducciones al inglés de sus respectivos comentarios a la *Gītā* (véase más adelante la n. 23).

<sup>20</sup> Colección de relatos que exponen e ilustran una doctrina adualista, idealista y cuya espiritualidad combina el yoga del conocimiento con el del autocontrol psicofísico (meditación, control de la respiración, etc.). La más accesible es la edición bilingüe de V.L. Mitra, *The Yoga-Vāsiṣṭha of Vālmīki*. Existe una versión española resumida: E. Ballesteros, *Yoga Vāsishtha. Un compendio*.

el mismo resultado, más trabajosamente, por medio de la meditación.<sup>21</sup> Siglo y medio después e influido por Vidyāraṇya, Sadānanda Yogīndra introduce en su muy ecléctico *Vedāntasāra* las ocho etapas del yoga clásico como ayudas para llegar al *samādhi* o absorción mental, que considera una etapa imprescindible para instalarse definitivamente en el conocimiento y alcanzar la liberación.<sup>22</sup>

Por último, esta gradual apertura de una parte del Advaitavedānta a la posibilidad de que otros caminos —aparte del conocimiento puro adquirido por el estudio de las escrituras— pudieran llevar a la liberación, culmina en el siglo XVI con Appayya Dīkṣita, de talante extremadamente ecléctico y tolerante. Opinaba que entre las distintas subescuelas del Advaitavedānta no había verdaderas contradicciones sino que se trataba de formas diferentes de expresar la misma verdad, y además concilió el Vedānta con el culto a Śiva, del que era devoto, escribió importantes tratados sobre otras escuelas clásicas del pensamiento hinduista distintas al Vedānta e incluso comentó un texto *vaiṣṇava*, corriente del hinduismo que en aquella época era la principal adversaria del Advaitavedānta en el sur de la India.

¿Cómo se manifiesta esta evolución ideológica en los comentarios adualistas de la *Gītā*? Veámoslo en los tres comentarios a la *Canción* más importantes dentro de la tradición del Advaitavedānta, después del de Śāṅkara, a saber, los de Ānandagiri, Śrīdhara Svāmin y Madhusūdana Sarasvatī.<sup>23</sup>

Aparte de algunas obras originales, Ānandagiri escribió en la primera mitad del siglo XIII subcomentarios (*ṭīkā*, *ṭippaṇa*) a varios comentarios atribuidos a Śāṅkarācārya, por lo que se le ha dado el sobrenombre de *ṭīkākāra* (“el subcomentador”), y se dice que nadie conoce mejor que él la mente de Śāṅkara. Su *ṭīkā* al comentario de Śāṅkara a la *Gītā* es muy útil para aclarar algunos puntos oscuros y la tienen en cuenta todos los estudiosos antiguos y modernos de este texto, pero no aporta novedades interesantes para el tema que nos ocupa.

No sucede lo mismo con el comentario de Śrīdhara Svāmin (primera mitad del siglo XIV), donde se nota ya la gradual apertura de la espiritualidad

<sup>21</sup> Véase *Pañcadaśī*, cap. 9.

<sup>22</sup> Véase J. Ruiz Calderón, *Vedāntasāra*, pp. 231-252.

<sup>23</sup> Los cuatro están incluidos en W.L. Shastri (ed.), *Srimadbhagavadgita with Eight Advaita Commentaries*, junto con otros varios comentarios adualistas de dentro y fuera de la escuela vedántica. No hay traducción a lenguas occidentales del comentario de Ānandagiri, pero sí de los de Śrīdhara y Madhusūdana, editados respectivamente por S. Vireśvarananda y S. Gambhirananda, ambos de la Ramakrishna Mission (véase la bibliografía).

vedántica a otros caminos distintos del sendero del conocimiento puro. Śrīdhara era devoto de Nṛsiṃha, la cuarta encarnación de Viṣṇu como “hombre león”, y por ello no sólo comentó la *Gītā* sino otros textos tan importantes para el culto de Viṣṇu como el *Viṣṇupurāṇa* y el *Bhāgavatapurāṇa*. Citemos extensamente a Swāmī Vireśvarānanda, autor de la traducción inglesa:

Aunque Śrīdhara pertenece a la escuela *advaita* de Śaṅkara y al comienzo del comentario dice: “Inicio este comentario de la *Gītā* después de examinar según mi capacidad las opiniones del comentador (Śaṅkara) e igualmente las palabras de sus intérpretes”, su inclinación hacia la devoción en lugar del conocimiento es tan notable que inicialmente los sectores ortodoxos se negaron a aceptar que su comentario tuviera autoridad. Para tomar una decisión, se puso el comentario delante del Señor Viśveśvara [una forma de Śiva], (según otros fue ante el Señor Bindumādhava [una forma de Viṣṇu]), en Benares, y la tradición dice que el Señor se apareció en un sueño y dio este veredicto: [...] “Yo conozco la verdadera enseñanza de las escrituras, y también Śuka [sabio legendario que dictó el *Bhāgavatapurāṇa*]. Vyāsa [otro sabio legendario muy prestigioso en el hinduismo] puede conocerla o no; pero Śrīdhara lo sabe todo por la gracia del Señor Nṛsiṃha”. Después de eso, el sector ortodoxo retiró sus objeciones.<sup>24</sup>

No importa que el episodio pueda no ser histórico. Lo importante es que refleja la aceptación al menos por una parte de la tradición del Advaitavedānta del hecho de que, en la práctica, otros caminos espirituales —en este caso la devoción— también pueden llevar al conocimiento adual y, en consecuencia, a la liberación.

Algo parecido sucede con Madhusūdana Sarasvatī (siglo XVI), aunque su caso es más significativo porque se le considera el último gran autor clásico del Advaitavedānta, y sus conclusiones las definitivas en las polémicas interiores y exteriores de la escuela. Entre sus obras vedánticas destaca la *Advaitasiddhi*, el texto con el que concluye el estudio avanzado del Advaitavedānta. Empero, aparte de un importante representante del *advaita* —se dice que si Śaṅkara es el sol del Vedānta, Madhusūdana es la luna—,<sup>25</sup> nuestro autor era un gran devoto de Kṛṣṇa, y escribió obras devocionales entre las que destaca el *Bhaktirasāyana*, en la que prolonga las reflexiones sobre la devoción de las escuelas *vaiṣṇavas*<sup>26</sup> y afirma, como ellas, que la devoción es la meta supre-

<sup>24</sup> S. Vireśvarānanda, *Śrīmad Bhagavad Gītā with the Gloss of Śrīdhara Swāmī*, p. iv.

<sup>25</sup> V. Rajagopalan, “Madhusudana Sarasvatī”, p. 261.

<sup>26</sup> Véase S. Tapasyānanda, *Bhakti Schools of Vedānta*; en español, mi artículo “Escuelas devocionales del *vedānta*”.

ma de la vida humana (*puruṣārtha*), más allá no sólo de los fines relativos sino incluso de la liberación (*mokṣa*). Para él, el *Bhāgavatapurāṇa*, que recoge la vida de Kṛṣṇa como encarnación plena (*pūrṇāvatāra*) de la Divinidad, debía considerarse la cuarta fuente del Vedānta junto a las Upaniṣads, el *Brahmasūtra* y la *Gītā*, y Kṛṣṇa no era sólo una apariencia pasajera en el seno del *brahman* eterno sino el propio *brahman* inmutable. Kṛṣṇa y el *brahman* sin cualidades serían las dos caras de la misma realidad, y por eso tanto el conocimiento como la devoción podían llevar a la liberación, si bien este último camino sería el más adecuado para la mayoría de las personas. Esta combinación de Advaitavedānta y devoción se refleja claramente en su comentario a la *Gītā*, titulado *Gūḍhārthadīpikā*, en el que, aunque en general apoya la interpretación de Śāṅkara, se aparta de ella en algunos lugares donde afirma que también el camino de la devoción puede llevar al conocimiento del *brahman*. Como hemos visto, no era el primero en decirlo dentro del Advaitavedānta; lo importante es, sin embargo, que en este caso esta postura tolerante la defendía quien ha llegado a ser una de las máximas autoridades de la escuela.

#### LA *GĪTĀ* EN EL “NEOVEDĀNTA”

Después de Madhusūdana no hubo grandes novedades en el Advaitavedānta hasta finales del siglo XIX. A mediados de ese siglo, Rāmakṛṣṇa (1834/36-1886), el santo y devoto de Kālī, empezó a enseñar, con base en sus propias experiencias místicas, que todas las representaciones de la divinidad eran equivalentes y que todos los caminos espirituales y religiones llevaban al mismo estado final de santidad o perfección espiritual.<sup>27</sup> Esta idea pluralista la sistematizó y difundió por el mundo su discípulo Svāmī Vivekānanda (1862-1902),<sup>28</sup> quien, en su primera intervención ante el Parlamento de las Religiones de Chicago de 1893, dijo: “Me enorgullezco de pertenecer a una religión que ha enseñado al mundo tanto la tolerancia como la aceptación universal. No sólo creemos en la tolerancia universal sino que aceptamos que todas las religiones son verdaderas”; y concluía con esta oración tradicional: “Como todos los diferentes ríos nacidos en lugares diferentes mezclan sus aguas en el mar, del mismo modo, Señor, los diferentes caminos que toman los hombres debido a sus tendencias diversas, aunque parezcan distintos, sinuosos o rectos, todos llevan a Ti”.

<sup>27</sup> Véase una selección de sus enseñanzas en S. Vijayananda, *La sagrada enseñanza de Sri Ramakrishna*.

<sup>28</sup> Véase S. Vivekananda, *Selecciones*.

Vivekānanda fue el primero en hablar de “los cuatro yogas” (de la acción, la devoción, el conocimiento y la concentración), y de que no sólo cualquiera de ellos sino todas las religiones avanzadas podían llevar a la liberación. Los otros ingredientes principales de su “Neovedānta” y del “Neohinduismo” y el “renacimiento hinduista” que se originaron en su propuesta fueron la necesidad de combinar la espiritualidad india con la racionalidad occidental y el servicio desinteresado a la humanidad como la mejor manera de adorar a Dios y purificar la mente.<sup>29</sup>

En el caso del Neovedānta no se puede hablar de un verdadero pluralismo teórico sino de un “inclusivismo”,<sup>30</sup> ya que la idea de fondo sigue siendo que sólo el conocimiento del *brahman* lleva a la liberación, mientras que los demás caminos lo más que pueden lograr es purificar la mente; pero sí que se trata de un pluralismo *práctico*, ya que se piensa que los otros caminos pueden purificar la mente a tal punto que, alcanzado ese nivel de purificación, cualquier palabra o acontecimiento favorable podría desencadenar en ella el conocimiento liberador. En los hechos, pues, no haría falta practicar el yoga del conocimiento ni estudiar las escrituras vedánticas para alcanzar la liberación. De nuevo es la combinación de una filosofía vedántica con una práctica pluralista.

Muchos vedantistas posteriores tomaron el testigo de Vivekānanda y desarrollaron esta interpretación más abierta del Advaitavedānta. De hecho, la mayor parte de los *advaitin* y los maestros espirituales que siguen esa tradición después de Vivekānanda han acabado asumiendo este pluralismo práctico de Rāmakṛṣṇa y su discípulo, y eso se manifiesta en sus interpretaciones de la *Gītā*. Comprobémoslo en algunas conocidas versiones.

La Ramakrishna Mission, la orden fundada por Vivekānanda, ha publicado bastantes ediciones distintas de la *Gītā*, y en todas ellas se interpreta la *Canción* desde esta perspectiva pluralista. Por ejemplo, en su edición del comentario de Śrīdhara Svāmī mencionado antes (véase bibliografía), el editor, Svāmī Vireśvarānanda, titula su introducción “La Bhagavad-gītā: su carácter sintético”,<sup>31</sup> y en ella muestra que en la *Gītā* conviven armoniosamente distintas interpretaciones de la divinidad y distintos caminos espirituales que no

<sup>29</sup> Sobre su interpretación de la *Gītā*, véase H.W. French, “Swami Vivekananda’s Use of the Bhagavadgita”.

<sup>30</sup> Exclusivismo: sólo mi camino es verdadero; pluralismo: hay múltiples caminos verdaderos; inclusivismo: sólo mi camino es verdadero, pero los que siguen otros caminos pueden estar practicándolo sin saberlo.

<sup>31</sup> S. Vireśvarānanda, *op. cit.*, pp. ix-xxx.

son opuestos sino complementarios. Para ver el afán integrador que guía la interpretación del *svāmin* basta con leer los títulos de los apartados en su introducción: “Síntesis de acción y conocimiento”, “Acción y devoción”, “El sāṅkhya de Kapila y la Bhagavad-Gītā”, “Dios, personal e impersonal”, “Conocimiento y devoción”, “Síntesis de los cuatro yogas” y “Síntesis social”.

Lo mismo hallamos en los comentarios de otros autores y maestros espirituales neovedánticos. Así, en la introducción de la versión de la *Gītā* del célebre Svāmī Śivānanda (1887-1963) hay un breve apartado titulado “Reconciliación de los caminos”,<sup>32</sup> donde después de citar varios textos hindús, cada uno de los cuales afirma que una deidad diferente es la deidad suprema, menciona: “Esto se hace para suscitar en el aspirante una fe intensa e inquebrantable en su deidad preferida. Todas las deidades son una; son diferentes aspectos del Señor”. A continuación señala que en distintos lugares la *Gītā* elogia cada uno de los yogas como el camino preferible, y ofrece la siguiente explicación:

El principiante se siente confuso cuando lee estas estrofas aparentemente contradictorias; pero si se piensa sobre ello a fondo se entiende que no hay contradicción alguna. El Señor *Krishna* elogia todos los *Yogas* para hacer que el aspirante tome interés en su propio camino. La *Guita* [*sic*] es un libro para todo el mundo, no sólo para *Arjuna*. Todos los *Yogas* son igual de eficaces.<sup>33</sup>

El Neovedānta pluralista no sólo ha alcanzado un gran éxito en el mundo religioso y espiritual, sino también en el mundo académico. Sarvepalli Rādhākṛṣṇan (1888-1975), segundo presidente de la India independiente y uno de los pensadores indios contemporáneos más importantes, quizá sea el filósofo académico que más haya contribuido a formular crítica y eruditamente, en sus escritos originales y comentarios de textos clásicos, el Neohinduismo y el Neovedānta iniciados por Vivekānanda. En la extensa introducción de su comentario a la *Gītā* concluye el apartado que dedica a los principales comentaristas con este significativo párrafo:

Se suele sostener que las diferencias de interpretación vienen determinadas por el punto de vista adoptado. La tradición hindú cree que las diferentes opiniones son complementarias. Hasta los sistemas de la filosofía india son otros tantos puntos de vista o *darśanas* que no son mutuamente contradictorios sino

<sup>32</sup> S. Sivananda, *Shrimad Bhagavad Guita*, pp. 21 y siguientes. Sobre su interpretación de la *Gītā*, véase D.M. Miller, “Swami Sivananda and the Bhagavadgita”.

<sup>33</sup> *Ib.*, p. 22.

complementarios. El Bhāgavata dice que los sabios han descrito las verdades esenciales de distintas maneras. Una popular estrofa dice: “Desde el punto de vista del cuerpo soy tu servidor; desde el punto de vista del ego soy una parte de Ti; desde el punto de vista del yo soy Tú mismo. Ésa es mi convicción”. Dios se experimenta como Tú o como Yo según el plano en que se centra la conciencia.<sup>34</sup>

Prosigue la introducción describiendo detalladamente las distintas concepciones de la divinidad y los diferentes yogas que encontramos en la *Ġītā*, y concluye que no son teorías o prácticas excluyentes sino aspectos, respectivamente, de una única realidad divina y de un único yoga: “La *Ġītā* toma los diversos credos y códigos que ya estaban compitiendo entre sí y los transforma en aspectos de una religión más interior, libre, sutil y profunda”.<sup>35</sup>

La interpretación de la *Ġītā* del Advaitavedānta ha ido, pues, variando con la propia evolución de la escuela desde el dogmatismo shankariano inicial hacia una visión más tolerante y abierta que culminó en el pluralismo práctico del Neovedānta. Sin embargo, no hay que pensar, de nuevo, que ese recorrido haya sido unánime en el seno de esa tradición. En todas las épocas, incluida la actual, una buena parte de la escuela ha seguido defendiendo el exclusivismo inicial del *ācārya*. En nuestros días, por ejemplo, tenemos el caso de Svāmī Dayānanda, probablemente el maestro de Vedānta más conocido en la India y fuera de ella. En su extenso comentario a la *Ġītā* sigue al pie de la letra la interpretación de Śāṅkara, e insiste en la idea de éste de que hay dos “estilos de vida comprometidos (*niṣṭhā*)” diferentes, el del *karmayogin* que cumple su *dharma* con desapego para purificar la mente, y el del renunciante (*sannyāsin*) que ya tiene la mente suficientemente purificada y se entrega al cultivo del conocimiento de lo Absoluto para conseguir la liberación (*mokṣa*).<sup>36</sup> Además, aprovecha la menor ocasión para criticar la idea neovedántica de la pluralidad de caminos hacia la liberación. Veamos un fragmento suyo sobre este asunto:

Se entregue uno a una vida de *sannyāsa* o lleve una vida de *karmayoga*, debe tener la madurez interior necesaria para conseguir claridad sobre este conocimiento; porque la *Ġītā* no recomienda *sannyāsa* sin madurez interior. Una vida de *karmayoga* se convierte en una necesidad para adquirir esa madurez. Como

<sup>34</sup> *The BhagavadĠītā*, p. 20. Sobre Rādhākṛṣṇan, véase R.N. Minor, “The *BhagavadĠītā* in Radhakrishnan’s Apologetics”.

<sup>35</sup> *Ib.*, p. 74.

<sup>36</sup> *BhagavadĠītā Home-Study-Course*, vol. 1, pp. 21, 84, *passim*.

el problema es la ignorancia y el error, la solución sólo puede ser el conocimiento: en esto no hay elección. Si hay alguna elección sólo es en relación con el estilo de vida adecuado. La opinión de que hay muchos caminos para obtener *mokṣa* es falsa. Un abordaje integral que incluya los cuatro caminos tampoco tiene sentido porque, para empezar, no hay cuatro caminos que haya que integrar.<sup>37</sup>

Lo mismo que decía Śaṅkara hace trece siglos. Svāmī Dayānanda y otros seguidores contemporáneos del Advaitavedānta rechazan con razón un Vedānta vulgarizado y superficial que sustituye el rigor intelectual y el vigor espiritual de la tradición vedántica por demagogias y sentimentalismos; pero con ello quizá se cierran a los genuinos avances en amplitud y profundidad que pueden haberse ido produciendo a lo largo de la historia de la escuela, y siguen insistiendo en una interpretación de la *Gītā* que falsea, conscientemente o no, el mensaje multivalente<sup>38</sup> de *La canción del Bienaventurado*.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Fuentes primarias*

- Badarayana, *Los Brahma Sutras*, D. de Palma (ed. y trad.), Benares/Madrid, Indica/Etnos, 1997.
- Bhagavadgītābhāṣya. Critically Edited*, D.K. Gokhale (ed.), Pune, Orient Book Agency, 1931.
- Bhagavadgītābhāṣya. Edited with Anandagirī's Tika*, K. Sastri Agashe (ed.), Pune, Anandashrama, 1970.
- Bhagavad Gītā Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya*, A.G.K. Warriar (ed. y trad.), Madras, Sri Ramakrishna Math, 1983.
- Bhagavad Gītā with the Commentary of Śaṅkarācārya*, S. Gambhirananda (trad.), Mayavati, Advaita Ashrama, 1984.
- The Bhagavadgītā*, Douglas P. Hill W. (trad.), Oxford/Londres, Humphrey Milford, 1928.
- La ciencia del brahman. Once upaniṣad antiguas*, A. Agud y F. Rubio (trads.), Madrid, Trotta, 2000.
- La sabiduría del bosque. Antología de las principales upaniṣads*, E.G. Ilárraz y Ò. Pujol (trads.), Madrid, Trotta, 2003.

<sup>37</sup> *Teaching Tradition of Advaita Vedanta*, p. 22.

<sup>38</sup> Toda la conclusión de *The Hindu Gita*, de A. Sharma (pp. 245-257), se dedica a demostrar que la *Gītā* no es un texto univalente, que admita una única interpretación, sino multivalente, susceptible de ser interpretado de diversas maneras.

- Madhusudana Sarasvati, *Bhagavad-Gīta with the Annotation Gūḍhārtha Dīpikā*, S. Gambhirananda (trad.), Calcuta, Advaita Ashrama, 1998.
- Pañcadaśī of Sri Vidyanāya Swami*, S. Swahananda (ed. y trad.), Madras, Sri Ramakrishna Math, 1987.
- The Bhagavadgītā*, Sarvepalli Radhakrishnan (trad.), Londres, George Allen & Unwin, 1948.
- Shankaracharya, Sri, *La ciencia del autoconocimiento*, S. Nikhilananda (ed. y trad. al inglés), Buenos Aires, Hastinapura, 3a. ed., 1999.
- Srimadbhagavadgīta with Eight Advaita Commentaries*, W.L. Shastri (ed.), Bombay, Nirnaya Sagar Press, 2a ed., 1936.
- Śrīmad Bhagavad Gītā with the Gloss of Śrīdhara Swāmī*, S. Vireśwarānanda (trad.), Madras, Sri Ramakrishna Math, 1991 (1a ed., 1948).
- The Bhagavadgīta with the Commentary of Sri Sankaracharya*, A.M. Sastry (trad.), Madras, Samata Books, 1977 (1a. ed., 1897).
- The Yoga-Vāsīṣṭha of Vālmīki. Sanskrit Text and English Translation*, 4 vols., V.L. Mitra (trad.), R.P. Arya (ed. rev. e introd.), Delhi, Parimal, 1998.
- Upanishads*, D. de Palma (trad.), Madrid, Siruela, 3a ed., 2001.
- Vedāntasāra. La esencia del Vedānta*, J. Ruiz Calderón (ed. y trad.), Madrid, Trotta, 2009.

### Fuentes secundarias

- Ballesteros, Ernesto, *Yoga Vāsīṣṭha. Un compendio*, Madrid, Etnos, 1995.
- Biardeau, Madelaine, *El hinduismo: antropología de una civilización*, Barcelona, Kairós, 2005.
- Dasgupta, Surendra Nath, *A History of Indian Philosophy*, 5 vols., Londres, Cambridge University Press, 1922-1955.
- Dayananda Saraswati, Swami, *Bhagavadgītā Home-Study-Course*, 4 vols., Madras, Arsha Vidya Centre Research and Publication Trust, 3a ed., 2001-2007.
- Dayananda Saraswati, Swami, *Teaching Tradition of Advaita Vedanta*, Madras, Arsha Vidya Research and Publication Trust, 2009.
- Flood, Gavin, *El hinduismo*, Madrid, Akal, 2008.
- French, Harold W., “Swami Vivekananda’s Use of the *Bhagavadgīta*”, en R.N. Minor (ed.), *Modern Indian Interpreters of the Bhagavad Gīta*, Albany, State University of New York Press, 1986, pp. 131-146.
- Glasesnapp, Helmut von, *La filosofía de la India*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- Leggett, Trevor, *Realization of the Supreme Self: The Bhagavad Gītā Yogas*, Londres, Kegan Paul International, 1995.
- Mahadevan, T.M.P. (ed.), *Preceptors of Advaita*, Secunderabad, Sri Kanchi Kamakoti Sankara Mandir, 1968.
- Mahadevan, T.M.P. *Invitación a la filosofía de la India*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

- Miller, David M., “Swami Sivananda and the Bhagavadgita”, en R.N. Minor (ed.), *Modern Indian Interpreters of the Bhagavad Gita*, Albany, State University of New York Press, 1986, pp. 173-199.
- Minor, Robert N., “The *Bhagavadgītā* in Radhakrishnan’s Apologetics”, en R.N. Minor (ed.), *Modern Indian Interpreters of the Bhagavad Gita*, Albany, State University of New York Press, 1986, pp. 147-172.
- Panikkar, Raimon, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 2a. ed., 2002.
- Panikkar, Raimon, *Espiritualidad hindú. Sanatana Dharma*, Barcelona, Kairós, 2004.
- Potter, Karl (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 3: *Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1981.
- Rajadhyaksha, N.D., *Los seis sistemas de la filosofía india*, Madrid, Etnos, 1997.
- Rajagopalan, V., “Madhusudana Sarasvati”, en T.M.P. Mahadevan (ed.), *Preceptors of Advaita*, Secunderabad, Sri Kanchi Kamakoti Sankara Mandir, 1968, pp. 254-261.
- Ruiz Calderón, Javier, “Escuelas devocionales del *vedānta*”, *Sarasvatī*, 6, 2003, pp. 171-188.
- Ruiz Calderón, Javier, *Breve historia del hinduismo. De los vedas al siglo XXI*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- Ruiz Calderón, Javier, *La Bhagavadgītā*, Madrid, Ediciones del Orto, 2008.
- Satchidanandendra Saraswati, Swami, *The Method of the Vedanta. A Critical Account of the Vedanta Tradition*, A.J. Alston (trad.), Londres, Kegan Paul, 1989.
- Sharma, Arvind, *The Hindu Gītā. Ancient and Classical Interpretations of the Bhagavadgītā*, Londres, Duckworth, 1986.
- Sharma, Arvind, *Vedanta Advaita. Una introducción*, Barcelona, Kairós, 2013.
- Sivananda, Swami, *Shrimad Bhagavad Guita. Diálogos con lo eterno*, Madrid, Librería Argentina, 1999 (1a. ed. en inglés, 1939).
- Tapasyānanda, Svāmī, *Bhakti Schools of Vedānta*, Madras, Sri Ramakrishna Math, 1990.
- Tola, Fernando y Carmen Dragonetti, *Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema Sāṃkhya*, Barcelona, Kairós, 2008.
- Vijayananda, Swami, *La sagrada enseñanza de Sri Ramakrishna*, Buenos Aires, Kier, 4a. ed., 1988.
- Vivekananda, Swami, *Selecciones*, Buenos Aires, Kier, 4a. ed., 1993.

# Algunas reflexiones en torno a la terminología del *Bhagavadgītābhāṣya* de Śaṅkara

Òscar Pujol

## INTRODUCCIÓN

En ciertas ocasiones se ha dudado de la autenticidad del comentario (*bhāṣya*) a la *Bhagavadgītā* atribuido a Śaṅkara. Hoy en día la opinión más extendida reconoce su autoría, que rubrican autores como D.H.H. Ingalls, V. Raghavan, B. Faddegen, K. Potter<sup>1</sup> y, en especial, S. Mayeda, quien sigue a P. Hacker y examina términos como *avidyā*, *nāma-rūpa*, *māyā*, *īśvara*, *ānanda*, entre otros, para concluir que el comentario es consistente con el estilo y los puntos de vista del autor del *Brahmasūtrabhāṣya*.<sup>2</sup> Entre los argumentos clásicos que aseveran la autenticidad del comentario cabe mencionar el testimonio de Bhāskara, el comentario de Ānandagiri y la ya mencionada similitud en el tono y el estilo. Por otro lado, la separación tajante entre acción y conocimiento, una de las grandes obsesiones de Śaṅkara, se encuentra bien representada en el comentario a la *Bhagavadgītā*, un texto que parece defender lo contrario: la conciliación entre acción y conocimiento. Como muy bien ha dicho G.C. Pande, la insistencia de Śaṅkara en la excepcionalidad del conocimiento y la no-dualidad en un contexto como la *Bhagavadgītā*, e incluso en el mismo *Brahmasūtra*, se aviene mal con esta interpretación.<sup>3</sup>

Por lo tanto, esta misma tendencia es una prueba más de la autenticidad del texto. Es un mismo Śaṅkara el que consistentemente arguye a favor de dos vías védicas: la de la acción ritual y la del conocimiento;<sup>4</sup> el que postula la

<sup>1</sup> Véase G.C. Pande, *Life and Thought of Śaṅkarācārya*, p. 108, y K.H. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 3, pp. 293-295.

<sup>2</sup> Véase S. Mayeda, “The Authenticity of the *Bhagavadgītābhāṣya* Ascribed to Śaṅkara”; asimismo P. Hacker, “Distinctive Features of the Doctrine and Terminology of Śaṅkara”.

<sup>3</sup> G. C. Pande, *op. cit.*, p. 106. Pande añade que la tergiversación deliberada de términos budistas en la *Māṇḍūkyaopaniṣatkārikābhāṣya* tiene un paralelo precisamente en esta tergiversación, también deliberada, del significado de la *Bhagavadgītā*.

<sup>4</sup> *Bhagavadgītābhāṣya* 1.1.

relatividad del Veda, es decir, de la misma Revelación, como una enseñanza de transición para “ignorantes” que todavía creen en la ilusión de la dualidad;<sup>5</sup> el que afirma una y otra vez la absoluta simplicidad de una conciencia no-relacional que no admite modificación alguna;<sup>6</sup> el que recurre al sentimiento subjetivo del “yo” (*aham*) como prueba de la existencia del *ātman*, el llamado “cogito shankariano”,<sup>7</sup> y que por lo tanto considera que al ser evidente en sí mismo (*svataḥsiddha*) no necesita de ninguna prueba (*pramāṇa*), sino que al contrario es el fundamento de todos los medios válidos de conocimiento (*pramāṇa*), que en realidad, al igual que el conocimiento erróneo, han sido “conjurados” (*pratyupasthāpita*) por la ignorancia;<sup>8</sup> el mismo Śāṅkara que a pesar de no creer en la creación del mundo (*ajātivāda*) se ve obligado a reconocer un cierto estatus de realidad a la misma ilusión, pues al ser una proyección de la conciencia comparte con ella un cierto grado de realidad, de forma que nuestra experiencia cotidiana es una mezcla de realidad e irrealidad;<sup>9</sup> el mismo Śāṅkara que quiere probar a toda costa que se puede renunciar al mundo directamente desde el *brahmacarya*, etcétera.<sup>10</sup>

#### NITYA-MUKTA-ŚUDDHA-BUDDHA-SVABHĀVA

Estos y otros argumentos se pueden aducir para mostrar la semejanza de opiniones entre el comentario a la *Gītā* y otras obras reconocidas de Śāṅkara. En el primero aparece además una expresión aplicada al *brahman/ātman* que constituye casi su firma o *mudrā*: *nitya-śuddha-buddha-mukta-svabhāva*, “que en esencia es siempre puro, consciente y libre”. El término es interesante porque aparece con cierta frecuencia en los comentarios de Śāṅkara al *Brahmasūtra* y la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, respetando siempre el orden de las palabras que forman el compuesto.<sup>11</sup> En el comentario a *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 4.3.19 aparece la única variante con el orden invertido que hemos encontrado

<sup>5</sup> 13.2.

<sup>6</sup> 2.21.

<sup>7</sup> 2.18.

<sup>8</sup> 4.18.

<sup>9</sup> 2.11.

<sup>10</sup> 3.1.

<sup>11</sup> Del primero, véase 1.1.1, 1.3.19, 2.1.14, 2.1.22, 2.3.40 y 3.2.22; del segundo 1.1.1, 1.4.7, 2.1.20 y 4.4.12; del comentario a la *Gītā* 1.1, 4.5, 7.13, 9.11, 15.17. Véase asimismo el comentario a *Aitareyopaniṣad* 1.1.1.

en los textos examinados:<sup>12</sup> *nitya-mukta-śuddha-buddha-svabhāva*. Es curioso que mientras sí se encuentran compuestos que empiezan con *nitya-mukta*, no se encuentra ninguno que inicie con *nitya-buddha*. La parte en verso de la *Upadeśasāhasrī* es interesante en este sentido, pues, aunque no aparece el compuesto *nitya-mukta-śuddha-buddha-svabhāva*, sí aparece en una ocasión su forma no compuesta, aunque con un orden distinto: *nityamuktasya śuddhasya buddhasya*.<sup>13</sup> De hecho, el examen de esta obra confirma lo que hemos dicho anteriormente: no aparece la forma *nityabuddha*, pero sí con mucha frecuencia la forma *nityamukta*, que ocupa una posición central. Así, de las ocho veces que aparece tres están explícitamente relacionadas con *śuddha*, dos sin *buddha*,<sup>14</sup> y una junto con *buddha*, como ya hemos visto. Parece como si la sección en verso de la *Upadeśasāhasrī* dibujara un boceto del *nitya-mukta-buddha-śuddha* posterior, no tanto por el hecho de formar el compuesto en sí, ya que eso se puede explicar por las exigencias del metro, sino por el afán combinatorio que muestra. Tomando sólo este indicio en los textos comprobados, se partiría de la *Upadeśasāhasrī*, se pasaría por la vacilación del comentario a la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, hasta desembocar en el uso ya bien establecido de los comentarios al *Brahmasūtra* y la *Bhagavadġītā*. La ausencia del compuesto *nitya-buddha* en todos los textos examinados, puede explicarse por la existencia de compuestos de significado parecido como *nitya-vijñāna*, *nitya-bodha* y *nitya-caitanya*. Curiosamente el compuesto *nitya-mukta-śuddha-buddha-svabhāva* no aparece nunca en el comentario a la *Chāndogyopaniṣad*.

### ADJETIVOS DE LA IGNORANCIA

Es interesante comprobar los adjetivos que Śāṅkara utiliza para expresar la relación que tiene la ignorancia con esa proyección (*adhyāsa*) que llamamos mundo, un ejercicio en la línea del que P. Hacker realizó para el *Brahmasūtra*. Hacker elabora una lista de palabras que califican la relación de la ignorancia (*avidyā*) con sus productos. Así el nombre y la forma “están hechos” (*krta*)<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Los textos consultados son *Brahmasūtrabhāṣya*, *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya*, *Chāndogyopaniṣadbhāṣya*, *Aitareyopaniṣadbhāṣya*, *Bhagavadġītābhāṣya*, *Upadeśasāhasrī*, *Praśnopaniṣadbhāṣya*, *Īsopaniṣadbhāṣya* y *Māṇḍūkyaopaniṣatkārikābhāṣya*. Para las citas sánscritas de las primeras seis obras, se han utilizado los textos del Sansknet Project en la versión de GRE-TIL, que he corregido, revisado y editado.

<sup>13</sup> 4.16.

<sup>14</sup> 12.11, 13.3.

<sup>15</sup> Según P. Hacker *krta* en *Brahmasūtrabhāṣya* 2.1.14, 2.2.21, 2.3.46 y 4.3.14.

por la ignorancia, “presentados o conjurados” (*pratyupasthāpita*), “concebidos o imaginados” (*kalpita*),<sup>16</sup> “proyectados o sobreimpuestos” (*adhyasta*, *adhyāropita*), “caracterizados o formados” (*ātmaka*) por la ignorancia. Hacker subraya lo sorprendente que es la ausencia de palabras que indiquen una causalidad material (*upādāna*, *prakṛti*), y en cambio resalta la utilización de términos técnicos como “presentado (a la mente)” (*pratyupasthāpita*), “imaginado” (*kalpita*), “proyectado” (*adhyasta*), “sobreimpuesto”, “proyectado” (*adhyāropita*), que se reservan para designar el funcionamiento de la ignorancia. Podríamos añadir el carácter “mental” de estos términos y recordar que Śāṅkara utiliza la palabra *pratyupasthāpita* en el sentido de “presentar (a la mente)”, “traer a la memoria”, “invocar mentalmente”, “sugerir”.

Es interesante señalar que si aplicamos este análisis al comentario a la *Bhagavadgītā* obtendremos resultados similares y veremos la misma serie de adjetivos aplicados para explicar la causalidad de *avidyā*. Concretamente, podemos examinar algunos de los más significativos: *kṛta*, *kalpita/parikalpita*, *adhyāropita*, *adhyasta*, *adhyāropita* y, el que consideramos más significativo, *pratyupasthāpita*, ya que es un término original de Śāṅkara. Esto en sí mismo es un indicio más de la autenticidad del comentario de Śāṅkara a la *Gītā*.

Empezamos con el término más genérico, *kṛta*, “hecho”, “producido”, que aparece hasta en ocho ocasiones compuesto con *avidyā*. Así, en 2.21 se afirma que la aparente causalidad del *ātman* en realidad está producida por la ignorancia; y lo mismo ocurre en 5.22 respecto a la experiencia sensorial (*bhoga*). En 13.2 y 15.17 son los *upādhi* o condicionantes los que están producidos por la ignorancia, condicionantes que producen, en el primer caso, la apariencia de limitación de la divinidad encarnada, y en el segundo, la idea de que el alma individual pueda ser considerada como una parte o fracción del *ātman* supremo, cuando en realidad éste es sólo uno y no tiene parte alguna. De nuevo, en 13.2 es *avidyā* la que produce el “sentimiento del yo” en el cuerpo y por consiguiente la aparente “atadura” del *ātman*.

En 13.2 y 13.15 encontramos la palabra *avidyā* compuesta dos veces con *kalpita* y una vez con *parikalpita*. En 13.2 *avidyā-kalpita* y *avidyā-parikalpita* se utilizan para indicar que el conocimiento erróneo, imaginado por la ignorancia, no puede empañar la trascendencia de la divinidad, al igual que el agua de un espejismo no puede salpicar con su barro. En 13.15 se utiliza *avidyā-kalpita* para trazar la frontera entre el interior y el exterior: la ignorancia nos hace imaginar el cuerpo como algo propio y entonces establecemos la piel

<sup>16</sup> Según P. Hacker *kalpita* en *Brahmasūtrabhāṣya* 2.1.4; 2.1.27; 2.1.33.

como frontera entre el interior y el exterior. Encontramos también el compuesto *mithyā-kalpita* en 13.16. Más allá de su forma compuesta con *avidyā*, la palabra *kalpita* aparece varias veces sintácticamente conectada con *avidyā*, como en 13.22 y 15.7.

Más allá de estas conexiones entre *avidyā* y *kalpita*, hay que recordar que Śāṅkara utiliza *kalpita* normalmente con el significado de “considerado, pensado, imaginado”, pero con el matiz de “falsamente imaginado” o “erróneamente considerado”. Prácticamente todos los usos de *kalpita* independientes de *avidyā* en el comentario a la *Gītā* tienen este significado,<sup>17</sup> y lo mismo podría decirse del uso de *kalpita* en el comentario al *Brahmasūtra*. Por otro lado, el compuesto *avidyādhyāropita* aparece tres veces, todas en el comentario a la *Gītā* 13.2, mientras que el compuesto *avidyādhyasta* una sola vez, también en 13.2. Cabe notar que de los 15 ejemplos de compuestos con *avidyā* en el comentario al *Brahmasūtra* que acabamos de presentar, 10 aparecen en el comentario a *Bhagavadgītā* 13.2.

#### FORMAS CAUSATIVAS DE *PRATYUPASTHĀ*

Ahora bien, como ya hemos indicado, quizás el término más característicamente shankariano en el contexto de *avidyā* sea *pratyupasthāpita*. Se trata del participio pasado de la raíz *sthā*, en causativo y con los prefijos *prati* y *upa*; con base en estos prefijos su significado etimológico sería “puesto cerca (*upa*) y enfrente de (*prati*)”, “colocado delante de”, “presentado ante”. Como ya hemos indicado, se trata de una colocación mental y no física, en el sentido de “colocado delante de la mente”, “presentado a la mente”, “sugerido”, “conjurado”. Se aplica a la ignorancia, que es capaz de “conjurar” mundos ilusorios. Parece significativo el hecho de que las formas causativas del verbo *pratyupasthā* sólo aparezcan documentadas en los textos de Śāṅkara, mientras que las formas primarias del verbo, no causativas, están ampliamente documentadas en otros textos. En sí mismo, este hecho es un índice de la originalidad del término en Śāṅkara y su aparición en una obra determinada es un argumento más a favor de su autoría.

Las formas causativas de *pratyupasthā* que utiliza exclusivamente Śāṅkara y que he podido encontrar hasta la fecha son: *pratyupasthāpita*, *pratyupasthāpana*, *pratyupasthāpaka*, *pratyupasthāpikā* y *pratyupasthāpayati*, la tercera per-

<sup>17</sup> Véase 3.1, 3.3, 4.18, 13.22 y 15.8.

sona singular del presente. Como veremos a continuación, de todas estas formas la más frecuente es la del participio pasado *pratyupasthāpita*, en especial como el segundo miembro de un compuesto *tatpuruṣa* con *avidyā* en instrumental. Hay que notar que de las formas mencionadas sólo *pratyupasthāpana* y el verbo finito están documentados en los diccionarios. Tanto en el diccionario de O. Böhtlingk y R. Roth como en el de M. Monier-Williams aparece otra forma, *pratyupasthāna*, documentada en el comentario a *Brahmasūtra* 4.31, erróneamente clasificada por Monier-Williams como causativa, pues en realidad ni su forma ni su significado son causativos, pues simplemente significa “acercamiento, aproximación” en un sentido intransitivo y no la acción transitiva de “colocar ante o presentar”. Ni el participio pasado ni la forma *pratyupasthāpikā* aparecen en ninguno de los diccionarios existentes.

El adjetivo *pratyupasthāpita* aparece 15 veces en el comentario al *Brahmasūtra*.<sup>18</sup> De éstas, aparece 14 veces como el segundo miembro de un compuesto con *avidyā*. Sólo una vez, en 3.3.23, aparece en un contexto que nada tiene que ver con *avidyā*, junto con otra formación causativa: *pratyupasthāpana*. Aunque no he realizado una búsqueda exhaustiva,<sup>19</sup> de momento es el único ejemplo que he encontrado entre más de 20 incidencias en que estos términos derivados de la raíz causativa de *pratyupasthā* aparecen sin una relación con *avidyā*. Por este motivo, los términos que aparecen en el comentario a *Brahmasūtra* 3.3.23 tienen un valor único, pues ofrecen un significado fuera del contexto de la teoría de la ignorancia y nos ayudan a determinar mejor su significado general en Śāṅkara. En este pasaje, Śāṅkara utiliza los términos *pratyupasthāpita/pratyupasthāpana* en el sentido de “presentar (a la mente)”, “traer a la memoria”, “invocar mentalmente”, “sugerir”. El contexto, como hemos dicho, no tiene nada que ver con la ignorancia. Se trata más de un término interpretativo, pues el pasaje en cuestión habla de la transferencia de cualidades en los distintos conocimientos o meditaciones (*vidyā*) sobre el *brahman* que prescriben las Upaniṣads. Concretamente, se considera que las cualidades que se prescriben del *brahman* en ciertas *vidyās* pueden transferirse a otras

<sup>18</sup> En los textos que hemos consultado (véase la n. 12) aparece siete veces en el comentario a la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, dos en el comentario a la *Māṇḍūkyaopaniṣatkārikā* y una vez en el comentario a la *Bhāgavadgītā*. No aparece en el comentario a la *Chāndogyaopaniṣad*, que, como hemos visto, tampoco lleva la firma o *mudrā* de Śāṅkara, ni en la *Upadeśāhasrī*, que por otro lado sí muestra algunos de los adjetivos típicos para *avidyā*, como *kṛta*, *adhyaṅropita*, *kalpita*, *parikalpita*, *nimitta*, aunque no con la frecuencia con que aparecen en el *Brahmasūtrabhāṣya*.

<sup>19</sup> Véase la n. 12 para los textos consultados.

que estén alejadas en el texto, si las cualidades prescritas son semejantes. Una de las características de esta regla interpretativa es que las cualidades han de “ser presentadas a la mente” o “sugeridas” (*pratyupasthāpita*) gracias a su semejanza. Si las cualidades de una meditación son distintas, entonces no se produce esa transferencia de las meditaciones que se encuentran textualmente alejadas. Lo importante aquí en el uso de los términos es que las *vidyās* son “presentadas a la mente”, “traídas a la memoria” o “sugeridas” gracias a la semejanza de las cualidades. Si las cualidades se excluyen mutuamente entonces esa “acción de traer a la memoria o a la mente” (*pratyupasthāpana*) no se produce. El uso de esta palabra en este contexto refuerza, pues, lo dicho anteriormente: la elección de Śaṅkara del causativo de *pratyupasthā* sirve para invocar una presencia mental y está desligado de cualquier connotación de posicionamiento físico.

El compuesto *avidyā-pratyupasthāpita* aparece 14 veces en el comentario al *Brahmasūtra*.<sup>20</sup> Un examen somero de las incidencias en las que aparece nos revela que seis de esas 14 veces aparece compuesto con *nāma-rūpa*: *avidyā-pratyupasthāpita-nāma-rūpa*. Varios de estos compuestos nos muestran los “encadenamientos” causales de la ignorancia que constituyen la creación. Estos encadenamientos fueron ya mencionadas por P. Hacker:<sup>21</sup> la ignorancia (*avidyā*) conjura el nombre y la forma (*nāma-rūpa*), que a su vez produce el condicionante (*upādhi*) del cuerpo y los sentidos. Este condicionante que produce el cuerpo y los sentidos está hecho (*kr̥ta*) por el *nāma-rūpa*, el nombre y la forma, que a su vez ha sido presentado o invocado (*pratyupasthāpita*) por la ignorancia (*avidyā*). Por lo tanto, la secuencia puede ser recorrida en los dos sentidos, de arriba a abajo o viceversa: la ignorancia conjura (*pratyupasthāpita*) el nombre y la forma que producen (*kr̥ta*) el condicionante de la falsa identificación con el cuerpo, que a su vez produce el sentimiento de agencia (*kartṛtva*) y de disfrute (*bhokṛtva*) del alma encarnada. O al revés, desde el sentimiento de agencia vamos al condicionante de la identificación con el cuerpo, de ahí al nombre y la forma, y del nombre y la forma hasta la ignorancia. En los seis compuestos de *avidyā-pratyupasthāpita* con *nāma-rūpa*, en cuatro casos se respeta explícitamente el orden de la secuencia *avidyā, nāma-rūpa, upādhi*.

Sin embargo, sería esperar una precisión excesiva en la terminología si pensásemos que el orden de la secuencia se respeta y la ignorancia siempre

<sup>20</sup> 1.2.12, 1.2.20, 1.2.22, 1.3.19, 1.4.22, 2.1.14, 2.1.22, 2.2.2, 2.3.40 (dos veces), 2.3.46, 3.2.6, 3.2.11, 3.2.15.

<sup>21</sup> P. Hacker, *op. cit.*, p. 75.

“presenta”, “sugiere”, “invoca” o “conjura” (*pratyupasthāpita*) el nombre y la forma, y el nombre y la forma siempre “produce” o “hace” (*kr̥ta*) el *upādhi* o condicionante. En el comentario a *Brahmasūtra* 1.2.12 es el intelecto, es decir, un *upādhi* perteneciente al cuerpo, el que es “presentado” o “conjurado” por la ignorancia. Por lo tanto, *pratyupasthāpita* se utiliza también a nivel de *upādhi*, sin la interposición del nombre y la forma. Lo mismo sucede en 1.2.20, donde es el condicionante del cuerpo y los sentidos el que es conjurado por la ignorancia, mientras que en 1.3.19 es el alma encarnada. En 2.3.40 es el sentimiento de ser un sujeto agente y experimentador el que es invocado por la ignorancia, y un poco más adelante es la misma dualidad (*dvaita*). En 2.3.46 es de nuevo el alma encarnada, y en 3.2.11 y 3.2.15, y utilizando la misma expresión (*upādhīnām cāvidyāpratyupasthāpītatvāt*), son de nuevo los *upādhi*.

La única incidencia de uso de *pratyupasthāpita* en el comentario a la *Gītā*, en el cuarto capítulo, es formando parte de un compuesto con el pronombre *tat*, que sustituye al sustantivo *mithyājñāna*, en el sentido de conocimiento erróneo. En la frase se afirma simplemente que ni el conocimiento erróneo ni una aparición ilusoria conjurada por ese conocimiento erróneo pueden ser dignos objetos de estudio. Una vez más, el uso corresponde al del comentario al *Brahmasūtra* y, como hemos afirmado, es un serio indicio de la autoría de Śaṅkara.

Vale la pena detenerse un poco más sobre estas formas causativas de Śaṅkara y más aún cuando no están documentadas en los diccionarios existentes. En primer lugar podemos comprobar el significado de *pratyupasthāpita* como “presentado a la mente”, “conjurado” en el comentario a la *Māṇḍūkyaopaniṣatkārikā*. Al comentar la *kārikā* 3.10, donde Gauḍapāda establece de manera inequívoca el carácter onírico de la creación que emana de *ātmamāyā*, Śaṅkara afirma que *māyā* es la ignorancia, y *ātmamāyā*, por lo tanto, la ignorancia de uno mismo, la ignorancia del *ātman*. La creación es fruto de la ignorancia y los objetos que se encuentran en esa creación no existen en realidad, como las imágenes de un sueño, pues simplemente han sido “conjuradas” (*pratyupasthāpita*) por la ignorancia, como las apariciones creadas por un mago (*māyāvin*).

Si volvemos a los significados del participio pasado *pratyupasthāpita*, uno de los matices de esta acción de “presentar”, “hacer aparecer”, “manifestar” o “conjurar” (*pratyupasthāpana*), es que lo que se presenta es un objeto (*vas-tu*) distinto (*antara*), que es al mismo tiempo un “objeto virtual” o una “aparición de objeto” (*vastvābhāsam*), que como dice Śaṅkara en su comentario a la *Gītā* no merece ser un objeto de estudio al ser una simple aparición. Este matiz de proyección de “algo distinto” se encuentra especialmente presente en el comentario a la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*. Veamos.

Aparece en 1.4.2, al comentar el pasaje donde se afirma que al inicio de la creación el ser (*ātman*) se encuentra solo y que al estar solo se asusta; considera entonces que no debe temer cosa alguna, pues sólo se tiene miedo si hay un segundo. Por lo tanto, es sólo en la diferencia, en la alteridad, en la presencia de un segundo, que puede haber motivos para el miedo. Śāṅkara afirma que esta “cosa distinta” (*vastvantara*), capaz de inspirar miedo, está “conjurada por la ignorancia” (*avidyāpratyupasthāpita*). La causa del miedo es, por lo tanto, una proyección de la ignorancia.

En el mismo texto, en 4.3.20 hay un interesante uso de la tercera persona de la forma causativa de la raíz que, libre del sentido pasivo del participio, se traduce mejor como “mostrar”, “presentar”. Vale la pena traducir un fragmento:

Éstos son los resultados respectivos del conocimiento y de la ignorancia: la unidad con el todo y la existencia limitada. Con el conocimiento puro se produce la unidad con el todo y con la ignorancia deviene un ser fragmentado (*asarva*) [...] Éste es ciertamente el secreto de la ignorancia que siendo uno con el todo lo muestra fragmentado. La ignorancia revela (*pratyupasthāpayita*) una cosa distinta de nosotros mismos (*ātman*) que en realidad no existe y hace que uno mismo parezca fragmentado.

Aquí el significado del causativo de *pratyupasthā* aparece matizado como “la acción de mostrar algo (*vastu*) distinto (*antara*) que en realidad no existe”. Esta asociación entre las formas causativas de *pratyupasthā* y *vastvantara*, aparece frecuentemente en la sección 4.3.20-32.

En 4.3.21 aparece la forma femenina *pratyupasthāpikā* como adjetivo de *avidyā*, la ignorancia, que es considerada causa de la diversidad, la que muestra o establece (*pratyupasthāpikā*) algo distinto a uno mismo. Una vez más, en el pasaje se insiste en que la función de la ignorancia es la delimitación, la separación, la fragmentación del todo, mientras que el conocimiento tiene una función integradora en la totalidad. En 4.3.21 y 4.3.23, en lugar de *vastvantara* aparece *anyatva* “alteridad”, con un significado muy parecido. En 4.3.23 se especifica aún más en qué consiste esa alteridad. Śāṅkara expone aquí su conocida teoría de las dos visiones, que aparece también en su comentario a la *Aitareyopaniṣad*: hay una visión interior, eterna, universal, que consiste en la luminosidad del *ātman*, intrínseca a todas las percepciones, y una visión externa, no permanente, específica, que percibe las formas concretas de los objetos. En el estado de sueño profundo esta visión eterna no cesa, pero no percibe nada a causa de la falta de objetos, sentidos y mente. Esos ob-

jetos, sentidos y mente son presentados (*pratyupasthāpita*) por la ignorancia como algo distinto de nosotros mismos, cuando en realidad no lo son, y constituyen la causa de una percepción específica como “la manzana es roja”. Aquí, pues, el significado de la forma causativa de *pratyupasthā* es presentar la alteridad de la mente, de los sentidos y de los objetos de percepción. Dicho de otra forma, la ignorancia, tanto en el sueño como en la vigilia, crea la ilusión de objetos distintos a uno mismo y la presencia de esos objetos ilusorios hace que el sujeto de la percepción, en el fondo el mismo *ātman*, sienta su alteridad respecto a ese objeto: la ilusión del objeto produce al mismo tiempo al sujeto ilusorio que lo percibe, cuando en el fondo sólo hay la no-dualidad de la conciencia, y se posibilita así el acto de percepción diferenciada en que un sujeto percibe una cosa distinta de uno mismo (*anyo 'anyad paśyati*).<sup>22</sup>

#### MĀYĀVIN

Pero volvamos a la terminología del comentario a la *Bhagavadgītā*, concretamente ahora al uso de la palabra *māyāvin*. Ya hemos hecho referencia a *māyāvin* al hablar de las formas “conjuradas” por la ignorancia como si fuesen las ilusiones producidas por un mago. Convendría señalar aquí que quizás la metáfora más acertada en el Vedānta teísta de Śāṅkara respecto a la creación es la del mago (*māyāvin*), como contrapartida de Īśvara, y no tanto la de la cuerda y la serpiente. Eso es así porque la creación de un mago es voluntaria, como la de Īśvara, y no fruto de un simple error como la percepción de la cuerda en la serpiente. Por este motivo, Īśvara es comparado con un mago que esgrime su *māyā* en la creación ilusoria del mundo.<sup>23</sup> Esta imagen del creador como mago aparece especialmente en los comentarios a la *Māṅḍūkyaopaniṣatkārikā*, el *Brahmasūtra* y la *Bhagavadgītā*, así como en la *Upadeśasāhasrī*, y está ausente en el comentario tanto a la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* como a la *Chāndogyopaniṣad*. Su presencia repetida invalida en cierta forma la idea de que Śāṅkara concibe *māyā* sólo como sinónimo de *avidyā* y no como una energía con poder creativo, aunque ilusorio. Lo mismo puede decirse del uso de *bīja* en el comentario a la *Gītā* aplicado a la ignorancia.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Véase *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya* 4.3.31.

<sup>23</sup> *Brahmasūtrabhāṣya* 1.1.17, 1.3.19, 2.1.9, 2.1.21; *Bhagavadgītābhāṣya* 7.14, 26; *Aitareyopaniṣadbhāṣya* 2.1.1; *Māṅḍūkyaopaniṣatkārikābhāṣya* 2.19, 3.23.

<sup>24</sup> Véase por ejemplo 8.20, donde, al igual que en *Brahmasūtrabhāṣya* 1.4.2, *avyakta* es considerado una semilla caracterizada por la ignorancia.

Ilustremos brevemente el uso de la palabra *māyāvin* en el comentario a la *Gītā*. En 7.14, Kṛṣṇa afirma que aunque su *māyā* divina es impenetrable puede ser superada si en lugar de fijarnos en ella nos fijamos en él mismo. Al comentar este pasaje, Śāṅkara dice que hay que olvidar la “magia” (*māyā*) que engaña a todo el mundo (*sarvabhūtamohinī*) y acudir al “mago” (*māyāvin*), el propio Īśvara, que al ser la esencia de todas las cosas nos permite trascender la engañosa *māyā* y alcanzar la liberación. Un poco más adelante, en el comentario a 7.26, se dice que la *yogamāyā* no puede engañar a Īśvara, el mago, al igual que los trucos de magia no confunden al mago que los realiza. Y a propósito de 12.3, Śāṅkara cita el pasaje en la *Śvetaśvataropaniṣad* donde se iguala *prakṛti* con *māyā* y *parameśvara* con el *māyāvin*. Más adelante, en 16.7, Śāṅkara vuelve a utilizar *māyāvin*, pero en el sentido de “artero”, “falso”, “engañoso”, y en 17.16 también aparece el compuesto negativo *amāyāviva*, en el sentido de “honestidad”, “rectitud”, cuando define la pureza de sentimiento (*bhāvasaṁśuddhi*) como “la honestidad en el trato con el prójimo”.

### SAMYAGDARŚANA

Me gustaría cerrar estas breves consideraciones llamando la atención de una expresión de origen jaina que Vyāsa, el comentador del *Yogasūtra*, utiliza a menudo, y que Śāṅkara utiliza con extraordinaria frecuencia en sus comentarios tanto al *Brahmasūtra* como a la *Bhagavadgītā*: *saṁyagdarśana*. Śāṅkara utiliza la expresión 30 veces en el primer texto<sup>25</sup> y 33 en el segundo,<sup>26</sup> aunque no aparece ni una sola vez en la propia *Bhagavadgītā*. *Saṁyagdarśana* no se encuentra ni en el comentario a la *Chāndogyopaniṣad* ni en la *Upadeśasāhasrī*; aparece sólo un par de veces en el comentario a la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* y es más frecuente en el comentario a la *Māṇḍūkyaopaniṣatkārikā*. Śāṅkara posiblemente hereda este término a través del yoga, pues su uso de terminología yóguica es bien conocido. En este sentido, no deja de ser curioso que utilice el término justamente para combatir la opinión de las escuelas Sāṅkhya y Yoga, pues afirma que las doctrinas del Sāṅkhya son contrarias a la “perfecta visión” o el “conocimiento perfecto” (*saṁyagdarśana*) del Vedānta. Según Śāṅkara, el segundo *pāda* del segundo *adhyāya* del *Brahmasūtra* fue compues-

<sup>25</sup> En 1.3.13, 1.3.19, 1.4.22, 2.1.1, 2.1.3, 2.2.1, 2.1.3, 2.2.1, 2.2.10, 2.2.33, 2.3.30, 2.3.45, 2.3.46, 3.1.1, 3.1.8, 3.3.14, 3.3.30 y 3.3.32.

<sup>26</sup> En 2.59, 3.18, 3.20, 4.20, 4.21, 4.24, 4.25, 4.32, 4.33, 4.39, 4.42, 5.7, 5.27, 6.33, 6.37, 6.45, 8.11, 10.11, 12.12, 13.18, 13.26, 13.27, 13.28 y 14.19.

to precisamente para rebatir los argumentos del Sāṅkhya-Yoga y otros sistemas. Sin embargo, a Śaṅkara el Sāṅkhya-Yoga le preocupa de una manera especial, pues le parece que se presenta cubierto por un venerable manto de autoridad, ya que es seguido por gente respetable, lo que puede inducir a otros, de menor inteligencia, a seguir su vía pensando que conduce al conocimiento correcto. Por otro lado, la argumentación del Sāṅkhya está tan bien construida que parece una doctrina de sabios omniscientes y hay que hacer un esfuerzo especial para refutar sus principios.<sup>27</sup>

Cabe añadir que en los comentarios tanto a la *Gītā* como al *Brahmasūtra* el significado de *saṃyagdarśana* es básicamente el mismo: conocimiento correcto o “conocimiento perfecto”, como traduce G. Thibaut, el conocimiento metafísico último. Según el comentario a la *Gītā*, se trata de un conocimiento que conduce a la liberación,<sup>28</sup> que se manifiesta con la estabilidad mental y es capaz de eliminar el gusto por los objetos de los sentidos.<sup>29</sup> El *karmayoga* es un medio para conseguir este conocimiento perfecto y convertirse en un *saṃyagdarśin*, en un “perfecto conocedor”, en una persona que ve la realidad correctamente y se ve reflejada ella misma en el alma de todas las cosas.<sup>30</sup> Quien consigue este conocimiento perfecto alcanza el objetivo supremo.<sup>31</sup>

## CONCLUSIÓN

El comentario a la *Gītā* comparte con aquellos al *Brahmasūtra* y la *Brhadāraṇyakopaniṣad* el uso frecuente del compuesto *nitya-śuddha-buddha-mukta-svabhāva*, cuyas variantes pueden verse ya en la *Upadeśasāhasrī*. Por otro lado, muestra una correspondencia bastante cercana con el tratamiento de los adjetivos relacionados con *avidyā* en el comentario al *Brahmasūtra*. Y la presencia del participio pasado *pratyupasthāpita*, sólo documentado en Śaṅkara, refuerza la idea de su autoría. Además, junto con la *Upadeśasāhasrī*, y los comentarios al *Brahmasūtra* y a la *Māṇḍūkyaopaniṣatkārikā*, el comentario a la *Gītā* utiliza de forma reiterada la imagen del creador que esgrime su *māyā* tal como un mago su magia, invalidando por lo tanto la idea de que Śaṅkara sólo concebía *avidyā* como una proyección y no como una energía creativa.

<sup>27</sup> *Brahmasūtrabhāṣya* 2.2.1.

<sup>28</sup> 4.32, 4.39.

<sup>29</sup> Respectivamente en 4.42, 6.37 y 2.59.

<sup>30</sup> 5.7.

<sup>31</sup> 6.45.

Finalmente, sorprende también la gran frecuencia de uso que se da del término *saṃyagdarśana* tanto en el comentario a la *Ġītā* como en aquel al *Brahmasūtra*. Incidentalmente, sorprenden las grandes ausencias que se dan en el comentario a la *Chāndogyopaniṣad*, cuya autoría rara vez ha sido disputada: no aparece ni el mencionado compuesto, ni los adjetivos de *avidyā*, ni las formas causativas de *pratyupasthā*, ni los términos *māyāvin* y *saṃyagdarśana*.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Fuentes primarias*

- Aitareyopaniṣad*, incluye los comentarios de Śaṅkara, Ānandagiri y Vidyāraṇya, Bombay, Ānanda Āśrama Mudraṇālaya, 1898.
- Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, incluye los comentarios de Śaṅkara y Ānandagiri; M.C. Āṭṭe (ed.), Bombay, Ānanda Āśrama Mudraṇālaya, 1891.
- Śaṅkara, *The Vedānta-Sūtras with the Commentary of Śaṅkarācārya*, G. Thibaut (trad.), Oxford, Clarendon Press, 1890.
- Śaṅkara, *The Bramasūtrabhāṣya*, Ā.N. Rām (ed.), Bombay, Nirṇaya Sāgar Press, 1948.
- Śaṅkara, *The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad with the Commentry of Śaṅkarācārya*, S. Mādhavānanda (trad.), Belur, Advaita Ashrama, 1950.
- Śaṅkara, *Brahmasūtra-sāṅkarabhāṣyam*, incluye los comentarios de Govindānanda, Vācaspatimiśra y Ānandagiri; J.L. Shastri (ed.), Nueva Delhi, Motilal Banarsidass, 1980.
- Śaṅkara, *Brahma-sūtra Bhāṣya of Śaṅkarācārya*, Belur, Advaita Ashrama, 1983.
- Śaṅkara, *A Thousand Teachings. The Upadeśasāhasrī of Śaṅkara*, S. Mayeda (ed. y trad.), Nueva York, State University of New York Press, 1992.
- SrimadbhagavadĠītā with Eight Commentaries*, S. Paṅśīkar y W. Laxmaṇ (eds.), Bombay, Nirṇaya Sāgar Press, 1936.

### *Fuentes secundarias*

- Böhtlingk, Otto y Rudolph Roth, *Sanskrit-Wörterbuch*, San Petersburgo, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1855.
- Hacker, Paul, “Distinctive Features of the Doctrine and Terminology of Śaṅkara: *Avidyā, Nāma-rūpa, Māyā, Īśvara*”, en W. Halbfass (ed.), *Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*, Nueva York, University of New York Press, 1995.
- Mayeda, Sengaku, “The Authenticity of the *BhagavadĠītābhāṣya* Ascribed to Śaṅkara”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens*, 9, 1966, pp. 155-194.

- Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged*, Oxford, Clarendon Press, 1899.
- Pande, Govind Chandra, *Life and Thought of Śāṅkarācārya*, Nueva Delhi, Motilal Banarsidass, 1994.
- Potter, Karl H., *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 3: *Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his Pupils*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1981.

# El sentido “esotérico” de la *Gītā*: la lectura tántrica de Abhinavagupta

Óscar Figueroa

## PREÁMBULO

La influencia que la *Gītā* ejerció en la antigua tradición india hasta alcanzar un estatus canónico puede calibrarse por la flexibilidad de sus enseñanzas para adaptarse a los más diversos contextos. En ese sentido, su presencia no sólo en círculos ortodoxos posteriores a su redacción, notablemente las distintas ramas del Vedānta, sino en entornos más o menos distantes del núcleo brahmánico y en algunos casos incluso críticos de la tradición dominante, constituye sin duda un testimonio aleccionador. Pienso en particular en el cúmulo de tradiciones que suelen englobarse bajo la categoría “Tantra”, en este caso de orientación hinduista.<sup>1</sup>

La capacidad de adaptación de la *Gītā* resulta doblemente asombrosa si se piensa en la vertiente teísta más extendida dentro del Tantra hinduista, es decir, la vertiente *śaiva*, lo que de antemano parecería condenar al fracaso cualquier tentativa de asimilación. ¿Cómo identificar a Kṛṣṇa, un avatar de Viṣṇu, con Śiva? En parte gracias a la maleabilidad del *ars interpretandi* sánscrito, algunos textos y autores tántricos hallaron los resquicios necesarios para emprender una lectura de la *Gītā* en clave *śaiva*.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Como se sabe, “tantra” y “tantrismo” son categorías académicas creadas en retrospectiva con el fin de delimitar un objeto de estudio, y por lo tanto su uso no siempre es preciso. En realidad, al ir a los textos mismos, tan diversos en su contenido como plurales en su distribución geográfica y cronológica, lo que hallamos es todo menos definiciones válidas para todos los casos. Así pues, a menos que se indique lo contrario, en lo que sigue uso los términos “tantra,” “tantrismo,” y “tántrico” en un sentido general. Sobre los problemas que subyacen a dichas nociones, así como algunos intentos de definición, véase la aportación de A. Padoux en tres importantes trabajos: “Tantrism”, “What do We Mean by Tantrism?” y, más reciente, *Comprendre le Tantrisme*, cap. 1.

<sup>2</sup> En *Abhinavagupta*, pp. 62-63, K.C. Pandey ofrece algunos antecedentes en esa dirección dentro del corpus de los Purāṇas.

Por si esto fuera poco, no hay que olvidar que a partir de cierto momento, en especial tras la lectura de Śaṅkara, la *Gītā* pasó a formar parte, junto con las Upaniṣads y el *Brahmasūtra*, de la triada de fuentes básicas (*prasthānatraya*) del brahmanismo ortodoxo, encarnado en la tradición del Vedānta. La duda nos asalta de nuevo: ¿cómo apropiarse de un texto canonizado por una tradición con la que se tienen claras diferencias? Una vez más, dentro de la tradición tántrica, hubo quienes hicieron ese ejercicio.

En las páginas que siguen quisiera detenerme en un ejemplo concreto de este tipo de recepción heterodoxa —tántrica, *śaiva*— de la *Gītā*. Me refiero a la lectura de Abhinavagupta, quien vivió en la segunda mitad del siglo X y principios del siglo XI en Cachemira, importante centro intelectual sánscrito a lo largo del periodo clásico. Conocido inicialmente por sus innovadoras aportaciones en el campo de la estética y la poética, hoy contamos con un cuadro más completo de la riqueza de su obra, la cual comprende casi media centena de títulos en disciplinas tan diversas como la teoría ritual, la teología, la epistemología y la música.<sup>3</sup> En particular, hoy se le identifica, por un lado, como el gran exegeta de los distintos sistemas rituales tántricos desarrollados en Cachemira, de los que él mismo fue un iniciado,<sup>4</sup> y, por el otro, como uno de los paladines del sistema filosófico conocido como Pratyabhijñā, la escuela del “reconocimiento”, también de ascendencia tántrica.<sup>5</sup>

Tan somera presentación sugiere una inusitada mezcla de elementos marginales y cultos, de praxis heterodoxa y doctrina escolástica. En efecto, la obra de Abhinavagupta sintetiza el propio desarrollo de la religiosidad tántrica de camino a un discurso más sofisticado y con pretensiones de universalidad. A la luz de ese discurso, es claro que la riqueza del pensamiento abhinavaguptiano no sólo es cuantitativa; en realidad se trata de una ambiciosa apuesta teórica de integración con profundas implicaciones soteriológicas y según la cual el centro y la periferia, la unidad (*ekatā*) y la pluralidad (*sarvatā*), lo trascendente (*paratā*) y lo manifiesto (*pūrṇatā*), conviven y mantienen un lazo íntimo, no excluyente.

Conforme a estas premisas generales, el prolífico Abhinavagupta escribió un comentario ex profeso a la *Bhagavadgītā*, al que dio el sobrio título de

<sup>3</sup> Lamentablemente varias de esas obras nos han llegado sólo de manera fragmentaria y algunas otras no se han conservado.

<sup>4</sup> En especial, en obras como el *Tantrāloka*, su *opus magnum*, así como en sus comentarios a importantes escrituras, entre ellas el *Mālinīvijayottaratantra* y el *Parātrīśikātantra*.

<sup>5</sup> A través de dos comentarios a la obra de Utpaladeva, uno de los pioneros de dicho sistema: la *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* y la *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī*.

*Compendio sobre el significado de la Gītā (Gītārthasaṅgraha)*, o también, en una lectura menos literal, *El significado esencial de la Gītā*.<sup>6</sup> Además, como es de esperar, otras obras suyas contienen alusiones al memorable episodio del *Mahābhārata*, a veces en contextos inesperados.<sup>7</sup> A continuación me propongo hacer algunas observaciones generales sobre el comentario de Abhinavagupta a la *Gītā* y luego me detendré en dos ejemplos que creo recogen bien la originalidad de su apropiación “tántrica” de este texto canónico; el primero pertenece al propio *Gītārthasaṅgraha*, mientras que el segundo a su *Parātrīśikālaghuvṛtti*, breve comentario al *Parātrīśikātantra*.<sup>8</sup>

Con ello espero contribuir al tema cardinal de este volumen: confirmar no sólo la formidable versatilidad de la *Gītā* para erigirse como un clásico de la religiosidad india, sino además, en sentido inverso, poner de manifiesto la riqueza de la tradición interpretativa sánscrita alrededor de este texto no sólo ahí donde tal cosa parecería predecible, sino además en contextos que de antemano parecieran cancelar tal posibilidad. Finalmente, en sí misma la lectura de Abhinavagupta abre interesantes cauces de análisis y reflexión, no siempre exentos de polémica, respecto a algunos de los grandes temas de la *Gītā* (el deber, la acción, el deseo, etc.), así como en relación con la postura de otros intérpretes, antiguos y modernos.

<sup>6</sup> Cabe notar que el comentario se basa en la recensión de la *Gītā* producida precisamente en Cachemira. Ésta presenta algunas variantes menores respecto a la vulgata (la base de prácticamente todos los comentarios tradicionales) y añade más de una decena de estrofas y algunos hemistiquios. F. Otto Schrader ha defendido su precedencia sobre la vulgata (*The Kashmir Recension of the Bhagavadgītā*), tesis rechazada por B.K. Belvalkar (“The So-Called Kashmir Recension of the Bhagavadgītā”). Texto y comentario se publicaron por primera vez en 1912 (Bombay, Nirnaya Sagar Press). A este primer esfuerzo han seguido varias reimpressiones y nuevas ediciones. En todos los casos baso mi análisis y traducciones en el texto sánscrito que B. Marjanovic incorporó a su traducción al inglés (Benares, 2002). Existen otras dos traducciones al inglés, la de Arvind Sharma (Leiden, 1983) y la de S. Sankaranarayanan (Tirupati, 1985), así como una al italiano de R. Gnoli (Torino, 1976). He podido consultar todas ellas al preparar este trabajo.

<sup>7</sup> Véase por ejemplo *Tantrāloka* 1.124-125, 1.129 y 28.324, o *Parātrīśikātantravivarāṇa*, p. 204, y *Parātrīśikālaghuvṛtti*, p. 16. Más adelante volveré a estas dos últimas referencias.

<sup>8</sup> No hace mucho A. Sanderson puso en duda la autoría de esta obra (“A Commentary on the Opening Verses of Abhinavagupta’s *Tantrasāra*”, p. 142, n. 124, y “The *Śaiva* Exegesis of Kashmir”, p. 379). Ello no invalida el tema de nuestra reflexión aquí, esto es, la recepción tántrica de la *Gītā*. En todo caso, de probarse que Abhinavagupta no es el autor, el testimonio ampliaría la reflexión a una segunda fuente. Ésta pertenecería, aparentemente, al culto a la diosa Tripurasundarī, desarrollado en el sur de la India por influencia de la propia tradición de Cachemira.

EL SIGNIFICADO “ESENCIAL” DE LA *GĪTĀ*:  
CONSIDERACIONES GENERALES

A primera vista, que Abhinavagupta llame “compendio” o “resumen” (*saṅgraha*) a su comentario, parece responder a una descripción puramente formal. El texto se distingue, en efecto, por su inusual brevedad, sobre todo para un autor tan profuso como él. De hecho es uno de los comentarios a la *Gītā* más concisos que se conocen,<sup>9</sup> lo que establece una distancia con estilos exegeticos más dilatados como el *bhāṣya* o el *vṛtti*, que ofrecen glosas verso por verso, a veces palabra por palabra.<sup>10</sup> Eso no ocurre aquí. Abhinavagupta deja sin comentar muchas estrofas, incluso algunas célebres por sus implicaciones filosóficas. Lo que hallamos es más bien una serie de notas a ciertos pasajes que son agrupados por temas y seleccionados por su importancia o dificultad. El espíritu de concisión se refleja además en la práctica de resumir cada capítulo con una estrofa propia, un *ślokaṅgraha*. Al parecer es esta práctica la que da nombre al comentario completo.

Así pues, como reconoce el propio Abhinavagupta, la decisión de ofrecer un comentario “básico” o “resumido” responde en parte —de nuevo, desde una perspectiva puramente formal— a la abundancia de textos sobre la materia. De manera similar a Śāṅkara, un par de siglos atrás, Abhinavagupta admite no ser el primero que se acerca a la *Gītā* con el fin de explicar sus enseñanzas, situación que hace necesario justificar cualquier nuevo esfuerzo, so pena de ser acusado de redundancia.<sup>11</sup> Al respecto, de especial relevancia

<sup>9</sup> Véase FO. Schrader, *op. cit.*, p. 352.

<sup>10</sup> Sobre el tema puede consultarse mi artículo “El arte de la interpretación en la India sánscrita”.

<sup>11</sup> Véase estrofa inicial 5. Desde luego, de manera indirecta esto puede tomarse como un indicio de la creciente popularidad de la *Gītā* como texto del “hinduismo” desde una época relativamente temprana. Al respecto no es del todo claro si Abhinavagupta tiene en mente sólo comentarios producidos en Cachemira, aunque eso es lo más probable por los testimonios que se han conservado (véase K.C. Pandey, *op. cit.*, p. 157, y FO. Schrader, *op. cit.*, p. 354). En particular tenemos noticia de al menos dos comentarios redactados en el seno de la escuela de la “vibración” (*spanda*), emparentada con el sistema Pratyabhijñā y en la que Abhinavagupta estaba versado. Se trata de la *Vāsavīṭikā*, atribuida a Vasugupta (siglo IX), y del *Sarvatobhadra*, escrito por Rājānaka Rāmakaṅṭha, discípulo de Utpaladeva y autor también de un comentario a la *Spandakārikā*. Por otra parte, Abhinavagupta menciona explícitamente el comentario de cierto Bhāskara (18.2), pero no queda claro si se trata del autor de un comentario al *Śivasūtra* y oriundo de Cachemira, o del *vedāntin* del sur de la India (siglo IX) célebre por sus críticas a Śāṅkara.

son sus constantes referencias a Bhaṭṭendurāja, su maestro de poética, a quien atribuye todo lo que sabe sobre la *Gītā*, a veces otorgándole el crédito completo; más aún, el legado de Bhaṭṭendurāja formaría parte de toda una tradición (*āmnāya*) interpretativa.<sup>12</sup>

Ahora bien, brevedad no es desde luego sinónimo de superficialidad o falta de originalidad. Aquí y allá Abhinavagupta da muestras del sofisticado discurso que caracteriza al resto de su obra, en especial su profundo conocimiento de la gramática y el análisis semántico, disciplinas que le permiten justificar ingeniosas lecturas, arrojar nueva luz sobre el discurso convencional o arribar a conclusiones inusuales.<sup>13</sup>

Tomando en cuenta todos estos ingredientes, ¿cómo justifica Abhinavagupta la necesidad de redactar un nuevo comentario, aun si se trata de una versión compendiada o a manera de notas? Aquí su respuesta: “Si bien con antelación otros han escrito profusos comentarios sobre los [versos de la *Gītā*], en cualquier caso mi esfuerzo se justifica porque arroja luz sobre su significado esotérico (*gūḍhārtha*)”.<sup>14</sup>

Este iluminador pasaje amplía de golpe el sentido que posee la apuesta por un comentario breve, centrado únicamente en la “esencia” de la *Gītā*. En realidad, el espíritu de concisión esconde una implicación cualitativa: Abhinavagupta aspira a desentrañar la “esencia” de la obra, y por ello ha de entenderse su mensaje “verdadero”, nunca antes revelado. Desde luego, el recurso posee numerosos paralelos en la tradición exegética sánscrita; por ejemplo, dentro del Vedānta, un comentarista tardío como Madhusūdāna Sarasvatī (siglo XVI) abordó la *Gītā* con una intención similar desde el título mismo de su glosa: *Luz sobre el significado secreto [de la *Gītā*] (Gūḍhārthadīpikā)*, y un siglo más tarde, el exegeta Nīlakaṇṭha justificó su lectura, en varios sentidos alegórica y cargada de anacronismos, exactamente en el mismo principio.<sup>15</sup> Menos común, empero, es el alcance tántrico del alegato de secrecía, pues en

<sup>12</sup> Estrofa inicial 6: “Tras recibir de Bhaṭṭendurāja esta tradición y contemplarla por largo tiempo, [yo,] Abhinavagupta, compuse este compendio sobre el significado de la *Gītā*”. Véase asimismo *ad* 4.24, 8.7, 8.27, 9.24-27 y 15.12-14. Sin duda, llama la atención que esta posible línea interpretativa en torno a la *Gītā* proceda de un maestro de poética (*alāṅkāraśāstra*). Hasta donde sé nadie se ha detenido en ello. Para una posible explicación, véase más adelante la n. 18.

<sup>13</sup> Al respecto véase la lista de ejemplos que ofrece A. Sharma (trad.), *Gītārthasaṅgraha*, pp. 52-97.

<sup>14</sup> Estrofa inicial 5.

<sup>15</sup> Sobre el tema véase C. Minkowski, “What Makes a Work ‘Traditional?’”, pp. 237 y siguientes.

ello va de por medio algo más que una simple diferencia de opinión respecto a ciertos consensos; se trata en realidad de trastocarlos. En este sentido más radical debe entenderse la propensión abhinavaguptiana a ofrecer lecturas alegóricas,<sup>16</sup> el tono críptico (4.31), la defensa de un contexto iniciático para su exposición (4.24) o la necesidad de trazar una distancia respecto a esfuerzos “ortodoxos” (18.63). Desde luego, el ideal de secrecía se sustenta en los principios que guían en general el pensamiento de Abhinavagupta y sobre los cuales conviene decir algo, pues de ello depende una mejor comprensión de su comentario a la *Gītā*. Los versos propiciatorios (*maṅgalaśloka*) ofrecen un buen punto de partida:

¡Gloria a Śambhu!, destructor de infortunios, caudal del esplendor de la conciencia, quien al asumir la forma de la rueda de la existencia —plural, vibrante, vasta—, y abrazar la diferencia y la oposición, entra al campo de la experiencia, [y no obstante] nos permite participar de la no diferencia [apenas] nos entregamos a la visión de su unidad.

A estos exaltados versos subyace toda una metafísica, la misma con la que Abhinavagupta se sumó al antiguo debate indio sobre la posición que guarda la realidad fenoménica frente al proceso por el que nos hacemos consciente de ella. ¿Existe el mundo fuera o dentro de la conciencia? La respuesta de Abhinavagupta es categórica: para que la conciencia pueda dar cuenta de los objetos y, más aún, para que éstos puedan guardar una relación entre sí, de algún modo ellos mismos deben ser conciencia. Así, todo lo que percibimos, recordamos o pensamos, lejos de tener una existencia independiente o externa, constituye en realidad un aspecto en el interior de una única conciencia absoluta. La conciencia es, pues, identidad y alteridad, permanencia y cambio.

Ahora bien, este idealismo extremo, no dual (*advaita*), guarda un estrecho vínculo con los diversos teísmos que nutren la experiencia religiosa del adepto tántrico. La convergencia de teísmo e idealismo explica la necesidad de hallar un principio de cohesión para la conciencia en la omnipotencia de un agente divino. El universo entero y todos los objetos en él acontecen en el interior de una única conciencia absoluta; pero esto sólo puede explicarse porque esa conciencia, lejos de ser una interminable secuencia impersonal de eventos

<sup>16</sup> Al respecto tal vez el mejor ejemplo sea su interpretación de los clanes rivales, Kau-ravas y Pāṇḍavas, como una expresión terrenal de la mítica lucha entre dioses y demonios, a su vez interpretada alegóricamente como la lucha entre ignorancia y conocimiento en el interior de la conciencia humana (véase introducción al primer capítulo y comentario a 1.1).

particulares (como en el budismo) o un testigo inmutable e inactivo (como en el Vedānta), tiene su fundamento en la voluntad libre de Śambhu (el dios Śiva), es decir, en su *deseo de ser otro sin dejar de ser él mismo*.

De nuevo, Abhinavagupta insistirá en que la libertad inmanente y la soberanía lúdica de la conciencia divina son sobre todo tangibles en la actividad de los sentidos y la mente. El corolario es tan obvio como sobrecogedor: con cada percepción, sentimiento, deseo o pensamiento el individuo despliega, en su ser mismo, la unidad de la conciencia reflejante de Śiva. Desde esa perspectiva, la experiencia más alta posible, escapar del *saṃsāra*, consistiría en el paradójico reconocimiento (*pratyabhijñā*) de que no hay nada de que escapar, pues uno mismo es —y de hecho ha sido siempre y será, ya que no existe otra opción— conciencia pura, la fuente primera y última del drama universal.

Alcanzar ese reconocimiento a través de una identificación con Śiva es *mokṣa*,<sup>17</sup> la experiencia de libertad de la que, de acuerdo con Abhinavagupta, tratan en esencia el *Mahābhārata* y, de una manera particularmente concentrada, la propia *Gītā* (estrofas iniciales 2 y 4).<sup>18</sup> De hecho, el mensaje esotérico del texto, su sentido oculto, estriba precisamente en esta libertad extrema, no excluyente, que es al mismo tiempo identidad y pluralidad, y que en última instancia legitima las enseñanzas de Kṛṣṇa sobre el deber, la acción y el deseo.

<sup>17</sup> Estrofa inicial 3: “Para ponerlo de manera sucinta, *mokṣa* es disolverse en el Señor supremo...”.

<sup>18</sup> Me parece que hay aquí una posible pista para explicar el nexo entre el comentario de Abhinavagupta a la *Gītā* y la tradición poética en cuyo seno lo habría redactado (véase antes la n. 12). En primer lugar es evidente que Abhinavagupta no trata la *Gītā* como un texto independiente sino en su contexto literario original, es decir, como un episodio del *Mahābhārata*. Ahora bien, en su comentario al *Dhvanyāloka*, importante tratado sobre poética del siglo IX, Abhinavagupta se adhiere a la teoría defendida por su autor, Ānandavardhana, y de la que el propio Bhaṭṭendūraja habría sido partidario, según la cual el *Mahābhārata* es el mejor ejemplo de una obra que “evoca” (*dhvani*) el sentimiento estético de paz (*śāntarasa*), nacido de una honda experiencia de desencanto (*nirveda*), cuya expresión más desgarradora sería la propia experiencia de la guerra, y que empuja al individuo a anhelar una libertad trascendente (*mokṣa*) (véase *Dhvanyāloka* 4.5, con comentario). Al parecer, Abhinavagupta tiene todo esto en mente cuando define el mensaje de la *Gītā* según su íntima relación con el tema de la salvación (*mokṣa*). Desde esa perspectiva, si llevamos la analogía adelante, el mensaje que se busca transmitir, es decir, *mokṣa*, tiene que ser necesariamente “secreto”, pues al ser la *Gītā* una obra “literaria”, esa comunicación ha de ser indirecta, sugestiva (*dhvani*), como defendía el propio Ānandavardhana. El maridaje entre secrecía tántrica y sugestión poética desemboca así en la propia confluencia de la experiencia estética y la religiosa, con *śāntarasa* en su centro.

En el centro del campo de batalla, prosigue Abhinavagupta, sin saber qué hacer en medio de las dos facciones en combate, Arjuna representa el recipiente idóneo para esta enseñanza “esotérica”: él simboliza al hombre asfixiado por la duda que, de un lado, mira el conocimiento y, del otro, la ignorancia, sin decidirse por ninguno,<sup>19</sup> una dualidad que en el fondo esconde una no-dualidad lúdica, incluyente, que Abhinavagupta encuentra, celosamente oculta, en las enseñanzas de la *Gītā*. Veamos en qué sentido con un par de ejemplos concretos.

#### DE LA ACCIÓN SIN DESEO A LA ACCIÓN SEGÚN EL DESEO DE DIOS

##### *El sacrificio como modelo de acción desinteresada en Bhagavadgītā 3.9-16*

El tercer libro de la *Gītā* contiene una de las pocas defensas abiertas de la antigua religión sacrificial védica. Esto resulta un tanto extraño dada la severa crítica contra el ritualismo brahmánico que el texto articula en el capítulo anterior.<sup>20</sup> Desde luego, el equívoco podría explicarse a partir del complejo proceso de redacción de la obra, con su importante dosis de sincretismo.<sup>21</sup> Al mismo tiempo, sin embargo, dada la íntima conexión entre sacrificio y acción en el imaginario religioso brahmánico, o, más exactamente, debido a que el sentido primario de la noción de *karma* es precisamente “acción ritual”, hasta cierto punto era previsible que la *Gītā* abordara el tema. La preocupación que la obra exhibe por depurar y ampliar el significado del *karma*, de algún modo la comprometía a decir algo sobre el sacrificio, el antiguo paradigma de acción. Menos predecible, de nuevo, es que el texto considerara factible emitir una opinión positiva sobre el sacrificio, al que ciertamente eleva al estatus de modelo. Eso es lo que hallamos en la sección 3.9-15. Vayamos por partes.

Como se sabe, a lo largo del segundo capítulo Kṛṣṇa instruye a Arjuna a poner el conocimiento (*jñāna*) del *ātman* inmortal por encima de cualquier otra vía y, por lo tanto, como la solución definitiva a su dilema moral: abrazar

<sup>19</sup> Introducción al primer capítulo.

<sup>20</sup> En 2.42-46.

<sup>21</sup> Para algunos la sección 3.9-16 es una interpolación. Véase, entre otros, M. Ježic, “The First Yoga Layer in the *Bhagavadgītā*”, p. 550, y más recientemente, también de Ježic, “The Relationship between the *Bhagavadgītā* and the Vedic Upaniṣads”, p. 221.

su deber guerrero (actuar) a costa incluso de la muerte de seres queridos. La reacción de Arjuna al inicio del tercer capítulo, se justifica plenamente: “¡Oh Kṛṣṇa!, si, como afirmas, el conocimiento es superior a la acción, entonces ¿por qué me ordenas [cometer] este terrible acto?” (3.1).

En este punto, el texto describe un importante giro. Así, para responder a esta duda legítima y al estado de aflicción que le da vida, Kṛṣṇa emprende una decidida defensa de la acción, contrastada con su opuesto, la inacción. Las primeras estrofas en el capítulo enmarcan esa defensa conforme a los principios del Sāṅkhya, una estrategia común a lo largo del texto. Kṛṣṇa explica que es inevitable actuar porque la acción es un aspecto inherente a la realidad material o *prakṛti* (3.5). Además, puesto que ésta abarca la actividad física propiamente y la actividad mental, la apuesta por la inmovilidad corporal no soluciona el problema (3.6). Tras esta sutil crítica al ideal de renunciación (*sannyāsa*), el texto inicia un nuevo argumento, ya no basado en el Sāṅkhya sino, para nuestra sorpresa, en la antigua religión sacrificial védica.

Si bien es imposible escapar a la acción, no así a los efectos negativos de este hecho “natural” (*prakṛti*). El secreto está en dar a nuestros actos un valor agregado: no sólo actuar sino hacerlo correctamente. Y el sentido de corrección debe buscarse en la acción sacrificial:

Puesto que la acción es mejor que la inacción, lleva a cabo las acciones que a ti corresponden [...] [Ahora bien,] la acción esclaviza al hombre cuando carece de un fin sacrificial (*yajñārtha*). [Por lo tanto,] oh Arjuna, lleva a cabo acciones con tal fin, sin apegos (3.8b-9).

Como señala A. Malinar, lo que la *Gītā* propone aquí no es un rito en particular, por ejemplo, un rito expiatorio, sino la estructura misma del sacrificio<sup>22</sup> como modelo de acción desinteresada, literalmente “sin deseo” (*niṣkāmakarma*).<sup>23</sup> De hecho, unas cuantas estrofas más adelante Kṛṣṇa condenará el deseo (*kāma*) como la fuente de toda calamidad (*pāpa*) y, por lo tanto, como el verdadero enemigo a vencer (3.36-37). De modo que cuando afirma que la única acción que no esclaviza es la que persigue un fin sacrificial (*yajñārtha*), está pidiendo a Arjuna que aparte sus actos de la teleología del deseo y su perenne búsqueda de beneficio personal y los reduzca a simple deber por el deber mismo. En eso consistiría la acción ritual.

<sup>22</sup> A. Malinar, *The Bhagavadgītā*, p. 83.

<sup>23</sup> El modelo que tanta celebridad le ha dado al texto completo. Cabe notar, sin embargo, que pese a su popularidad el término *niṣkāmakarma* no aparece como tal en la *Gītā*.

Desde luego, la *Gītā* proyecta con ello una visión idealizada del sacrificio o, para decirlo con M. Biardeau, una visión “generalizada del sacrificio”: éste no es más el *dharma* de una clase, la clase sacerdotal, sino de la sociedad entera.<sup>24</sup> Por un lado, tal visión busca legitimar el “yoga de la acción” en la autoridad de la tradición védica; por el otro, como veremos, permite conciliar valores ascéticos y rituales en el acto mismo de reinterpretarlos. El resultado es un distanciamiento respecto al ritualismo antiguo, centrado en obtener mérito —el fruto de la acción—, del que depende tanto la satisfacción de deseos personales concretos como un buen destino en el más allá. Al mismo tiempo, sin embargo, tampoco se trata de una apuesta por completo desconocida dentro de la cultura sánscrita. La tradición legalista (*dharmaśāstra*) ofrece varios testimonios en la misma dirección,<sup>25</sup> e incluso la tradición ritualista (*Mīmāṃsā*), al menos en la articulación canónica de Jaimini, plantea algo similar.<sup>26</sup> Todo ello sugiere, por lo tanto, un proceso paralelo de redefinición, del que la *Gītā* habría participado con este pasaje. Y si bien es sumamente difícil establecer una cronología precisa o determinar si hubo alguna influencia y en qué dirección, el hecho es que, tomados en su conjunto, los testimonios indican una inversión por la que el sacrificio es ahora la forma más elevada de acción precisamente por ser, en su esencia misma, una acción altruista basada en un intercambio (*parasparam*) que trasciende las diferencias sociales y posee alcances cósmicos: de ella depende la integridad del universo (*lokasaṅgraha*) (3.20). Al respecto destaca la manera como la noción de *artha*, el “propósito” o “finalidad” de la acción, es ennoblecida de modo que sirva a un ideal más alto, impersonal, el *dharma* mismo. Con ello, la *Gītā* abraza un antiguo paradigma ritual —no hay *karma* sin *artha*—, pero lo pone al servicio de un nuevo ideal, a saber, el propio sacrificio como garante de la estabilidad del cosmos y, por extensión, de la sociedad y el individuo.

<sup>24</sup> M. Biardeau y C. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, pp. 123, 132, 137. Sobre el mismo asunto véase también E. Gerow, “La dialectique de la *Bhagavadgītā*”, pp. 143-144.

<sup>25</sup> A manera de ejemplo véase *Manusmṛti* 3.75 y 5.39, respectivamente “Quien procura ritos para los dioses sin duda sustenta todo esto” y “El sacrificio [se realiza] por el bienestar de la creación”.

<sup>26</sup> Véase, por ejemplo, *Mīmāṃsāsūtra* 11.1.26-28. La idea puede apreciarse según el contraste, también desarrollado en el *Mīmāṃsāsūtra*, entre *puruṣārtha* y *kratvartha*, es decir, respectivamente los ritos que el sacrificante lleva a cabo con un interés personal (*kāmya*) y los que realiza sin un beneficio personal y más bien por el sacrificio mismo —por su coherencia interna y el acatamiento de las prescripciones védicas—, también conocidos como “eternos” (*nitya*). Más importante aún es que Jaimini parece reconocer la preeminencia de los segundos sobre los primeros. Sobre el tema, véase F. Clooney, *Thinking Ritually*, pp. 141-146.

Con ese ideal en mente, el texto reitera el argumento legitimándolo en la figura de Prajāpati, no casualmente la deidad que gobierna el sacrificio y a quien innumerables pasajes, en especial en el corpus de los Brāhmaṇas, presentan dando forma al cosmos mediante el intenso calor corporal que generan sus empeños rituales:<sup>27</sup>

En el principio, tras engendrar a todas las criaturas junto con el sacrificio, Prajāpati proclamó: “A través del sacrificio se multiplicarán; éste será su cuerpo de la abundancia; a través suyo sustentarán la existencia de los dioses y los dioses sustentarán su existencia, y gracias a este intercambio ustedes obtendrán el bien supremo. Y con una existencia sustentada mediante el sacrificio, los dioses les otorgarán los placeres que deseen” (3.10-12a).<sup>28</sup>

El universo no sólo se originó en un gran sacrificio. El mismo mecanismo interviene para asegurar su continuidad y la de todos los seres que lo habitan; es, pues, la ley que rige todo cuanto existe y según la cual el hombre debe dedicar al universo (gratificar a los dioses) lo que toma para su disfrute; y en sentido inverso, el cosmos, una vez gratificado, devuelve el gesto complaciendo a los mortales. Este intercambio produce un excedente, del que el hombre puede tener el usufructo —derecho simbolizado por el acto de comer el excedente de las ofrendas consagradas— sin un perjuicio kármico (3.13a). Ese perjuicio sólo puede recaer en aquel que viola esta ley universal y actúa con un interés personal, es decir, sin un propósito sacrificial (3.13b).<sup>29</sup> En cambio, confinado a este propósito, el fruto de la acción queda, por así decirlo, neutralizado.

<sup>27</sup> Todos esos pasajes conforman versiones distintas de un mismo evento paradigmático. En general, la trama de ese evento comienza con la existencia solitaria de Prajāpati y su deseo de trascender tal condición. Para dar realidad a ese deseo, Prajāpati acumula calor interior y con éste da vida a todas las criaturas. Véase *Atharvaveda* 4.35.2, *Taittirīyasaṃhitā* 7.1.5.1-2, *Aitareyabrāhmaṇa* 5.32, *Śatapathabrāhmaṇa* 2.2.4.1 y 2.5.1.1, entre muchos otros pasajes en éstas y otras fuentes. Sobre la evolución en general de la figura de Prajāpati durante este periodo hasta alcanzar su estatus como deidad central del sacrificio, véase J. Gonda, *Prajāpati's Rise to Higher Rank*, primera parte, en especial pp. 30 y siguientes.

<sup>28</sup> No es claro dónde terminan las palabras de Prajāpati. Entre los comentaristas y los traductores modernos, la “cita” abarca desde media estrofa hasta la estrofa 14. En mi caso, he usado como criterio para terminarla aquí, en el primer verso de la estrofa 12, el uso del futuro. De cualquier modo, como se verá, las siguientes estrofas mantienen el eco védico, en un intento de fusionar las figuras de Prajāpati y Kṛṣṇa.

<sup>29</sup> Esta idea en particular tiene paralelos, por ejemplo en *Manusmṛti* 3.118 o, dentro del propio *Mahābhārata*, en el duodécimo libro, esa especie de reflexión terapéutica al final de la guerra. Véase por ejemplo 12.340.59-62.

Para reforzar el argumento, a continuación la *Gītā* se detiene en la estructura cíclico-causal del sacrificio. Ésta comprende las diferentes fases en la producción, transformación y consumo del alimento ritual, ciclo del que la propia acción forma parte, lo que, de nuevo, la exime de un efecto contaminante (3.14-16).<sup>30</sup>

Hasta aquí el pasaje en cuestión. A primera vista, éste podría parecerse poco prometedor para una lectura heterodoxa. Después de todo, ¿qué podría rescatar Abhinavagupta de esta resignificación del sacrificio védico, el núcleo de la cosmovisión ortodoxa brahmánica? La respuesta está en la sutil afirmación del deseo que, de manera inevitable, se sigue de abrazar el sacrificio como ejemplo de la acción desinteresada.

El sacrificio es impensable al margen de los actos de propiciar, gratificar y recibir algo a cambio; en ningún momento la *Gītā* niega tales elementos; de hecho, los reconoce. El sacrificio, declara, es el “cuerno de la abundancia” o, literalmente, la “vacca que otorga todo los deseos” (*iṣṭakāmadhuk*); además, el intercambio espontáneo por el que los hombres sustentan a los dioses y viceversa, transforma los frutos de la acción en dones concedidos: complacidos, afirma el texto, los dioses otorgan a las criaturas *iṣṭakāma*, “los placeres que desean”. Toda acción persigue un fin, pero si además éste es noble, libre de cualquier interés egoísta y se limita a cumplir con el deber por el deber mismo, perseguir tal fin no sólo no excluye el deseo, sino que de algún modo también lo ennoblece.

He aquí el resquicio que Abhinavagupta aprovechará para emprender una apropiación interpretativa más radical del modelo sacrificial y así llevar las enseñanzas de la *Gītā* en una dirección insospechada.

### *El sacrificio como modelo de acción “deseosa” en Abhinavagupta*

La glosa de Abhinavagupta al pasaje apenas referido inicia en un tono más bien recatado y en general se adhiere a sus premisas básicas. Por ejemplo, *yajña* es interpretado en el sentido de “actos que deben llevarse a cabo forzosamente (*avaśya*)”, es decir, por el deber mismo y al margen de cualquier deseo egoísta por los frutos (*muktaphalasaṅgatā*).<sup>31</sup> El tono cambia sin embargo unas

<sup>30</sup> Véase A. Malinar, *op. cit.*, pp. 85-87. El ciclo se conoce también como la “rueda del sacrificio” (*yajñacakra*) y posee antecedentes en varios textos, entre ellos *Rgveda* 1.164.51, *Śatapathabrāhmaṇa* 1.7.1.18, *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 6.2.16 y *Manusmṛti* 3.76.

<sup>31</sup> *Gītārthasaṅgraha ad* 3.9.

líneas adelante, con la glosa a las palabras de Prajāpati. De entrada, dice Abhinavagupta, por Prajāpati ha de entenderse el “ser supremo” (*paramātmān*). En ello va más que una simple sustitución del discurso teísta por uno más neutral o filosófico. Antes bien, lo que a Abhinavagupta interesa es transferir al ser supremo el atributo distintivo del dios védico, a saber, su poder de agencia. En última instancia, ambas cosas se implican: Prajāpati se universaliza como *ātman* y, a la vez, el *ātman* es definido ahora por su poder para actuar (*kriyāśakti*) y ya no sólo como conocimiento (*jñāna*).<sup>32</sup>

Este sutil énfasis en la acción como atributo definitorio del absoluto enmarca asimismo la relación de reciprocidad que vincula a los hombres con el cosmos. Entonces, cuando Prajāpati proclama que el sacrificio es el único medio para que las criaturas se propaguen y obtengan lo que desean, en su comentario Abhinavagupta toma *yajña* simplemente como *karma* y luego añade: “Sólo las acciones pueden satisfacer nuestros deseos, trátese del *samsāra* o la liberación”.<sup>33</sup> Entonces, de acuerdo con Abhinavagupta, la acción trasciende incluso la célebre dicotomía “esclavitud-liberación”; desde el punto de vista de la acción ambas condiciones son relativas; la distinción opera en un nivel secundario, cuyo valor descansa en una actitud posterior, de apego o desapego, respecto a la omnipresencia de la acción, elevada, como vimos, a cualidad esencial del *ātman*.

Como puede anticiparse, esta lectura presupone asimismo una resignificación del lazo entre acción y deseo, el blanco último de la apropiación tántrica de la *Gītā* que a partir de aquí emprenderá Abhinavagupta. Como también vimos, hasta cierto punto condicionada por el contexto sacrificial que enmarca su defensa de la acción, la *Gītā* no puede evitar reconocer el profundo lazo entre acción y deseo: las acciones sacrificiales otorgan, conceden deseos. La pregunta surge: ¿si, como insiste Abhinavagupta, la acción es la naturaleza del *ātman* y ya no únicamente la ley que rige el intercambio entre el cosmos y el ser humano, y si la acción es indisociable del deseo, significa esto que el *ātman*, en su esencia misma, es también deseo? ¿Presupone el intercambio sacrificial, con toda su carga ontológica —dios sustenta mi existencia, yo la suya; él me complace, yo lo complazco—, la compatibilidad no sólo de deber y acción, sino de deber y deseo, y en última instancia, de libertad y deseo?

<sup>32</sup> *Gītārthasaṅgraha ad 3.10*. Abhinavagupta vuelve al tema de manera más explícita en su comentario *ad 5.14*, donde leemos: “Si el *ātman* actúa es simplemente porque tal es su naturaleza esencial (*svabhāva*) [...] En suma, nuestra postura es que la acción y sus frutos no son distintos al *ātman* [sino que éste es, en esencia, acción]”.

<sup>33</sup> *Id.*

La respuesta de Abhinavagupta no sólo es positiva; su primera articulación podría desconcertarnos: “Al respecto, quienes optan por la liberación, deben servir [y no rechazar] los objetos de los sentidos”.<sup>34</sup> El nexo entre la salvación y los sentidos podría tomarnos por sorpresa; además, la mención de estos últimos parece estar fuera de lugar, pues la *Gītā* no habla de ellos. Se limita a afirmar que el sacrificio es el medio por el que los hombres sustentan la existencia de los dioses (*devāḥ*). El giro hacia los sentidos y desde éstos hacia una vigorosa afirmación del placer y el deseo, descansa en una interpretación alegórica del pasaje completo con base en una lectura hermenéutica (*nirukti*, *nirvacana*) de la palabra *deva*: “[De la raíz *div-*, ‘deleitarse’, ‘jugar’, la palabra] ‘dioses’ [significa] aquellos que son proclives a deleitarse, a jugar (*krīḍana*), es decir, los sentidos, [pues como] bien establecen las escrituras secretas, los dioses son los señores de los sentidos”.<sup>35</sup>

Lo que está haciendo aquí Abhinavagupta es derivar la palabra “dios” (*deva*) de la raíz *div-*, “deleitarse”, “jugar”, y así asume que la *Gītā* se refiere, secretamente, a la disposición lúdica de los sentidos. La derivación es, desde luego, imprecisa desde una perspectiva propiamente etimológica. El nexo morfológico entre la forma nominal *deva* y la raíz *div-* lo introduce el propio Abhinavagupta con base en una afinidad fonética (*akṣaravarṇasāmānya*). Al respecto, una larga tradición lo respalda. El recurso aparece consignado en el *Nirukta* (aprox. siglo IV a.e.c.), y Abhinavagupta simplemente lo hace suyo aquí.<sup>36</sup> Así, con base en esta peculiar, pero canónica, herramienta interpreta-

<sup>34</sup> *Id.*

<sup>35</sup> *Gītārthasaṅgraha ad* 3.11. En su comentario *ad* 4.25-26, Abhinavagupta retoma el tema casi en los mismos términos. Asimismo, en su comentario *ad* 7.14, glosa la palabra *deva* con *krīḍākara*. Se trata pues de una lectura consistente no sólo aquí sino asimismo en otras obras. Véase, por ejemplo, *Parātrīśikātantravivarāṇa*, p. 189.

<sup>36</sup> *Nirukta* 2.1: “Al analizar [las palabras] basta una simple afinidad fonética. A fin de cuentas lo que importa es hacer el análisis”. De hecho, en su *Parātrīśikātantravivarāṇa* (p. 268), Abhinavagupta repite casi a la letra el principio enunciado por Yāska: “Tanto la exégesis védica como las escrituras *śaiva* —por ejemplo en el caso de palabras como ‘mantra’, ‘iniciación’, etc.—, aprueban el análisis semántico (*nirvacana*) a partir [tan sólo] de la similitud entre sonidos o fonemas”. A menudo confundida con un análisis etimológico, la técnica *nirukti* se remonta al estudio de los Vedas y debemos su articulación definitiva a Yāska, autor del *Nirukta*. A través suyo es posible derivar hermenéuticamente, es decir, en función de necesidades interpretativas, el significado de una palabra a partir de una acción o, dicho gramaticalmente, a partir de una raíz verbal, de la que dependería entonces la “esencia” del objeto designado (*Nirukta* 1.12). Aunque la técnica tiene un origen védico, su uso no quedó confinado al estudio de los Vedas. En realidad, la encontramos como útil herramienta interpretativa

tiva, Abhinavagupta justifica el giro hacia una lectura alegórica del pasaje, de la que dependería su “verdadera” enseñanza, inicialmente oculta.

Entonces, el intercambio cósmico-sacrificial que la *Gītā* propone como modelo para la acción en general, tiene que ver en realidad con un intercambio cognitivo-perceptual por el que los sentidos y la mente se lanzan constantemente al exterior (actúan) y ahí se complacen con la pluralidad de objetos. Este intercambio es, para Abhinavagupta, el paradigma de acción.

De entrada, tal interpretación pone en duda la tendencia a concebir la actividad mental y perceptual como una respuesta pasiva a estímulos que llegan del exterior sembrando confusión en el individuo. En cambio, lo que Abhinavagupta parece afirmar es que la actividad mental es el principal indicio de que el sujeto tiene la iniciativa: *actúa porque, en esencia, así lo desea*; es un impulso voluntario que habla más de su esencia última (*ātman*) que de una reacción perniciosa de la que es necesario desvincularse.

En su comentario, esto es claro sobre todo al otro extremo del intercambio, es decir, en la forma como los dioses, complacidos, reciprocán el gesto satisfaciendo los deseos de los hombres. Abhinavagupta mantiene la alegoría e interpreta aquello de que “los dioses sustentarán su existencia” como “los sentidos les otorgarán libertades” (*apavarga*), lo que en última instancia coincide con la “capacidad para reposar en su ser mismo” (*svātmasthitiyogyatva*).<sup>37</sup> Entregarse a los placeres de los sentidos culmina, paradójicamente, en un evento profundamente interior. Si este intercambio “configura nuestra existencia” (*bhāvayati*) es porque revela nuestra condición como agentes libres; hace patente nuestra voluntad para actuar o, lo que es lo mismo, el nexo necesario entre acción y deseo en el corazón mismo del absoluto, nexo del que depende nuestra experiencia de la diferencia (hacia afuera) en el corazón mismo de nuestra identidad (hacia adentro).

Es por esto que la realización del “bien supremo” que promete la *Gītā* y que Abhinavagupta glosa como “el absoluto, *brahman*”, coincide con una emancipación más ambiciosa. La meta no es ya la libertad excluyente implícita a la noción védica de *apavarga*, sino la libertad incluyente que el léxico tántrico define como *siddhi*.<sup>38</sup> La diferencia entre una y otra radica, de nuevo, en

---

en prácticamente todos los campos del saber científico (*śāstra*) e incluso llegó a ganarse un sitio en el gusto de poetas y narradores en virtud de sus cualidades aliterativas. Sobre su presencia en la obra de Abhinavagupta, véase Ó. Figueroa, *El arte de desdecir*, pp. 68-81.

<sup>37</sup> *Gītārthasaṅgraha ad 3.11.*

<sup>38</sup> *Id.*

el papel que en ella juega el deseo. Ahora toda acción no sólo puede hacerse por el deber mismo, con un fin cósmico-sacrificial; en realidad, toda acción puede llevarse a cabo según el deseo de Dios, es decir, según su voluntad para devenir otro sin dejar de ser él mismo, y de ese modo deleitarse, vía los sentidos, en el espectáculo que es su creación. He aquí el secreto (*gūḍha*).

Esto es lo que, de acuerdo con Abhinavagupta, reconoce el propio Kṛṣṇa cuando afirma con elocuente laconismo: “Yo soy deseo” (7.11: *kāmo'smi*). En efecto, su glosa a 3.9-16 bien puede resumirse con lo que dice a propósito de esta sentencia en el libro séptimo:

[Por] “deseo” (*kāma*) ha de entenderse “voluntad” (*icchā*), cuya naturaleza no es sino la conciencia suprema (*saṃvīt*) [...] Es suma, la voluntad es lo que define al poder del Señor supremo (*bhagavan*: ¿Kṛṣṇa? ¿Śiva?), y por ende colma todas las cosas, nada es distinto a ella.<sup>39</sup>

Para disciplinar los actos (*karmayoga*) en el espíritu altruista que enseña la tradición sacrificial, se requiere una estrategia distinta a la que podría sugerir una lectura convencional de la *Gītā*. De nuevo, el goce que los sentidos pueden experimentar en sus objetos no se reduce, de acuerdo con Abhinavagupta, a una experiencia enajenante o ciega. Por el contrario, es posible disciplinar ese impulso en apariencia ordinario hasta transformarlo en una atención despierta que no da la espalda al mundo ni lo rechaza en pos de una absorción sin contenidos sensibles; es posible, entonces, deleitarse en el mundo sin quedar sometido a él: “[Por ‘sustentar su existencia’, la *Gītā* se refiere a] propiciarlos, [es decir, propiciar los sentidos] a través suyo, a través de la acción. La idea es que deben *devorar/absorber* los objetos de los sentidos tanto como sea posible”.<sup>40</sup>

Abhinavagupta ofrece aquí dos glosas para la forma causativa *bhāvayati*, “sustentar” o, literalmente, “hacer ser”, usada en la *Gītā*. La primera reitera el contexto ritual en el que se inscribe la enseñanza de Kṛṣṇa, sólo que, de nuevo, en un sentido alegórico: los sentidos (*devāḥ*) deben ser propiciados, gratificados. La segunda glosa es más compleja, pues presupone dos impulsos en apariencia contradictorios. Por un lado, tal como los dioses “devoran” las ofrendas que los hombres usan para propiciarlos, igualmente los sentidos deben “devorar” los objetos de experiencia, es decir, deben exteriorizarse y, por así decirlo, envolverlos; por el otro, en el léxico tántrico, “devorar” significa

<sup>39</sup> *Gītārthasaṅgraha ad 7.11.*

<sup>40</sup> *Id.*

asimismo “absorber”, “interiorizar”. Desde luego, la ambivalencia busca transmitir un sentido de simultaneidad dinámica, hacia afuera y hacia adentro: los objetos son “consumidos”, es decir, retornan a su fuente en el acto mismo de ser saboreados. A esta imagen corresponde una práctica yóguica que Abhinavagupta insinúa unas cuantas líneas adelante. Los términos clave son *vyutthāna* y *samādhi*, ampliamente usados en el yoga clásico,<sup>41</sup> pero reinterpretados aquí en clave tántrica como el pulso natural de la conciencia divina, lanzada siempre hacia el exterior y absorba siempre en sí misma. El punto más álgido de esa cadencia primordial, como sugiere el propio Abhinavagupta, sobreviene una vez que los propios términos de referencia, por definición contrastantes, comienzan a perder su gravedad: interior-exterior, sujeto-objeto, unidad-diversidad o, en términos soteriológicos, libertad-deseo (*kāma*, la supuesta causa del *saṃsāra*).

He aquí las radicales y nada ortodoxas consecuencias que el exegeta Abhinavagupta extrae de ese pequeño resquicio, de esa mínima concesión al deseo que hace la *Gītā* al recurrir al modelo sacrificial —¡el modelo ortodoxo por antonomasia!

### LA VIDA SEXUAL DE KṚṢṆA

Como apunta D. Killingley, frente al rico vocabulario que exhibe la *Gītā* para hablar del deseo y el placer, resulta un tanto extraño el silencio que guarda respecto a la manifestación más humana, encarnada, del deseo: el placer erótico o sexual,<sup>42</sup> la primera acepción de la palabra *kāma* en la literatura sánscrita. Así las cosas y puesto que en general las enseñanzas de Kṛṣṇa presuponen, como vimos, un ideal de acción que excluye el deseo (*niṣkāmakarma*), en especial cuando éste tiene una motivación personal o centrada en los beneficios (*phala*), no cometeríamos un error al extender el tono privativo, a veces simplemente derogatorio, al deseo sexual.

Para nuestra sorpresa, sin embargo, el único pasaje en el texto con una evidente connotación sexual no se adhiere a esta lógica. Su tono es más bien afirmativo y, más inusitado aún, prédica del propio Kṛṣṇa. Se trata de dos estrofas al inicio del libro decimocuarto donde leemos que todas las criaturas surgen de la actividad erótico-sexual de Kṛṣṇa o, más exactamente, de su hermafroditismo:

<sup>41</sup> Véase, por ejemplo, *Yogasūtra* 3.9 y 3.37.

<sup>42</sup> D. Killingley, “Enjoying the World”, pp. 68-69.

Mi útero es el gran *brahman*; en él deposito la semilla. De ahí surgen todas las criaturas, oh Arjuna. Las formas nacen de un sinfín de úteros, [sin embargo,] oh hijo de Kuntī, el gran *brahman* es [su verdadero] útero; yo soy el Padre, el que aporta la semilla (14.3-4).

Identificado con en el “útero” (*yoni*) de Kṛṣṇa, *brahman*, cuyo género es neutro, es aquí feminizado simbólicamente. Este cambio de género afecta, desde luego, al propio Kṛṣṇa. Algo en él es femenino. La imagen se completa con la alusión a la cópula. El útero de Kṛṣṇa recibe de sí mismo, de su aspecto masculino, la “semilla” (*bīja*), palabra con una clara connotación sexual. Kṛṣṇa “deposita su semen”, es decir, eyacula en sí mismo a fin de engendrar esta creación multiforme. Esto lo convierte en Padre, afirma el texto, aunque en realidad se trata de Padre y Madre en un mismo principio divino.

Es una imagen de totalidad, pero además de una intensa actividad, de la que depende el devenir cósmico. Esa actividad y los aspectos (femenino y masculino) que en ella intervienen, ponen de manifiesto una estructura teológica compleja. Además, dentro de esa estructura *brahman* es apenas un aspecto, o dicho de otra manera, la relación entre *brahman* y Kṛṣṇa no es de identidad absoluta; en realidad, Kṛṣṇa es *brahman* y más que *brahman*.<sup>43</sup>

A la luz de lo que expuse en la sección anterior y a sabiendas de la importancia de la sexualidad (como imagen y como acto) en la religiosidad tántrica, el pasaje resulta sin duda prometedor para una lectura heterodoxa como la de Abhinavagupta. Así es. Se trata de uno de los pasajes de la *Gītā* que éste cita en otras obras suyas, en particular en sus dos comentarios al *Parā-trīśikātantra*, el extenso *Vivaraṇa* y el conciso *Laghuvṛtti*. En cuanto al propio *Gītārthasaṅgraha*, aunque sus observaciones son más bien escuetas, arrojan importantes datos que reiteran y en algunos casos amplían las implicaciones de su afirmación del deseo con base en un pasaje tan distinto como *Bhagavad-gītā* 3.9-16.

De entrada, en su glosa Abhinavagupta toma el hermafroditismo de Kṛṣṇa —su doble identidad como *yoni* y *bīja*, o, en términos más abstractos, como *brahman* y algo más que *brahman*— como un testimonio canónico, por un lado, de la complejidad de la realidad divina, y por el otro, de que la acción

<sup>43</sup> Como puede adivinarse, para una audiencia brahmánica esta jerarquía puede resultar controversial. Por ejemplo, Śāṅkara intenta resolver el dilema asociando este *brahman* en particular con *māyā* y *prakṛti* (véase *Bhagavadgītābhāṣya ad* 14.3). Esto tiene además la ventaja de “enmendar” la imperfección de la imagen en cuanto al uso de los géneros, pues las palabras *māyā* y *prakṛti*, a diferencia de *brahman* y *yoni*, son femeninas.

y la voluntad son rasgos distintivos del absoluto. En particular, Abhinavagupta interpreta el pasaje según la interacción entre un aspecto no manifiesto e indeterminado, literalmente “inefable” (*avyapadeśya*) —el lado masculino—, y su energía o poder creador —el lado femenino—, y con ese fin recurre una vez más, hermenéuticamente, a la gramática. Así, explica *brahman* a partir de la raíz verbal *brh-*, “crecer”, “expandirse”. Desde sus entrañas insondables, la deidad proyecta su impulso seminal (condensado en las nociones de voluntad y acción) sobre el gran *brahman*, que en ese mismo acto (consumado en el acto sexual) se erige como el poder expansivo donde se gesta y finalmente cobra vida la pluralidad.

En su *Vivarāṇa*, Abhinavagupta reitera en general esta lectura y además hace explícita la connotación erótica del pasaje al incluirlo en una lista de citas que ilustran, a manera de conclusión, un largo excursus esotérico sobre la sexualidad, entendida como la expresión que mejor describe la dinámica interna de la divinidad, es decir, la relación entre Śiva y su energía o Śakti, los dos aspectos de la conciencia suprema.<sup>44</sup>

En cuanto a su *Laghuvṛtti*, aquí Abhinavagupta parece embarcarse en una lectura distinta, aunque también legitimada por el testimonio canónico de la *Gītā*. Para empezar retoma la imagen de un núcleo divino formado por varios aspectos que interactúan. Uno de esos aspectos es *brahman*, identificado ahora explícitamente con el Absoluto del Vedānta y, en tanto tal, definido como existencia pura (*sat*). *Brahman*, continúa Abhinavagupta, es el “reposo” (*viśrānti*) que subyace a la infinita variedad de objetos que da forma a este universo; es la sustancia pura, la esencia universal, lo que permanece una vez purgados todos los accidentes o atributos que permiten que las cosas asuman la condición de objetos; es lo universal en cuanto tal (*viśvatā*), la cosa en sí (*idantā*), la forma más abstracta de objetividad (*vedyatā*).<sup>45</sup>

<sup>44</sup> *Parātrīśikāntravivarāṇa*, p. 204. Cabe notar que la *Gītā* es el único texto citado que no forma parte de las tradiciones tántricas de las que abreva directamente el pensamiento de Abhinavagupta. He aquí, sin duda, un indicio más del privilegiado lugar que la *Gītā* ocupa en su obra, y más aún, del grado de penetración que ésta tuvo en el horizonte tántrico de Cachemira.

<sup>45</sup> *Parātrīśikālaghuvṛtti*, p. 9: “[*Brahman*] es el espectro completo de objetos cognoscibles en la condición esencial que subyace a su coseidad misma, es decir, lo universal en la forma de la existencia misma”. Véase asimismo p. 16: “[*Brahman*] es el reposo final de todas las cosas a lo largo del sendero impuro, es decir, el reposo final del espectro completo de objetos inteligibles, desde el agua hasta la ilusión. Al momento de este reposo final, todo [aparece como] una masa uniforme, inmortal, *brahman* que es *ātman*. [Reposar] sobre esto, tal es

Sin embargo, este aparente elogio cambia abruptamente apenas Abhinavagupta dirige su atención a los otros aspectos de la realidad divina. La superioridad de *brahman* respecto a la pluralidad de entes, es decir, en tanto esencia última pero inactiva, palidece ante la superioridad de ese aspecto de la divinidad caracterizado, de nuevo, por el deseo y la acción. En relación con dicho aspecto, *brahman* representa el *descenso* de la voluntad divina a través de su propia energía o poder (*śakti*), hasta, por así decirlo, condensarse en sustancia; representa el paso de una conciencia divina entendida como matriz creadora y actividad incesante a una conciencia divina entendida como pasividad, como el testigo inmóvil.<sup>46</sup>

Es justo en este contexto que Abhinavagupta, en un giro distintivamente tántrico, recurre a la imagen sexual canonizada por la *Bhagavadgītā*: “Ahora bien, [por encima del reposo en *brahman*] está Bhairava, quien manifiesta el universo entero ‘batiendo’ dicho estado de reposo. Tal como proclama la *Gītā*: ‘Mi útero es el gran *brahman*; en él deposito la semilla’”.<sup>47</sup>

Por sí solo, *brahman* carece de poder creador y, por lo tanto, es estéril. Su fertilidad depende de la “semilla” que en él deposita Bhairava, aquí fusionado con Kṛṣṇa y viceversa. Para referirse al poder fecundador de Bhairava-Kṛṣṇa, Abhinavagupta usa en este caso la palabra *visarga*, con toda su polisemia. En ella convergen de golpe connotaciones cosmogónicas, fonéticas (o mántricas) y, de nuevo, sexuales.<sup>48</sup> En este último caso, la palabra significa “eyaculación”. Y para eyacular es necesario primero “batir” o quizá más literalmente “friccionar” (de la raíz *manth-*), una imagen también sexual derivada del sentido más general de producir calor (*tapas*), la condición de posibilidad de cual-

---

[la forma más elevada de] reposo entre los seguidores del Vedānta”, y p. 17: “[*Brahman*] es la esencia universal que subyace a todos los objetos [particulares]”.

<sup>46</sup> Para subrayar el componente crítico —respecto al Vedānta— de su postura, Abhinavagupta a veces llama a ese sustrato *śāntabrahman*, el *brahman* “inactivo”, o *jaḍabrahman*, “inerte”. Véase, por ejemplo, *Paramārthasāra* 10-11.

<sup>47</sup> *Parātrīśikālaghuvṛtti*, p. 16.

<sup>48</sup> Para un análisis de todas esas connotaciones con base en este mismo texto, véase *El arte de desdecir*, cap. 7. La propia *Gītā* usa la palabra *visarga* una vez, en 8.3. Aunque en este caso tiene una connotación puramente cosmogónica, Abhinavagupta no pasa por alto la incidencia, sobre todo porque la *Gītā* la usa en relación con el tema cardinal de la acción. *Karma* es *visarga*, enseña Kṛṣṇa, el impulso creador del que surgen todos los seres. La acción, interpreta Abhinavagupta, tiene su fundamento en la libertad irrestricta (*svātantrya*) de la conciencia para exteriorizarse en la forma de los seres animados e inanimados. Simbólicamente, la acción es además eyaculación, pues ésta es el modelo de aquélla.

quier tipo de creación.<sup>49</sup> No es una casualidad que algunas escrituras tántricas tempranas, a veces llamen a Bhairava por el epíteto de Manthāna, literalmente, “el que bate”.<sup>50</sup>

Así pues, el deseo de Bhairava/Manthāna-Kṛṣṇa deviene movimiento, excitación, y de ese modo, indirectamente, el propio acto sexual es elevado a paradigma de la acción (*karma*). *Brahman* debe ser expuesto a la actividad fecundadora que sin cesar brota del núcleo más íntimo de la deidad, más allá de las determinaciones de esencia (*sattā*) y objetividad (*vedyatā*):

Una vez que se disuelve la [supuesta] naturaleza independiente del reposo en el ser puro [es decir, en *brahman*...], éste es reintegrado (*anupraviṣṭa*) al poder consciente que se proyecta desde el interior de la luz divina no manifiesta, y puesto que ahora es indistinto de la naturaleza última de ese poder, lo que prevalece es precisamente tal naturaleza última [...] la libertad (*svātantrya*).<sup>51</sup>

Tal como la pluralidad de objetos se reduce al mero *factum* de su existencia, *brahman* debe ser sometido a un proceso similar de depuración que lo sacuda de su inmovilidad y, en cambio, le inyecte la vitalidad que caracteriza al aspecto último de la deidad. Gracias a esta reintegración (acometida a través de intensos ejercicios de visualización y el propio coito en un contexto ritual) el adepto puede al fin tener una vislumbre del prodigio —la conciencia divina en su plenitud dinámica— y comprender que la acción no excluye, sino que presupone el deseo, pues en su esencia misma la conciencia es libertad irrestricta (*svātantrya*).

Como vimos, la conclusión a la que arriba Abhinavagupta en su comentario a la *Gītā* 3.9-16 no es muy distinta. Lo que es distinto es el contexto en la propia *Gītā* que le permite, en uno y otro caso, justificar su interpretación y llegar a tal conclusión. En el primer caso, ese contexto es el sacrificio; en el segundo, el simbolismo sexual. Lo que para una mirada convencional podrían parecer horizontes inconexos, incluso incompatibles, resultan afines en la lectura de Abhinavagupta. La clave, como he intentado mostrar, está en la sutil afirmación del deseo —pese a las intenciones dominantes de la *Gītā*— que presuponen tanto el intercambio sacrificial como el sexual. El contexto se convierte así en pre-texto; Abhinavagupta lo usa como un resquicio para

<sup>49</sup> El ejemplo paradigmático es el elixir de la inmortalidad (*amṛta*), “creado” por dioses y demonios tras “batir” el océano con la prodigiosa montaña Meru.

<sup>50</sup> Véase R. Gnoli (trad.), *Considerazioni sull'Assoluto*, p. 23.

<sup>51</sup> *Parātrīśikālaghuvṛtti*, pp. 16-17.

hacer una lectura heterodoxa de la acción, analizada ahora según su inextricable lazo con el deseo en el marco de una teología no esencialista con un fuerte componente crítico hacia el Vedānta. La apuesta exegética no termina aquí, desde luego. Su efecto último recae en la propia *Gītā*. Lo que Abhinavagupta expone, insistirá, no es sino lo que la *Gītā* misma enseña, sólo que de manera implícita o secreta. Ese secreto es la libertad, el fundamento por igual del deseo y la acción.

#### A MANERA DE CONCLUSIÓN

En los versos que cierran su comentario a la *Bhagavadgītā*, Abhinavagupta vuelve al mismo tono justificativo de las estrofas que lo abren. Ahí revela que la razón “concreta” que lo motivó a comentar un texto sobre el que tanto se ha escrito fue la insistente súplica de un noble brahmán, amigo suyo, de nombre Loṭaka.<sup>52</sup> Como hemos visto, la anuencia de Abhinavagupta no es mecánica ni inocente; posee en cambio un sentido de novedad enmarcado en el principio de secrecía. Entre líneas podemos leer, entonces, que la petición no se reduce a comentar el texto sino a comentarlo de cierta manera, a revelar su sentido oculto (*gūḍhārtha*).

Con ese fin, Abhinavagupta selecciona ciertos pasajes y temas, entre ellos uno tan importante en la propia *Gītā* como la acción correcta y, respecto a ésta, el lugar que ocupa el deseo. Era predecible que mostrara interés por dicho tema, pues éste remite directamente a uno de los fundamentos de su pensamiento y en general de la cosmovisión tántrica. A través de ese cauce, Abhinavagupta articula una vigorosa afirmación del deseo divino, algo imposible en la propia *Gītā*, debido sobre todo a la fuerte presencia en el texto, por un lado, de ideales ascéticos, y, por el otro, del fatalismo de la filosofía Sāṅkhya, para la que el universo (*prakṛti*) es un mecanismo impersonal que nos condiciona a actuar y no la manifestación plena de nuestro poder creador, fundado a su vez en la libertad consciente de Dios.

Empero, más allá de esto, espero haber podido mostrar que la forma como Abhinavagupta aborda el texto habla por igual tanto de la riqueza de su pensamiento como de la increíble capacidad de su fuente, la *Gītā*, para adaptarse a los más diversos horizontes, incluido uno aparentemente tan ajeno como el tántrico y forjarse así un estatus canónico respecto a cada uno de esos hori-

<sup>52</sup> Estrofas finales 2-3.

zontes, el primer paso sin duda en ese sendero que la llevó a convertirse en la obra más influyente de toda una cultura y finalmente en la obra más popular de esa cultura fuera de ella misma.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Fuentes primarias*

- Abhinavagupta, *Tantrāloka, with Commentary by Jayaratha*, M. Rāma y M.K. Shāstrī (eds.), 12 vols., Shrinagar, Research Department, Jammu and Kashmir State, 1918-1938.
- Abhinavagupta, *Parātrīśikālaghuvṛtti*, J. Zādo (ed.), Shrinagar, Research Department, Jammu and Kashmir State, 1947.
- Abhinavagupta, *Parātrīśikātantravivaraṇa*, en R. Gnoli (ed. y trad.), *Il commento di Abhinavagupta alla Parātrīśikā*, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1985.
- Abhinavagupta, *Gītārthasaṅgraha, Abhinavagupta's Commentary on the Bhagavad-gītā*, B. Marjanovic (ed. y trad.), Benares, Indica, 2002.
- Abhinavagupta, *Paramārthasāra*, en L. Bansat-Boudon (ed. y trad.), *An Introduction to Tantric Philosophy. The Paramārthasāra of Abhinavagupta and Its Commentary by Yogarāja*, Londres, Routledge, 2010.
- Aitareyabrāhmaṇa. Mit Auszügen aus dem Commentare von Sāyaṇācārya und anderen Beilagen*, Th. Aufrecht (ed.), Bonn, Adolph Marcus, 1879.
- Ānandavardhana, *Dhvanyāloka, with the Locana Commentary of Abhinavagupta*, Pt. Durgāprasād y K. Pāndurang Parab (eds.), Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1998.
- Atharvaveda (Śaunaka), with the Padapāṭha and Sāyaṇā's Commentary*, V. Bandhu (ed.), Hoshiarpur, Vishveshvaranand Vedic Research Institute, 1961.
- Jaimini, *Mīmāṃsāsūtra, with the Śābarabhāṣya of Śabara, the Prabhā of Sri Vaidyanāthaśāstrī, the Tantravārttika and Tūptikā of Kumārilabhaṭṭa*, 7 vols., K.V. Abhyankar y G.A. Joshi (eds.), Trivandrum, Ānandāśrama Sanskrit Series, 1930-1934.
- Manusmṛti*, en P. Olivelle (ed. y trad.), *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānavadharmasāstra*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Patañjali, *Yogasūtra*, en M. Angot (ed.), *Le Yogasūtra de Patañjali. Le Yogabhāṣya de Vyāsa. Avec des extraits du Yogavārttika de Vijñānabhikṣu*, París, Les Belles Lettres, 2008.
- Śaṅkara, *Bhagavadgītābhāṣya*, N. Ram (ed.), Bombay, Nirṇaya Sāgar Press, 1948.
- Śatapathabrāhmaṇa. Sanskrit Text with English Translation and Notes*, M. Deshpande (ed.), 4 vols., Delhi, New Bharatiya Book Corporation, 2008.

*Taittirīyasamhitā*, E.M. Shastri (ed.), 10 vols., Delhi, Motilal Banarsidass, 1986.  
 Yāska, *Nirukta*, en L. Sarup (ed. y trad.), *The Nighantu and the Nirukta of Śrī Yāskā-cārya. The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology and Semantics*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2009.

### *Fuentes secundarias*

- Belvalkar, B.K., “The So-Called Kashmir Recension of the *Bhagavadgītā*”, *New Indian Antiquary*, 2-4, pp. 211-251.
- Biardeau, Madeleine y Charles Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, París, PUF, 1976.
- Clooney, Francis, *Thinking Ritually. Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini*, Viena, De Nobili Research Library, 1990.
- Figueroa, Óscar, “El arte de la interpretación en la India sánscrita: orígenes y desarrollo”, *Nova Tellus*, 31-1, 2013, pp. 9-34.
- Figueroa, Óscar, *El arte de desdecir. Inefabilidad y hermenéutica en India antigua*, México, El Colegio de México, 2015.
- Gerow, Edwin, “La dialectique de la *Bhagavadgītā*”, *Journal Asiatique*, 295-1, 2007, pp. 133-154.
- Gnoli, Raniero (trad.), *Il Canto del Beato (Bhagavadgītā)*, incluye el comentario de Abhinavagupta, Turín, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1976.
- Gnoli, Raniero (trad.), *Considerazioni sull'Assoluto. Commento breve alla Trentina della Dea Suprema*, Milán, Luni Editrice, 1998.
- Gonda, Jan, *Prajāpati's Rise to Higher Rank*, Leiden, Brill, 1986.
- Ježić, Mislav, “The First Yoga Layer in the *Bhagavadgītā*”, en J.P. Sinha (ed.), *Ludwik Sternbach Felicitation Volume*, vol. 2, Luknow, Akhila Bharatiya Parishad, 1979, pp. 545-557.
- Ježić, Mislav, “The Relationship between the *Bhagavadgītā* and the Vedic Upaniṣads: Parallels and Relative Chronology”, en R. Goldman y M. Tokunaga (eds.), *Epic Undertakings*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2009, pp. 215-282.
- Killingley, Dermot, “Enjoying the World: Desire (*Kāma*) and the *Bhagavadgītā*”, en J. Lipner (ed.), *The Fruits of our Desiring. An Enquiry into the Ethics of the Bhagavadgītā*, Calgary, Bayeux, 1997, pp. 67-79.
- Malinar, Angelika, *The Bhagavadgītā. Doctrines and Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Minkowski, Christopher, “What Makes a Work ‘Traditional’? On the Success of Nīlakaṇṭha's *Mahābhārata* Commentary”, en F. Squarcini (ed.), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*, Florencia, Universidad de Florencia, 2005, pp. 225-252.
- Padoux, André, “Tantrism”, en M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 14, Nueva York, Macmillan, 1987, pp. 273-275.

- Padoux, André, “What do We Mean by Tantrism?”, en K.A. Harper y R. Brown (eds.), *The Roots of Tantra*, Nueva York, State University of New York Press, 2002, pp. 17-24.
- Padoux, André, *Comprendre le tantrisme*, París, Albin Michel, 2010.
- Pandey, Kanti Chandra, *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*, Benares, Chaukhamba Amarabharati Prakashan, 2006.
- Sanderson, Alexis, “A Commentary on the Opening Verses of Abhinavagupta’s *Tantrasāra*”, en S. Das y E. Furlinger (eds.), *Samarasya. Studies in Indian Arts, Philosophy, and Interreligious Dialogue*, Delhi, D.K. Printworld, 2005, pp. 89-148.
- Sanderson, Alexis, “The Śaiva Exegesis of Kashmir”, en D. Goodall y A. Padoux (eds.), *Mélanges tantriques à la mémoire d’Hélène Brunner / Tantric Studies in Memory of Hélène Brunner*, Pondicherry, Institut Français d’Indologie / École Française d’Extrême-Orient, 2007, pp. 231-442 y 551–582.
- Sankaranarayanan, S. (trad.), *Śrīmadbhagavadgītā with Gītārthasaṅgraha of Abhinavagupta*, 2 vols., Tirupati, Oriental Research Institute, 1985.
- Schrader, Otto F., *The Kashmir Recension of the Bhagavadgītā*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1930.
- Sharma, Arvind (trad.), *Gītārthasaṅgraha*, Leiden, Brill, 1983.



# La *Jñāneśvarī*: el comentario de Jñāneśvar a la *Gītā*

*Elsa Cross*

## INTRODUCCIÓN

El título que dio Jñāneśvar o Jñāndev, poeta místico de Mahārāṣṭra del siglo XIII, a su magno trabajo sobre la *Bhagavadgītā*, fue *Bhāvārthadīpikā*, que podría leerse como *Luz sobre el significado supremo [de la Bhagavadgītā]*. Popularmente, esta obra se ha conocido como *Jñāneśvarī*, “la obra de Jñāneśvar”, y más que un comentario o una exégesis es, de hecho, una reinterpretación que posee desarrollos tan amplios y originales acerca de esa escritura básica del hinduismo, que tiene el valor de un tratado independiente.

Jñāneśvar<sup>1</sup> (1275-1296) nació en la región de Mahārāṣṭra, en el centro oeste de la India, y al parecer vivió sólo 21 años, durante los cuales dictó en lengua marāṭhī el texto de la *Jñāneśvarī* cuando tenía alrededor de 15 y 16 años; escribió además un texto filosófico llamado *El néctar de la experiencia interior (Amṛtānubhav)*;<sup>2</sup> la *Carta filosófica a Cāṅgdev (Cāṅgdevpāsaṣṭī* o “Las sesenta y cuatro [estrofas] a Cāṅgdev”), famoso yogui de su época, y más de 1 100 *abhaṅgas* o canciones místicas, recogidas en una extensa compilación llamada *Gāthā*.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Con frecuencia se translitera como Dnyāneshwar. La transliteración más rigurosa es Jñāneśvar, o Jñāneśvara cuando se sanscritiza. Tanto para esta palabra como para otros nombres propios y conceptos mencionados a lo largo del capítulo, se reproduce la transcripción que corresponde al marāṭhī, y no a las formas sánscritas equivalentes.

<sup>2</sup> Para una traducción al inglés de estas dos obras, puede consultarse la versión de R.K. Bhagwat, *Sri Jnanadeva's Amṛtānubhava with Cāṅgadeva Pāsaṣṭī*. El mejor ensayo que existe sobre la primera de ellas es *Pensamiento y experiencia mística en la India* de Ó. Figueroa.

<sup>3</sup> En *Garland of Divine Flowers*, P.V. Bobde tradujo al inglés una pequeñísima selección de estas canciones. Por su parte, más recientemente, C. Kiehnle editó y tradujo, también al inglés, tres ciclos de canciones incluidos en la *Gāthā*. Véase sus libros *Songs on Yoga* y *The Conservative Vaiṣṇava*.

Difícilmente puede entenderse la amplitud de su visión sobre la *Bhagavadgītā* sin recordar que en Jñāneśvar confluyen, de primera mano, tres ricas vertientes del hinduismo muy distintas entre sí: la tradición filosófica del Vedānta, la del yoga y la de la *bhakti* o devoción. En este artículo me interesa ver, brevemente, cómo inciden éstas en su comentario sobre la *Bhagavadgītā*, y para ello haré una referencia obligada a algunos datos sobre la vida de nuestro autor, pues éstos explican cómo llegó a estar en posesión de los conocimientos y la experiencia de estas tradiciones.

### EL VEDĀNTA

La filosofía que se designa de una manera general como Vedānta es la corriente de pensamiento que proviene del brahmanismo antiguo, desde los Vedas y las Upaniṣads, y que ha proseguido desarrollándose hasta nuestros días; podría decirse que es la expresión filosófica del hinduismo tradicional. Es aquí donde se inserta la *Bhagavadgītā*, y en Jñāneśvar se manifiesta un conocimiento muy vasto de esta tradición. Es muy probable que Jñāneśvar haya estudiado tanto el sánscrito como las escrituras con su padre, un brahmán<sup>4</sup> docto, devoto y desventurado, que había sufrido la expulsión de su comunidad,<sup>5</sup> y estaba reducido, junto con su familia, a un total aislamiento.

Jñāneśvar aprendió sánscrito al punto de traducir al marāṭhī, lengua vernácula de Mahārāṣṭra, toda la *Bhagavadgītā*; la explica conservando su forma dialógica y ampliando el contenido de cada una de sus estrofas, tanto en las preguntas de Arjuna como en las respuestas de Kṛṣṇa, así como en las breves intervenciones de Sañjaya, que relata al rey Dhṛtarāṣṭra lo que ocurre en el campo de batalla, y además en los comentarios donde el propio Jñāneśvar se hace presente y habla de su *guru* o maestro. Y es allí, al dilucidar cada tema de la *Gītā*, donde su comentario evoluciona en muchas direcciones de pensamiento, y pone de manifiesto su compenetración con diversos cuerpos de escrituras, así como sus dotes literarias y poéticas. De hecho, la *Jñāneśvarī*,

<sup>4</sup> Es decir, un miembro de la casta sacerdotal, la de los brahmanes (*brāhmaṇa*).

<sup>5</sup> La razón de ello fue que habiéndose casado, abandonó a su esposa para ordenarse como monje; cuando su *guru* o maestro se dio cuenta de esto lo obligó a volver con ella y llevar la vida de un jefe de familia, y puesto que los votos monásticos de *sannyāsa* son irrevocables, los brahmanes ortodoxos lo consideraron como un sacrilegio y lo condenaron al ostracismo.

escrita en verso, en la métrica *ovī*, se considera como el nacimiento literario de la lengua *marāṭhī*.<sup>6</sup>

La traducción de la *Gītā* a una lengua vernácula<sup>7</sup> pudo haber provocado tantos sobresaltos como la traducción de la Biblia que hizo Lutero al alemán. Tal como en la Edad Media europea el latín era vehículo de la liturgia, las ciencias y las artes, y era conocido sólo por gente de la Iglesia y por letrados, en la India se da un fenómeno similar, pues todos los textos religiosos, filosóficos, literarios y demás, estaban escritos en sánscrito, por lo que también excluían de su alcance a quienes no conocían la lengua. Eran los brahmanes por lo general, o personas educadas de la casta de los *kṣatriyas*,<sup>8</sup> quienes estaban en posesión de ella. La traducción de Jñāneśvar abrió las puertas al conocimiento de la *Gītā* a cualquier persona de su región, y no sólo a quien supiera leer, pues la *Jñāneśvarī* se recitaba públicamente en los lugares de reunión de las aldeas, según una costumbre arraigada en Mahārāṣṭra y en otros sitios, hasta la fecha. Dentro del texto, Jñāneśvar hace numerosos comentarios y llamadas de atención al público, para que escuche. Pongo un ejemplo:

Así habló el Maestro de todos los seres perfeccionados, el Señor de los dioses. Ahora Kṛṣṇa regresará al asunto sobre el que Arjuna le pregunta. ¿Con qué palabras podemos decirlo? ¿Quién puede describir su dulzura? Los oyentes se saciarán de felicidad al escucharlo. Jñāndev, el discípulo de Nivṛtti, dice: “Amigos míos, permitan que su entendimiento esté despierto, para que puedan disfrutar el diálogo entre el Señor Kṛṣṇa y Arjuna”.<sup>9</sup>

Jñāneśvar discurre con soltura sobre temas que atañen a conocimientos filosóficos, tanto del Vedānta, como de los sistemas del Sāṅkhya y el Yoga; pero va más allá y lo que parece sustentar su posición filosófica son conocimientos

<sup>6</sup> Se puede comparar, en más de un sentido, con lo que *La Divina Comedia* representó para la lengua italiana y para la tradición católica.

<sup>7</sup> Esa tendencia siguió, y en siglos posteriores hubo otras traducciones y refundiciones de diversas escrituras. Entre ellas se encuentran, en el siglo XVI, la versión del poeta místico de Mahārāṣṭra, Eknāth, del capítulo undécimo del *Bhāgavatapurāṇa* y también del *Rāmāyaṇa*, texto del cual el poeta Tulsīdās hizo en el norte una versión muy personal en avadhī, variante dialectal del hindi.

<sup>8</sup> Era la casta de los gobernantes, nobles y guerreros.

<sup>9</sup> *Jñāneśvarī* 3.268-271. En todos los casos baso mis traducciones en la versión de S. Kripānanda, *Jñāneśvar's Gīta*. En inglés, pueden consultarse además las versiones de R.K. Bhagwat, *Bhāvārtha Dīpikā, Otherwise Known as Jñāneśvarī*, y, en prosa, la de M.R. Yardi, *Bhāvārtha Dīpikā, Popularly Known as Jñāneśvarī*.

sobre algunas corrientes *śaivas*, como por ejemplo cuando se refiere a 36 *tattvas*,<sup>10</sup> tal como proponen tanto el sistema del Śaivasiddhānta como el llamado Shivaísmo no dual de Cachemira, y no a 24 o 25 como son los que enumeran respectivamente las escuelas del Vedānta y el Sāṅkhya.

De hecho, en ocasiones Jñāneśvar parece ver la tradición del Vedānta desde la óptica del yoga y las corrientes *śaivas*, que difieren en muchos detalles de la perspectiva del Vedānta tradicional, pero conservan la cuestión más importante, que es la visión unitaria, no dualista, que sostienen tanto las Upaniṣads como el Vedānta no dual (*advaitavedānta*),<sup>11</sup> aunque una postura tan radical como la de las Upaniṣads se apreciará más claramente en las tradiciones *śaivas* no duales de Cachemira. Desde los *mahāvākyas* o “grandes proclamaciones” de los Vedas y las Upaniṣads, donde se afirma la identidad esencial entre el Absoluto supremo y el ser interior<sup>12</sup> de cada persona, este principio ha sido una piedra de fundación del pensamiento hinduista filosófico y religioso.

En la *Bhagavadgītā* dice Kṛṣṇa: “Y quienquiera que en el momento de la muerte, abandona su cuerpo y parte, pensando sólo en Mí, llega a mi estado [de ser] (*madbhāva*); no hay ninguna duda” (8.5). Y también: “Aquellos que me adoran con devoción están en mí y yo en ellos” (9.29).<sup>13</sup>

Kṛṣṇa dice aquí que sus devotos alcanzarán su estado o que están en él, y en otras partes habla de una unión, pero no de una identidad esencial, que es algo que se subraya más en las corrientes *śaivas* no duales, que en los textos de las tradiciones *vaiṣṇavas*, es decir, aquellas centradas en el dios Viṣṇu. Destaco esto porque ese no dualismo radical es la línea interpretativa de Jñāneśvar, que se adhiere a esta visión con más claridad incluso que la propia *Bhagavadgītā*, donde en ningún momento habla Kṛṣṇa de una fusión total entre Dios y el devoto. Jñāneśvar da, sin embargo, una razón brillante de por qué esto no sucede, cuando hace a Kṛṣṇa reflexionar, diciendo:

“Si yo revelara el secreto completo del Eterno, que elimina todo pensamiento de dualidad, entonces quedaría destruida la alegría de mi afecto por Arjuna”. Por lo tanto, Kṛṣṇa no le dijo todo a Arjuna, sino que tendió un tenue velo sobre

<sup>10</sup> Los *tattvas* son los principios o categorías básicas de la creación cósmica. Hay referencias de Jñāneśvar a 36 *tattvas*, por ejemplo, en *Jñāneśvarī* 11.304 o 13.155, entre otros pasajes.

<sup>11</sup> El Vedānta *advaita* o no dualista es la corriente de interpretación del Vedānta propuesta por Śaṅkara o Śaṅkarācārya, hacia el siglo VIII.

<sup>12</sup> Esto no se refiere al ego, sino al estrato más profundo de autoconciencia.

<sup>13</sup> Baso mis traducciones de la *Gītā* en la versión inglesa de S. Radhakrishnan.

esa [verdad]. Permitió que Arjuna retuviera la noción de que su mente estaba separada, con el fin de que pudiera disfrutar de la experiencia. La unidad con Dios es un obstáculo para este disfrute.<sup>14</sup>

Ésta es una idea muy acentuada entre los místicos de la India: que al darse la fusión completa entre Dios y el devoto, se pone fin al juego delicioso de la búsqueda, la separación, el anhelo y el encuentro, que es realmente sólo un juego, puesto que el ser interior del devoto y el Dios al que éste busca son uno y el mismo.

## EL YOGA

Además de la sabiduría del brahmán y del filósofo, en suma, del *jñānin*,<sup>15</sup> Jñāneśvar recibió directamente los conocimientos de una de las más poderosas tradiciones yóguicas: la de los maestros *nāth* (sánscrito, *nātha*).<sup>16</sup> Y volvemos a datos de la vida de nuestro autor. Según la leyenda, un día la familia de Jñāneśvar caminaba alrededor de una montaña sagrada, en Tryambakeśvar, siguiendo un ritual, y de pronto apareció un tigre que los dispersó. Al final, todos llegaron a salvo a casa, excepto Nivṛtti, que era el mayor de los hijos. Éste había logrado refugiarse en una cueva, donde encontró a un yogui en meditación profunda. Este yogui era Gahinīnāth,<sup>17</sup> que había recibido la iniciación directamente de uno de los fundadores de la tradición Nāth, Gorakhnāth o Gorakṣa, una importante figura legendaria, muy ubicua, pues aparece en muchos lugares de la India, así como en tradiciones nepalesas y tibetanas. De modo que estando en su cueva, Gahinīnāth le otorgó a Nivṛtti, casi de golpe, todo lo que él había recibido de su maestro Gorakhnāth a lo largo de muchos años: la iniciación, la liberación e incluso la condición de *guru* o maestro espiritual. Cuando Nivṛtti, que se convertiría en Nivṛttināth, a quien su familia casi daba por muerto después del episodio del tigre, regresó a su casa, dio la iniciación a sus

<sup>14</sup> *Jñāneśvarī* 6.113-115.

<sup>15</sup> Es decir, aquel que posee conocimiento. *Jñāna* significa “conocimiento”; de hecho, *Jñāneśvar* quiere decir, “el señor del conocimiento”.

<sup>16</sup> Sobre el tema puede consultarse, en español, *La piel de tigre y la serpiente*, de A. Muñoz. Entre muchísimas cosas se verá aquí todo el simbolismo del tigre en relación con la tradición Nāth.

<sup>17</sup> Es uno de los nueve famosos maestros de la tradición Nāth.

hermanos: Jñāneśvar, Sopān y la niña Muktabāi, quienes, a su vez, alcanzaron muy pronto la iluminación; de modo que pronto hubo en esa familia cuatro niños santos, sabios y con profundos conocimientos de yoga.

Decir “yoga” es decir muchísimas cosas. En el caso de la tradición Nāth, el “yoga” se refiere, en su aspecto más elemental, a lo que se entiende popularmente por eso, el *haṭhayoga*, que es la práctica de posturas, respiración y otra serie de disciplinas bastante complejas; pero supone también el *layayoga*, que tiene que ver con procesos internos muy sutiles y con la absorción de la mente en niveles de meditación cada vez más profundos. A Gorakhnāth se le atribuye el tratado de *haṭhayoga* más antiguo, la *Gorakṣasamhitā* o *Siddhasiddhāntapaddhati*, y tanto él como su propio maestro, Matsyendranāth, son figuras importantes también en las tradiciones alquímicas y tántricas de la India.<sup>18</sup>

Hay que señalar que la *Bhagavadgītā*, no toma en cuenta el *haṭhayoga*; allí, “yoga” significa, en general, el aspecto práctico de una enseñanza. Se habla de *sāṅkhya* como el aspecto filosófico o de sabiduría teórica, pudiéramos decir, y de *yoga* como la parte práctica y de experiencia directa.<sup>19</sup> Así, “yoga” se vuelve también cualquier vía práctica, cualquier disciplina para alcanzar la meta final, que es la liberación o *mokṣa*. Las formas principales de yoga de las que habla la *Gītā* son el *karmayoga*, que es el yoga de la acción correcta; el *jñānayoga* o yoga del conocimiento; lo que la *Gītā* llama simplemente *yoga*, y se refiere a la meditación (*dhyānayoga*), y finalmente el *bhaktiyoga* que es el camino de la devoción.

A lo largo de su exégesis (o más bien, eiségesis), Jñāneśvar amplía mucho el alcance de lo que la *Gītā* dice sobre el yoga. Por ejemplo, en lo que toca al yoga de la meditación, la *Gītā* se limita a dar lineamientos muy generales que siguen básicamente, aunque en distinto orden, lo que quedará compilado en el *Yogasūtra* de Patañjali cuando se hable de los ocho pasos o partes del yoga.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Véase a este respecto de M. Eliade, *Yoga. Inmortalidad y libertad*, caps. 7 y 8. Y en lo que toca al linaje de estos maestros que llega hasta Nivṛttināth y al propio Jñāneśvar, hacia el final de la *Jñāneśvarī* se enumera todo el *sampradāya*, o el linaje de los maestros de la tradición Nāth (18.1729-1742).

<sup>19</sup> Esto es un uso muy genérico de los términos y no implica en todos los casos que la *Gītā* siga necesariamente los planteamientos del sistema Sāṅkhya, que es una filosofía muy antigua y de gran influencia, ni de lo que llegaría a ser el sistema Yoga, la tradición asociada con Patañjali.

<sup>20</sup> A saber, *yama* y *niyama* (restricciones y observancias de carácter ético), *āsana* (postura), *prāṇāyāma* (control de la respiración), *pratyāhāra* (interiorización o recogimiento de

En cambio, todo lo que escribe Jñāneśvar en el sexto capítulo, a este respecto, rebasa por completo el planteamiento de la *Gītā*. Por ejemplo, en la *Gītā* se dice sólo lo siguiente:

Manteniendo el cuerpo, la cabeza y el cuello rectos, inmóviles y firmes, viendo la punta de su nariz y sin mirar en ninguna dirección, con la mente quieta, desterrando el temor, establecido en el voto de celibato del *brahmacārin*,<sup>21</sup> controlando la mente, con los pensamientos fijos en mí, [el yogui] debe sentarse, concentrado, dedicado a mí. Así, disciplinándose de manera continua, el yogui cuya mente está dominada va al nirvana, a la paz suprema, a la unión conmigo (6.13-15).

El comentario de Jñāneśvar a propósito de estas líneas se extiende a un centenar de estrofas y constituye, de hecho, todo un tratado sobre los aspectos más esotéricos e internos del yoga, que ni siquiera son planteados por Patañjali, puesto que el *Yogasūtra* se refiere a los estados de la mente; sin embargo, sí pueden encontrarse en los textos que provienen de la tradición de los maestros *nāth* —muy posteriores a Patañjali— y que el propio Jñāneśvar menciona allí.<sup>22</sup> Lo que hay que destacar es que todas estas enseñanzas, propias de escuelas esotéricas, eran sumamente secretas, y que el hecho de que Jñāneśvar las divulgara en su texto supone quizá una audacia aún mayor que la traducción de la *Gītā* a una lengua vernácula.

Jñāneśvar no se limita a hablar de la postura, la respiración y la disposición mental adecuadas para meditar, como hace la *Gītā*, sino que describe en detalle qué tipo de postura puede despertar la energía yóguica interna que se conoce como *kuṇḍalinī*, explicada ampliamente en tratados yóguicos y tántricos, pero que ni la *Bhagavadgītā* ni las Upaniṣads clásicas mencionan nunca; habla de cómo dirigir el flujo de esa energía a través de los distintos centros llamados *cakras*<sup>23</sup> o lotos; de cuál es la acción de la *kuṇḍalinī* en cada etapa,

---

los sentidos), *dhāraṇā* (concentración), *dhyāna* (meditación o contemplación) y *samādhi* (estado de éxtasis meditativo en el cual el sujeto se funde con el objeto de su contemplación).

<sup>21</sup> El *brahmacārin* era el estudiante que debía ofrecer servicio a su maestro y practicar celibato mientras duraba su enseñanza. Ésta era la primera etapa de la vida dentro del sistema del *varṇāśramadharma* de la sociedad tradicional brahmánica, que regulaba el *dharma* o deber de una persona a partir de su casta y la etapa de vida en que estuviera; estas normas se encuentran en el *Mānavadharmasāstra*, entre otros tratados canónicos.

<sup>22</sup> Véase 6.291.

<sup>23</sup> Según el yoga, hay siete *cakras* o centros de energía sutil, dispuestos a lo largo de la columna vertebral, que al ser traspasados y activados por la *kuṇḍalinī*, purifican al yogui y le permiten el desarrollo de determinadas capacidades.

de cuáles son los efectos del proceso, la transformación del yogui que tiene lugar, etc., hasta que alcanza la meta del yoga, la liberación o fusión con el Ser supremo. Para ejemplificar el grado de complejidad y los aspectos tan técnicos del yoga que Jñāneśvar aborda en esta sección, cito un fragmento de su comentario a *Bhagavadgītā* 6.15, apenas referido:

Entonces el nombre Kuṇḍalinī<sup>24</sup> deja de tener sentido, y más apropiado sería llamarla Māruti,<sup>25</sup> si bien la fuerza persiste hasta que se absorbe en Śiva.<sup>26</sup> Así, deja el *cakra* del corazón,<sup>27</sup> irrumpe a través del final de la *nāḍī suṣumnā*,<sup>28</sup> y entra en el espacio del paladar. Luego, subiendo por el dorso de la sílaba sagrada,<sup>29</sup> pasa más allá del nivel *paśyanti*<sup>30</sup> del habla. Entonces, tal como un río fluye hacia el mar, entra en el espacio del entrecejo simbolizado por la M al final de la sílaba sagrada OM. Después de establecerse en el centro del Absoluto,<sup>31</sup> tiende los brazos de su conciencia de unidad con el Ser y abraza al Ser supre-

<sup>24</sup> Literalmente, *kuṇḍalinī* significa “enroscada”. Según los textos de yoga, cuando no se ha activado yace latente dentro del ser humano, en la base de la columna vertebral en un centro de energía, o loto, o *cakra*, llamado *mūlādhāra*. Al despertar, asciende por una vía sutil y activa los diversos *cakras*, hasta alcanzar la coronilla de la cabeza, donde tiene lugar la experiencia de la iluminación.

<sup>25</sup> “Brillante” o “relampagueante”.

<sup>26</sup> La Conciencia suprema; el Ser absoluto, en este contexto. Esotéricamente, Śiva es el Ser interior de todo ser humano, y se le experimenta internamente a través del yoga. En las tradiciones *śaivas*, Śiva es también el primer yogui, de quien emana toda la enseñanza sobre el yoga y los diversos linajes de *gurus*.

<sup>27</sup> Es el *anāhatacakra*. Jñāneśvar reconoce un total de siete *cakras* dispuestos a lo largo de la columna.

<sup>28</sup> Las *nāḍīs* son los conductos de la energía sutil, que se extienden por todo el llamado “cuerpo sutil” (*sūkṣmaśarīra*), que es un cuerpo de energía que existe dentro del cuerpo físico, aunque no es físicamente detectable. De acuerdo con Jñāneśvar, hay tres *nāḍīs* principales que ascienden a lo largo de la columna vertebral; la más importante, porque es la que conecta a todas las demás y a todos los *cakras*, desde el primero en la base de la columna, hasta el último, “el loto de los mil pétalos”, en la coronilla, es la *suṣumnā*.

<sup>29</sup> La sílaba sagrada es OM, que se compone de los fonemas A, U, M y la vibración prolongada de la M.

<sup>30</sup> Hay cuatro niveles del habla, a saber, el de la Palabra divina, trascendente, que es la semilla de la creación (*paravāk*); el de la visión abstracta, intuitiva, y la cognición indiferenciada entre significante y significado (*paśyanti*); el del pensamiento y el lenguaje que diferencia entre sujeto y objeto, y entre significante y significado, pero que permanece todavía en un nivel mental (*madhyamā*), y el habla enunciada físicamente (*vaikhari*). Estos niveles se ubican en distintos lugares internos.

<sup>31</sup> El *sahasrāra* o loto de los mil pétalos, que se ubica en la coronilla.

mo. En ese momento, el velo de los cinco elementos<sup>32</sup> se rasga, y el alma individual se une con el Ser supremo. Entonces, todo, incluido el espacio etérico,<sup>33</sup> se absorbe en esa unión. Tal como el agua del mar es atraída hacia las nubes y vuelve hacia abajo derramándose como lluvia, de igual manera el Ser, habiendo vivido en forma corporal, entra en el Ser supremo. Así es esta unión, oh Arjuna. No queda ningún pensamiento sobre si se está separado o si en verdad se es uno con el Ser supremo. Así como el espacio se funde en el espacio, el yogui experimenta este estado de unión y permanece en él.<sup>34</sup>

Los pasajes de la *Jñāneśvarī* donde ocurre este grado de complejidad son, sin embargo, excepcionales. Aunque Jñāneśvar no deja ningún cabo suelto en lo que toca a los conocimientos del yoga, y entra en precisiones tan puntuales como la que acabo de ejemplificar, el comentario en realidad explica con gran claridad los aspectos de que trata, y los pone al alcance de un lector avezado.

Hay que señalar que el grado de conocimiento del yoga que Jñāneśvar pone en evidencia en su texto, sólo podría ser asequible para alguien que hubiera experimentado de primera mano todos los procesos que se describen, y que llevan a la iluminación. Sólo un conocimiento tan profundo puede explicar, por otra parte, que un muchacho de quince años haya producido este texto monumental, como sostienen los retratos hagiográficos.

### LA BHAKTI

Hay un tercer aspecto sumamente rico en este comentario y es el de la *bhakti* o devoción. Éste es, de hecho, el elemento más constante de la *Jñāneśvarī*, su *rasa*<sup>35</sup> dominante, pues aunque resulta evidente, por la forma en que habla Jñāneśvar de las escrituras y del yoga, que es un *jñānin* y un yogui consumado, en realidad es sobre todo un *bhakta*. La devoción vibra en cada página del libro, y se trata, muy concretamente de una devoción hacia su *guru*, pues aunque los procesos yóguicos son fundamentales, es la devoción y el servicio al

<sup>32</sup> Los cinco elementos físicos (*mahābhūtas*) son tierra, agua, fuego, aire y éter; hay también cinco elementos sutiles (*tanmātras*) que son los objetos de percepción de los cinco sentidos (aroma, gusto, tacto, forma y sonido).

<sup>33</sup> Plano intermedio entre lo físico y lo espiritual; se le llama también “sutil”, y se considera que es tanto un estado interno como un espacio exterior.

<sup>34</sup> *Jñāneśvarī* 6.301-310.

<sup>35</sup> *Rasa* es sabor, deleite. En la estética de la India, *rasa* es la emoción o disposición de ánimo que suscita una obra de arte.

*guru* lo que abre las puertas para su realización. Éste es uno de los grandes temas del comentario, como también lo es la relación entre el *guru* y el discípulo. Hay un juego de espejos entre la interacción de Kṛṣṇa y Arjuna, y la del propio Jñāneśvar y su *guru* y hermano Nivṛttināth.

Habría que precisar que aunque el término *guru* es demasiado general, pues significa simplemente “maestro” y puede haber *gurus* casi de cualquier cosa, Jñāneśvar se refiere a un *guru* verdadero, un *sadguru*, que en algunas escrituras, sobre todo en el seno de las tradiciones tántricas, se considera como un ser completamente iluminado, un *siddha*<sup>36</sup> con la capacidad de despertar espiritualmente a sus discípulos y guiarlos hacia el mismo estado de iluminación en el que él se encuentra establecido.

Hay un enfoque tradicional de la *Gītā* que hace resaltar el hecho de que ésta da comienzo propiamente cuando Arjuna, que se encuentra totalmente abatido y confuso, le pide a Kṛṣṇa que lo instruya, y Kṛṣṇa acepta, convirtiéndose en su *guru*, y de que termina, dieciocho capítulos después, cuando todas las dudas de Arjuna han quedado resueltas y éste le dice a Kṛṣṇa: “Haré lo que tú ordenas” (18.73), convirtiéndose de este modo, a su vez, en su discípulo. Según esta idea, sería entonces en este momento cuando comenzaría otra instrucción, de la cual la *Gītā* habría sido sólo un prolegómeno. En cierta forma, podría pensarse que la *Jñāneśvarī* se hace cargo de esa otra instrucción en una forma más tangible, pues si la *Gītā* habla del “qué”, la *Jñāneśvarī* habla del “cómo”, y a través de sus páginas es posible ver a Arjuna pasar por diversas etapas y alcanzar, después de un camino muy largo, la iluminación final.

Aunque el *guru* es un principio básico de toda la cultura del hinduismo, y sin esa figura difícilmente pueden concebirse las tradiciones religiosas, filosóficas y yóguicas, como tampoco las artes ni los oficios en la India, la perspectiva desde la cual habla Jñāneśvar, como ya se dijo, es muy profunda, porque él no está hablando del *guru* como de una figura literaria ni de un icono de la tradición, sino de alguien que es en su vida una realidad tangible y actuante; Jñāneśvar habla desde su propia experiencia. Es por la gracia de su *guru*, lo dice con asombro, una y otra vez, que él es capaz de escribir ese extenso y riquísimo comentario; sin embargo, lo que se llama “gracia del *guru*” va más allá y Jñāneśvar alude en numerosas ocasiones a la poderosa forma en que un *guru* transmite al discípulo su energía espiritual, su sabiduría y su propio es-

<sup>36</sup> Un ser que ha alcanzado la perfección y la iluminación completas, al haber llevado a su culminación todo el proceso de *sādhana* o prácticas espirituales.

tado interior, haciéndole superar todas sus limitaciones y transformándolo en un ser perfecto e iluminado.

El capítulo 18 de la *Jñāneśvarī*, que es el más extenso, tiene 1 788 estrofas de comentario. En ese capítulo, Kṛṣṇa hace una recapitulación de su enseñanza, y vuelve a hablar de la acción correcta, del conocimiento y de la devoción suprema, y Arjuna reconoce su propio estado de iluminación desde cada uno de estos aspectos. Hacia el final de la *Bhagavadgītā*, dice Arjuna: “Mi engaño se ha destruido, y he alcanzado la sabiduría por tu gracia, Kṛṣṇa. Mis dudas se han ido. Haré lo que tú ordenas” (18.73).<sup>37</sup>

Parte del comentario de Jñāneśvar, cuando habla de ese estado de realización final, dice lo siguiente, que permite constatar el lugar que tiene para él la devoción:

La atadura a Ti trae la liberación de toda atadura, el deseo de Ti destruye todos los deseos, y al encontrarte a Ti se le revela a uno su propio ser. Tú eres mi *Guru* supremo que viene en ayuda del solitario y por quien uno debe pasar hacia la realización de la unión. Cuando uno queda unido al Ser supremo, toda necesidad por acciones buenas o malas se elimina. Entonces uno debe adorarlo a Él con devoción ilimitada. Oh Señor Kṛṣṇa, tú eres mi gran *Guru*, a quien debo servir con devoción sencilla. ¿No he de considerar esto como tu bendición de unidad con Dios? La puerta de separación que había entre Tú y yo se ha transformado en la felicidad del servicio gozoso.<sup>38</sup>

Según la leyenda, después de que Jñāneśvar escribió su comentario, él y sus hermanos se sumaron a la comunidad del Vārkarīpanth, literalmente, “el sendero de los peregrinos”, que era un grupo de devotos reunidos alrededor de la figura del dios Viṭṭhal, una advocación de Kṛṣṇa, en Paṇḍharpūr, también en la región de Mahārāṣṭra. La *Jñāneśvarī* se transformó de inmediato, por así decirlo, en la Biblia de esta comunidad, que en gran parte gracias a Jñāneśvar y sus hermanos, llegó a convertirse en uno de los más importantes movimientos místicos populares de la India. Según consta en el *Bhaktavijaya*, colección de hagiografías de los “santos poetas” de Mahārāṣṭra escrita por Mahipati a finales del siglo XVIII, entre los siglos XIII —la época en que vivió Jñāneśvar— y XVII, hubo entre los *vārkarīs* alrededor de cincuenta poetas, hombres y mujeres, que provenían de todos los oficios y las castas, y había incluso intocables.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Traduzco en este caso de la versión en la propia *Jñāneśvarī*.

<sup>38</sup> *Jñāneśvarī* 18.1554-1558.

<sup>39</sup> *Bhaktavijaya* 1.1-36. Los intocables quedaban fuera de las cuatro castas tradicionales del hinduismo: la de los sacerdotes, nobles y guerreros, comerciantes y sirvientes. No podían entrar a los templos y ni siquiera eran aceptados en la sociedad.

La tradición refiere que guiados por Jñāneśvar y Nāmdev, otro importante poeta y maestro de este grupo, muchos de los miembros del Vārkarīpanth emprendieron una peregrinación al norte, llegando hasta Benares, para difundir la *bhakti* y dar iniciación. Es muy difícil establecer históricamente el efecto que haya tenido este viaje, que duró tres años, pero puede observarse que en los siglos siguientes surgieron varios poetas místicos y otros movimientos *bhaktas* en el norte. Nāmdev, que fue muy longevo y vivió muchos años en Gujarāt, escribió también en hindi, y muchos de sus *abhaṅgas* están incluidos en el *Granth Sahib*, el libro sagrado de los sijes. Fue a su regreso de este viaje cuando Jñāneśvar, que tenía alrededor de 21 años, decidió entrar en un estado definitivo de *samādhi*,<sup>40</sup> en Ālandī, su ciudad natal, que se convirtió en un sitio de peregrinación. Con diferencia de dos años entre sí, el resto de sus hermanos fueron también tomando *samādhi*.

#### A MANERA DE CONCLUSIÓN

En conclusión, considero que la *Bhagavadgītā* se convierte para Jñāneśvar en un vehículo extraordinario para poder explicar a fondo principios muy profundos del yoga y de la *bhakti* que, de hecho, como ya dije, van más allá de los planteamientos de la propia *Gītā*, aunque no puede considerarse que los traicionen. En esa época, esas dos vías empezaban a tener un gran desarrollo en la India —y de hecho han seguido expandiéndose, incluso ahora hacia Occidente. La suma de esos conocimientos le proporcionó a Jñāneśvar una herramienta para reinterpretar el pensamiento tradicional, ampliando los límites que hasta ese momento lo constreñían a un catálogo temático muy estricto.

Al igual que la *Bhagavadgītā*, la *Jñāneśvarī* conserva una total vigencia, no sólo en su amplia reflexión sobre los asuntos que explora la *Gītā*, que tienen un interés vital permanente, sino también por la forma en que pone todo ese conocimiento al alcance de muchos posibles lectores, pues habrán cambiado infinidad de cosas en los setecientos años que nos separan de Jñāneśvar, pero los procesos internos del yoga y de lo que se llama *sādhanā*, la práctica espiritual, siguen siendo los mismos, tal como puede constatarse en los escritos de numerosos yoguis y *siddhas* contemporáneos. De este modo, puede

<sup>40</sup> El *samādhi* es un estado de éxtasis meditativo, que supone una fusión total con el Ser; por extensión también se considera que cuando un ser iluminado deja su cuerpo, entra en *mahāsamādhi*, el gran *samādhi*.

considerarse que la *Jñāneśvarī* no sólo es un comentario sobre la *Bhagavad-gītā*, sino una gran escritura y una enseñanza por derecho propio.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Fuentes primarias*

- Jñāneśvar, *Sri Jnanadeva's Amṛtānubhava with Cāngadeva Pāsaṣṭī*, R.K. Bhagwat (trad.), Madras, Samata Books, 1985.
- Jñāneśvar, *Garland of Divine Flowers. Selected Devotional Lyrics of Saint Jñāneśvara*, P.V. Bobde (trad.), Delhi, Motilal Banarsidass, 1987.
- Jñāneśvar, *Bhāvārtha Dīpikā, Otherwise Known as Jñāneśvarī*, R.K. Bhagwat (trad.), Madras, Samata Books, 1989.
- Jñāneśvar, *Jñāneśvar's Gītā. Rendering of the Jñāneśvarī*, S. Kripananda (trad.), Nueva York, State University of New York Press, 1989.
- Jñāneśvar, *Bhāvārtha Dīpikā, Popularly Known as Jñāneśvarī*, M.R. Yardi (trad.), Pune, Prakasha Mudranalaya, 2011.
- Mahipati, *Bhaktavijaya. Stories of Indian Saints*, J. Abbott y N. Godbole (trads.), Delhi, Motilal Banarsidass, 1982.
- The Bhagavadgītā*, Sarvepalli Radhakrishnan (trad.), Londres, Harper & Row, 1973.

### *Fuentes secundarias*

- Eliade, Mircea, *El Yoga. Inmortalidad y libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Figuroa, Óscar, *Pensamiento y experiencia mística en la India. El Amritānubhava de Jñāneśvar: un caso ejemplar*, México, Fondo de Cultura Económica/UNAM, 2007.
- Kiehnle, Catharina, *Songs on Yoga. Texts and Teachings of the Mahārāṣṭrian Nāths*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1997.
- Kiehnle, Catharina, *The Conservative Vaiṣṇava. Anonymous Songs of the Jñāndeśvar Gāthā*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1997.
- Muñoz, Adrián, *La piel de tigre y la serpiente. La identidad de los nāth-yoguis a través de sus leyendas*, México, El Colegio de México, 2010.



TERCERA PARTE  
RECEPCIONES MODERNAS



# José Martí en el contexto global: la sabiduría de la *Bhagavadgītā* en la obra del insigne poeta y patriota cubano\*

Armando García de la Torre  
Traducción de Óscar Figueroa

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

José Martí realizó trabajos forzados como preso político durante su adolescencia, obtuvo los grados de Derecho Civil y Canónico y de Filosofía y Letras durante un exilio obligado en España, y se sumó a los círculos literarios más exclusivos de la Ciudad de México. Después de todas estas experiencias, en 1880, a la edad de 26 años, llegó a Nueva York con el sueño de liberar su isla natal del régimen colonial español. Durante los primeros años allí, de 1880 a 1882, escribió sus reflexiones en un cuaderno personal:

La vida humana, en fuerza de las estrecheces morales a que condena, va perdiendo cada día a mis ojos grandeza y significación. ¿Qué existencia es ésta, donde singulares dotes para hacer el bien, y decidida voluntad de hacerlo, no bastan a hacerlo? —¿donde condiciones casuales de coloración y atmósfera deciden de la trascendencia y utilidad de las más nobles fuerzas humanas?—, ¿donde la ausencia de todos los vicios, y el amor ferviente y práctica austera de todas las virtudes, no bastan a lograr la paz del alma, ni a dejar tras de sí —por el placer inmenso de hacer bien— no por la pueril vanidad de alcanzar fama —una huella visible y duradera?<sup>2</sup>

\* Con el título “Situating Martí in a Global Context: The Bhagavad-Gītā’s Wisdom in the Works of Cuba’s Preeminent Patriot and Poet”, este ensayo apareció originalmente en la revista *Latin American Literary Review*, 34-67, 2006, pp. 5-33. La presente traducción se publica con el permiso de la revista y del autor (N. del coord.).

<sup>1</sup> Agradezco a los revisores del *Latin American Literary Review* por enriquecer las ideas del ensayo. En la Universidad Atlántica de Florida, la guía de Graciella Cruz-Taura fue también decisiva. El seminario de Heather Frazer sobre Gandhi y el nacionalismo indio fue una importante fuente de inspiración. Igualmente valiosas fueron las ideas y la retroalimentación de varios colegas en la Washington State University, en especial Amitav Chowdhury.

<sup>2</sup> J. Martí, *Obras completas*, vol. 21, pp. 246-247. En lo que sigue todas las referencias a la obra de Martí se dan de manera simplificada por volumen y número de página.

Estos apuntes íntimos revelan que, para Martí, las ineludibles “estrecheces morales” en medio de una vida estética dedicada a liberar Cuba, provocaron que su existencia perdiera “grandeza y significación”. Pese a que su obra literaria había recibido elogios por su calidad artística, Martí ponía en duda el valor de la vida. Su actividad literaria poseía además importantes dimensiones prácticas: su principal objetivo era definir, promover y defender la independencia y la identidad nacional cubana; así, escribía como una forma de subsistir mientras trabajaba por la causa de una Cuba libre. Pero más allá de los elogios o el carácter práctico de sus escritos, a sus ojos, la vida no parecía dejar una “huella duradera”. No parecía servir como modelo para el mejoramiento de las generaciones futuras, ni su trabajo parecía traerle paz interior.

En la *Bhagavadgītā*, el poema sagrado del hinduismo, el avatar Kṛṣṇa guía e instruye a Arjuna, un guerrero con dudas existenciales similares ante la inminente batalla. Así, el texto predica el desapego, llama al deber y la acción, y revela la naturaleza última del alma humana. Por ejemplo: “Lo que no existe no puede llegar a ser; lo que existe no puede dejar de ser. Los que han alcanzado la intuición de la verdad han visto el límite que a ambos separa” (2.16).<sup>3</sup> No temas a la muerte, el alma humana es inmortal, le dice Kṛṣṇa a Arjuna, y luego añade: “Aquí no hay pérdida de lo ya conseguido ni retorno hacia atrás; aun un poco de este Deber protege del gran terror” (2.40). No desfallezcas por dejar “una huella visible y duradera”, pues “aquí no hay pérdida de lo ya conseguido ni retorno hacia atrás”. “Un poco de este Deber”, o también la “ausencia de todos los vicios, y el amor ferviente y práctica austera de todas las virtudes” te salvará “del gran terror”, en especial cuando la vida “va perdiendo cada día [...] grandeza y significación”. Kṛṣṇa prosigue:

Aquel que vive arrojando de sí todos los deseos, sin apego por nada, liberado de la idea de “lo mío”, liberado de la idea de “yo”, aquél alcanza la paz. Ésta es la actitud brahmánica, oh hijo de Prithā; quien llega a ella no cae ya presa de la confusión; quien en ella se establece aunque sea en el momento de la muerte, aquél alcanza el *nirvāṇa* en *Brahman* (2.71-72).

Que ningún esfuerzo es vano cuando se renuncia a los deseos y se actúa sin egoísmo, que al final uno alcanza la paz “aunque sea en el momento de la muerte”, y que es posible alcanzar “el *nirvāṇa* en *Brahman*”, son palabras que traen claridad y fortaleza mental a Arjuna, y justifican su guerra.

<sup>3</sup> Todas las citas de la *Bhagavadgītā* reproducen la versión de F. Tola.

El consejo de Kṛṣṇa habría tenido un eco positivo también en Martí, quien se percibía como un guerrero en pie de lucha por la libertad y la independencia de Cuba, un guerrero, como se aprecia en sus apuntes personales, que dudaba de la utilidad y la eficacia de sus esfuerzos para liberar a Cuba y, en un sentido más amplio, para dejar “una huella visible y duradera”. Expuesto inicialmente al pensamiento hindú durante su estancia en España (1871-1874), en los florecientes círculos filosóficos que seguían al pensador alemán Karl C. F. Krause (1781-1832), las ideas espirituales de Martí son visibles en la obra en prosa que escribió en los Estados Unidos, notablemente en su ensayo sobre Emerson.<sup>4</sup>

Este ensayo amplía los estudios sobre Martí en tres importantes direcciones: en primer lugar, investiga el discurso de Martí sobre los trascendentalistas de Nueva Inglaterra, en particular Emerson, y en este contexto retoma el trabajo de José Ballón Aguirre. Sin embargo, el ensayo expande los esfuerzos de Ballón Aguirre al yuxtaponer la obra de Martí con una importante fuente del pensamiento trascendentalista y de Emerson: la filosofía hindú, tal como aparece articulada en la *Bhagavadgītā*. Así, presta atención a las ideas de Martí sobre la naturaleza del alma humana, en particular la función de la reencarnación para alcanzar la unión final con la divinidad suprema.

Al analizar los escritos y las declaraciones de Martí, esta segunda línea recurre a una perspectiva hindú que enriquece los estudios de Araceli Tinajero sobre las adaptaciones modernistas de nociones orientales de camino a una interpretación única de la realidad. Mi posición es que Martí no sólo emplea el hinduismo para interpretar su realidad, sino que además —lo que es de mayor importancia histórica— lo usa para formular su proyecto de una Cuba libre. De este modo, el ensayo muestra que las ideas de Martí sobre la virtud y el deber están al servicio de una concepción divina de la patria.<sup>5</sup> No sólo el deber es visto desde la perspectiva de la patria; la virtud es además presentada como un agente que purifica el alma humana.

En este sentido, la postura de Martí se asemeja a la de Ernest Renan de “una nación como un principio espiritual”, o a la de Rabindranath Tagore y su uso de las tradiciones védicas para desarrollar una idea de nación como unidad

<sup>4</sup> Véase R.D. Agramonte, *Martí y su concepción del mundo*, p. 56.

<sup>5</sup> La palabra puede entenderse, literalmente, como país natal. Sin embargo, la “patria” de Martí es una noción abstracta. Puede tomarse como tierra paterna, tierra materna, hogar, o como una entidad mística en el corazón de quienes identifican a Cuba como su hogar, y además como un amor idealista por la fuente o el lazo que nutre y une a un pueblo. Para Martí, la patria demandaba una entrega libre de todo egoísmo.

espiritual que presupone el sacrificio. Aunque las ideas de Martí sobre la nación no coinciden del todo con la visión de Benedict Anderson de una “comunidad imaginada” —pues Martí parece hiperbolizar una conciencia nacional que no obstante existía antes del auge de la prensa escrita—,<sup>6</sup> el hecho es que las afinidades que existen entre las concepciones de Renan, Tagore y Anderson sobre la nación, y las de Martí, bien pueden aportar elementos para ulteriores exploraciones académicas, no abordadas aquí.

Por último, la tercera línea de investigación coloca los escritos de Martí, en particular los concernientes a la nación y la espiritualidad, en un contexto que va más allá de los recientes estudios hemisféricos sobre el líder cubano. Así pues, mi enfoque no se limita, para decirlo como Jeffrey Belnap y Raúl Fernández, a la “tensión en la obra de Martí entre las perspectivas nacional y transnacional, una tensión que vuelve imperioso el análisis de las diferentes formaciones nacionales del hemisferio occidental y sus relaciones intrahemisféricas para reconfigurar la manera como entendemos ‘América’”.<sup>7</sup> Lo que busco, en cambio, es entender mejor la manera en que Martí concebía la independencia cubana y su papel en tal empresa a partir de testimonios tangibles que indican una integración a su producción literaria y, en especial, a sus esfuerzos para liberar a Cuba y como parte de su *Weltanschauung*, de ideas del hinduismo que absorbió durante su estancia en España, México y Guatemala (donde de hecho enseñó un curso sobre filosofía que incluía nociones hindús), o bien a través de Emerson, los trascendentalistas y otras figuras afines al misticismo como Annie Besant. De este modo, el ensayo muestra que ciertas ideas hindús, en especial de la *Bhagavadgītā*, poseen una aleccionadora relación con algunas obras literarias de Martí y, sobre todo, con su visión de la lucha independentista cubana. Así, el ensayo coloca a Martí —y con él a la literatura latinoamericana— “en un contexto global o incluso globalizado”.

#### LA LUCHA POR LA INDEPENDENCIA DE CUBA Y LA *GĪTĀ*: SACRIFICIO, REDENCIÓN Y UNIÓN CON DIOS

Martí —en los hechos— y Arjuna —en un sentido alegórico— encabezaron sus respectivas campañas militares con profundas dudas existenciales. Un análisis de los escritos de Martí que reflejan visiones espirituales nos permite, por

<sup>6</sup> Agradezco a Louis A. Pérez por aclararme este punto.

<sup>7</sup> J. Belnap y R. Fernández, “Introduction”, pp. 3-4.

lo tanto, establecer algunos paralelos con las enseñanzas de la *Bhagavadgītā*. Una influencia directa, definitiva, de la *Gītā* en Martí no puede, sin embargo, mostrarse aquí; no tenemos medios para saber con exactitud si Martí leyó en efecto el poema sagrado hindú y cuándo lo hizo (tal como sucede con muchos otros detalles de su vida que ignoramos). En todo caso, lo que sí sabemos es que Martí conocía algunas nociones hindús, como se desprende de los testimonios que nos han llegado, por ejemplo su creación literaria e, incluso, un dibujo de su puño y letra. Como señala Anne Fountain a propósito de la obra literaria que Martí produjo en los Estados Unidos, las descripciones del poeta cubano sobre la vida intelectual estadounidense se basaban en “un conocimiento profundo y en una lectura minuciosa”.<sup>8</sup> Además, “el esfuerzo por incorporar la filosofía hindú en la reflexión filosófica occidental del siglo XIX, en América” es, de acuerdo con José Ballón Aguirre, “aporte común de Emerson y Martí”.<sup>9</sup>

Martí admiraba el Trascendentalismo y sus aspectos orientales. En especial, admiraba a Emerson, quien poseía copias extrañas de escrituras hindús; a Thoreau, quien llevó una edición de la *Gītā* al Lago Walden; a Annie Besant, autora de una traducción de la *Gītā* de la época; y a Amos Bronson Alcott y Walt Whitman, que también hallaron inspiración en los textos indios. Su admiración por estos “brahmanes bostonianos”, así como por Sir Edwin Arnold, autor de una de las primeras traducciones inglesas del texto sánscrito de la *Gītā*, es evidente en las citas y adaptaciones de su obra. Por ejemplo, en una carta escrita a su discípulo Gonzalo de Quesada un mes antes de su muerte en Dos Ríos (en mayo de 1895), considerada por la crítica como su testamento literario, Martí solicita que su obra prosística sea reunida en seis grandes tomos, tres de ellos dedicados a los Estados Unidos, y que su artículo sobre Emerson sea incluido en alguno de los dos tomos dedicados específicamente a “Norte Americanos”. En dicho artículo, Martí lleva a cabo varias adaptaciones literales del pensador de Nueva Inglaterra y es probable que muchas de sus ideas ahí tengan su origen en la filosofía de la *Gītā*, lo que pone de manifiesto la importancia de la sabiduría sagrada de la India para la producción literaria y la visión filosófica de un padre fundador latinoamericano. Las descripciones que Martí ofrece sobre la India y su respeto por aquellos que destilaban ideas indias, así como sus observaciones textuales sobre hinduismo, por ejemplo, los apuntes para un curso de filosofía que impartió

<sup>8</sup> A. Fountain, *Jose Martí and US Writers*, p. xiv.

<sup>9</sup> J. Ballón Aguirre, *Lecturas norteamericanas*, p. 86.

en Guatemala en 1877 corroboran que conoció y asimiló nociones de esta tradición.

Por otra parte, su prosa, en especial los artículos donde elogia a Besant, Emerson, Thoreau y Whitman, revela la consonancia que guardaban los conceptos de patria y naturaleza. Así, la patria no es sólo, como dijera Ivan Schulman, “una construcción híbrida y de alcance universal”, sino además una concepción imbuida de espiritualidad, que connota lo divino.<sup>10</sup>

En sus escritos puede observarse la idea de una guerra santa. La guerra de Cuba en pos de la libertad política sería pura, libre del egoísmo y, en un sentido particularmente caro para el líder cubano, sagrada. En 1880, durante uno de los primeros encuentros del Comité Revolucionario Cubano, fundado por Martí para integrar y dirigir todas las fuerzas independentistas, en especial fuera de la isla, declaró:

Un pueblo muere y necesita vida: ¿quién lo guía? El instinto. ¿Quién lo salva? Su propia angustia. ¿Con qué fuerzas lucha? Con las de la desesperación. No es la Guerra de Cuba un problema de clases, ni de comarcas, ni de grupos; es una guerra por la vida, donde no hay más que dos términos: o mancillar una existencia oscura, preñada de males venideros, o recabar una existencia libre, que abra camino para curarnos de estos males.<sup>11</sup>

Lo que de manera superficial podría parecer propaganda por la causa independentista cubana, revela, tras una lectura más cuidadosa, que para Martí el instinto —un concepto que recuerda la voz interior del deber a la que Arjuna presta oídos en Kurukṣetra— guiaría la lucha por la independencia. En ese sentido, podría decirse que Martí actúa más como Kṛṣṇa, el consejero, al instruir a sus compatriotas para que respondan instintivamente. La voz interior, de acuerdo con Kṛṣṇa, guía a hombres y mujeres en su curso de acción. A lo largo de su obra, Martí llama a seguir los instintos y el deber con el fin de inspirar y revitalizar, en un sentido literal, a su audiencia, e ideológicamente para legitimar la lucha contra España.

Como afirma en el pasaje apenas citado, el pueblo cubano será rescatado por su propio sufrimiento y angustia. Puesto que soportan un gobierno despótico con autoridades inmorales, los cubanos no sólo necesitan una emancipación política, sino además redención moral, en la forma de una guerra por la libertad y la autonomía. El sufrimiento no sólo servirá para rescatar o redimir

<sup>10</sup> I. Schulman, “José Martí”, p. 928.

<sup>11</sup> Vol. 1, p. 154.

al pueblo cubano, sino además para legitimar el levantamiento contra el imperio español. De este modo, la desesperación y la desesperanza que significa vivir bajo el despotismo español nutren y fortalecen la lucha independentista. Para Martí, negar o evitar la lucha por la libertad y la autarquía sólo conduciría a una agonía permanente. Las alternativas a la autarquía no ofrecían ni optimismo ni un futuro promisorio. No pelear por un gobierno democrático y autónomo, de acuerdo con Martí, sería negar nuestra propia autonomía y, en un sentido amplio, el llamado interior de un pueblo al deber, así como permitir que la patria se consuma en un lecho de muerte metafórico. Esto significa que la patria se nutre de una respuesta diligente al llamado instintivo de perseguir el curso moral manifiesto: la liberación de Cuba.

Martí no describe la revolución cubana de una manera tradicional, por ejemplo como una lucha de clases. La presenta, en cambio, como una lucha por el derecho ético de un pueblo para autodeterminarse, comenzando con el derecho del individuo a pensar y actuar de manera independiente. De acuerdo con el patriota cubano, esta lucha sólo podría tener dos resultados: una existencia oscura que causaría estragos al gobierno y la sociedad —por ejemplo, corrupción, opresión y estancamiento—, o bien una vida económica y política libre que zanjaría el camino hacia la cura y la restauración de los daños y las heridas provocados por un sistema de gobierno decadente y reaccionario. La guerra de Cuba no era simplemente una campaña militar o política para divorciarse de la España continental, sino la plenitud lógica, moral y evolutiva que regeneraría la isla en términos económicos, políticos y espirituales.

La prosa crítica de Martí puede verse de hecho como una estrategia retórica diseñada para presentar la guerra como la única opción heroica. Aunque su producción literaria no está exenta de una dimensión práctica y utilitaria, aunque remite directamente a un sentido básico de responsabilidad y está dirigida a una audiencia amplia, con antecedentes sociales, económicos y raciales diversos, al mismo tiempo, sin embargo, sus cuadernos personales revelan una honda preocupación por los méritos y los efectos espirituales, e incluso filosóficos, de llevar el tipo de vida que eligió para sí mismo, una vida de acción humanitaria sostenida por la causa independentista cubana. Tomar sus palabras únicamente como una estrategia retórica no nos ofrece un cuadro fiel del desarrollo de sus discursos y escritos, ni revela plenamente lo que buscó transmitir en su obra. Respecto al espíritu subyacente de la lucha por la libertad de Cuba, Martí escribió:

Si la guerra es posible [...] es porque antes existe [...] el espíritu que la reclama y hace necesaria: y a ese espíritu hay que atender, y a ese espíritu hay que

mostrar, en todo acto público y privado, el más profundo respeto —porque tal como es admirable el que da su vida por servir a una gran idea, es abominable el que se vale de una gran idea para servir a sus esperanzas personales de gloria o de poder, aunque por ellas exponga la vida. —El dar la vida sólo constituye un derecho cuando se la da desinteresadamente.<sup>12</sup>

En una carta de 1884 al general Máximo Gómez, un veterano de la frustrada guerra de los diez años, Martí explica que la guerra por la guerra misma no es el objetivo del movimiento revolucionario cubano, ni la meta de la revolución satisfacer las ambiciones personales de fama y gloria de sus líderes. La lucha independentista es legítima siempre y cuando se abracen ciertos principios: un espíritu puro y libre de egoísmo la hará posible. Martí pensaba que para ser líder del movimiento revolucionario era necesario mantenerse fiel a los ideales de la revolución cubana, basados a su vez en el altruismo y en un desprecio hacia cualquier plan egoísta. Al honrar y respetar, en público y en privado, los ideales de la revolución cubana, los líderes pondrían el ejemplo a los demás. A gran escala, la guerra era el resultado de la afirmación moral del pueblo cubano. A una escala menor, la conducta de los líderes de la revolución cubana reflejaba y afectaba el desarrollo ético del movimiento independentista. Recibir respeto y admiración por sacrificar la propia vida en la lucha de independencia, era legítimo siempre y cuando ese sacrificio se hiciera de manera altruista. Tal es el aspecto que más destaca en la carta de Martí al general Gómez.

La *Gītā* despliega ideas similares cuando Kṛṣṇa aconseja a Arjuna: “[...] liberado de todo apego, realiza siempre la acción que tienes que realizar, pues actuando sin ningún apego el hombre alcanza lo Supremo” (3.19). La renuncia a los frutos de la acción es una doctrina medular en la *Gītā*. Si bien el “amor de patria” de Martí es distinto de la salvación final (la unión con lo divino o *mokṣa*) que exige llevar a cabo todas las acciones sin deseos egoístas, su visión de morir sin egoísmos por Cuba es similar en espíritu al dictado de la *Gītā* de realizar acciones sin apegos personales. Tal como lo pone de manifiesto en su carta a Gómez, Martí veía el acto de morir por Cuba como un sacrificio, como el máximo esfuerzo altruista que sin duda facilitaría su unión con lo divino. Ideas similares aparecen en el siguiente apunte personal de 1885: “Pero este amor de patria ha de ser enteramente puro, sin mezcla de interés personal, activo, activo hasta el frenesí, hasta el sacrificio, hasta la bandera, pero con una activi-

<sup>12</sup> Vol. 1, p. 178.

dad de sacerdote, sin que ella se manche nunca con el menor viso de ambición o celo”.<sup>13</sup>

Las instrucciones de Kṛṣṇa en la *Gītā* en el sentido de que la acción debe emprenderse sin egoísmo concuerdan con la visión de Martí. De acuerdo con el poema sagrado hindú, el camino a la salvación consiste en actos sacrificiales y en una conducta dedicada al bienestar de los demás. En un discurso de 1894 en el que honra a su difunto amigo Fermín Valdés Domínguez, Martí expresa un sentimiento parecido:

El egoísmo es la mancha del mundo, y el desinterés su sol. En este mundo no hay más que una raza inferior: la de los que consultan, antes que todo, su propio interés, bien sea el de su vanidad o el de su soberbia o el de su peculio: —ni hay más que una raza superior: la de los que consultan, antes que todo, el interés humano.<sup>14</sup>

Como señala el especialista Manuel Pedro González, Martí llevó una vida de perpetua renunciación a los bienes mundanos y a los beneficios materiales, por ejemplo al dimitir en 1892 a su cargo como cónsul de Argentina, Uruguay y Paraguay en la ciudad de Nueva York, pues consideraba incompatible sus deberes como líder del Partido Revolucionario Cubano y los de un representante extranjero del gobierno. Ese mismo año sacrificó además su fama como escritor y renunció a su salario como corresponsal de varios de los más influyentes diarios latinoamericanos de la época, entre ellos *La Nación* (Buenos Aires) y *El Partido Liberal* (Ciudad de México). Dejó asimismo de escribir para el *New York Sun* con el fin de dedicar toda su energía a la liberación de Cuba. Y ya antes había sufrido la ausencia de su querido hijo y de su esposa, quien abruptamente dejó Nueva York sin avisarle ni pedir su consentimiento, y se marchó a Cuba para no volver jamás, pues “se negaba a compartir su idealismo y su espíritu de sacrificio”.<sup>15</sup> Martí sacrificó fama personal y gloria, así como el amor familiar, por ideales nobles, y en ese sentido materializó en su propia persona mucho de su retórica sobre el sacrificio y el altruismo. Las palabras arriba citadas con las que honra a Domínguez establecen el valor de quienes ponen los intereses humanos o humanitarios por encima de cualquier otro. Aunque el mensaje de Martí en este pasaje no se enmarca expresamente en una necesidad de unión con Dios, como sucede en la *Gītā*, en

<sup>13</sup> Vol. 21, p. 284.

<sup>14</sup> Vol. 4, p. 325.

<sup>15</sup> M.P. González, *José Martí*, p. 73.

otros casos, sin embargo, retoma y transmite ideas del Trascendentalismo como la de una chispa divina dentro del hombre, una visión afín al *ātman* hindú (la esencia divina universal dentro de todos los seres humanos). La simpatía que Martí sentía por este concepto sugiere que habría podido incluso considerar el servicio a la humanidad como un medio para la unión final con lo divino.

Un pasaje de 1880 en sus cuadernos personales revela el vínculo que tenían con el sacrificio sus conceptos salvación y redención. La idea de sacrificio, otro principio doctrinal de Kṛṣṇa, aparece claramente en el siguiente apunte:

En esta tierra, no hay más que una salvación: —el sacrificio.— No hay más que un bien seguro, que viene de sacrificarse: —la paz del alma.— Todas las desventuras comienzan en el instante en que, —disfrazado de razón humana,— el deseo obliga al hombre a separarse, —siquiera sea la desviación imperceptible,— del cumplimiento heroico del deber. —El martirio: he aquí la calma.<sup>16</sup>

Martí entendía el cumplimiento del deber heroico y el sacrificio como elementos necesarios para la redención, un principio también de la *Gītā*. En sus apuntes explica cómo el sacrificio es el medio para alcanzar la paz del alma, entendida como la meta de la unión final con la esencia del universo. El sacrificio y, de ser necesario, la pérdida de la propia vida en un deber heroico, redimen y traen la verdadera paz del alma.

Para Martí, todas las desgracias surgen cuando el individuo se identifica con los deseos personales. Esos deseos pueden parecer reales, como la *prakṛti* de la cosmología hindú, el término en la *Gītā* para el aspecto inferior del *brahman* universal y para el mundo material o la realidad visible. Los deseos pueden disfrazarse como razonamiento lógico y llevar a los hombres a una sensación de separación tanto entre ellos como respecto a la esencia divina universal. Esta separación es, para Martí, una ilusión, como lo es también para Kṛṣṇa en la *Gītā*: “Cuando ve la existencia diversificada de los seres en una sola entidad unificada y su difusión partiendo de ella, entonces alcanza a *Brahman*” (13.30). Martí insistía en que las ambiciones personales desvían a los hombres del sentido de paz interior y de su redención final. Esta postura evoca las palabras de la *Gītā*: “Aquel en quien penetran todos los deseos, como penetran las aguas en el océano que se llena, pero permanece inmutable y firme, aquél alcanza la paz, no aquél a quien dominan los deseos” (2.70).

<sup>16</sup> Vol. 21, p. 138. Aparte de su sentido literal, la palabra “martirio” posee connotaciones de sufrimiento, agonía y tortura causada por un sacrificio constante.

Otro apunte personal hace manifiesta la creencia del patriota cubano en que todos los seres humanos están unidos por una esencia divina. Ilusiones, deseos disfrazados de razonamiento lógico, individuos separados o alienados entre sí. Como afirma Martí en *El presidio político en Cuba* (1871), con excepción de los españoles y algunos otros que apoyaron y perpetuaron el gobierno tiránico español sobre la isla, todos los hombres que aman y respetan la libertad de los demás, en especial una Cuba libre, están unidos en el Dios patria:

El Dios Conciencia, que es el hijo del Dios que creó, que es el único lazo visible unánimemente recibido, unánimemente adorado, que une a la humanidad impulsada con la divinidad impulsadora. —Adorado, y no parezca esto reminiscencia de educación católica.— Este Dios, y el Dios patria, son en nuestra sociedad y en nuestra vida las únicas cosas adorables.<sup>17</sup>

Sólo dos fuerzas merecen ser adoradas: Dios entendido como conciencia humana y el Dios patria. Empero, Martí aclara: “no parezca esto reminiscencia de educación católica”. Y si no es católica, entonces ¿qué doctrina inspira sus ideas? La crítica de Martí a la Iglesia católica y su espiritualidad puede considerarse más una expresión de liberalismo que una oposición, algo común en otros países católicos del siglo XIX, no sólo en Latinoamérica. El liberalismo del siglo XIX aprobaba las manifestaciones espirituales públicas. Las críticas de Martí al catolicismo se nutrieron directamente de su experiencia en España, en especial de su exposición a reaccionarios ultracatólicos, por ejemplo los carlistas, que deseaban revivir la Inquisición. Sin embargo, el patriota cubano no tuvo objeciones para casarse en una iglesia católica ni para bautizar a su hijo mientras practicaba la francmasonería.<sup>18</sup>

Sus ideas sobre la patria y la nación no se basan en una única doctrina. Puede ponerseles a la par de la influyente doctrina del especialista del siglo XIX, Renan (1823-1892), según la cual “una nación es un alma, un principio espiritual”:

Dos cosas que, a decir verdad, no forman sino una, constituyen esta alma o principio espiritual. Una yace en el pasado, la otra en el presente. Una es el patrimonio compartido de un rico legado de memorias; la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de perpetuar el valor de la tradición que recibimos de manera indivisa.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Vol. 21, p. 29.

<sup>18</sup> G. Cruz-Taura, conversación personal, 27 de noviembre de 2004.

<sup>19</sup> E. Renan, “What is a Nation?”, p. 52.

La patria es un principio espiritual para Martí y para Renan. Sin embargo, para el primero, la patria posee además connotaciones divinas que no aparecen del mismo modo en las configuraciones de Renan sobre la nación. Por ejemplo, Martí dedicó una enorme cantidad de tiempo y energía a servir a la patria, y emprendió tal tarea con una devoción espiritual y física que evoca la veneración de una esencia divina. Como apenas vimos, el “Dios patria” se encuentra entre las dos únicas cosas que en nuestra vida son “adorables”.

Martí sugiere que la conciencia humana es divina, “el hijo del Dios que creó”. Es asimismo el “Dios Conciencia”, un lazo vivo que une a la raza humana con la fuerza divina, es decir, con el “Dios que creó”. La *Gītā* ofrece una visión similar: “La luz del sol que ilumina el universo entero, la de la luna, la del fuego —has de saber que toda aquella luz es sólo mía [...] Yo, convertido en el fuego universal, [me introduzco] en el cuerpo de los seres que respiran [...] Yo moro en el corazón de todo ser” (15.12, 14, 15). Las palabras aquí de Kṛṣṇa traen a la mente la noción de “divinidad impulsadora” de Martí. Kṛṣṇa continúa su consejo a Arjuna:

Nada existe más allá de mí, oh Dhanañjaya; todo esto está fijado en mí, como una hilera de perlas en un hilo [...] Sabe que soy la semilla eterna de todos los seres, oh hijo de Prithā, la inteligencia de los seres inteligentes, el valor en los hombres valerosos [...] Todo el universo se halla sumido en el error por estos tres estados, constituidos por los *gunas*; y no me conoce a mí, que estoy más allá de ellos, inalterable (7.7, 10, 13).

Un universo, y en consecuencia también los seres humanos, que son presa del engaño, sucumben fácilmente a los deseos personales. De ese modo, como afirma Kṛṣṇa, el individuo es incapaz de reconocer la verdadera realidad:

Los necios sienten menosprecio por mí por haber asumido yo esta forma humana, desconociendo mi estado supremo, yo que soy el gran soberano de los seres. Vanas son sus esperanzas, vanas son sus acciones, vano es su conocimiento —insensatos sometidos a una materia diabólica, demoniaca, que siembra en ellos la confusión. Pero los que poseen un gran espíritu, oh hijo de Prithā, unidos a una materia divina, me veneran a mí, sin fijar su mente en nada diferente, sabiendo que yo soy el principio imperecedero de los seres (9.11-13).

El apunte de Martí sobre “el Dios que creó”, el ser supremo que creó al Dios de la conciencia humana, se asemeja en espíritu a la respuesta de Arjuna a Kṛṣṇa:

[...] Señor de los dioses, morada del universo, tú eres lo imperecedero, el ser y el no ser, y lo que está más allá. Tú eres el Dios primordial, el espíritu antiguo; tú eres el supremo fundamento de todo el universo; tú eres el que conoce, el más alto objeto de conocimiento, la suprema morada; por ti todo el universo está compenetrado, oh tú de forma ilimitada (11.37-38).

El ser supremo o la gran alma universal, de acuerdo con la *Gītā*, y el Dios que creó o la divinidad impulsadora, de acuerdo con Martí, son omnipresentes e inmutables. Ambos principios colman y dan vida a la humanidad impulsada, así como al Dios conciencia. “El dios primordial”, de acuerdo con la *Gītā*, “compenetra todo el universo”; es un Señor “de forma ilimitada”. Martí y la *Gītā* comparten pues la idea de una esencia divina última que colma el universo y a los individuos.

De acuerdo con Martí, “el Dios que creó”, la deidad suprema, creó al Dios conciencia, el dios de la conciencia humana. Y éste une la esencia (“la divinidad impulsadora”), con el cuerpo o la forma (“la humanidad impulsada”). La humanidad y su extensión, los seres humanos, siguen por lo tanto un curso divino y son divinos por naturaleza, una idea que comparten también los trascendentalistas, pero que se remonta al pensamiento hindú, tal como aparece en los pasajes de la *Gītā* apenas citados.

Aquí otro testimonio en Martí sobre la manera como la humanidad y su extensión, la patria, son divinas por naturaleza: “Lo común es la síntesis de lo vario, y a lo Uno han de ir las síntesis de todo lo común; todo se simplifica al ascender”.<sup>20</sup> Esta idea aparece también en la *Gītā*, por ejemplo: “Cuando ve la existencia diversificada de los seres en una sola entidad unificada y su difusión partiendo de ella, entonces alcanza a *Brahman*” (13.30).

En una carta sobre Whitman fechada el 19 de abril de 1887 y dirigida a *El Partido Liberal* de la Ciudad de México, Martí escribió: “No puede suprimirse ningún factor humano. Por su órbita andan los astros, y por su órbita anda el hombre. Como se calcula un eclipse, se puede calcular la vida”.<sup>21</sup> Para el líder cubano, la esencia humana es una expresión del universo; la vida humana sigue, metafóricamente, el movimiento de los astros.

Y la unidad de todas las cosas corresponde a la naturaleza eterna del alma humana. Puesto que la vida en la tierra no es sino una encarnación entre muchas otras, representa en realidad una estación en el largo viaje del alma a su última morada, el ser supremo:

<sup>20</sup> Vol. 21, p. 47.

<sup>21</sup> Vol. 11, p. 155.

No puede haber contradicciones en la Naturaleza; la misma aspiración humana a hallar en el amor, durante la existencia, y en lo ignorado después de la muerte, un tipo perfecto de gracia y hermosura, demuestra que en la vida total han de ajustarse con gozo los elementos que en la porción actual de vida que atravesamos parecen desunidos y hostiles.<sup>22</sup>

Para Martí, la naturaleza no presenta contradicciones. Tal como los hombres anhelan amar durante su existencia física “y en lo ignorado después de la muerte”, elementos que parecen “desunidos y hostiles” en la “porción actual de vida” reclaman una entusiasta reconciliación. ¿Con “la porción actual de vida que atravesamos” se refiere Martí a un segmento de una vida terrenal o de una vida más extensa, eterna? ¿Con “lo ignorado después de la muerte” quiere decir que los seres humanos simplemente ignoran o no están conscientes de lo que sucede después de morir? Tanto sus cuadernos de apuntes como sus ensayos sobre Whitman, Emerson y Beecher contienen ricos testimonios sobre su visión de la verdadera naturaleza del alma durante y después de la existencia terrenal. Como ha mostrado José Ballón Aguirre, esa visión hace eco de la de Emerson. Sin embargo, su origen no está en Emerson. Se trata en realidad de adaptaciones emersonianas del pensamiento hindú, muy probablemente de la *Gītā*, entre otras escrituras. A su vez, Martí abrazó estos conceptos, los reformuló y difundió a fin de promover la causa de la independencia cubana, así como para hallar alivio intelectual y emocional.

#### MARTÍ Y LA *GĪTĀ* A TRAVÉS DEL TRASCENDENTALISMO

El ensayo de Martí sobre Emerson contiene varios elementos de la filosofía de la *Gītā*, sólo que configurados a través de una adaptación al español del lenguaje emersoniano. Por ejemplo: “Los hombres le pusieron delante al nacer todas esas trabas que han acumulado los siglos, habitados por hombres presuntuosos, ante la cuna de los hombres nuevos”.<sup>23</sup> A los ojos del poeta cubano, Emerson luchó por superar los estragos causados por siglos de hombres presuntuosos. Y más adelante en el mismo ensayo, añade: “Morir es volver lo finito a lo infinito”,<sup>24</sup> no en el sentido tradicional católico-romano de una vida después de la muerte, sino más bien a la luz de la idea de reencarnación:

<sup>22</sup> Vol. 13, pp. 134-135.

<sup>23</sup> Vol. 13, p. 23.

<sup>24</sup> Vol. 13, p. 24.

El Hombre, frente a la naturaleza que cambia y pasa, siente en sí algo estable. Se siente a la par eternamente joven e inmemorablemente viejo. Conoce que sabe lo que sabe bien que no aprendió aquí: lo cual le revela vida anterior, en que adquirió esa ciencia que a ésta trajo.<sup>25</sup>

“El Hombre, frente a la naturaleza que cambia y pasa, siente en sí algo estable” puede compararse con la perspectiva de la *Gītā* de que los hombres engañados por *prakṛti* (el mundo material o la realidad visible, el aspecto inferior del ser supremo) no logran comprender la naturaleza “inmutable, firme” del alma humana. La verdadera naturaleza del alma humana es “algo estable” porque, como señala la *Gītā*, “todo esto está fijado en mí, como una hilera de perlas en un hilo [...] Sabe que soy la semilla eterna de todos los seres, oh hijo de Prithā” (7.7, 10).

Así, cabe considerar la reencarnación como un componente clave del concepto de Martí de heroísmo. Puesto que la vida terrenal es una entre muchas, los hombres deben pasar por varias encarnaciones antes de purificar su espíritu y hacerse uno con la gran alma universal. Una lectura en clave hindú de los escritos del líder cubano, en particular su trabajo sobre los trascendentalistas, con la *Gītā* como un modelo accesible y sintético de las principales doctrinas filosóficas de la India, pone de manifiesto varias alusiones a la reencarnación. Por ejemplo, en su ensayo sobre Whitman leemos: “Ya sobre las tumbas no gimen los sauces; la muerte es ‘la cosecha, la que abre la puerta, la gran reveladora’; lo que está siendo, fue y volverá a ser; en una grave y celeste primavera se confunden las oposiciones y penas aparentes; un hueso es una flor”.<sup>26</sup> Más explícito aún es el siguiente pasaje en el ensayo sobre Emerson: “Va a reposar, el que lo dio todo de sí, e hizo bien a los otros. Va a trabajar de nuevo, el que hizo mal su trabajo en esta vida”.<sup>27</sup> Y el siguiente apunte en sus cuadernos confirma claramente su creencia en la reencarnación: “El alma post-existe. Y si post-existe, y no nacemos iguales, pre-existe, ha pasado por distintas formas. —Aquí o allá?— Es inútil preguntarlo, pero ha pasado”.<sup>28</sup> Todas estas alusiones a la reencarnación pueden leerse además en un sentido literal, sobre todo a la luz del vínculo entre sus acciones políticas y militares y las literarias, como una promesa de vida eterna para los guerreros, y por lo

<sup>25</sup> Vol. 13, p. 26.

<sup>26</sup> Vol. 13, p. 134.

<sup>27</sup> Vol. 13, pp. 17-18.

<sup>28</sup> Vol. 21, p. 43.

tanto como una forma de mitigar el temor a perder la vida terrenal en una batalla por Cuba.

En cualquier caso, en el artículo sobre Emerson, Martí presenta sus ideas sobre la reencarnación en términos artísticos y no obstante profundamente filosóficos. Ahí escribe sobre el papel de la reencarnación en el viaje del alma a su destino final de unión con Dios, adoptando y transmitiendo muchas de las ideas de Emerson sobre la naturaleza del alma humana y el universo:<sup>29</sup>

Y se pregunta entonces si no es fantasmagoría la naturaleza, y el hombre fantaseador, y todo el Universo una idea, y Dios la idea pura, y el ser humano la idea aspiradora, que irá a parar al cabo, como perla en su concha, y flecha en tronco de árbol, en el seno de Dios.<sup>30</sup>

La vida se purifica o se contamina aún más por las acciones del hombre sobre la tierra —los “hombres presuntuosos”, faltos de virtud, que pusieron “trabas ante la cuna” (en el nacimiento) de Emerson. La virtud redime el alma, como escribió en sus cuadernos de apuntes en 1881: “Mi corazón no tiene fuerza más que para la virtud”.<sup>31</sup> Y en su ensayo sobre Emerson afirma que la virtud es el medio para purificar el alma y alcanzar la paz: “La virtud, a la que todo conspira en la naturaleza, deja al hombre en paz, como si hubiese acabado su tarea, o como curva que reentra en sí, y ya no tiene más que andar y remata el círculo”.<sup>32</sup> “El círculo” al que Martí se refiere es la unidad de todos los seres, de nuevo como un aspecto del ser supremo, la fuente de toda vida. Para el poeta cubano, la virtud, en especial en las acciones, refina a los individuos y acelera la unión final con la gran alma universal. En este punto, añade: “El idealismo no es, en él, deseo vago de muerte, sino convicción de vida posterior que ha de merecerse con la práctica serena de la virtud en esta vida”.<sup>33</sup> Su idealismo, en particular sus concepciones sobre la patria y su postura sobre cómo liberarla y servirla, no son frívolas. Martí asume que su idealismo posee connotaciones espirituales; realizar acciones virtuosas y vivir sin egoísmo garantizan una recompensa justa en la siguiente vida. Admite una fe en un más allá determinado por los méritos en esta vida, pero no en el sentido cristiano de ir al cielo o al infierno.

<sup>29</sup> J. Ballón Aguirre, *Lecturas norteamericanas*, p. 80.

<sup>30</sup> Vol. 13, p. 27

<sup>31</sup> Vol. 21, p. 144.

<sup>32</sup> Vol. 13, p. 26.

<sup>33</sup> Vol. 13, p. 29.

El 30 de noviembre de 1891 Martí viaja de Tampa a Nueva York, y el 22 de diciembre de Nueva York a Key West. El 7 de diciembre, en medio de este par de frenéticos viajes políticos para recaudar fondos, escribe una carta a *El Partido Liberal*, en México, en la que relata los últimos acontecimientos, de manera notable la visita de Annie Besant a la metrópolis estadounidense. La carta describe y defiende las ideas de Besant en materia de pobreza, control natal y religión, e indirectamente transmite su propia visión sobre la virtud y el deber cuando escribe mientras la halaga: “Todo va acrisolándose por el ejercicio del bien, y convirtiéndose en esencia espiritual, presente aunque invisible”. Y luego añade: “Eduquese lo superior del hombre, para que pueda, con ojos de más luz, entrar en el Consuelo, adelantar en el misterio, explorar en la excel-situd del orbe espiritual”. El valor de la educación, o desde una perspectiva hindú, el conocimiento correcto en temas espirituales, conduce a la humanidad a un nivel más elevado y pacífico. Esta actitud evoca una importante enseñanza de la *Gītā*: conocer la verdadera esencia eterna del alma humana como medio para superar el miedo y la duda, y alcanzar la paz interior. Martí prosigue en su carta a *El Partido Liberal*: “A eso viene Annie Besant de Inglaterra: a echar sobre los corazones su palabra piadosa y encendida, a tantear de buena fe, con oratoria a la vez sensata y mística, por los caminos de la religión venidera”.<sup>34</sup> Al elogiar a Besant, y más adelante en el mismo artículo a Sir Edwin Arnold, Martí confirma el decisivo papel de la virtud para purificar el alma humana. A sus ojos, Besant promueve el conocimiento —un conocimiento “sensato” y a la vez “místico”— que se requiere para elevar nuestra condición espiritual e incluso la material. Besant explora y “tantea” su camino usando como medio la religión “venidera”, es decir, una espiritualidad distinta al catolicismo o a cualquier otra practicada hasta entonces en Occidente. En cuanto a Arnold, Martí dedica menos espacio para elogiarlo. Menciona su importante labor con textos indios y de otras partes de Asia, sin referirse a la *Gītā* específicamente. Como sea, la carta del 7 de diciembre al diario mexicano aborda explícitamente los temas de la virtud y la purificación, arriba discutidos. La carta confirma además la opinión de Oscar Montero, en una reseña reciente, en el sentido de que Martí “reescribió eventos actuales, transformando el extenuante trabajo del periodista en un medio para reconfigurarse”.<sup>35</sup>

En su análisis de Martí y Emerson como parte de una valoración de la literatura estadounidense, Michael Hames-Garcia sostiene que “la visión política-

<sup>34</sup> Vol. 12, p. 504.

<sup>35</sup> O. Montero, reseña de *The American Chronicles of José Martí*, p. 473.

mente orientada de Martí al final acaba ofreciendo un retrato más objetivo de la verdad sobre los Estados Unidos que la perspectiva, también con intereses políticos y no menos parcial, de Emerson”.<sup>36</sup> Por lo tanto, de acuerdo con Hames-García, Martí ofrece una mejor pauta que Emerson para apreciar los fundamentos de la “literatura estadounidense”. En todo caso, estudiar lo que el poeta cubano dice de Emerson nos ofrece argumentos convincentes y reveladores sobre su postura respecto a la naturaleza del alma, y permite una lectura hindú de su obra, en especial a la luz de la adaptación trascendentalista de la *Gītā*. En ninguna otra de sus obras, Martí muestra tanta candidez respecto a sus creencias espirituales, las cuales difieren del canon tradicional católico. En sus últimas cartas, específicamente en la que se considera su testamento literario a Gonzalo de Quesada, Martí expresa su aprecio por el ensayo de Emerson, con instrucciones precisas para que se publique en caso de no volver de la guerra de independencia. También en un diario de 1894 que contiene apuntes diversos, Martí reconoce que uno de sus momentos más gloriosos fue “la tarde de Emerson”, es decir, la tarde cuando escribió el ensayo.<sup>37</sup> Sobre Emerson, Martí afirma: “Ya he andado bastante por la vida, y probado sus varios manjares. Pues el placer más grande, el único placer absolutamente puro que hasta hoy he gozado fue el de aquella tarde en que desde mi cuarto medio desnudo vi a la ciudad postrada, y entreví lo futuro pensando en Emerson”.<sup>38</sup> La misma admiración se repite en sus cuadernos de apuntes cuando escribió: “Emerson. La tarde de Emerson: Cuando pierde el hombre el sentido de sí, y se transfunde en el mundo”.<sup>39</sup> Sobre las conexiones entre Martí y Emerson, José Ballón Aguirre apunta cómo el “encuentro intelectual de Martí con Emerson, ocurrido a su llegada a Estados Unidos en 1880, es indeleble y permanente, y forma parte esencial de su cosmovisión”.<sup>40</sup> Así, el ensayo sobre Emerson ocupaba un lugar especial en el corazón del poeta cubano y, como ha notado la crítica literaria, evoca muchas de sus ideas. Ballón Aguirre amplía nuestro entendimiento con un análisis literario de la presencia de Emerson en la obra de Martí:

El esfuerzo por incorporar la filosofía hindú en la reflexión filosófica occidental del siglo XIX, en América, es aporte común de Emerson y Martí. En la crea-

<sup>36</sup> M. Hames-García, “Which America is Ours?”, p. 24.

<sup>37</sup> Véase E. Allen (trad.), *Jose Martí*, p. 116.

<sup>38</sup> Vol. 22, p. 323.

<sup>39</sup> Vol. 21, p. 387.

<sup>40</sup> J. Ballón Aguirre, *Martí y Blaine en la dialéctica de la Guerra del Pacífico (1879-1883)*, p. 420.

ción literaria de ambos no funciona como mero motivo artístico, sino como encuadre epistemológico, y resulta base mística de su estética. Se trata, pues, de la instauración de una visión verdaderamente sincrética, Oriente/Occidente.<sup>41</sup>

Las descripciones líricas que Martí hace de las ideas de Emerson reconfiguran su propia visión espiritual, como resulta evidente en el siguiente pasaje de su ensayo, donde una vez más salen a relucir la noción de reencarnación, el papel de la virtud y la unidad de todos los seres vivos:

Y mantiene que todo se parece a todo, que todo tiene el mismo objeto, que todo da en el hombre, que lo embellece con su mente todo, que a través de cada criatura pasan las corrientes de la naturaleza, que cada hombre tiene en sí al Creador, y cada cosa creada tiene algo del Creador en sí, y todo irá a dar al cabo en el seno del Espíritu creador, que hay una unidad central en los hechos, —en los pensamientos, y en las acciones; que el alma humana, al viajar por toda la naturaleza, se halla a sí misma en toda ella; que la hermosura del Universo fue creada para inspirarse el deseo, y consolarse los dolores de la virtud, y estimular al hombre a buscarse y hallarse; que “dentro del hombre está el alma del conjunto, la del sabio silencio, la hermosura universal a la que toda parte y partícula está igualmente relacionada: el Uno Eterno”.<sup>42</sup>

“Que hay una unidad central en los hechos, —en los pensamientos, y en las acciones” reafirma no sólo la perspectiva de Martí, sino asimismo la de la *Gītā*, en especial la relación directa, causal, entre las intenciones de hechos y la conducta y sus consecuencias.

El concepto de Martí del deber es, por tanto, otro importante ideal que recorre su obra. Y el deber es, desde luego, una preocupación medular en las enseñanzas de la *Gītā*. Al respecto, el texto es contundente:

Los deberes de los brahmanes, de los guerreros, de los *vaiśyas* y de los *śūdras*, oh destructor de tus enemigos, se distribuyen de acuerdo con los *gunas*, que nacen de su naturaleza propia [...] Satisfecho cada uno con el deber propio, el hombre alcanza la perfección; escucha cómo uno alcanza la perfección satisfecho con su deber propio. El hombre alcanza la perfección venerando con el cumplimiento de su deber propio a aquel del cual nace la actividad de los seres y por quien todo el universo está compenetrado (18.41, 45-47).

La acción basada en la búsqueda de nuestro sentido del deber, o llamada interior, es necesaria para que el alma humana alcance la unión con lo divino.

<sup>41</sup> J. Ballón Aguirre, *Lecturas norteamericanas*, p. 86.

<sup>42</sup> Vol. 13, p. 24.

En otro pasaje, Kṛṣṇa advierte: “El deseo y la aversión están distribuidos en los objetos de cada uno de todos los sentidos. Nadie debe someterse a ellos: son sus enemigos. Aunque imperfecto es mejor el deber propio que el deber ajeno perfectamente realizado. Mejor la muerte en el propio deber; el deber ajeno sólo puede producir temor” (3.34-35). Martí escribió al general Máximo Gómez: “Yo no sirvo más que al deber, y con éste seré siempre poderoso”, poderoso, tal vez, como la fuerza misma del universo.<sup>43</sup> En otra ocasión, en un ensayo sin fecha sobre Amos Bronson Alcott (a quien Martí llamaba “filósofo platónico”, “el idealista sin mancha”, “el que nunca puso carne en su mesa”, “el compañero de Thoreau el eremita y el augusto Emerson”), afirmó: “El deber es feliz, aunque no lo parezca, y el cumplirlo puramente eleva el alma a un estado perenne de dulzura”.<sup>44</sup>

A lo largo de su vida Martí desarrolló un fuerte sentido del deber. En 1881, en un apunte en sus cuadernos, expresó: “No soy —¡libreme Dios de serlo!— un revolucionario empedernido. No ligo mi vida a los tumultos. Pero no me importa que sea impopular el cumplimiento de un deber: lo cumplo, aunque sea impopular”.<sup>45</sup> Martí llevó su vida de acuerdo con esta voz interior, un sentido del deber que lo instaba a liberar su patria del inmoral gobierno colonial español.

### JOSÉ MARTÍ EN UN CONTEXTO GLOBAL

¿Cómo se debe responder al llamado del deber? ¿Cómo actuar sin egoísmo? ¿Por qué sacrificarse por los demás es un servicio a la patria y al ser supremo? ¿Cómo es que todos —hombres, patria, universo— somos uno? He aquí las principales inquietudes de la filosofía de Martí, como lo indican sus escritos. Martí nutrió sus ideas con pensamiento hindú, adquirido directamente de textos que seguramente leyó con el fin de desarrollar las notas y los esquemas para sus clases de cultura y filosofía hindú en Guatemala, o indirectamente, por ejemplo a través de su adopción de los ideales de Emerson. Sus nociones políticas van de la mano de las espirituales. Como vimos, de manera consistente intercambia ambos tipos de discurso e identifica el uno con el otro en su obra. Los testimonios de la admiración que sentía por las escrituras del hinduismo son abundantes en sus escritos sobre Emerson, cuya adaptación de la filoso-

<sup>43</sup> Vol. 1, p. 180.

<sup>44</sup> Vol. 13, pp. 187-188.

<sup>45</sup> Vol. 21, p. 146.

fía hindú inspiró profundamente a los trascendentalistas (de hecho, Emerson era uno de los pocos estadounidenses que en esa época poseía una copia de la traducción al inglés del *Mahābhārata*). Martí lo elogió con estas palabras:

A veces deslumbrado por esos libros resplandecientes de los hindús, para los que la criatura humana, luego de purificada por la virtud, vuela, como mariposa de fuego, de su escoria terrenal al seno de Brahma, siéntase a hacer lo que censura, y a ver la naturaleza a través de ojos ajenos, porque ha hallado esos ojos conformes a los propios, y ve oscuramente y desluce sus propias visiones. Y es que aquella filosofía india embriaga, como un bosque de azahares, y acontece con ella como con ver volar aves, que enciende ansias de volar.<sup>46</sup>

Es evidente que alguien que no admirara como él las escrituras hindús no habría usado metáforas tan vívidas como éstas. Y con tal admiración por Emerson, Thoreau, Whitman, Besant y Arnold, entre otros, habría sido ilógico ignorar la *Bhagavadgītā*, la obra que inspiró a estas grandes figuras. Como señaló Anne Fountain: “Un análisis detallado de su obra completa arroja que Martí buscó deliberadamente ofrecer un retrato de la vida literaria estadounidense para sus lectores hispanoamericanos, y que lo hizo con base en un conocimiento profundo y en una lectura bien informada”.<sup>47</sup>

En suma, el conocimiento sobre Martí se enriquece de manera notable al incorporar nociones que no abrevan únicamente de tradiciones occidentales. Los especialistas contemporáneos han estudiado al patriota cubano como figura literaria y como líder político; sin embargo, cuando han llegado a estudiar sus visiones espirituales se han limitado a perspectivas judeocristianas o marxistas, durante un periodo prolongado. En tanto arquitecto ideológico del renovado esfuerzo independentista de Cuba de 1895, las aportaciones de Martí son iluminadoras y su influencia en la historia de Cuba a lo largo del siglo XX ha sido definitiva. Sus ideas y acciones se comprenden mejor cuando se comparan con las fuentes que nutrieron su perspectiva. Entre esas fuentes, sus destilaciones de las creencias hindús atraviesan su obra de lado a lado. Las ideas hindús aparecen en su prosa y en su poesía no sólo en el contexto del modernismo; lo hacen asimismo en sus planteamientos sobre la independencia cubana, como lo muestra su correspondencia con otros líderes del movimiento. Tanto José Ballón Aguirre como Araceli Tinajero sugieren que Martí buscó sincretizar ideas occidentales y orientales. De hecho, Tinajero señala:

<sup>46</sup> Vol. 13, p. 25.

<sup>47</sup> A. Fountain, *op. cit.*, pp. xiii-xiv.

Más que ocuparse de una comparación artística, Martí elabora una galería de ideas transculturadoras. Esto no significa que el cubano sólo se haya interesado por temas de tipo social o religioso. En hojas sueltas y en cuadernos de apuntes revela su conocimiento filosófico sobre el Lejano Oriente y su deseo de encontrar puntos de conexión, de ideas filosóficas que unan el pensamiento oriental y occidental. Una lectura efrástica de los dibujos de Martí en sus notas indica su preocupación por la penetración de la cultura occidental en la India. Por lo tanto, lejos de tratar de escapar de su “anacrónica” realidad como lo llegó a concebir Paz, los modernistas más bien reaccionaron en contra del positivismo y del vacío tanto espiritual como estético que percibían tanto en la burguesía como en la modernidad con sus cambios bruscos.<sup>48</sup>

Tinajero reconoce los empeños de Martí para integrar nociones orientales en tanto *modernista*. Un acercamiento más amplio a su obra en prosa y verso, en especial textos relacionados con su proyecto político de liberar a Cuba, muestra que la exploración de ideas hindús no sólo lo acerca a los modernistas; en realidad, en tanto líder social y político, las ideas indias lo sitúan en un contexto más globalizado, algo que los críticos de su obra literaria y política han ignorado hasta ahora. Así, este ensayo revela que la postura ideológica de Martí ante la revolución, la independencia y la construcción de la nación, se inspiró en la sabiduría sagrada de la India, en especial en la *Bhagavadgītā*, como puede observarse en su obra literaria y política, notablemente en sus cartas a otros líderes de la independencia y en sus cuadernos personales de apuntes. Lo hizo ya sea directamente —como lo indican sus diagramas con nociones indias—, o bien indirectamente a través de su participación en el krausismo durante el exilio juvenil en España y en sus lecturas de Emerson y otros trascendentalistas de Nueva Inglaterra.

La sabiduría sagrada de la India aparece en Martí no sólo en tanto modernista, sino además en tanto líder político y como activista y artífice de la independencia. Este hecho confirma la presencia, por primera vez, de la filosofía hindú en las historias de independencia de una nación latinoamericana. En ese sentido, las ideas hindús en la obra y el pensamiento de Martí son importantes para situarlo, junto con su proyecto independentista, no sólo en un contexto

<sup>48</sup> A. Tinajero, *Orientalismo en el Modernismo hispanoamericano*, p. 16. Tinajero se equivoca al citar a Martí como alguien preocupado por “la penetración de la cultura occidental en la India”. Quizá Martí hubiera estado de acuerdo, pero la perspectiva contraria es la que en realidad corresponde al apunte del líder cubano al que muy probablemente se está refiriendo aquí Tinajero. Éste aparece en *Obras completas*, vol. 19, p. 359, y reza así: “El Oriente invade el Occidente”.

hemisférico, sino además en un nivel más vasto y significativo: en un contexto global o incluso globalizado.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Fuentes primarias*

- Bhagavad-Gītā. El canto del Señor*, F. Tola (trad.), Caracas, Monte Ávila Editores, 1977.  
 Martí, José, *Obras completas*, 27 vols., La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

### *Fuentes secundarias*

- Agramonte, Roberto D., *Martí y su concepción del mundo*, San Juan, Editorial Universitaria de Puerto Rico, 1971.  
 Allen, Esther (trad.), *Jose Martí. Selected Writings*, Nueva York, Penguin Books, 2002.  
 Belnap, Jeffrey y Raúl Fernández, "Introduction", en Jeffrey Belnap y Raúl Fernández, *Jose Martí's "Our America" From National to Hemispheric Cultural Studies*, Durham, Duke University Press, 1998, pp. 1-23.  
 Ballón Aguirre, José, *Lecturas norteamericanas de José Martí: Emerson y el socialismo contemporáneo (1880-1887)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.  
 Ballón Aguirre, José, *Martí y Blaine en la dialéctica de la Guerra del Pacífico (1879-1883)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.  
 Fountain, Anne, "Prefacio", en Anne Fountain, *Jose Martí and U.S. Writers*, Gainesville, University of Florida Press, 2003.  
 González, Manuel Pedro, *José Martí: Epic Chronicler of the U.S. in the Eighties*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1953.  
 Hames-García, Michael, "Which America is Ours? Martí's Truth and the Foundations of 'American Literature'", *Modern Fiction Studies*, 49-1, 2003, pp. 19-53.  
 Montero, Oscar, reseña de S. Rotker, *The American Chronicles of José Martí. Journalism and Modernity in Spanish America*, J. French y K. Semler (trads.), *Hispanic Review*, 70-3, 2002, pp. 472-474.  
 Renan, Ernest, "What is a Nation?", en G. Eley y R.G. Suny (eds.), *Becoming National: A Reader*, Nueva York/Oxford, Oxford University Press, 1996.  
 Schulman, Ivan, "José Martí: migraciones, viajes y la creación de la nación cubana", *Revista Iberoamericana*, 69-205, 2003, pp. 927-933.  
 Tinajero, Araceli, *Orientalismo en el Modernismo hispanoamericano*, West Lafayette, Purdue University Press, 2003.



# La *Bhagavadgītā* según San Madero\*

*José Ricardo Chaves*

## INTRODUCCIÓN

A partir del contexto de la creciente recepción que tuvo la *Bhagavadgītā* en el siglo XIX en Europa, en este ensayo me propongo revisar la particular lectura que realizó Francisco I. Madero de dicho texto hindú desde una perspectiva espiritista, algo muy acorde con el auge que vivían por entonces corrientes neorreligiosas como el espiritismo y la teosofía, y en las que él tuvo una participación importante (sobre todo en la primera). Esto coincidió también con el interés “orientalista” que mostraban algunos artistas e intelectuales, como José Vasconcelos en el caso de México, conocedor de los comentarios de Madero.

## ESPLENDOR DE UN LIBRO

Desde su primera traducción del sánscrito al inglés, la *Bhagavadgītā* o el *Canto del Señor*, como se le ha traducido a veces, cautivó a Occidente con su mezcla de religión, filosofía y literatura. Uno de sus primeros admiradores, Wilhelm von Humboldt, la comparó por su hondura y belleza con los poemas de Lucrecio, Parménides o Empédocles, y el poeta T. S. Eliot con *La Divina Comedia* de Dante. La *Gītā* forma parte de una épica mayor, el *Mahābhārata*, siendo apenas una breve parte en extensión pero no en fuerza. Su autoría es atribuida a Vyāsa, en tanto compilador del *Mahābhārata*, y su origen en el tiempo es incierto, aunque hoy se cree que la fase final de composición tal vez haya tenido lugar en los primeros siglos de la era común. La mencionada primera traducción al inglés es de 1785 y se debe a Charles Wilkins (1750-1836). Apareció bajo los auspicios de la Sociedad Asiática de Bengala, cuya reputación aumentó gracias a la exitosa traducción de Wilkins, la que apenas dos años des-

\* Este artículo apareció originalmente en la revista *Literatura Mexicana*, 23-1, 2012, pp. 69-81. Se publica aquí con el permiso de la revista y del autor. (N. del coord.).

pués fue traducida al francés. No hubo en Francia una traducción directa del sánscrito sino hasta 1861.

Otras primeras traducciones de la *Gītā* a lenguas europeas fueron al latín en 1823, nada menos que por A. W. Schlegel; al español más bien tardíamente: al parecer en 1896, ya en pleno fin de siglo teosófico y modernista.<sup>1</sup> Su efecto fue visto así por el sabio Raymond Schwab en su magna obra *La Renaissance Orientale*:

Hay que imaginarse el impacto que supuso la llegada de la *Gītā* a Europa: tanto por su profundidad metafísica como por el prestigio de su envoltura poética, ningún otro texto podía ser más irresistible que éste para romper una dura tradición de raza superior: “Me asombró sobremanera, escribe Lanjuinais, descubrir en estos fragmentos de un poema épico indio tan antiguo el sistema de la metempsicosis, una brillante teoría de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, todo lo sublime de la doctrina de los estoicos, el amor puro que extravió a Fénelon, y un panteísmo muy espiritual, en fin, la visión de todo en Dios sostenida por el padre Malebranche”. Por otra parte, descubrió en la India el iluminismo, a Spinoza y a Berkeley.<sup>2</sup>

Aquellas primeras traducciones de la *Bhagavadgītā* surgieron al tiempo que crecía el romanticismo como movimiento literario y cultural, a cuya vertiente orientalista contribuyó de manera notable a lo largo del siglo XIX. En Inglaterra, autores como Blake<sup>3</sup> y Carlyle fueron sus lectores, y este último incluso regaló un ejemplar de la traducción de Wilkins al escritor norteamericano Emerson, quien quedó cautivado por el texto y transmitió su entusiasmo por él a Thoreau y Walt Whitman y, así, a todo el movimiento trascendentalista. En 1885, justo a los 100 años de la traducción de Wilkins, el poeta victoriano Edwin Arnold, por entonces ya muy famoso debido a su poema *The Light of Asia*, sobre la vida del Buda, publicó su traducción de la *Gītā* con el título de *The Celestial Song*. Esta versión al inglés, también muy exitosa, sería alabada años después por el Mahatma Gandhi, cuando en Inglaterra se reconectó con su tradición religiosa por intermedio de unos teósofos que le regalaron

<sup>1</sup> La duda obedece a la posible publicación, no corroborada plenamente, de una o dos traducciones algunos años atrás. Al respecto véase en este mismo volumen el apéndice de Ó. Figueroa, “Ediciones y traducciones de la *Gītā*”.

<sup>2</sup> R. Schwab, *La Renaissance Orientale*, pp. 173-174.

<sup>3</sup> Para una interesante exposición sobre una posible influencia de la *Gītā* en Blake, dado el contexto religioso antinomista de la traducción de Wilkins, afín a Blake, véase D. Weir, *Brahma in the West*, pp. 88-104.

un ejemplar precisamente de la versión de Arnold. En su autobiografía, Gandhi dice: “He leído casi todas las traducciones inglesas [de la *Gītā*] y pienso que la de Arnold es la mejor. Ha sido fiel al texto y casi no se nota que es una traducción”.<sup>4</sup>

En el siglo XX, Yeats, Huxley, Isherwood y Eliot son autores que continuaron el gusto desde la lengua inglesa por este texto hindú. En lengua alemana, los dos hermanos Schlegel fueron sus admiradores, tanto que aprendieron sánscrito, si bien la traducción quedó a cargo de August Wilhelm, no de Friedrich. El naturalista Wilhelm von Humboldt y los filósofos Schelling y Hegel lo leyeron. Curiosamente no había encontrado referencias directas en el más orientalista de los filósofos germánicos, Schopenhauer, hasta que me tropecé con una antología de sus *Notas sobre Oriente*, en la que, además de sus propias referencias, se da la lista de libros de su biblioteca orientalista, donde figura la traducción de Schlegel.<sup>5</sup>

En el mundo de habla hispana la *Gītā* arribará más bien tardíamente en el fin de siglo teosófico y modernista. En España es traducida en 1896 por el teósofo José Roviralta Borrell, con tan buena mano literaria que se volvió un relativo éxito ahí y en la América hispana, como lo muestra que la versión comentada por Madero sea precisamente ésta, pudiendo también haber trabajado con la versión de otro traductor teósofo (Federico Climent Terror), de 1908. Madero pudo leerla también en inglés y en francés, pero necesitaba de una versión en español para efectos de publicación y comentario. Sin embargo, esta otra traducción circulante de Climent Terror estaba hecha sobre la traducción del sánscrito al inglés de la teósofa Annie Besant, quien representaba su competencia ideológica, en tanto que Madero se definía como espiritista militante, no como teósofo, como veremos luego.<sup>6</sup>

Desde los tiempos de Madame Blavatsky, la *Bhagavadgītā* había sido muy bien recibida en el ámbito teosófico, al grado de ser altamente recomendada y estudiada.<sup>7</sup> Otros teósofos de los primeros días se unieron al entusiasmo por la *Gītā* y escribieron sobre el texto, tales los casos de colegas de Blavatsky

<sup>4</sup> M. Gandhi, *Autobiography*, p. 59.

<sup>5</sup> La antología estuvo a cargo de G. Gurisatti y se publicó en 2011.

<sup>6</sup> De nuevo, para más información sobre primeras traducciones de la *Gītā*, en especial aquellas al español, véase en este mismo volumen el apéndice correspondiente.

<sup>7</sup> En la Escuela Esotérica fundada por Blavatsky pocos años antes de morir, dentro de la Sociedad Teosófica pero diferenciada, el estudiante tenía una trilogía obligatoria para estudio e inspiración constituida por la *Bhagavadgītā*, *Luz en el Sendero*, de Mabel Collins, y *La voz del silencio*, de la propia Blavatsky. A su muerte, y con el arribo del proyecto neoteosófico de Annie

como el erudito hindú Subba Rao y el irlandés-norteamericano W.Q. Judge, cuyo libro sobre la *Bhagavadgītā* pudo ser conocido por Madero, dado el común ambiente espírita y teosófico, y sobre todo, por un cierto paralelismo en el tipo de comentario, aunque, claro, el de Judge está mejor desarrollado. Además, ambos comentarios quedaron inconclusos: Madero sólo pudo comentar 12 capítulos de 18, mientras que Judge apenas cinco.<sup>8</sup> En México, entre sus primeros lectores, además de Madero, se encontraron modernistas como Amado Nervo, quien escribió poemas con sus referencias directas (por ejemplo, el apartado nueve de “La conquista”), o ateneístas como José Vasconcelos, con su libro *Estudios indostánicos* (1920), en el que nos cuenta:

El gusto por estos estudios, tan poco cultivados entre nosotros de manera ordenada, nació en nuestras juntas inolvidables de hace unos ocho años, cuando nos reuníamos Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y yo, en nuestro México, para discurrir sobre todos los asuntos que afectan directamente al espíritu. Ninguna enseñanza nos dejaba satisfechos, y ninguna de las grandes cuestiones fundamentales dejó de interesarnos vivamente. Disgustados de nuestro medio y decepcionados de Europa, que atravesaba por ese periodo de corrupción materialista que precedió a la guerra, nos deleitábamos algunas veces con las páginas indostánicas, que leíamos con mezcla de asombro y de curiosidad confusa.<sup>9</sup>

Vasconcelos elogió en su libro el trabajo de comentario hecho por Madero, publicado por entregas entre 1912 y 1913, e interrumpido por su asesinato, e incluso lo reprodujo parcialmente:

Quiero cerrar mi capítulo con un comentario que es quizás el primero que se escribió en México, del *Bhagavad Gita* [*sic*]; un comentario que procede del extraordinario y nobilísimo espíritu, que entre nosotros fue apóstol, pensador y presidente mártir, y que conocimos con el nombre terrestre de Francisco I. Madero.<sup>10</sup>

---

Besant y C.W. Leadbeater, se agregó como texto casi obligatorio *A los pies del Maestro*, del primer Krishnamurti.

<sup>8</sup> El libro de Judge sobre la *Bhagavadgītā* fue traducido en 1926 por Federico Climent Terror, el mismo que en 1908 había traducido al español la *Gītā* a partir de la versión de Annie Besant. De haber conocido el trabajo de Judge, Madero tuvo que haberlo leído en inglés.

<sup>9</sup> J. Vasconcelos, *Estudios indostánicos*, p. 88.

<sup>10</sup> *Ib.*, p. 158. El uso del género masculino para hablar de la *Gītā* fue una práctica común en estos primeros años. Sólo después, gracias al aporte erudito de los indólogos, comenzó a usarse la forma correcta, en femenino, aunque no de manera generalizada; de hecho, incluso hoy

Tras la reproducción de muchos de sus comentarios, Vasconcelos acaba diciendo:

Impresionante resulta imaginar los pensamientos de Madero cuando llegó a encontrarse en los campos mexicanos en la situación de Arjuna, dispuesto a combatir un ejército de enemigos que no odiaba, pero que era su deber destruir. Venció a esos enemigos, el Arjuna de México, en la noble lid de la fuerza, y después perdonóles con tierno espíritu cristiano, mas para ser víctima de Judas, en la más negra y cruel de las traiciones.<sup>11</sup>

Por su parte, la propia revista espiritista *Helios*, en la que se publicaban dichos comentarios de manera anónima (su autoría era un secreto a voces), puso una nota final a aquellos comentarios inconclusos y develó la identidad del autor (para quien todavía la desconociera):

Hasta el capítulo XX del *Bhagavad Gita* [*sic*], publicado en nuestro número anterior, llevaba escritos sus comentarios *un adepto*, cuando llegó la muerte a arrebatarle en trágica forma de este planeta. Sabido es que bajo el pseudónimo de *un adepto* se ocultaba modestamente la personalidad de nuestro muy ilustre hermano de ideas señor don Francisco I. Madero [...] nuestro hermano de inolvidable memoria, apóstol y mártir, honra y gloria de su patria de la humanidad.<sup>12</sup>

Es raro que Vasconcelos, que buscaba rigor intelectual y reflexión en tales estudios, “cultivarlos de manera ordenada” —según afirmó—, elogie el trabajo de Madero sobre la *BhagavadĠitā*, que tiene otra dirección, más ética y religiosa, en especial por su enfoque espírita y, pese a todo, también algo teosófico, modos de pensar de los que Vasconcelos abominaba, según aclara en una larga nota de su libro en que lanza rayos y centellas contra Blavatsky, aunque reconoce cierto valor a Annie Besant (la llama “alma noble y poderosa”), aparte de que alguna vez hasta se burló de la pose teosófica de Gabriela Mistral. Una de dos: o el trabajo exegético de Madero, pese a sus bases espiritistas y teosóficas, es tan bueno que el exigente Vasconcelos lo admite en su propio libro; o bien, su admiración ética y política por Madero lo ciega ante las posibles fallas de la interpretación maderista.

---

no es inusual el uso del masculino. Atendiendo al uso histórico, más que a la corrección lingüística, se reproduce aquí la forma masculina.

<sup>11</sup> *Ib.*, p. 162.

<sup>12</sup> F. I. Madero, *Obras completas VII*, p. 298.

## EL CONTEXTO ESPÍRITA DE MADERO

En el contacto de Madero con el espiritismo fueron decisivos la influencia de su padre y el viaje a Francia para estudios en 1891, donde consolidó lazos con el espiritismo francés propuesto por Allan Kardec, y hasta visitó su tumba en devota peregrinación al cementerio de Père Lachaise, tumba que hasta la actualidad sigue siendo la más cuidada en aquel jardín de tumbas, siempre atendida y llena de flores. El espiritismo de entonces se presentaba como una “religión científica”, “es hijo del positivismo moderno y debe su advenimiento a la observación metódica de fenómenos que en épocas anteriores fueron declarados sobrenaturales”.<sup>13</sup> Aparecía asociado en parte con adelantos tecnológicos como la electricidad y la fotografía, llegando incluso a crearse todo un cuerpo de “fotografía espírita”, hoy reconocido en la historia fotográfica. Otros rasgos del espiritismo de entonces fueron su defensa del individualismo metafísico (vigente por ejemplo en su defensa del yo y su rechazo del supuesto panteísmo teosófico con sus aires disolventes de la individualidad en un opiáceo nirvana), y ser un nuevo campo social con una alta participación femenina, con lo que, de paso, desde ahí se promovió cierto feminismo político y otras reformas, y de sus filas hasta salió la primera mujer que se lanzó como candidata a la presidencia de los Estados Unidos, Victoria Woodhull, en 1872.<sup>14</sup>

Madero no se limitó a militar pasivamente en el espiritismo sino que escribió mucho al respecto, aunque buena parte de estos escritos se haya hecho con seudónimos como “Arjuna” y “Bhīma” (ambos personajes de la *Bhagavadgītā*), o como “un adepto”, por ejemplo en sus comentarios a la *Gītā* en la revista espiritista *Helios*. Parte de la escritura de Madero fue como médium, pero hay otra que es sólo suya, como crítico, como expositor, y que tiene que ver con el deseo de divulgar la buena nueva del espiritismo, con el mejor juicio crítico a su entender. Además de espiritista fue “espiritólogo”, cronista erudito y comentarista de su campo. En 1900 organizó el Centro de Estudios Psicológicos de San Pedro, Coahuila, donde había sesiones espiritistas y también experimentos con electricidad y fotografía. Sus primeros artículos comenzaron a publicarse en 1904 en *La Cruz Astral*, con el seudónimo de Arjuna, el príncipe dubitativo al que el auriga divino, Kṛṣṇa, finalmente convencerá

<sup>13</sup> *Ib.*, p. 49.

<sup>14</sup> Véase el interesante y riguroso libro de B. Goldsmith, *Other Powers*. En general, la relación entre teosofía, espiritismo y feminismo, sobre todo en los Estados Unidos e Inglaterra, ha sido bien estudiada en varios libros, destacándose el de J. Dixon, *Divine Feminine*.

de iniciar la gran batalla sin importar mucho la suerte de los cuerpos porque las almas seguirán en su transmigración. Madero participó en los dos congresos nacionales de espiritismo en 1906 y 1908, y de alguna forma se volvió mecenas de la actividad espírita, ya que, entre otras cosas, donó la imprenta para la revista *El Siglo Espírita*, editada de 1906 a 1911. Tanto esta revista como *Helios* forman parte de otra etapa del espiritismo mexicano, ya algo consolidado por entonces, con medio siglo de actuar en el país. En la primera etapa la actividad editorial estuvo comandada por Refugio I. González desde la revista *La Ilustración Espírita*.

Llama la atención la coexistencia de la actividad política de Madero con la acción espírita. Él es consciente de ello y de su posible impacto negativo entre cierto público, por lo que usa seudónimos. Dadas las circunstancias políticas adversas, para él la política “constituye el espiritismo puesto en práctica”, siempre que se haga de una manera justa y desprendida, salvífica, cumpliendo el deber por la acción misma, no buscando sus resultados, según enseña la *Bhagavadgītā*.<sup>15</sup> Aparte de artículos y correspondencia, en 1911 Madero publicó su *Manual espírita* bajo el seudónimo de Bhīma, siguiendo el modelo kardeciano de divulgación, apenas tres años después de *La sucesión presidencial* (1908), que de alguna manera son textos complementarios, uno desde la metafísica, otro desde la política, en la medida en que propugnaban el mejoramiento individual y social, el progreso, la democracia. En sus últimos dos años de vida publicó en *Helios* sus comentarios a la *Gītā*, que no son ajenos a estas preocupaciones políticas.

En dichos comentarios, Madero no puede evitar proyectarlas, volviéndolas metáforas filosóficas de un proyecto de liberación personal y colectiva. Los ejemplos con los que ilustra las enseñanzas religiosas corresponden a su momento político. He aquí dos de ellos:

<sup>15</sup> Esta idea de un cumplimiento impoluto del deber, sin atender a sus frutos, también fascinó a otro lector de la *Bhagavadgītā*, el nazi Heinrich Himmler, quien, en confesiones a su masajista Felix Kersten (suerte de Schindler que, por medio de su influencia terapéutica sobre el jefe nazi, logró salvar de la muerte a muchos condenados del régimen, y cuyas memorias se publicaron en 1947, con diversas ediciones desde entonces), afirmó que siempre llevaba con él una copia de la *Gītā* para aliviar la culpa que tenía por implementar la llamada “solución final”, identificándose, igual que Madero, con Arjuna, en su cumplimiento del deber sin apego a la acción. Ambas lecturas son ejemplos de lo que es leer un texto antiguo de manera descontextualizada, a la luz de ideologías contemporáneas, de signo contrapuesto en el nazismo de uno y el espiritismo democrático del otro, sin tomar en cuenta el contexto cultural, religioso y lingüístico.

El hombre que por defender a su patria o a la sociedad va a la guerra, puede dar muerte a numerosos adversarios sin que esto constituya una mancha para él; “como la hoja de loto sale inmaculada del seno de las aguas”, así el guerrero saldrá inmaculado y glorioso después de la batalla a donde fue en cumplimiento de su deber.<sup>16</sup>

### Otro ejemplo:

Una persona considera que la evolución de un pueblo es detenida por la opresión o la tiranía; su deber es luchar contra esos obstáculos, estando decidida de antemano al sacrificio si es necesario. Obrando así, sabe, por una parte, que cumple con su deber, y además tiene la convicción de que su sacrificio no será estéril, pues ni es cierto que haya hombres indispensables y únicos capaces para desempeñar una misión de esa naturaleza, ni tampoco lo es que pueda perderse algún esfuerzo en bien de la humanidad.<sup>17</sup>

La gran batalla que debe acontecer en la *Bhagavadgītā*, una vez que Kṛṣṇa convenza a Arjuna de que retome las armas, ya que su desaliento hacia la guerra es fruto de su ignorancia metafísica, es la misma batalla del pacífico Madero contra el viejo régimen, sólo que su coche de guerra no tiene como conductor al dios Kṛṣṇa, sino a algunos fantasmas locales no mucho más ilustrados que los vivos que los invocan. En sus ejemplos Madero desarrolla el tópico de la batalla sangrienta, en la que el héroe debe combatir sin esperar mayor recompensa que el deber cumplido. En el laberinto de la acción, Madero usa la *Gītā* como brújula ética y filosófica para guiar sus pasos, como un gran espejo que le sirve para proyectar su situación personal y encontrar un sentido espiritual a su práctica política.

Al principio de sus comentarios, menciona la idea de que el hombre honrado, al caer bajo los golpes de los malvados, debe ser como el sándalo, que perfuma el hacha que lo derriba. Estas palabras sólo cobran sentido, más allá de sus buenas intenciones, si pasamos del nivel político y tomamos en cuenta sobre todo su trasfondo religioso y espiritista. Sus comentarios buscan que el lector se introduzca en el yoga, en la unión con lo divino, en la santidad (de hecho traduce yogui como santo). En este sentido, Madero fue un santo llevado a la batalla, que incluso tuvo su martirio, y su nombre aporta siempre un

<sup>16</sup> F. I. Madero, *op. cit.*, p. 216.

<sup>17</sup> *Ib.*, pp. 226-227.

componente ético notable en el proceso de la Revolución. Se convirtió así en el santo patrón de la democracia mexicana.

### LA POLÉMICA ESPÍRITA CONTRA LOS TEÓSOFOS

Aparte de la batalla política de Madero por la democracia, y de la batalla literaria y filosófica representada en la *Bhagavadgītā*, estaba la batalla doctrinal entre teósofos y espiritistas en el medio ocultista finisecular, en el que Madero participaba. La teosofía había surgido a mediados de los años setenta en Nueva York, bajo la tutela teórica de Blavatsky, cuando los espiritistas llevaban ya más de dos décadas de trabajo. Si bien al principio se valió de su infraestructura y vocabulario, muy pronto Blavatsky desarrolló su propia doctrina, la teosofía, mucho más ambiciosa intelectualmente que la presentada por Kardec, y renegó de la parafernalia espírita, a la que consideró equivocada. Los fenómenos paranormales de las sesiones espiritistas, cuando eran verdaderos, tenían como fuente no a los muertos, que ya no podían comunicarse con los vivos, sino apenas sus restos psíquicos, o bien eran producidos por otro tipo de seres denominados elementales, suerte de bufones astrales que asumían la forma de los difuntos. Esto, claro, encolerizó a los espíritas, que mantenían el dogma de la comunicación con los difuntos, y llevó a una suerte de competencia y batalla verbal entre unos y otros. Estos y otros desacuerdos de mayor alcance intelectual (por ejemplo, las bases orientalistas de la teosofía por oposición al cristianismo de los espíritas) que se discutían en Londres y Nueva York, también se reprodujeron en las ciudades adonde llegaban dichas doctrinas, y México no fue la excepción.

Para la época de Madero, el conflicto fraternal entre espiritistas y teósofos está que arde, como bien lo prueba el folleto polémico de 1907 titulado *Estudio sobre espiritismo y teosofía*, escrito por Rogelio Fernández Güell, otro sobresaliente autor espírita, amigo cercano de Madero, y director de *Helios* cuando la publicación de sus comentarios al texto hindú. Madero asume esta diferencia entre unos y otros, en contra de los teósofos, vistos como panteístas y antiindividualistas, y desde esta óptica va leyendo la *Bhagavadgītā* para asentar su postura antiteosófica. En sus propias palabras:

Queremos demostrar que el *Bhagavad Gita* [sic], que puede considerarse como la fuente más pura de las doctrinas teosóficas, budistas y en general de las doctrinas filosóficas de la India, no solamente no encierra en sus enseñanzas nada

que haga creer en la doctrina del panteísmo, de la absorción de todos los seres en la Divinidad y de la creencia de que somos dioses, sino que se desprende precisamente la doctrina contraria y es que, aunque todos los seres provienen de una partícula de la Divinidad, no por eso son la Divinidad misma, no por eso son dioses, y sobre todo, que jamás perderán su individualidad.<sup>18</sup>

Sobre este asunto de la pérdida o continuación de la individualidad en su encuentro con lo divino, insiste más adelante Madero: “Y esto lo consideramos de grandísima importancia, porque precisamente ha sido el único punto de divergencia entre la teosofía, tal como la entienden algunos autores, y el moderno espiritismo, y consideramos muy importante definir claramente este punto”.<sup>19</sup> Por supuesto que ése no era el único punto de divergencia entre los dos grupos, pero sí uno clave, que una y otra vez es retomado por Madero en sus comentarios. Acertadamente, niega la interpretación de la palabra nirvana como extinción o aniquilamiento, como ocurría con muchos de los orientalistas e intelectuales de la época, pero equivocadamente atribuye a los teósofos ese tipo de interpretación aniquilacionista. La visión cristiana del espiritismo de Madero lo lleva a defender la noción de alma y su continuidad tras el encuentro con lo divino. También los teósofos sostienen dicha continuidad, pero sobre otras bases filosóficas, demasiado especiosas para la comprensión espírita.

Pero Madero no sólo rompe lanzas contra los teósofos sino también contra “las prácticas supersticiosas”, sin mencionar su nombre exacto, pero que el lector intuye en buena parte católicas, y que él no nombra para no generar más reacciones negativas en su contra. Dice:

Como se ve, son grandiosas las concepciones que encierra el *Bhagavad Gita* [sic] y está muy lejos de recomendar esas prácticas supersticiosas tan en boga en la mayoría de las religiones, aun de las que actualmente prevalecen entre los pueblos civilizados y según las cuales se da más importancia a determinadas prácticas religiosas que al cumplimiento del deber.<sup>20</sup>

Nótese que esta postura contra la superstición que hace Madero se ubica en el campo de la Ilustración y la ciencia, que es, a su entender, el propio de

<sup>18</sup> *Ib.*, p. 257.

<sup>19</sup> *Ib.*, p. 258.

<sup>20</sup> *Ib.*, p. 292.

la religión científica representada por el espiritismo, discurso seguido en su lectura de la *Gītā*:

En sus luminosas páginas verán que muchos de los descubrimientos de que se enorgullece nuestra divina edad estaban ya consignados en las obras de los poetas y filósofos de la India, tales como la teoría evolucionista de Lamark [*sic*] y Darwin, y como la doctrina de la persistencia e indestructibilidad de la materia y de la fuerza.<sup>21</sup>

Resulta curioso cómo en su cruzada antipanteísta, Madero recurre a un texto asiático que parece afirmar lo opuesto, pero que, bien leído por él, resulta casi cristiano (de aquí sus menciones a las semejanzas entre Kṛṣṇa y Cristo, empezando por las fonéticas en el nombre). En esto y otras cosas, Madero parece no darse cuenta de la ingenuidad filológica e histórica en que se mueve. Se trata, pues, de una bien intencionada descontextualización del texto abordado y su recontextualización a la luz de polémicas contemporáneas. El texto exótico se anula en su especificidad cultural, y se relee y explica desde una plataforma occidental.

Parejo a su rechazo a “prácticas supersticiosas”, estaba el apoyo de Madero a la ciencia, sobre todo al concepto de evolución proveniente de la biología de Darwin, extendido ahora al campo de las almas, que también se encontraban sometidas a dicho concepto, en un largo proceso de reencarnaciones en diversos cuerpos y mundos hasta su liberación final, de la que se discutía si significaba la absorción en un todo sagrado como una gota en el mar o una continuidad sin forma ni límites, inconcebible desde donde estamos. Afirma que “la Divinidad ha decretado la ley de evolución de la humanidad” y que ésta “se realizará forzosamente por ser ley divina”.<sup>22</sup> Habla de cómo la evolución se da siguiendo un “Plan Divino”, lo que introduce un componente teleológico, esto es, de dirección y sentido implícito en el mundo y en la forma en que se van dando los eventos cotidianos.

Lejos está Madero de representar una “degradación” del espiritismo, como concluye José Mariano Leyva en su, por otra parte, valioso libro, *El ocaso de los espíritus*, cuando dice:

El espiritismo filosófico cedió ante el político y éste se encargó de popularizar a base de superficialidades, llegando a un punto en el que el sustento real esta-

<sup>21</sup> *Ib.*, p. 163.

<sup>22</sup> *Ib.*, p. 286.

ba completamente perdido. Tal vez sin quererlo, Francisco I. Madero tuvo mucho que ver en este proceso de degradación. Como figura pública y polémica, el revolucionario se encargó de dotarle al espiritismo un sentido utilitario que poco tenía que ver con los preceptos originales.<sup>23</sup>

No hay tal viraje de un espiritismo filosófico a uno político, pues desde el principio había una agenda política implícita en él, sólo que para implementarla se requería de una infraestructura como la acumulada en medio siglo. Para los tiempos de Madero, lejos de degradación hay florecimiento, ya hay una institucionalidad espírita consolidada en la que él mismo participa, hay congresos nacionales e internacionales, diversas publicaciones no sólo en la capital sino también en provincia. El vínculo entre espiritismo y política no fue propio sólo de Madero, sino que se repitió en diversos países, pues por su modernidad religiosa no dogmática, propició modificaciones para otro tipo de reformas: educativas, feministas, de defensa de los animales, etc. Piénsese por ejemplo en J.J. Tablada cuando funda en Cuernavaca una sociedad protectora de animales. El estudio de las relaciones entre modernismo ocultista (espiritismo y teosofía sobre todo) y reformas sociales es un ámbito todavía poco abordado en el mundo hispanoamericano ya por prejuicios religiosos, ya por antipatías laicas, aunque esto ha comenzado a cambiar, como se aprecia en el trabajo de Marta Elena Casaús para América Central (sobre todo Guatemala, El Salvador y Costa Rica).<sup>24</sup>

Los comentarios de Madero a la *Bhagavadgītā* son un ejemplo de ese orientalismo teosófico y espiritista de fin de siglo, que se mostraba literariamente en el modernismo de entonces y contra el que reaccionó Vasconcelos, intentando poner un poco de orden en la incipiente casa indostánica, superar el diletantismo teosófico y modernista y asumir un rigor intelectual en tales materias, tal como lo intentó en sus ya mencionados *Estudios indostánicos* de 1920, y que no le funcionó mucho a la hora de aplicarlo al trabajo de su admirado Madero. La lectura espiritista que Madero hizo de la *Gītā* supone una cierta perspectiva excéntrica, no académica ni literaria, de esa etapa modernista de la recepción orientalista en México, buena en su propio campo, influyente en el medio social y cultural, aunque insuficiente para una mejor comprensión de tan importante texto hindú.

<sup>23</sup> J.M. Leyva, *El ocaso de los espíritus*, p. 220.

<sup>24</sup> M.F. Casaús y T. García Giráldez, *Las redes intelectuales centroamericanas*.

## BIBLIOGRAFÍA

*Fuentes primarias*

*El Bhagavad Gita. Canto del Señor*, J. Roviralta Borrell (trad.), México, Diana, 1972.

*Fuentes secundarias*

- Casaús, Marta Elena y Teresa García Giráldez, *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*, Guatemala, F & G Editores, 2005.
- Chaves, José Ricardo, “Espiritismo y literatura en México”, *Literatura Mexicana*, 16-2, 2005, pp. 51-60.
- Dixon, Joy, *Divine Feminine. Theosophy and Feminism in England*, Maryland, The Johns Hopkins University Press, 2001.
- Fernández Güell, Rogelio, *Estudio sobre espiritismo y teosofía*, México, Imprenta de Arturo García Cubas, 1907.
- Gandhi, Mahatma, *Autobiography. The Story of my Experiments with Truth*, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1940.
- Goldsmith, Barbara, *Other Powers. The Age of Suffrage, Spiritualism and the Scandalous. Victoria Woodhull*, Nueva York, Harper Perennial, 1999.
- Judge, William Quan, *Bhagavad-Gita. Combined with his Essays on the Gita*, Pasadena, Theosophical University Press, 1978.
- Leyva, José Mariano, *El ocaso de los espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX*, México, Cal y Arena, 2005.
- Madero, Francisco Ignacio, *Obras completas VII. Escritos sobre espiritismo. Doctrina Espírita 1901-1913*, México, Clío, 2000.
- Schwab, Raymond, *La renaissance orientale*, París, Payot, 1950.
- Schopenhauer, Arthur, *Notas sobre Oriente*, G. Gurisatti (ed.), Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- Vasconcelos, José, *Estudios indostánicos*, México, Botas, 3a. edición, 1938 (publicado originalmente en Madrid, Saturnino Calleja, 1920 y en México, México Moderno, 1920).
- Vasconcelos, José, “Estudios indostánicos”, *Obras completas I*, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1959.
- Weir, David, *Brahma in the West. William Blake and the Oriental Renaissance*, Nueva York, State University of New York Press, 2003.



# Ecós de la *Bhagavadgītā*: alcances del texto en la diáspora india\*

*Lía Rodríguez de la Vega*

## INTRODUCCIÓN

La *Bhagavadgītā*, texto que consta de 700 estrofas, forma parte del *Mahābhārata*, la gran epopeya india, que a su vez posee 100 mil estrofas, y su versión actual da cuenta de varios siglos de confluencia de distintos materiales. La figura central de la *Bhagavadgītā* es el dios Kṛṣṇa y su narración se sitúa en el contexto de la lucha fratricida entre dos ramas de una misma familia: los Pāṇḍavas y los Kauravas. Constituye uno de los textos sánscritos más difundidos dentro y fuera de la India (si no es que el más difundido), y ha merecido y sigue mereciendo numerosas traducciones, comentarios y abordajes.

El estatus del texto presenta cierta ambigüedad dentro de la tradición brahmánica, pues pese a que forma parte de la tradición no revelada o *smṛti*, guarda una posición especial y recibe un tratamiento distinto al resto de esa literatura, incluso por comentaristas tempranos como Śāṅkara. Este carácter particular tiene eco en la recepción moderna del texto. Al respecto, M. Sinha considera que debe reconocerse el plano de referencia de la conciencia histórica, entre el intérprete y el texto, de interpretaciones previas y sus contextos, todos afectantes y afectados por cada nueva interpretación de la *Gītā*, y agrega que las distintas traducciones e interpretaciones del texto entre 1880 y 1910 (tratadas en su artículo) se relacionan con determinadas características, a saber, su representación alegórica, la asunción de su relevancia universal y la producción de significado transcultural a través de compromisos colaborativos y de contrapunto entre traductores indios y occidentales, horizonte interpretativo heredado por los nuevos lectores/intérpretes del texto.<sup>1</sup>

\* Agradezco a Fernando Tola y Carmen Dragonetti por sus valiosos comentarios durante la elaboración de este trabajo.

<sup>1</sup> M. Sinha, “Corrigibility, Allegory, Universality”, p. 299.

En este marco, el presente trabajo ofrece un estudio exploratorio de los alcances de la *Gītā* entre los emigrados indios (en este caso, residentes en Argentina). Para ello, se realiza un breve recorrido histórico sobre las traducciones, comentarios y abordajes del texto, con especial atención a la producción latinoamericana, un repaso de la metodología utilizada en nuestro abordaje exploratorio, y el marco, análisis y conclusiones desarrollados a partir de las temáticas surgidas de dicho abordaje.

## TRADUCCIONES Y COMENTARIOS DEL TEXTO

### *India*

Como se dijo, la *Gītā* ha merecido numerosas traducciones, comentarios y abordajes desde diversas perspectivas. En lo que hace al derrotero histórico de las aproximaciones al texto, W. Halbfass aborda el conocimiento que el mundo islámico tuvo de la India y el impacto del mismo sobre Europa en aspectos clave. En ese contexto, señala la figura de Al-Bīrūnī, quien estudió sánscrito e intentó conocer textos de primera mano, entre ellos la *Bhagavadgītā*, de la que ofrece profusas citas, aunque en una versión diferente a la que hoy conocemos. Destaca también la figura de Akbar y su proyecto de estudio sistemático y traducción al persa de literatura sánscrita, incluida la *Gītā*.<sup>2</sup>

Dentro de la propia India, el comentario más antiguo a la *Gītā* es el de Śāṅkara (siglos VII-VIII). Sin embargo, como nota P.K. Gautam, durante el siglo XIX e inicios del XX se produjeron más comentarios a esta obra que en los cinco siglos anteriores.<sup>3</sup>

### *Europa*

De acuerdo con J. Brockington, la traducción más temprana de un texto épico indio a una lengua europea moderna probablemente sea la versión polaca de la *Bhagavadgītā*, publicada en 1611 y realizada por S. Grochowski a partir de la versión latina de Francisco Benci, misionero jesuita italiano.<sup>4</sup> De igual manera, ya en el contexto de la presencia europea en India, W. Halbfass menciona

<sup>2</sup> W. Halbfass, *India y Europa*, pp. 63-80. Dārā Shukōh, uno de los hijos de Akbar, se dedicó al estudio de distintos textos, entre ellos precisamente la *Bhagavadgītā*.

<sup>3</sup> P.K. Gautam, “Shruti and Smriti”, pp. 2-4.

<sup>4</sup> J. Brockington, “Translating the Sanskrit Epics”, p. 100.

la traducción al portugués de una amplia selección de textos por un indio converso al cristianismo, Manuel de Oliveira. Entre esos textos se encontraban fragmentos de la *Jñāneśvarī*, paráfrasis de la *Bhagavadġītā* escrita por Jñāneśvar en el siglo XIII.<sup>5</sup> En el siglo XVIII, con la obra de los llamados “orientalistas”<sup>6</sup> británicos, se establecería una tradición de exploración del pensamiento indio en sus fuentes originales y sus marcos teóricos, consumada por la fundación de la Sociedad Asiática de Bengala en 1784. En tal contexto, C. Wilkins es conocido como el autor de la primera traducción directa del texto al inglés. Ésta se publicó en 1785 bajo los auspicios de la Sociedad e incluyó un prólogo de W. Hastings.<sup>7</sup> En 1823, el texto sería editado y traducido a otro idioma europeo (el latín) por A.W. von Schlegel. En 1832, con base en esta versión, J. Denis hizo una traducción indirecta al francés, mientras que en 1861 É.-L. Burnouf hizo una traducción directa a esta lengua. En 1834, C.R.S. Peiper realizó la primera traducción directa al alemán, y en 1848 D. Galanos tradujo el texto al griego. En 1855 apareció una segunda traducción del texto al inglés, realizada por J.C. Thompson, y en 1859 S. Gatti lo tradujo al italiano. En 1861, P.A.S. Van Limburg-Brouwer tradujo algunas partes del texto al alemán, idioma en el que aparecieron las traducciones posteriores de F. Lorinser (1869), R. Boxberger (1870) y F. Hartmann (1892). En 1877, F. Cupr realizó la primera traducción al checo, y en 1887 Kegl la hizo al húngaro, según apunta Brockington.<sup>8</sup> En 1896, el teósofo J. Roviralta Borrell tradujo el texto en España.<sup>9</sup> Al respecto, J.T. Velasco Sánchez señala que esta traducción

<sup>5</sup> *Op. cit.*, pp. 83, 120-121. Sobre la *Jñāneśvarī*, véase en este libro el artículo de E. Cross.

<sup>6</sup> Para un abordaje más pormenorizado del orientalismo en India, véase J. Joukhi, “Orientalism and India”.

<sup>7</sup> M. Sinha (*op. cit.*, p. 300) sostiene que la curiosidad y el interés que la cultura india generaron en este nuevo ámbito de recepción del texto, centraron la atención de los receptores en la novedad del contexto y el interés popular por el lenguaje y la cultura indios, más que en su contenido.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, pp. 101-105. Para más datos sobre primeras traducciones de la *Ġītā*, véase en este volumen el apéndice de Ó. Figueroa, “Ediciones y traducciones de la *Ġītā*”.

<sup>9</sup> Sobre esta versión y otras traducciones tempranas de la *Ġītā* al español, véase el apéndice correspondiente al final del libro. Respecto a la presencia de la teosofía en España, J. Pomés Vives señala que ese país consiguió legalizar un grupo teosófico nacional en 1891, año en que se constituyó la Sección Europea de la Sociedad Teosófica. Sin embargo, no sería sino hasta 1893 que se constituirían las tres primeras ramas locales españolas, en Madrid, Barcelona y Valencia (“Diálogo Oriente-Occidente en la España de finales del siglo XIX”, p. 57). Pomés Vives ofrece además una lista de obras teosóficas y orientalistas traducidas al español, publicadas entre 1887 y 1904, y clasificadas atendiendo al traductor (*ib.*, p. 68).

fue precedida por una publicada en Buenos Aires, de la que sólo se sabe por una referencia del propio Roviralta.<sup>10</sup> Por su parte, D. Prieto García-Seco menciona una traducción directa del sánscrito de Alemany y Bolufer, también de 1896.<sup>11</sup> Cabe mencionar aquí que, según M. Sinha, alrededor de 1880 se multiplicaron las versiones del texto en distintos idiomas europeos y también en idiomas vernáculos dentro de la India, lo que permitió que el texto ocupara un espacio cultural en un contexto transnacional y se iniciará la construcción de una tradición popular alrededor suyo en Occidente.<sup>12</sup> Así, en un proceso dialógico, se constituyó una comunidad de sentido que modificó la recepción del texto en Occidente y que influyó en el reposicionamiento de la *Gītā* en la formación del neohinduismo y del movimiento nacional indio. En 1882 se publicó la traducción de la *Gītā* de K. T. Telang en el octavo volumen de *The Sacred Books of the East*, editados por F.M. Müller, y ese mismo año apareció otra traducción, realizada por J. Davies. De acuerdo con M. Sinha, la publicación de la *Gītā* en esta colección, la hizo parte de un canon nuevo, transnacional, que pudo definir lo que era una tradición sagrada internacionalmente reconocida, dándole una nueva sanción universal.<sup>13</sup> En 1885, en el centenario de la traducción de C. Wilkins, el poeta E. Arnold publicó su traducción con el título *The Celestial Song*, versión para la que Gandhi sólo tendría elogios décadas más tarde.<sup>14</sup>

En 1908 apareció en España otra traducción del texto al castellano, realizada por otro teósofo, F. Climent Terrer, a partir de la traducción inglesa de Annie

<sup>10</sup> J.T. Velasco Sánchez, *Fuentes bibliográficas*, p. 685.

<sup>11</sup> D. Prieto García-Seco, “Notas sobre el *Diccionario de la lengua española*”, p. 125. El 14 de diciembre de 1896, el diario *La Correspondencia de España* (año 47, núm. 14192, p. 4) anunció la puesta a la venta de la publicación. Cabe señalar que de acuerdo con J.A. Álvarez-Pedrosa Núñez durante el reinado de Isabel II, Leopoldo Eguílaz Yanguas tradujo episodios del *Rāmāyaṇa* y el *Mahābhārata* con base en las traducciones de A.-L. Chézy, y que en 1869-1870 J. Pastor Rodríguez impartió un curso libre de sánscrito en la Universidad de Zaragoza (J.A. Álvarez-Pedrosa Núñez, “La lingüística indoeuropea en España hasta 1930”, pp. 54-55).

<sup>12</sup> *Op. cit.*, pp. 299-300.

<sup>13</sup> *Ib.*, p. 307. Sinha señala que K.T. Telang publicó una versión previa de la *Gītā* en Bombay (p. 305).

<sup>14</sup> Sinha afirma que esta versión acercó el texto al gran público e hizo que deviniera un objeto transcultural. Menciona asimismo que en 1925, a instancias de un grupo de amigos teósofos, Gandhi publicó en el semanario nacionalista *Young India* un artículo que describe su primer encuentro con la *Gītā*, en 1889, precisamente a través de la versión de Arnold, y que pone en claro su visión alegórica del texto (*ib.*, pp. 309-310). Para más detalles sobre el encuentro de Gandhi con la *Gītā*, véase J. Hyslop, “Gandhi, Mandela, and the African Modern”, pp. 119-136.

Besant.<sup>15</sup> Posteriormente, según señala J.T. Velasco Sánchez, F Climent Ferrer haría una cuarta versión en castellano tras estudiar sánscrito.<sup>16</sup> M. Sinha agrega que a su entender las versiones del texto de W.B. Yeats y S. Purohit (1936), y de S. Prabhavananda y C. Isherwood (1944), contribuyeron a afianzar la forma hegemónica de una *Gītā* transnacional.<sup>17</sup> Posteriormente se publicaron otras traducciones del texto que alcanzarían gran renombre, entre ellas la de F. Edgerton (1952), S. Radhakrishnan (1960) y R.C. Zaehner (1972), y en España la de EG. Ilárraz (1970) y F. Rodríguez Adrados (1978).<sup>18</sup> Aparte de todas estas traducciones, varias obras incluyen capítulos o secciones dedicados a la *Gītā*, entre ellas las de S. Dasgupta y H. Zimmer.<sup>19</sup>

### *América Latina*

Como explica J.R. Chaves, a principios del siglo XX la *Gītā* fue comentada en México por Francisco I. Madero con base en la traducción de Rovinalta Borell (1896), en el marco de la disputa espiritista-teosófica y como parte de la recepción orientalista en ese país. En el contexto se contaba ya con lectores de la obra, entre ellos Amado Nervo y José Vasconcelos.<sup>20</sup>

Posteriormente aparecerían las primeras traducciones directas del sánscrito al castellano: la de M. Marcovich (1958)<sup>21</sup> y la de F. Tola (1977), ambas publicadas en Venezuela. Cabe destacar que antes de publicar la traducción

<sup>15</sup> En la introducción, F. Climent Ferrer expresa su opinión sobre la *Gītā* y su sentir personal en cuanto a su trabajo de traducción: “Las múltiples circunstancias que convergen a acrecentar la indisputable valía del hermoso *Canto del Señor*, determinaron la grandísima importancia que unánimemente le reconocen todos los orientalistas, y la gran estima en que le tienen los pueblos de la India”. Y agrega: “Si con la presente traducción contribuimos en algo a difundir el conocimiento del *Bhagavad Gīta* [*sic*], quedará nuestra conciencia satisfecha de haber cumplido con el deber que todo hombre tiene de colaborar en la interminable obra de la civilización humana” (*Bhagavad Gīta Translation (1895)*, p. 7). Sobre las interpretaciones teosóficas de la *Gītā*, puede consultarse —además del capítulo de J.R. Chaves en este libro— R. Neufeldt, “A Lesson in Allegory”.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 685.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, pp. 313-316.

<sup>18</sup> De nuevo, sobre el tema véase en este mismo volumen el apéndice de Ó. Figueroa, “Ediciones y traducciones de la *Gītā*”.

<sup>19</sup> Respectivamente en *A History of Indian Philosophy* y *Filosofías de la India*.

<sup>20</sup> Véase en este mismo volumen el capítulo de J.R. Chaves, “La *Bhagavadgītā* según San Madero”, p. 219.

<sup>21</sup> Véase D. Sansone, “Miroslav Marcovich. List of Publications”, p. 1.

completa del texto, Tola publicó traducciones de pasajes y resúmenes de los capítulos en la revista *Sphinx* (1939-1940), órgano del Instituto Superior de Filología y Lingüística de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú).<sup>22</sup> Por su parte, R. Gomes Ferreira apunta que en 1970 se publicó una traducción del sánscrito al portugués, realizada por J. Bertolaso Stella, y en 1973 una traducción también al portugués, por E. Ferreira, a partir de la traducción al español de Roviralta Borrel.<sup>23</sup> En 1998, R. Duarte realizó otra traducción del sánscrito al portugués.<sup>24</sup>

Hoy pueden encontrarse muchas otras traducciones a partir de distintas fuentes.<sup>25</sup>

### *Argentina*

A. Gasquet aborda el orientalismo argentino entre 1900 y 1940, dando así continuidad a un trabajo previo que le permitió revisar la influencia del orientalismo europeo en el nacimiento de las letras y el pensamiento argentinos, después de la independencia, desde la generación de 1837 y hasta entrada el siglo XX.<sup>26</sup> Ahí alude la emergencia de una mirada rioplatense más positiva sobre Oriente hacia la época del centenario argentino (1910), favorecida por la confluencia de distintos elementos. Señala además que desde fines del siglo XIX puede observarse la edición divulgativa de diversas obras de importancia, entre ellas la *Bhagavadgītā*, cuya primera edición argentina se debe, al parecer, a E.H. Roqué (1896).<sup>27</sup>

En 1986, se publicó en Buenos Aires la *Bhagavad Gītā de acuerdo a Gandhi. Evangelio de la Acción Desinteresada*, con prólogo de S. Chidananda y presentación de I. Quiles, fundador de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador.

<sup>22</sup> M.A. Rodríguez Rea, “Guía de la revista *Sphinx* (1937-1967)”, pp. 213-224.

<sup>23</sup> R. Gomes Ferreira, “Análise das notas de tradução em edições brasileiras da *Bhagavad Gita*”, pp. 123-124. La primera edición publicada en Brasil es de F. Valdomiro Lorenz, cuyo trabajo se basó en la edición inglesa de Ramacharaca (*ib.*, p. 122).

<sup>24</sup> *Ib.*, p. 129.

<sup>25</sup> Por ejemplo las de Morel (1994), Valdomiro Lorenz (2001) y Teplýy (publicada en Canadá en 2013 a partir de una versión rusa).

<sup>26</sup> A. Gasquet, “El orientalismo argentino (1900-1940)”, pp. 1-5.

<sup>27</sup> De acuerdo con J. Brockington (*op. cit.*, p. 106), la primera versión argentina sería de 1893, y la habría realizado Francesc Montoliu con base en la versión inglesa de W.Q. Judge. Sobre los problemas de esta aseveración, véase el apéndice “Ediciones y traducciones de la *Gītā*”.

## OTROS ABORDAJES DEL TEXTO

En cuanto al estudio del texto desde diversas perspectivas, ha habido y hay distintas aproximaciones que abordan cuestiones generales y filosóficas, por ejemplo las de M. García Blanco, K. Dharmaratnam, R.N. Patel, C.S. Mahadevan, J.S. Rosen, S.R. Stroud, etc.<sup>28</sup> J.A. Hijiya aborda incluso la relación de J.R. Oppenheimer con la *Gītā*.<sup>29</sup> Pueden hallarse también abordajes que se enfocan en la relación del texto con aspectos de los recursos humanos y la administración de empresas, por ejemplo los de B. Muniapan, P. Roka, C. Chow Hoy Hee, B. Satpathy, R. Gupta, etc. Otros, como S. Parekh, relacionan el texto con los negocios.

Por su parte, autores como P.K. Gautam discuten la *Gītā* en el contexto de las tradiciones *śruti* y *smṛti*; otros consideran sus aspectos textuales desde una perspectiva religiosa, por ejemplo C. Hilton, R. L. Fastiggi, etc.; y algunos más, entre ellos P. Kumari, R. Priyanka y J. Ghimire, la relacionan con el campo de la educación.

En el campo de la psicología, D.P.S. Bhawuk inaugura una nueva dirección en la serie Psicología Cultural e Internacional de la editorial Springer, abriendo camino a Occidente hacia la psicología india. Bhawuk continúa además sus abordajes sobre la *Gītā* desde esta perspectiva disciplinar en otros textos.

M. Adenwalla aborda conceptos hindús y la *Gītā* en el contexto del pensamiento nacional indio temprano, mientras que R.N. Minor da cuenta de las ponencias presentadas en la conferencia sobre Intérpretes Modernos de la *Bhagavadgītā*, celebrada en 1983 en la Universidad de Kansas en conjunción con la Conferencia del Medio Oeste sobre Asuntos Asiáticos, y en ese marco aborda distintos autores, la relación del texto con los teosofistas, y con Tilak, Aurobindo, Gandhi, etcétera.

En una dirección similar trabajan M.P. Singh, A. Sharma, J. Kuruvachira y N. Gowda. En continuidad con lo ya señalado, S. Kapila y F. Devji editaron en 2010 una serie de trabajos sobre el texto, donde señalan que, a decir de S. Žižek, la *Gītā* representa la filosofía perfecta para la sociedad poscapitalista,

<sup>28</sup> Para los datos de la obra de todos los autores que se mencionan a lo largo de esta sección, véase la bibliografía.

<sup>29</sup> Cabe recordar —y Hijiya lo hace— que Oppenheimer citó *Bhagavadgītā* 11.32 al presenciar la explosión de la bomba atómica, y la tradujo así: “I am become Death, the destroyer of worlds” (J.A. Hijiya, “The Gita of J. Robert Oppenheimer”, p. 123).

y subrayan el carácter icónico adquirido por el texto como fuente de reflexiones sobre la acción, la libertad, la ética, la guerra, la justicia, etcétera.<sup>30</sup>

En cuanto a la influencia del texto sobre líderes destacados en América Latina, A. García dedica en su tesis doctoral un capítulo específico a las ideas “orientales” que influyeron en las formulaciones de José Martí sobre la independencia y la construcción de la nación, lo que a decir del autor constituye el primer abordaje de tales influencias, y por lo tanto del entrelazamiento de los aspectos políticos y espirituales en Martí. Al respecto menciona la admiración que Martí sentía por los trascendentalistas de Nueva Inglaterra, entre ellos Ralph Waldo Emerson, y aunque afirma que es imposible probar que Martí leyó la *Gītā*, considera que hay tres grandes temas del texto, a saber, *yajña*, *dharma* y *prakṛti*, que son centrales en su planteamiento sobre la construcción de la nación: *a*) el sacrificio, relacionado con el amor y la humildad, *b*) el deber, relacionado con la virtud, y *c*) el conocimiento, relacionado con la correcta conciencia sobre la verdadera naturaleza del alma humana.<sup>31</sup>

Por su parte, y ya desde el ámbito latinoamericano, W. Gardini aborda una síntesis de la teoría y práctica del yoga en la *Gītā*, reelaboración de cursos que dictó en la Universidad del Salvador, siendo su texto prologado por I. Quiles; R. Gomes Ferreira aborda la preocupación o despreocupación de aspectos literarios del texto original de la *Gītā* en algunas traducciones y prefacios de traducciones, llamando la atención sobre sus implicaciones;<sup>32</sup> R.W. Navarro Lins y M.J. Weininger abordan también esta temática.<sup>33</sup>

O. Cattedra aborda nociones específicas en el texto; C. Olivera Romero atiende algunas claves para interpretar la *Gītā*, mientras que R. Quirós Bonilla aborda la escuela *vaiṣṇava* desde la psicología e interpela la *Gītā* con las preguntas clásicas de esta disciplina sobre la naturaleza del ser humano, la psique, la realidad de la cual forma parte, etc. L. Valera, si bien no desarrolla un estudio exclusivo sobre la *Gītā*, aborda los orígenes del concepto de *bhakti*

<sup>30</sup> Entre los autores que participaron en dicha publicación se encuentran C.A. Bayly, M. Sinha, A. Sartori, D. Chakrabarty y R. Majumdar, A. Kumar, V. Chaturvedi, U. Singh Meta, y los propios S. Kapila y F. Devji. Para los títulos de sus trabajos véase la bibliografía.

<sup>31</sup> A. García, “Jose Martí and the Global Dimensions of Late Nineteenth Century Cuban Nation Building”, p. 185.

<sup>32</sup> En particular señala los pormenores de las 22 ediciones brasileñas de la *Gītā*.

<sup>33</sup> En este marco parece pertinente señalar lo que sostienen B. Temple *et al.* (“Grasping at Context”), con base en los estudios de L. Venuti, a propósito de las prácticas dominantes de traducción como una reescritura del texto más que como una transferencia de significado; así, resulta dable decir, que el traductor y el intérprete son parte del contexto de producción del dato. Sobre el caso específico de la India antigua, véase Ó. Figueroa, “El arte de la interpretación en la India sánscrita”.

en el hinduismo y con ese fin traza su trayectoria a través del *Ṛgveda*, la *BhagavadĠitā*, el *Bhaktisūtra* y el *Bhāgavatapurāṇa*, así como en las enseñanzas de maestros *vaiṣṇavas* como Rāmānuja, Madhva, Nimbarka, Vallabha y Caitanya. En otro trabajo, este mismo autor se centra en las enseñanzas de la *Ġitā* sobre la muerte y la inmortalidad. Por su parte, R.C. Ribeiro de Araújo analiza el capítulo siete de la *Ġitā*, atendiendo los aspectos que el dios Kṛṣṇa se atribuye ahí, así como la influencia de su diálogo con Arjuna en la cultura popular brasileña. T.P. Moreira y R. Sousa Silvestre abordan el concepto de felicidad en la *BhagavadĠitā*, comparándolo con la concepción hegemónica actual. El ya citado J.R. Chaves aborda la dinámica que el texto adquirió en México, considerando de manera particular la interpretación de Francisco I. Madero.

F. Tola y C. Dragonetti se centran en distintos aspectos de la intolerancia cultural sobre el *Mahābhārata*, y en ese contexto mencionan las críticas que el texto ha recibido por su supuesto “desorden”, por su restricción al ámbito local indio, etc., y apuntan que una de las cuestiones más discutidas por los indólogos occidentales es la que tiene que ver con la conducta del dios Kṛṣṇa en la obra. Tales críticas, sostienen, han merecido la respuesta de estudiosos como V. S. Sukthankar, Bimal K. Matilal, etcétera.

P. Ferreira Cavalcante y M.L. Abaurre Ginerre analizan el concepto de transmigración de las almas en el hinduismo con base en la *Ġitā* y atienden la interpretación del mismo en el espiritismo de la segunda mitad del siglo XIX, a través del *Libro de los Espíritus* de A. Kardec y obras subsidiarias. En la misma línea, F. Vidal explora la relación entre el hinduismo y el kardecismo.

En lo que concierne específicamente a la diáspora, no se encontraron textos que aborden el alcance de la *Ġitā* entre los emigrados, aunque algunos trabajos señalan cuestiones relevantes. Por ejemplo, K. Uke apunta que la *Ġitā* devino texto favorito de los trascendentalistas estadounidenses, mientras que en su trabajo sobre la creación de una identidad hindú, D. Thomases menciona la lectura de la *Ġitā*, además de otros textos, en una comunidad hindú de Queens, Nueva York.

## EL PRESENTE TRABAJO

### *Características*

El presente trabajo es un estudio exploratorio,<sup>34</sup> de perspectiva cualitativa, que utilizó la técnica de la entrevista semiestructurada, entendida aquí —si-

<sup>34</sup> Con él se busca identificar temáticas asociadas al texto y establecer direcciones posibles para futuras investigaciones. Véase R. Hernández Sampieri *et al.*, *Metodología de la investigación*, pp. 77-78.

guiendo a G. Tonon—<sup>35</sup> como un encuentro entre el entrevistado y el investigador que posibilita la lectura, comprensión y análisis de sujetos, contextos y situaciones sociales, siendo la entrevista misma generadora de situaciones de comunicación. Los participantes son una pareja de inmigrantes de India, hindús, de 55 años la mujer y 59 el hombre, residentes en la ciudad de Buenos Aires, Argentina, desde hace alrededor de 30 años, con dos hijos nacidos en dicho país. Para el análisis de las entrevistas, se utilizó el Análisis Temático, estrategia de análisis cualitativo que permitió identificar, analizar y codificar temas dentro de los testimonios obtenidos.<sup>36</sup> De acuerdo con esto, se identifica y hace un primer abordaje teórico de los temas surgidos de las entrevistas como posibles direcciones a observar en futuros abordajes.

### *La diáspora india y la inmigración india en Argentina*

De acuerdo con los datos proporcionados por el Comité de Alto Nivel sobre la Diáspora India, ésta cuenta con más de 20 millones de indios que residen fuera de India, asentados en distintos países y con concentraciones de diverso volumen.<sup>37</sup> Argentina, por su parte, es un país que tradicionalmente ha sido receptor de inmigración. Ésta llegó entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX a través de diversos contingentes de inmigrantes, con mayoría de españoles e italianos, aunque los hubo también de otro origen, entre ellos de India. La inmigración india registra su primer antecedente en el Censo Nacional de 1895, que menciona la presencia de seis angloindios. Al parecer, esta inmigración estuvo ligada inicialmente al trabajo en plantaciones azucareras y posteriormente en el ferrocarril, aunque existen testimonios que hablan de una primera llegada de sijs a la Argentina hacia 1879.<sup>38</sup> En la actualidad, los emigrados indios y sus descendientes pueden encontrarse en diversos luga-

<sup>35</sup> G. Tonon, *Reflexiones latinoamericanas sobre investigación cualitativa*, pp. 1-24.

<sup>36</sup> Tal como señalan V. Braun y V. Clarke en “Using Thematic Analysis in Psychology”.

<sup>37</sup> Ministry of External Affairs (MEA), *Report of the High Level Committee on Indian Diaspora*, citado en L. Rodríguez de la Vega, “La cartografía de la movilidad”, pp. 5-6. Al hablar de diáspora, seguimos a S. Vertovec, quien apunta que este término se usa actualmente para describir prácticamente cualquier población considerada “desterritorializada” o “transnacional” (citado en S. Vertovec y R. Cohen, *Migration, Diasporas and Transnationalism*, p. XVI).

<sup>38</sup> S. Kahlon, *Sikhs in Latin America. Travels amongst the Sikh Diaspora*, p. 90. La existencia de esta comunidad en Argentina registró también la presencia de figuras relevantes que causaron interés en el país e impregnaron la imaginación local sobre India. Entre esas figuras se encuentran el marajá de Kapurthala, quien llegó al país en 1925, y Rabindranath Tagore, en 1924 (L. Rodríguez de la Vega, “La inmigración de la India en la Argentina”, en prensa).

res de Argentina, siendo su número, de acuerdo al censo poblacional realizado, de poco menos de 2 000 individuos, considerando bisnietos.<sup>39</sup>

### *Notas teóricas para el abordaje*

De acuerdo con G. Giménez, la cultura es un “conjunto complejo de signos, símbolos, normas, modelos, actitudes, valores y mentalidades a partir de los cuales los actores sociales construyen, entre otras cosas, su identidad colectiva”.<sup>40</sup> Sucedáneo a ello, la identidad es entendida aquí como un conjunto de repertorios culturales interiorizados, por medio de los cuales los actores sociales marcan simbólicamente sus fronteras, distinguiéndose de los otros actores sociales, en contextos socialmente estructurados e históricamente específicos.<sup>41</sup> E. Restrepo señala que las identidades son relacionales y no aluden solamente a la diferencia sino también a la desigualdad y la dominación.<sup>42</sup> En ese marco, el cuerpo aparece como un vector social que da cuenta de la relación del sujeto con el mundo.<sup>43</sup> Asociado a ello, la noción de tradición alude a lo que viene transmitido del pasado y pasa de generación en generación. Ella actualiza y renueva ese pasado desde el presente, modificándose, en tanto da cuenta de la continuidad cultural, siendo un proceso inacabado de creación-recreación, en renovación constante.<sup>44</sup> De igual manera, aparecen en la dinámica entre estas categorías las percepciones del tiempo y el espacio, y al respecto seguimos a U. Oslender, para quien el espacio y el tiempo son conceptos esencialmente políticos, “en la forma en que las relaciones sociales están inscriptas y enmarcadas en ellos”.<sup>45</sup> Asumimos con P. Diez *et al.* que las relaciones crean distintas configuraciones sociales según los contextos, siendo el tipo de lazo social surgido el que determina diversas formas de espacialidad.<sup>46</sup> Así, cuando se habla de *territorio*, éste es entendido como el cruce entre una dimensión material/geográfica, donde actúan las representaciones del espacio (espacio delimitado jurídicamente), y otra social/simbólica, donde operan las prácticas espaciales inscriptas por los sujetos (los sentidos asignados por

<sup>39</sup> L. Rodríguez de la Vega, “Las diásporas en las relaciones internacionales”, p. 10.

<sup>40</sup> G. Giménez, “Territorio e identidad”, p. 17.

<sup>41</sup> G. Giménez, “Identidades en globalización”, p. 28.

<sup>42</sup> E. Restrepo, “Identidad: apuntes teóricos y metodológicos”, p. 65.

<sup>43</sup> D. Le Breton, *La sociología del cuerpo*, pp. 72-75.

<sup>44</sup> J.M. Arévalo, “La tradición, el patrimonio y la identidad”, pp. 927, 929.

<sup>45</sup> U. Oslender, “Espacio, lugar y movimientos sociales”, p. 107.

<sup>46</sup> P. Diez *et al.*, “San Martín”, pp. 3-4.

los sujetos al territorio). Finalmente, con base en los aportes de M. Halbwachs sobre la memoria como articuladora de tiempos y espacios, cabe decir que la misma tiene funciones normativas en tanto que transmite comportamientos prescritos y aceptados por el grupo,<sup>47</sup> reafirmando y asegurando la identidad grupal y la autovaloración, pues toda representación propia supone una escala de valores —como sostienen D. Kordon y L. Edelman—<sup>48</sup> que sirve de base para las categorizaciones por las que ubicamos los rasgos, sociales o personales, dentro de una valoración.

### *El texto a través de los entrevistados*

*La importancia del texto.* Al revisar las razones por las que el texto resulta de importancia para los entrevistados, uno de ellos (hombre, 59 años) señala: “La *Bhagavadgītā* es la esencia realmente de todos nuestros libros sagrados, de las Upaniṣads, de los Vedas, de los Purāṇas [...] De todo lo que está en estos libros, la *Gītā* es como la esencia [...]”. Por su parte, la entrevistada (mujer, 55 años) apunta:

Es algo tan natural que uno no piensa por qué es importante; todo lo que dice la *Gītā* es como la vida misma [...], está incorporado a todo lo que uno hace, piensa, todo lo que uno piensa sobre la vida de uno y de los demás. No escapa ningún campo [...], todos los aspectos de la vida están expresados [ahí].

La *Gītā* aparece así como condensación de los saberes considerados sagrados (lo que establece una continuidad entre la literatura *śruti* y *smṛti*), y se afirma como fuente de expresión de todos los aspectos posibles de la vida misma, incorporada a ésta de “manera natural”. Surge así una idea que se irá reforzando a lo largo de las entrevistas: la de la tradición en retroalimentación con la vida diaria, lo que fortalece una percepción subyacente de tiempo y espacio que permite reconectarse desde cualquier “localidad espacio-temporal” con la historia de India y su territorio.

*La tradición y la cadena intergeneracional de transmisión.* En cuanto a la transmisión de la *Gītā*, los testimonios de los dos entrevistados incluyen tanto el rescate de la figura de los mayores (padres, etc.),<sup>49</sup> como la continuidad

<sup>47</sup> M. Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, caps. 2-4.

<sup>48</sup> D. Kordon y L. Edelman, “Algunas consideraciones sobre la articulación entre psiquismo y sociedad”, p. 27.

<sup>49</sup> R. Chao y V. Tseng revisan varios estudios sobre el tema y apuntan que probablemente la característica más citada respecto a la crianza de hijos en Asia, sea la interdependencia

de su transmisión a los hijos. Dice la entrevistada: “En mi casa, ambos padres [padres biológicos y suegros] son muy devotos [...] Siempre estuvimos en contacto con *Gītā*, *Rāmāyaṇa*, etc. Eso está incorporado en general [...]”. Por su parte, el entrevistado afirma:

Todo se aprende por la familia, por la tradición de la familia [...] Lo que recibimos es más bien tradición que mantuvo la familia, en la casa, por los mayores, a los hijos. Se intenta transmitir a los hijos [...] Es tanta la práctica cotidiana [...] que los hijos, mirando, escuchando eso, ya se acostumbran; yo nunca enseñé a mis hijos que tienen que hacer tal cosa; nunca los obligué [...] Mis chicos saben muy bien [...] No enseñé en ningún momento sentado en un lugar determinado, no fue nunca así, sino simplemente mostrando. En una familia, los padres hacen y los chicos observan y hacen [...] con el tiempo, viene el entendimiento [...] No todos leen la *Bhagavadgītā*, pero hay mucha literatura escrita con referencias a la *Bhagavadgītā* [...] Hay muchos hindús, y yo estoy muy seguro que no han visto la *Bhagavadgītā*; pero a través de sus mayores han escuchado y memorizado [...], han escuchado un maestro, en reuniones que hacen en el pueblo, sociales y religiosas, en las que un sabio explica el libro en palabras locales, en idiomas locales [...].

Apelar a la tradición da cuenta tanto de la continuidad cultural como de la recreación textual que se produce de manera permanente.<sup>50</sup> Remite a y refuerza ese espacio-tiempo prolongado que conecta directamente con India, que se inserta en una India de dimensiones universales, en tanto que llega hasta otros espacios fuera del territorio político-jurídicamente delimitado como tal (a través de prácticas espaciales específicas)<sup>51</sup> y establece un tiempo sin escisiones, que continúa en el presente. Por otro lado, esa transmisión de la tradición se encarna en todos y en cada uno: sus mayores, los sabios, ellos mismos y, en el futuro, sus hijos, estableciendo una continuidad temporal que se concreta en lo biológico, encarnada en esas distintas generaciones, que constituyen la voz de un pasado que a su vez se reconstituye y refunda en todo momento, remitiendo siempre a la institución familiar.

---

entre los miembros de la familia, refiriendo incluso que, de acuerdo con algunos autores, la familia es considerada como el prototipo de todas las relaciones (“Parenting of Asians”, p. 64). Mencionan además a otros autores para quienes los padres son la cabeza de los hogares indios, en el marco de un sistema patriarcal, y agregan que la socialización temprana en India, dirigida hacia la interdependencia, hace hincapié en la obediencia, la armonía y la identificación con la familia (*ib.*, p. 66).

<sup>50</sup> J.M. Arévalo, *op. cit.*, pp. 927-929.

<sup>51</sup> P. Diez *et al.*, *op. cit.*, pp. 3-4.

*La Gītā, su encuentro, y el papel del cuerpo y la memoria en ello.* Por otro lado, de manera paralela, la presencia permanente de la *Gītā* en la vida diaria y su reminiscencia a través de distintos formatos y espacios performativos (por ejemplo, las actuaciones teatrales en los pueblos), remite a una idea intercambiada con los entrevistados acerca de que si la persona no va hacia el texto, es la *Gītā* la que parece ir al encuentro de las personas, enfatizando el valor de la memoria (individual y colectiva). Esto remite a la literatura *smṛti* (lo recordado) y su significado, y establece el recuerdo como un parámetro social y, por lo tanto, le da a la memoria un espesor social de particular importancia en la comunidad y a nivel individual. Dice el entrevistado:

El texto no me hace recordar un momento especial sino que es siempre [es decir, está siempre presente], porque [...] desde la mañana, se hace recitar ciertos mantras mirando la mano y en eso está el nombre de Kṛṣṇa [...] Desde el momento apenas en que despiertas, eso ya está presente [...]. Después de bañarse, hacemos meditación, adoraciones y eso te hace recordar [el texto en/sobre] cualquier momento [...] Al comer, siempre hay un mantra [...] La *Gītā* dice que el alimento mismo es Dios [...] En cada acto de la vida diaria [el texto] está siempre presente [...].

Y la entrevistada: “Hay enseñanzas en el festejo de Navrātri, hay teatro en el pueblo y eso enseña [...] en todas partes de India”.

Por lo demás, cabe recordar que la memoria cumple, como se dice, funciones normativas, en tanto que implica la transmisión de comportamientos prescritos y aceptados por el grupo.<sup>52</sup> Por ese motivo, puede decirse que los recuerdos personales de los entrevistados forman parte de un sistema de producción social de la memoria, que mediante mecanismos de selección e interpretación de lo recordado,<sup>53</sup> fortalece las identidades comunitaria y personal, que implican valores que a su vez influyen en las categorizaciones que realizan los entrevistados.<sup>54</sup> De este modo, se evidencia la ligazón de las memorias individual y colectiva, con esta última como el soporte de lo que estos sujetos no vivieron de manera directa, pero que por identificación, les es transmitido por otras generaciones y que resulta significativo para ellos en tanto forman parte de esa cadena intergeneracional.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Véase M. Halbwachs, *op. cit.*, pp. 57-138.

<sup>53</sup> A. Berguero y F. Reati, *Memoria colectiva y políticas de olvido*, p. 56.

<sup>54</sup> D. Kordon y L. Edelman, *op. cit.*, p. 27.

<sup>55</sup> Al respecto véase L. Edelman, “Apuntes sobre la memoria individual y la memoria colectiva”.

Tomando en cuenta los testimonios que refieren la importancia del compromiso corporal pleno en el proceso de enseñanza-aprendizaje del texto, pues se apela de manera permanente a la materialización de la *Ġitā* en la vida diaria en acciones cognitivas que comprometen el cuerpo, por ejemplo repetir un mantra que a su vez remite a la *Ġitā*, y su interpelación permanente sobre quien lo enuncia, cabe retomar los planteamientos de D. Le Breton. Éste señala que el cuerpo es un vector semántico con el que se construye la evidencia de la relación del actor social con el mundo, y es desde él que surgen y se propagan las diversas significaciones que forman el basamento de la existencia individual y/o colectiva.<sup>56</sup> El cuerpo resulta así el eje de la relación con el mundo, y las actividades desarrolladas diariamente dan sentido y dirección a la forma de vida que se lleva a cabo. Tales acciones se producen en el marco del ser humano en tanto sistema biológico-cultural, y es entonces el cuerpo, como punto de confluencia de tales clivajes, el nexo privilegiado con los distintos espacio-tiempos presentes en los relatos de los entrevistados, que condensan ese tránsito desde el espacio-temporal local a lo histórico-cultural del grupo, construyéndose desde allí la visión del mundo y su praxis en él. La rememoración de la *Ġitā*, entonces, establece nexos de memoria que residen también en lo performativo y se asientan en lo biológico, en tanto la acción desencadena el sentido profundo de las enseñanzas del texto en la persona y los distintos contextos asociados con ello. Al respecto, P. Bourdieu habla de la dimensión corporal de la memoria social, influida por la noción de *habitus*, una memoria incorporada, donde el cuerpo actúa como un depósito en el que se consolidan y reconstruyen las memorias individual y grupal.<sup>57</sup> Ese depósito (el cuerpo) es usado en la elaboración de las narraciones biográficas que cada sujeto hace de sí y del mundo (en la dinámica entre las memorias individual y la colectiva), operando como el sustrato de “vías biológicas” de entrada en contacto con lo sagrado (aludiendo con ello a acciones tales como recitar mantras, gestualizar, realizar adoraciones, etcétera).

*La Ġitā-vida como espacio hermenéutico.* En una dirección complementaria aparece el planteamiento de que el texto tiene una pregunta o una respuesta para todo momento de la vida de las personas. Dice la entrevistada: “El texto sirvió siempre, en cada momento que uno lo necesita [...]. La *Ġitā*

<sup>56</sup> D. Le Breton, *op. cit.*, pp. 72-75.

<sup>57</sup> Véase en especial dos obras de P. Bourdieu, *El sentido práctico* y *Outline of a Theory of Practice*. Más sobre el tema en P. Connerton, *How Societies Remember*.

es también especial en eso. Las preguntas no vienen en cualquier momento, ni las respuestas se han dado en cualquier momento [...] Son momentos precisos [...]”. En este sentido aparece la idea de la *Gītā*-vida como un gran espacio hermenéutico, donde la existencia humana acontece como una interrelación permanente de lo sagrado a lo encarnado materialmente y viceversa. Las acciones aparecen así como una apropiación y encarnación de las normas y valores presentes en el grupo social de origen-referencia, conllevando en sí el sentido de interpelar(se), conocer(se) —en términos de respuesta del texto sobre la vida misma o de pregunta para salir a la vida— y encarnar(se) en una ética específica para/en el mundo y para/en sí.

*La Gītā en la diáspora local.* Respecto a la dinámica de los otros inmigrantes y sus familias con el texto, el entrevistado afirma:

Acá, los hindús que están [...] dentro el hinduismo hay muchas escuelas y hay otras religiones aquí, como el sijismo, donde el maestro da ejemplos de la *Bhagavadgītā*. Aquí hay muchos *sindhís* y sus maestros también hacen referencias a la *Bhagavadgītā* [...] Quizá muchos jóvenes que tienen educación occidental, no conocen la *Bhagavadgītā*, pero tienen ciertas costumbres que tienen como herencia de sus parientes lo que hacen, piensan y hasta comen [...] todo tiene relación con la *Bhagavadgītā* [...] Si están en la familia, siguen lo que hacen mirando a sus padres, repiten lo que dice la *Bhagavadgītā* [...].

Es decir que hay en la vida de todos, elementos que los hacen ser quienes son, más allá de que esos elementos sean distinguidos específicamente, y ello está asociado con el reforzamiento identitario permanente entre lo individual y grupal, con énfasis en la autoridad asociada a los mayores y en el nexo de aquello que los hace ser quienes son, ligado a un pasado remoto, que los “valida” al mismo tiempo que los interpela y los hace distinguibles y asociables a una herencia cultural determinada, en el país de residencia.

*Universalidad y localidad del texto.* En cuanto al alcance del texto, la entrevistada afirma:

La *Bhagavadgītā* es universal porque si uno empieza a leer, ¡todo lo que dice es tan actual! No hace falta ser hindú; no es patrimonio de un lugar, cualquiera puede leer y buscar sus preguntas [...] Por eso digo que es actual y universal [...] Es una característica de India, haber tenido más investigación e interpretaciones de la *Gītā* [...] Los valores de la *Gītā* expresan los valores de India [...].

Por su parte, el entrevistado sostiene:

Los hindús se identifican con la *BhagavadĠĪtā*, pero los indios que no son hindús, tienen otros libros propios [...] Para budistas, jainas y sijs, para ellos, la *BhagavadĠĪtā* sigue siendo importante. El libro también se usa para jurar decir la verdad en las cortes y aceptar un cargo público [...] Ahora, cuando fue Modi<sup>58</sup> a Japón, regaló oficialmente el texto a las autoridades y les dijo que no tenía nada mejor para darles [...] La *ĠĪtā* tiene esa especialidad, de que no se trata de una religión [...] La enseñanza habla del deber del hombre en su vida, cómo debe vivir, cómo debe actuar ante cualquier situación que uno enfrenta; es enseñanza de la vida [...].

Los entrevistados enuncian desde lo que parece ser una certeza de enunciación local (en tanto que la *ĠĪtā* aparece asociada con el ser hindú, el ser indio y los valores de una sociedad específica), que fue y está hecha para todos (más allá de la creencia particular de cada uno) y por lo tanto es universal, pues la condición humana encuentra a todos con desafíos similares, más allá de los tiempos y los espacios, colocando el texto, en paralelo, casi por fuera de esas determinaciones espacio-temporales. La *ĠĪtā* es “actual y universal”, le habla a todos, en todo tiempo y lugar.

Aparece también la “traducción” de la *ĠĪtā* a distintos ámbitos sociales, en tanto que es usada en las cortes, en las instancias de toma de posesión de un cargo público y hasta en las relaciones internacionales, etc., ligando el texto mismo a otros aspectos del mundo. Al respecto tenemos asimismo la cuestión del poder asociado con el texto, inicialmente el poder personal (en tanto que es un objeto reconocido por los entrevistados y revestido de diversos significados propios y comunitarios), el poder social (en tanto que ese investimento social lo hace circular por todos los ámbitos, ligando espacios que podrían considerarse espirituales o no espirituales,<sup>59</sup> y señalar el alcance de su valor prescriptivo) y el poder asociado con los pluralismos semánticos que refieren a su “universalidad” (es universal porque se refiere y compete a todos los espacios, todas las identidades, todos los ámbitos sociales y todos los tiempos). Es decir que la circulación del texto está asociada a espacialidades y temporalidades múltiples, en tanto el texto es local y universal, tradicional y actual.

<sup>58</sup> Es decir, el primer ministro de India, Narendra Modi.

<sup>59</sup> Se utiliza el término *espiritual* en vez de *religioso*, pues se considera la diferencia entre espiritualidad y religión, entendiendo la primera como una dimensión universal, mientras que la segunda tiene un sentido más restringido. Al respecto véase A.M. Rivera Ledesma *et al.*, “Espiritualidad, psicología y salud”.

## CONCLUSIONES

De acuerdo con los testimonios obtenidos en este abordaje exploratorio, la *Gītā* es entendida como una condensación de saberes que se piensan sagrados, estableciendo una continuidad entre la literatura no revelada (*smṛti*) y la revelada (*śruti*). A ello subyace la idea de la tradición retroalimentada cotidianamente, lo que establece una continuidad espacio-temporal con la India y su historia. Esa tradición aparece encarnada en las distintas generaciones que transmiten, validan, continúan y reinterpretan la *Gītā*, y a través suyo, su identidad individual y grupal, en la que la familia y la interdependencia de sus miembros juega un papel central, evidenciando las distintas esferas de poder en el alcance del texto. Por su parte, el compromiso corporal en el proceso de enseñanza-aprendizaje del texto implica prácticas espaciales específicas que se articulan con el continuo espacio-temporal que conecta a India y su lugar de residencia actual, y a la historia cultural de India y su presente, al tiempo que da cuenta del cuerpo como vector social implicado en el gran espacio hermenéutico *Gītā*-vida misma. Se ponen, entonces, en juego las memorias individual y colectiva, normativas y, al mismo tiempo, vehículos prescriptivos en adaptación a nuevos contextos de asentamiento, que a su vez incidirán de alguna manera en el país de origen. El cuerpo aparece así como confluencia de las memorias individual y colectiva y escenario de las narraciones biográficas específicas que cada sujeto hace de sí y del mundo.

Si se toma el señalamiento de M. Sinha<sup>60</sup> de que la *Gītā* devino un objeto transcultural, y se asocia su circulación con espacialidades y temporalidades múltiples, consideramos que abordar el alcance del texto entre los emigrados contribuiría a comprender las constantes “traducciones” y reasentamientos del texto en otras localidades culturales que también “releen” el texto, así como el alcance y las dinámicas de las “remesas culturales”, las modalidades que adquiere la normatividad de la sociedad de origen en los lugares de residencia y sus “devoluciones” (contrapuntos, complementariedades, etc.) desde la diáspora, las configuraciones de las memorias puestas en juego, etc. Así, puede decirse que la *Gītā* y sus alcances en la diáspora constituyen hoy una nueva dimensión a explorar, en función de las dinámicas que los elementos culturales indios cobran en el presente —remitiendo a “pasados” con distintas significaciones—, en los escenarios nacional y transnacional, que traen al centro de la consideración una India que es y se construye como profundamente local y a la vez universal.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 299.

## BIBLIOGRAFÍA

*Fuentes primarias*

Para las principales traducciones de la *Gītā* mencionadas en este capítulo, véase el apéndice “Ediciones y traducciones de la *Gītā*”.

*Fuentes secundarias*

- Adenwalla, Mino, “Hind Concepts and the Gita in Early Indian National Thought”, *Studies on Asia*, 1-2, 1961, pp. 16-23.
- Álvarez-Pedrosa Núñez, Juan Antonio, “La lingüística indoeuropea en España hasta 1930”, *Revista Española de Lingüística*, 24-1, 1994, pp. 49-67.
- Arévalo, Javier Marcos, “La tradición, el patrimonio y la identidad”, *Revista de Estudios Extremeños*, 60-3, 2004, pp. 925-956.
- Bayly, Christopher Alan, “India, the Bhagavad Gita and the World”, *Modern Intellectual History*, 7-2, 2010, pp. 275-295.
- Berguero, Adriana y Fernando Reati, *Memoria colectiva y políticas de olvido*, Rosario, Argentina, Beatriz Viterbo Editores, 1997.
- Bhawuk, Dharm Prakash Sharma, *Spirituality and Indian Psychology: Lessons from the Bhagavad-Gita*, Nueva York, Springer, 2001.
- Bhawuk, Dharm Prakash Sharma, “A Model of Self, Work, and Spirituality from the Bhagavad-Gita: Implications for Self-Efficacy, Goal Setting, and Global Psychology”, en K.R. Rao, y S. B. Marwaha (eds.), *Toward a Spiritual Psychology: Essays in Indian Psychology*, Delhi, Samvad Indian Foundation, 2005.
- Bhawuk, Dharm Prakash Sharma, “Manas in Yajur Veda, Bhagavad-Gita, and Contemporary Culture: Beyond the Etic-Emic Research Paradigm”, trabajo presentado en el National Seminar on Indian Psychology: Theories and Models, Bangalore, Vivekanand Yoga University, 26-28 de diciembre de 2007.
- Bhawuk, Dharm Prakash Sharma, “Anchoring Cognition, Emotion and Behaviour in Desire: A Model from the Bhagavad Gita”, en K.R. Rao *et al.* (eds.), *Handbook of Indian Psychology*, Delhi, Cambridge University Press, 2008.
- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Madrid, Siglo XXI, 2008.
- Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Braun, Virginia y Victoria Clarke, “Using Thematic Analysis in Psychology”, *Qualitative Research in Psychology*, 3, 2006, pp. 77-101.
- Brockington, John, “Translating the Sanskrit Epics”, *Indologica Taurinensia*, 28, 2002, pp. 97-126.
- Cattedra, Olivia, “Algunas notas sobre la noción de sacrificio en Porfirio y el Bhagavad Gītā”, *Itinere*, 3-3, 2006, pp. 127-152.

- Connerton, Paul, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Chakrabarty, Dipesh y Rochona Majumdar, “Gandhi’s Gita and Politics as Such”, *Modern Intellectual History*, 7-2, 2010, pp. 335-353.
- Chao, Ruth y Vivian Tseng, “Parenting of Asians”, en M.H. Bornstein (ed.), *Handbook of Parenting*, Mahwah, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 2002, pp. 59-93.
- Chaturvedi, Vinayak, “Rethinking Knowledge with Action: V.D. Savarkar, the Bhagavad Gita, and Histories of Warfare”, *Modern Intellectual History*, 7-2, 2010, pp. 417-435.
- Chow Hoi Hee, Charles, “A Holistic Approach to Business Management: Perspectives from the Bhagavad Gita”, *Singapore Management Review*, 29-1, 2007, pp. 73-84.
- Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, 5 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1922-1965.
- Devji, Faisal, “Morality in the Shadow of Politics”, *Modern Intellectual History*, 7-2, 2010, pp. 373-390.
- Dharmaratnam, K., *Bhagavad-Gita in Action*, Klang, Malasya, Nathan Publishing, 1987.
- Diez, Patricia *et al.*, “San Martín: un estudio sobre las prácticas territoriales de los jóvenes del conurbano bonaerense”, informe final de investigación, 2010, disponible en: <<http://www.observatorio.gov.ar/investigaciones/Estudio%20sobre%20las%20practicass%20territoriales%20del%20conurbano%20bonaerense%202009.pdf>>.
- Edelman, Lucila, “Apuntes sobre la memoria individual y la memoria colectiva”, en EATIP *et al.*, *Paisajes del dolor, senderos de esperanza. Salud mental y derechos humanos en el Cono Sur*, Buenos Aires, Polemos, 2002, pp. 215-223.
- Fastiggi, Robert L., “The Mystical Path of Total Abandonment to God in Jean-Pierre de Caussade and the Bhagavad-Gita”, *Journal of Hindu-Christian Studies*, 3, 1990, pp. 13-20.
- Ferreira Cavalcante, Paulo y María Lucía Abaurre Ginerre, “Transmigração da alma e reencarnação: uma análise comparativa entre o hinduísmo e o espiritismo”, *Diversidade Religiosa*, 1-1, 2014, pp. 1-12.
- Figueroa, Óscar, “El arte de la interpretación en la India sánscrita: orígenes y desarrollo”, *Nova Tellus*, 31-1, 2013, pp. 9-34.
- García, Armand, “José Martí and the Global Dimensions of Late Nineteenth-Century Cuban Nation Building”, tesis doctoral, Washington, Universidad de Washington, 2006.
- García Blanco, Manuel, “La doctrina Sankhya-Yoga en el Bhagavad-Gita”, *Archivo de Historia de la Filosofía*, 1, 1905, pp. 7-29.
- Gasquet, Axel, *El orientalismo argentino (1900-1940). De la revista Nosotros al grupo Sur*, Maryland, Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Maryland, 2008; Serie Documentos de Trabajo 22,

- Gautam, P.K., "Shruti and Smriti: Some Issues in the Re-emergence of Indian Traditional Knowledge", *IDSIA Issue Brief*, 2013, pp. 2-9.
- Ghimire, Janardan, "Meaning of Education in the Bhagavad Gita", *Journal of Education and Research*, 3-1, 2013, pp. 65-74.
- Giménez, Gilberto, "Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural", *Trayectorias*, 17, 2005, pp. 8-24.
- Giménez, Gilberto, "Identidades en globalización", *Espiral*, 19, 2000, pp. 27-48.
- Gomes Ferreira, Rodrigo, "Deus como personagem: indícios da (des)preocupação com aspectos literários em traduções do texto sagrado Bhagavad Gita", *Scientia Traductionis*, 2, 2006, pp. 1-13.
- Gomes Ferreira, Rodrigo, "Análise das notas de tradução em edições brasileiras da Bhagavad Gita", tesis de maestría, Florianópolis, Universidad Federal de Santa Catarina, 2006.
- Gowda, Nagappa, *The Bhagavadgita in the Nationalist Discourse*, Delhi, Oxford University Press, 2011.
- Gupta, Rainu, "Life Values and Shrimad Bhagavad Gita", *Online International Interdisciplinary Research Journal*, 3-3, 2013, pp. 98-106.
- Halbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- Halbfass, Wilhelm, *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Hernández Sampieri, Roberto *et al.*, *Metodología de la investigación*, México, McGraw-Hill Interamericana, 2003.
- Hijiya, James A., "The Gita of J. Robert Oppenheimer", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 144-2, 2000, pp. 123-167.
- Hilton, Claire, "Death and Dying in the Upanisads, Bhagavad-Gita and Caraka Samhitā", *Opticon 1826*, 2-1, 2007, pp. 1-7.
- Hyslop, Jonathan, "Gandhi, Mandela, and the African Modern", en A. Mbembe y S. Nuttall (eds.), *Johannesburg. The Elusive Metropolis*, Durham, Duke University Press, 2008.
- Joukhi, Jukka, "Orientalism and India", *J@rgonia* 8, 2006, pp. 1-20.
- Kahlon, Swarn, *Sikhs in Latin America. Travels amongst the Sikh Diaspora*, Delhi, Manohar, 2012.
- Kapila, Shruti, "A History of Violence", *Modern Intellectual History*, 7-2, 2010, pp. 437-457.
- Kordon, Diana y Lucila Edelman, "Algunas consideraciones sobre la articulación entre psiquismo y sociedad", en D. Kordon *et al.* (eds.), *La impunidad. Una perspectiva psicosocial y clínica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995.
- Kumar, Aishwari, "Ambedkar's Inheritances", *Modern Intellectual History*, 7-2, 2010, pp. 391-415.
- Kumari, Priya, "Strands of Constructivism in the Bhagavad-Gita", *Educational Research and Reviews*, 11, 2009, pp. 530-534.

- Kuruvachira, J., “Bal Gangadhar Tilak’s Rationalisation of Violence Through the Interpretation of the *Gita*”, en J. Kuruvachira (ed.), *Hindu Nationalists of Modern India: A Critical Study of the Intellectual Genealogy of Hindutva*, Jaipur, Rawat Publications, 2006, pp. 67-83.
- Le Breton, Daniel, *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.
- Mahadevan, C.S., *The Glory of the Gita. Stories from the Padma Purana*, Delhi, Sterling Publishers, 2001.
- Minor, Robert Neil (ed.), *Modern Indian Interpreters of the Bhagavad Gita*, Albany, State University of New York Press, 1986.
- Moreira, Thiago Pelúcio y Ricardo Sousa Silvestre, “O conceito de felicidade na Bhagavad-Gita: similaridades e contrastes com o paradigma hegemônico no Ocidente”, *Religare*, 9-2, 2012, pp. 186-194.
- Muniapan, Balakrishnan, “Can the Bhagavad-Gita Be Used as a Manual for Management Development of Indian Managers Worldwide?”, trabajo presentado en la 5th Asia Academy of Management Conference, Tokio, 19-21 de diciembre de 2006.
- Muniapan, Balakrishnan, “The Philosophy of Bhagavad Gita and its Relevance to Human Resource Development in the 21st Century”, trabajo presentado en la International Conference on Cultural and Religious Mosaic of South and South-east Asia: Conflict and Consensus through the Ages, Delhi, 27-30 de enero de 2005.
- Muniapan, Balakrishnan y Biswajit Satpathy, “The Dharma and Karma of CSR from the Bhagavad-Gita”, *Journal of Human Values*, 19-2, 2013, pp. 173-188.
- Navarro Lins, Ricardo Wanderley, “Análise descritiva da tradução de termos técnicos da Bhagavad Gita ao inglês”, tesis de maestría, Florianópolis, Universidad Federal de Santa Catarina, 2009.
- Neufeldt, Ronald, “A Lesson in Allegory: Theosophical Interpretations of the Bhagavad Gita”, en R.N. Minor (ed.), *Modern Indian Interpreters of the Bhagavad Gita*, Albany, State University of New York, 1986, pp. 11-33.
- Olivera Romero, Caleb, “Claves para interpretar el Bhagavad-Gita”, trabajo presentado en el XII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso (Rifrem), Aguascalientes, México, 27 de mayo de 2009.
- Oslender, Ulrich, “Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una ‘espacialidad de resistencia’”, *Scripta Nova*, 115, 2002, pp. 105-132.
- Parekh, Shreyans, “The Crisis and Emancipation of the Modern Corporative Executive: How the Bhagavad Gita Reinforces Edward Freeman’s Stakeholder Theory”, *Michigan Journal of Business*, 1, 2008, pp. 9-33.
- Patel, Ramesh N., *Philosophy of the Gita*, Nueva York, Peter Lang Publishing, 1991.
- Pomés Vives, Jordi, “Diálogo Oriente-Occidente en la España de finales del siglo XIX. El primer teosofismo español (1888-1906): un movimiento religioso heterodoxo bien integrado en los movimientos sociales de su época”, revista *HMiC*, 4, 2006, pp. 55-74.

- Prieto García-Seco, David, “Notas sobre el *Diccionario de la lengua española* (1917) de José Alemany y Bolufer”, *Revista de Lexicografía*, 13, 2007, pp. 125-138.
- Priyanka, Rani, “The Effect of Bhagavad Gita in the Present Scenario of Education”, *Shodh Sanchayan*, 4-2, 2013, pp. 1-3.
- Quirós Bonilla, Rebeca, “La psicología de la Bhagavad Gita, antiguo texto hindú”, *Reflexiones*, 89-2, 2010, pp. 163-175.
- Restrepo, Eduardo, “Identidad: apuntes teóricos y metodológicos”, en G. Castellanos Llanos *et al.* (eds.), *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas*, México, Honorable Cámara de Diputados/Universidad del Valle/Porrúa, 2010, pp. 61-76.
- Ribeiro de Araújo, Rayssa Caroline, “Bhagavadgita-capítulo VII”, *Enperfi. Caderno de Resumos, João Pessoa*, Brasil, Editora Universitária de la Universidade Federal de Paraíba, 2012, p. 43.
- Rivera Ledesma, A. *et al.*, “Espiritualidad, psicología y salud”, *Psicología y Salud*, 24-1, 2014, pp. 139-152.
- Rodríguez de la Vega, Lía, “Las diásporas en las relaciones internacionales. La inmigración india en Argentina; primera y segunda generación”, tesis doctoral, Buenos Aires, Universidad del Salvador, 2006.
- Rodríguez de la Vega, Lía, “La cartografía de la movilidad: la diáspora en el marco de la articulación entre lo local y lo global”, *Journal de Ciencias Sociales*, 2-2, 2014, pp. 3-15.
- Rodríguez de la Vega, Lía, “La inmigración de la India en la Argentina”, en C. Ohana (comp.), *Jornada de Colectividades Asiáticas: Asia en Argentina. Reconociendo historias y culturas propias*, Buenos Aires, Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales (en prensa).
- Rodríguez Rea, Miguel Ángel, “Guía de la revista *Sphinx* (1937-1967)”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 15, 1988, pp. 213-248.
- Roka, Pujan, *Bhagavad Gita on Effective Leadership*, Nueva York, iUniverse Inc., 2006.
- Rosen, Steven J., *The Hidden Glory of India*, Los Ángeles, Bhaktivedanta Book Trust, 2002.
- Sansone, D., “Miroslav Marcovich. List of Publications”, en D. Sansone (ed.), *Illinois Classical Studies 18 (Studies in Honor of Miroslav Marcovich)*, 1993, pp. 1-17.
- Sartori, Andrew, “The Transfiguration of Duty in Aurobindo’s Essays on the Gita”, *Modern Intellectual History*, 7-2, 2010, pp. 319-334.
- Satpathy, Biswajit y Balakrishnan Muniapan, “The Knowledge of ‘Self’ from the Bhagavad-Gita and Its Significance for Human Capital Development”, *Asian Social Science*, 10, 2008, pp. 143-150.
- Sharma, Arvind, “Accounting for Gandhi’s Allegorical Interpretation of the Bhagavadgita”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 32-4, 2003, pp. 499-509.
- Shruti, Kapila y Faisal Devji, “The Bhagavad Gita and Modern Thought. Introduction”, *Modern Intellectual History*, 7-2, 2010, pp. 269-273.

- Singh, Madan Prasad, *The Ethical Philosophy of the Gita. A Comparative and Critical Study of the Interpretations of Tilak and Ramanuja*, Calcuta, Punthi-Pustak Publishers, 1996.
- Singh Meta, Uday, "Gandhi on Democracy, Politics and the Ethics of Everyday Life", *Modern Intellectual History*, 7-2, 2010, pp. 355-371.
- Sinha, Mishka, "Corrigibility, Allegory, Universality: A History of the Gita's Transnational Reception, 1785-1945", *Modern Intellectual History*, 7-2, 2010, pp. 297-317.
- Stroud, Scott R., "Ontological Orientation and the Practice of Rhetoric: Perspectives from the Bhagavad Gita", *Southern Communication Journal*, 70-2, 2005, pp. 146-160.
- Sukthankar, V.S., *On the Meaning of the Mahābhārata*, Bombay, The Asiatic Society of Bombay, 1957.
- Temple, Bogusia *et al.*, "Grasping at Context: Cross Language Qualitative Research as Secondary Qualitative Data Analysis", *Forum: Qualitative Social Research*, 7-4, 2006, art. 10.
- Thomases, Drew, "Following the Swami: Diaspora, Dialogue, and the Creation of a Hindu Identity in a Queens Community", reporte de trabajo de campo, Hamilton College, 2006.
- Tola, Fernando y Carmen Dragonetti, "Aspectos de la intolerancia cultural frente al *Mahābhārata*", en C.E. Berbeglia (coord.), *Propuestas para una antropología argentina*, vol. 9, Buenos Aires, Biblos, 2013, pp. 115-128.
- Tonon, Graciela (comp.), *Reflexiones latinoamericanas sobre investigación cualitativa*, Buenos Aires, Prometeo/UNLaM, 2009.
- Uke, Kshipra, "Hindu Nationalism, Identity and Marginalization in Indian Diasporic Literature in the US", trabajo presentado en el Seminario Indian Diaspora: Emerging Issues and Challenges, Delhi, Universidad Jawaharlal Nehru, 25 de junio de 2012.
- Valera, Lucio, "As origens do conceito de *bhakti* (devoção) no hinduísmo", *Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religiao. Caderno de Resumos*, Juiz de Fora, Brasil, 2011, p. 8.
- Valera, Lucio, "Morte no hinduísmo: transmigração e libertação", *Religare*, 9-2, 2012, pp. 195-204.
- Velasco Sánchez, José Tomás, *Fuentes bibliográficas para el estudio del desarrollo del orientalismo hindú en España en el primer tercio del siglo XX, existentes en la biblioteca del Centro Documental de la Memoria Histórica de Salamanca en el Séptimo Centenario de los Estudios orientales en Salamanca*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2012.
- Vertovec, Stephen y Robin Cohen, *Migration, Diasporas and Transnationalism*, Massachusetts, Edward Elgar Publishing, 1999.
- Vidal, Fabiano, "Semelhanças e diferenças da tese reencarnacionista no hinduísmo e kardecismo", *Enperfi. Caderno de Resumos, João Pessoa*, Brasil, Editora Universitária de la Universidade Federal de Paraiba, 2012, p. 37.

- Weininger, Marcus J., “Resenha da tradução: Rogério Duarte”, *Bhagavad Gita: Canção do Divino Mestre*, São Paulo Companhia das Letras, 1998”, São Paulo, *Cadernos de Tradução*, 4, 1999, pp. 453-460.
- Zimmer, Heinrich, *Filosofías de la India*, Buenos Aires, Eudeba, 1953.



CUARTA PARTE  
ALCANCES TEÓRICOS Y COMPARATIVOS



# Acción y sufrimiento en la *Bhagavadgītā*\*

Herbert Fingarette  
Traducción de Óscar Figueroa

## INTRODUCCIÓN

“¿Qué es la acción? ¿Qué es la inacción? Sobre esto [dice Kṛṣṇa] incluso los sabios se quedan perplejos” (4.16).<sup>1</sup> Para ser sabio, uno debe ver “la acción en la inacción y la inacción en la acción” (4.18). Mi propósito en este texto es presentar algunas reflexiones filosóficas sobre esta paradoja; específicamente, quisiera proponer una manera de ver la inacción en la acción —una manera de ver su verdad directamente y explicarla conceptualmente.

Ciertamente, hay un gran número de pasajes y temas bien conocidos en la *Gītā* que pueden leerse como explicaciones del significado de la “acción inactiva”.<sup>2</sup> La interpretación que ofrezco no es de aquellas que la *Gītā* hace

\* Con el título “Action and Suffering in the *Bhagavadgītā*”, este artículo se publicó originalmente en la revista *Philosophy East and West* 34-4, 1984, pp. 357-369. Se agradece tanto a la revista como al autor su autorización para publicar esta traducción. (N. del coord.).

<sup>1</sup> Las traducciones e interpretaciones en este artículo se basan en las siguientes obras, usadas como fuentes primarias: K. Bolle, *The Bhagavadgītā*; J.A.B. van Buitenen, *The Bhagavadgītā in the Mahābhārata*; P. Deussen, *Bhagavadgītā*; E. Deutsch, *The Bhagavad Gītā*; F. Edgerton, *The Bhagavad Gītā*; R. Garbe, *Die Bhagavadgītā*; É. Lamotte, *Notes sur la Bhagavadgītā*; S. Radhakrishnan, *The Bhagavad Gītā*; W. Sargeant, *The Bhagavad Gītā*; É. Senart, *La Bhagavad Gītā*, y R.C. Zaehner, *The Bhagavad Gītā*. A veces he adoptado la versión de alguno de estos textos sin alterarla, otras he parafraseado el pasaje a partir de la comparación con las versiones en inglés, francés, alemán y sánscrito apenas mencionadas.

<sup>2</sup> Las tesis que aquí tengo en mente incluyen tanto descriptivas como normativas. Las tesis normativas son proposiciones sobre la manera como uno debería actuar, por ejemplo, a) actuar sin apego a los frutos de la acción (este tema está íntimamente yuxtapuesto al de la “acción inactiva” en 4.20); b) actuar sin deseo, pasión o ira (por ejemplo 4.19, 5.2-3, 6.24); c) actuar con autocontrol, desapegado de los objetos (véase 2.54-72, siguiendo una aclaración a 2.5, sobre la renuncia al fruto de la acción); d) actuar con indiferencia a los opuestos (por ejemplo, 2.38-48, 4.22, 5.3, 12.13-19); e) realizar actos como si se tratara de sacrificios (por ejemplo, 3.9, 4.23-32). Por supuesto estas proposiciones traslapan sus significados, pero aparecen como tesis razonablemente distintas; todas ellas se asocian a la idea de la acción inactiva de una manera que

explícitas. Siendo un filósofo que se inspira en el texto, más que un experto en él, ofrezco mi interpretación porque creo que no sólo funciona bien como una interpretación del lenguaje de la *Gītā*, sino además porque puede ayudarnos a visualizar la verdad de esta paradójica doctrina, y llevarnos a aceptarla y a creer en ella más allá del dogma o de la autoridad de la tradición. También argumentaría, pero no tengo tiempo de hacerlo aquí, que las doctrinas más conocidas de la *Gītā*, con un estrecho vínculo con la “acción inactiva”, pueden derivarse lógicamente de mi interpretación.<sup>3</sup>

### UN EJEMPLO FENOMENOLÓGICO

Comienzo con un planteamiento basado en impresiones, “fenomenológico”, que analizo con mayor rigor más adelante.

Piensen en aquellos despertares pasada la medianoche, cuando uno es incapaz de volver a dormir y las ideas se agolpan en nuestra mente. Esta situación puede describirse de dos maneras, o bien en términos de mi pasividad, aquello que me ocurre, o bien en términos de mi actividad, como yo actuando. Desde la perspectiva pasiva sería: los pensamientos entran y corren por mi mente; son ajenos a mi voluntad, no puedo controlarlos. Desde la perspectiva activa sería: me despierto en la noche y *pienso* pensamientos sombríos. Decido pensar en cosas más placenteras, o al menos pensar de manera más

---

sugiere que son explicaciones de la doctrina de la acción inactiva, en tanto un principio normativo. Las *tesis descriptivas* que también podrían jugar un papel explicativo similar son, por ejemplo, *a*) que nuestra naturaleza es esencialmente dual y está formada por aquello que anima al cuerpo (*ātman*) —por definición inactivo—, así como por un cuerpo o un campo —asociado con la acción (esto se aprecia por ejemplo en 2.11-30 y 13.20-34)—; *b*) que cuando actuamos estamos, de hecho, siendo conducidos a esta acción por los *gunas*, que son fuerzas que tienen un carácter universal y no sólo particular (3.5 y 3.27-29; 18.19 y 18.40-41); *c*) que cuando actuamos, inevitablemente nuestros actos son modelados por influencias que provienen de nuestras acciones pasadas, nuestro *karma*, y en ese sentido nuestra acción presente no está en realidad bajo nuestro control (2.42-43, 6.44, 18.60). Todas estas tesis, tanto normativas como descriptivas, implican que respecto a la persona que actúa, la situación puede analizarse a través de dos componentes o aspectos, uno de los cuales puede caracterizarse diciendo que la persona no actúa o actúa condicionada. Como digo en el texto, ninguno de estos argumentos es equivalente al que presento en este artículo.

<sup>3</sup> Estoy puliendo esos argumentos para incluirlos en un estudio más largo, del que este artículo será sólo una parte. Como sea, en ciertos momentos introduzco un lenguaje que alude a esas otras doctrinas, y por lo tanto me veo obligado a señalar que hay determinadas implicaciones que no son ni analizadas ni desarrolladas en este texto.

ordenada y realista. Mantengo mi decisión por un instante, pero, para mi impaciencia y desconcierto, vuelvo a dirigir mis pensamientos a mis preocupaciones. ¿Por qué hago esto? ¡Perverso de mí! Pero soy yo quien *lo hace*. Ellos son *mis* pensamientos, pensamientos que *yo* pienso.

La experiencia de lidiar con pensamientos que corren por mi mente en medio de la noche es un ejemplo vívido de mi propósito aquí, un caso muy especial. ¿Qué sucede en casos más ordinarios de nuestra actividad mental cotidiana? ¿También éstos manifiestan este doble aspecto?

Por ejemplo: cuando comencé a transcribir las palabras que tenía en mente, o a escribir lo que estaba pensando. A diferencia de la mayor parte de mis pensamientos, ésta es para mí la clase de pensamiento que se lleva a cabo de una forma ordenada, disciplinada y racional. Según parece, está en el polo opuesto de la maraña de pensamientos que corre por mi mente y me despierta por la noche. Parece ser el modelo de lo *activo* más que de lo pasivo. Y no obstante, también puedo verlo desde la perspectiva pasiva y describirlo diciendo: en cuanto me senté en el escritorio, surgieron algunos pensamientos en mi mente, y afortunadamente surgieron en lo que después se convirtió en una secuencia ordenada, tal y como yo deseaba que sucediera. Porque a pesar de lo que yo deseaba, los pensamientos podrían haber surgido de manera menos ordenada, o incluso podrían haberse presentado en un patrón confuso e interrumpido por otros pensamientos irrelevantes.

Pero, ¿qué hago yo para que ocurra una secuencia ordenada de pensamientos? La respuesta es: me siento en mi escritorio, con materiales para escribir, y resuelvo, o decido, o adopto la intención de pensar sobre estos problemas filosóficos y poner por escrito mis pensamientos. Y entonces los pensamientos emergen. Pero, ¿cómo es que el pensamiento correcto surge en mi mente en ese preciso momento? ¿Cómo lo hago? Ciertamente no es que antes tenga el pensamiento preparado y esperando aparecer; y aun si lo tuviera, es claro que no ha estado ahí desde siempre. Así que en algún momento —un momento preciso— el pensamiento surge en mi mente; y la pregunta vuelve a emerger: ¿cómo hago yo para que determinado pensamiento que no estaba en mi mente un segundo antes surja de pronto en el momento presente? Y si soy afortunado, ¿cómo es que los pensamientos que siguen a éste van surgiendo de una forma ordenada? Éste es el pensamiento racional ordenado —y no obstante *sucede*, y muchas veces, me temo, *no sucede*. Debo ser paciente y aquí la palabra “paciente”, por supuesto, significa *pasivo*. Por consiguiente, visto desde otro ángulo, mi pensamiento más disciplinado y controlado es algo que me sucede, que sucede en mí. Estoy pensando activamente, pero el corazón

de esta actividad es pasividad. Lo es para un pensamiento racional y disciplinado, pero, ¿qué hay de la imaginación “creativa”?

Es un lugar común decir que aun la mente más creativa, no importa que tan duro trabaje, al final debe aguardar a que las musas hablen, esperar a que la nueva idea nazca, y ansiar que en efecto así suceda. El pensamiento y la actividad creativos —el arquetipo de actividad— tienen un profundo núcleo de pasividad.

Lo que he dicho se aplica a cualquier actividad mental: recordar, esperar, temer, disfrutar o no disfrutar, añorar, amar, imaginar, contemplar... Los recuerdos, por ejemplo, vienen a mí cuando yo (activamente) “los evoco”; es entonces que *yo* recuerdo cosas. Pero, otra vez, los recuerdos no siempre vienen a mi mente cuando yo los evoco: el recuerdo puede, o no, emerger. Debo esperar y ver qué sucede, y en ese sentido soy pasivo. Lo mismo respecto a la esperanza: hay veces que quisiéramos mantener la esperanza pero ella nos abandona, o al revés, cuando intento renunciar a cualquier esperanza, pero a mi pesar, algo de ella queda en mi interior; al parecer soy pasivo, y no obstante soy *yo* quien *tiene esperanza*, así que también soy activo.

Finalmente, lo que es central para mi tesis, pues concierne a cualquier acción, tanto corporal como mental, es que hay un propósito y la ejecución de ese propósito. *Mi* propósito es mi intención, mi voluntad que dirige activamente mis actos. Los propósitos son el verdadero núcleo de mí mismo en tanto agente activo. La acción es la ejecución de un propósito. Y sin embargo mis propósitos —como mis pensamientos y mis recuerdos— *vienen* a mí, incluso podría a veces decir que se me *imponen*. Puedo pensar, esperar, querer y decidir que en determinada circunstancia haré efectivo mi propósito de actuar con generosidad. Pero llegado el momento, ¿*será* éste mi propósito? Quizás no. A veces me sorprendo a mí mismo. Al final, debo esperar a ver qué *sucede*, cuál propósito *se establece* como el efectivo. Y es triste decirlo, pero descubro que cuando se presenta el momento, me invade un propósito egoísta; y no obstante es *mi* propósito, lo que *yo* me propongo hacer. Así, los propósitos tienen a la vez un aspecto activo y uno pasivo.

Es el momento para alejarnos de esta caracterización basada en impresiones y formular explícitamente, en términos teóricos adecuados, la naturaleza de la inacción en la acción.

#### LA INACCIÓN EN LA ACCIÓN

Las palabras “actuar”, “acción” y “actualizar” tienen la misma raíz. Actualizar, según el *Diccionario etimológico de Oxford*, significa llevar a cabo en la acción.

Dicho de otro modo, cuando hablamos de acción nos referimos a la manera como hacemos que las cosas sucedan en el mundo, convirtiendo lo potencial en actual. La acción excluye lo que accidentalmente hacemos que ocurra, e incluye sólo aquello que propositivamente hacemos que suceda. La acción es la marca distintiva del ejercicio humano de poder, del control sobre el curso de las cosas.<sup>4</sup> Yo ejecuto mi propósito de iluminar la habitación al encender la lámpara; ejecuto mi propósito de casarme diciendo “Acepto” en el momento preciso; llevo a cabo mi propósito de pedir a los coches que paren al alzar mi brazo en la calle; implemento mi propósito de ayudar a un estudiante a pasar un curso, o a causar su suspensión, poniendo una marca sobre una hoja de evaluación; y caminando, consigo llegar a donde me propongo llegar. La acción es hacer propositivamente que las cosas sucedan de cierta manera, es la ejecución de un propósito, la realización o la actualización del propósito. Cuando sucede algo que no estaba propuesto, es una ocurrencia; incluso si implica el movimiento de mi cuerpo, no hay propiamente acción. Porque no cabe duda de que si el propósito no es ejecutado, no hay acción. La acción es un propó-

<sup>4</sup> Destaco aquí sólo algunos rasgos de lo que llamaríamos categóricamente y al margen de cualquier controversia “actuar” y “hacer”. No pretendo ofrecer un tecnicismo ni establecer por definición un sentido restringido de la palabra “acción”. En la filosofía de la acción contemporánea se ha derramado mucha tinta sobre los problemas para definir la “acción”, o establecer cómo individualizamos la acción, y cómo determinamos el *status* ontológico de las acciones. Para un tratamiento sistemático de la teoría filosófica sobre la acción, véase por ejemplo el influyente libro de A. Goldman, *A Theory of Human Action*. Y para una discusión sistemática y una revisión del tema, véase en especial los dos primeros capítulos de L.H. Davis en *Theory of Action*. En estas notas omito dar una revisión bibliográfica completa sobre el tema, pues no entraré en una discusión extensa o en un uso continuo de los materiales de la filosofía de la acción. Haré referencias específicas en la medida en que sean necesarias. En cualquier caso, no creo que mi argumento contribuya a tales controversias. *Action* (“acción”) y *act* (“acto”) son de hecho palabras poco frecuentes en inglés ordinario. Decimos “hice esto” en vez de “ésta fue mi acción”. Las palabras “acción” y “acto” se usan más bien como términos técnicos en campos como la ley, el arte dramático o la filosofía de la acción. Por lo tanto, en la medida en la que mi propósito en este escrito es mantenerme cerca del habla familiar, no pongo demasiado peso en algún matiz semántico que estas palabras puedan tener. En la *Gītā*, el término sánscrito relevante, *karma*, tiene un significado que se traslapa pero que no es idéntico al rango de connotaciones que tienen las palabras “actuar”, “acto” y “hacer”. Empero, además de referirse a la “acción” o el “acto”, *karma* puede también referirse a actos rituales específicos (de acuerdo con algunos —Śāṅkara entre los intérpretes tempranos y Bolle entre los comentaristas modernos—, en la *Gītā karma* significa antes que nada “acción ritual”). O bien, *karma* puede referirse a la doctrina que versa sobre los efectos de nuestras acciones pasadas. Por otra parte, la palabra inglesa *act* (“acto”) puede referirse a una gestión legal, y la palabra *action* (“acción”) a una demanda legal —y ninguno de estos sentidos tiene que ver con el *karma*. Por ende, hay que tener cuidado con no otorgar demasiado peso a ciertas palabras.

sito ejecutado. Ésta es una verdad cuyo complejo significado no es del todo transparente. No obstante, aquí sólo me preocuparé por un aspecto importante de esta cuestión, y obviaré otros matices y casos periféricos.

Cuando hablo de un propósito, me intereso sólo por lo que designo como propósito ejecutivo,<sup>5</sup> de tal manera que no me ocupo del acto de desear y planear en tanto antecedentes intencionales. En el concepto de propósito ejecutivo es necesario, por definición, que haya un movimiento hacia la actualización o realización de dicho propósito, aunque no es necesaria la consumación del acto o el éxito final. Por lo tanto, tal como uso aquí los términos, “el propósito” y “la acción” son inseparables. Donde hay un propósito ejecutivo hay al menos una acción incipiente; y donde hay acción —entendida como algo diferente de una conducta accidental o no intencional— necesariamente hay un propósito ejecutivo. Podríamos hablar aquí de “intenciones” o incluso de “voluntad”; pero hoy en día estas nociones están cargadas de acepciones previas y teñidas de las teorías, confusiones y ambigüedades que han surgido tras siglos de doctrinas filosóficas en conflicto, por lo que prefiero usar un lenguaje más neutral.

Mi propósito ejecutivo más inmediato en este momento es escribir estas mismas palabras, lo que llevo a cabo marcando esta secuencia de signos sobre el papel. Por supuesto, este propósito de escribir es un elemento subsidiario que se integra en un propósito ejecutivo más amplio, que es expresar y comunicar a otros algunas de mis reflexiones sobre la “acción inactiva”.

En tanto mis propósitos ejecutivos son exitosamente ejecutados, estoy en control de los sucesos. Estoy ejerciendo poder sobre los sucesos y actuando de manera efectiva. Esto es lo que *significa* ejercer poder o control sobre los sucesos. Pero las cosas podrían ir en contra de mi propósito ejecutivo —la pluma fuente se queda sin tinta, mi visión se vuelve borrosa— o tal vez puedo escribir las palabras, pero éstas no capturan o comunican suficientemente bien la amplitud de mi pensamiento; o tal vez expreso mis pensamientos con las palabras adecuadas, pero al final todo se vuelve una maraña de problemas filosóficos confusos. En tanto mis propósitos ejecutivos se ven frustrados, pierdo control, mi poder no es eficiente; y cada vez es menos una cosa que yo hago y más una cosa que me sucede. Me convierto en paciente más que en agente.

Queda una paradigmática tercera posibilidad además del caso de la realización del propósito y del fracaso del propósito. Las cosas pueden suceder

<sup>5</sup> En virtud de mi aproximación más general, también se notará que uso la palabra “propósito” en sentido amplio y no como un tecnicismo. El sentido más técnico surge en conexión con lo que llamo “propósito *ejecutivo*”.

sin contar con ningún propósito relevante mío —oigo la sirena afuera, siento la lluvia, veo cómo cae la noche, siento mi corazón latir suavemente. Aquí no estoy controlando, pero tampoco estoy fallando en mi control o descontrolando; no soy ineficiente y no me siento frustrado. No todo lo que me sucede significa propósitos fallidos. Entonces, ¿cuál es el concepto general?, ¿cuál es la palabra que necesito para caracterizar lo que sucede en mí o que me sucede en contraste con lo que yo hago en mis acciones? “Experimentar” es demasiado general, pues también experimento lo que hago propositivamente, como escribir ahora.

La palabra “padecer” está en el vecindario correcto. O podría decir que estas cosas me “afectan” y me “ocurren” a mí, o en mí, o a mi alrededor. Las palabras funcionan bien en algunos contextos pero en otros parecen idiomáticamente equívocas. En realidad no tenemos una palabra en inglés común moderno para expresar de manera precisa el importante concepto que está en juego aquí —el contrario exacto de “actuar”.

Sin embargo, hay en inglés una palabra que por su etimología del griego y el latín permite, en su uso clásico y en contextos más literarios o formales, expresar el concepto con exactitud. Esta palabra es *to suffer* (“sufrir”). En su sentido genérico se trata del antónimo exacto de “actuar”. En el diccionario significa “padecer”, “tolerar”, “ser afectado por”, o “soportar”, “dejar que suceda”. En inglés, la expresión *Suffer the children to come unto me* no tiene ninguna connotación negativa, simplemente significa “Dejad que se acerquen” (como en alemán *Lasset die Kindlein zu mir kommen*). Desde luego, el sentido más común es mucho más restringido; normalmente la palabra “sufrir” no sólo significa padecer sino más específicamente padecer *dolor*, *aflicción* o una *desgracia*. La connotación específica de desgracia, hoy ubicua en el habla corriente, oscurece el concepto más general y fundamental, a saber, el de verme afectado por algo o de alguna manera.

No es casual que “sufrir” haya contraído su significado a meramente “sufrir un desgracia”. Como nos dice la *Gītā* estamos atados al *karma*, la disposición humana común de tratar de imponer nuestros propósitos al mundo, y el resultado de esta ubicua disposición es que, en vez de ser autores, sufrimos y *padecemos*, y por ello nos sentimos decepcionados, frustrados, derrotados y castigados. Y por eso la palabra “sufrir” se convierte, en la práctica, en lo mismo que “sufrir desgracias”.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Hago notar de una vez por todas que “sufrir” en su sentido genérico no es lo mismo que *duḥkha*, que está más cerca pero no es idéntico al sentido restringido de “sufrir”, es decir, sufrir una desgracia. Para una discusión terminológica más amplia, véase más adelante la n. 23.

Esta cuestión no se basa en un accidente del lenguaje. El sentido genérico de “sufrir” no es exclusivo de la lengua inglesa. Como reporta el *Diccionario etimológico de Oxford*, su origen latino tiene también el sentido genérico de “soportar”. La palabra griega *páschein* y otras afines, como *pathētikós* y *pathētós* expresan el mismo concepto genérico de dejar que algo ocurra, ser receptivo, dejarse afectar por lo que sucede.<sup>7</sup> Por supuesto, el griego es la fuente de palabras inglesas como *patient* (“paciente”), *passion* (“pasión”), *passive* (“pasivo”), que en su uso clásico significan también —como en “la paciencia de Job”—<sup>8</sup> lo mismo que “sufrir” en su sentido genérico, que es el antónimo de acción,<sup>9</sup> es decir, el sentido de padecer, soportar o aguantar. Es interesante notar cómo los usos modernos y actuales de la palabras “pasión” o “pasividad” también reflejan nuestro compromiso profundo a controlar nuestra vida propositivamente: es por esto que “pasión” puede significar no sólo algo que se padece —como en el uso clásico en inglés—, sino además, sobre todo en relación con acciones posibles, ser *poseído*, y soportar nuestra *incapacidad* de controlar la situación. Por lo tanto, la pasión conlleva *enojo*, *tribulaciones*; y “pasivo”, más que significar sólo lo contrario de “activo”, llega a significar debilidad, sujeto a dominación, una *falla* en el carácter.

Desde luego, tal como Arjuna y Job acaban reconociendo, lo cierto es que el sufrimiento *no* necesariamente implica debilidad o desgracias; incluso puede significar lo contrario. Una forma paradigmática del sufrimiento beatífico es la experiencia de rendirse por completo a una obra maestra de la música. El movimiento de la mente y el espíritu es entonces totalmente controlado por la música; en tanto individuos con propósitos externos a la música, nosotros simplemente hemos desaparecido de la conciencia. Aquí el sufrimiento perfecto es la condición de una completa participación —y si la música es sublime

<sup>7</sup> Véase H.G. Liddell *et al.*, *Greek-English Lexicon*, junto con R. Renehan, *Greek Lexicographical Notes*, p. 111.

<sup>8</sup> Hay un paralelo muy llamativo en este sentido entre la experiencia de Arjuna durante la teofanía en el capítulo 11 y la experiencia de Job cuando el Señor le habla desde la tormenta. Ambos textos están diseñados para mostrar cómo la visión de lo divino es inherentemente algo que se padece o se sufre, algo absolutamente absorbente que nos reduce a la pasividad absoluta (Job: “Me confundo con la nada”); y sin embargo es una experiencia sublime. En el *Libro de Job*, Job sufre miserablemente mientras piensa que puede controlar y modelar su vida actuando de determinada manera. Cuando lo divino se revela, Job se da cuenta de la insignificancia de su sufrimiento y reconoce cuán absurdo es pensar la vida en términos del control humano. Véase H. Fingarette: “The Meaning of Law in The Book of Job”.

<sup>9</sup> Véase la entrada del *Diccionario Etimológico de Oxford*.

o alegre, participamos en esa alegría y sublimidad.<sup>10</sup> Y respecto a la debilidad *versus* la fuerza, recuérdese que los poderes de eminentes sufridores como Arjuna y Job se multiplican y perfeccionan.

Hasta aquí he presentado tres perspectivas sobre la acción: en primer lugar, hay *acción* cuando ejecutamos nuestros propósitos en el mundo. En segundo lugar, hay esa forma compleja de sufrimiento que puede llamarse acción equívoca o acción errónea, acción fallida, donde la frustración por no llevar a cabo el propósito nos deja no sólo sufriendo lo que ocurre sino además y más específicamente sufriendo malestar porque lo que ocurre frustra nuestro propósito. Y finalmente, en tercer lugar, hay la no-acción, el simple contrario de la acción, hay sufrimiento pero *no* hay malestar porque nuestros propósitos personales no están involucrados y no complican las cosas. Este sufrimiento podría convertirse en felicidad plena, como cuando nos entregamos por completo a una actividad que transcurre estupendamente y no provoca ansiedades egoístas, ni sensaciones o distracciones intrusivas.

Esta triple distinción es paralela a la triple diferencia propuesta en la *Gītā* por Kṛṣṇa, quien tras afirmar que el enigma de la acción y la no-acción deja perplejos incluso a los sabios (4.16), añade: “Debe entenderse la acción. Debe entenderse la acción errónea y debe entenderse la no-acción —el camino de la acción es profundo y difícil de percibir” (4.17).

Es ahora nuestro turno de ir más hondo. Lo que necesitamos comprender es que incluso cuando *hay* un propósito que es ejecutado en la acción, en el núcleo de ese propósito hay sin embargo sufrimiento y no-acción.

Si la acción significa el ejercicio del control y el poder, y si éstos a su vez dependen de la ejecución de mis propósitos, entonces se sigue que en el corazón de todo control, de todo mi ejercicio de poder, está el propósito ejecutivo. Pero, ¿qué hay respecto a este propósito? ¿Ejercito poder sobre él? ¿Lo controlo?

Puesto que controlar algo significa moldearlo y traerlo a la existencia gobernado por nuestro propósito, el problema que aquí planteo me lleva ahora a preguntar: ¿que yo tenga un cierto propósito ejecutivo es siempre resultado de la ejecución de un propósito anterior?

¿No debería haber al menos algunos inicios, algunos propósitos ejecutivos *iniciales* que simplemente surgen en mí como una novedad, algo que no

<sup>10</sup> He desarrollado de manera más completa diversos aspectos de este tema en dos ensayos: “The Meaning of Law in the Book of Job” y “The Music of Humanity in the Conversations of Confucius”.

había sido propuesto anteriormente? Y si los hay, entonces, *desde la perspectiva* de ese propósito inicial no propuesto con antelación y que, después de todo, es un elemento crucial al dibujar la dirección de la cadena de propósitos, mi acción *no* es, al fin de cuentas, mi acción. Porque esta cadena de propósitos se originó en algo que no fue propuesto por mí; y decididamente comenzó con algo que *no* era la ejecución de ninguno de mis propósitos. El propósito ejecutivo inicial, cualquiera que haya sido, me vino, me fue dado.

Desde esta perspectiva más amplia, si tras contemplar mis acciones acabo afirmando: “Soy el Hacedor” (3.27), en realidad estoy confundido.<sup>11</sup> La verdad es que, desde este punto de vista más amplio, descubro que “Yo *no* soy el Hacedor” (5.8-9).<sup>12</sup> La acción es la transmisión del dinamismo en mi propósito, pero este propósito remite a un propósito inicial que emerge en mí, sin que medie ningún ejercicio de mi poder, y se convierte en *mi* propósito. Dicho de otra manera: el espíritu entra en mí y toma posesión de mí. Pensar “Soy el Hacedor” porque puedo ejecutar mis propósitos, es como si la rueda del carruaje pensara “Soy quien conduce” porque su movimiento guía el carro.<sup>13</sup> Concentrarse en el acto como la ejecución de mi propósito es verme como activo; concentrarse en el propósito inicial como algo que emerge sin ser propuesto, que viene a mí y se establece como mi propósito, es verme como pasivo. Todo depende de si se adopta la perspectiva estrecha o se adopta la más amplia.

En tanto el análisis descansa en la afirmación de que hay, y debe haber, propósitos ejecutivos iniciales —propósitos que no han sido propuestos— la pregunta se impone: ¿dónde, cuándo y qué tan seguido emergen propósitos iniciales? La respuesta, al final, posee un gran alcance: los propósitos ejecutivos son *siempre* y en *un* sentido significativo propósitos iniciales; sin duda lo son al menos en los siguientes dos aspectos:

a) Todos los propósitos ejecutivos son iniciales respecto al contenido del propósito. El primer paso para ver esto es reparar en que las acciones se insertan en una jerarquía de propósitos cada vez más generales. El propósito más general e inclusivo es el más indeterminado, mientras que los propósitos subsidiarios son relativamente específicos y determinados. Por ejemplo, cuando

<sup>11</sup> “Un ser confundido por la conciencia de sus propios actos piensa: ‘soy el Hacedor’, cuando todo lo que es hecho es hecho por naturaleza, por los *guṇas*” (3.27).

<sup>12</sup> “‘Yo no hago nada’, dice categórico el conocedor de la verdad desde su disciplina, mientras observa, oye, toca, huele, come, camina, duerme, respira, habla, defeca, sujeta o suelta algo, con los ojos abiertos o con los ojos cerrados” (5.8-9).

<sup>13</sup> Véase la vívida imagen que usa Kṛṣṇa en 18.61.

comencé a escribir este artículo tenía el propósito más general de presentar un análisis de la *Gītā*, y este propósito ejecutivo era más inclusivo que mi propósito de escribir precisamente estas palabras como parte de ese análisis. El propósito más general de escribir un ensayo es relativamente indefinido respecto a qué palabras concretas podría yo escribir en el momento preciso.

Por ende, escribir estas palabras —en tanto que llevan a cabo el propósito de “escribir un ensayo”— no es un propósito ejecutivo inicial sino el reflejo de un propósito preexistente más amplio; pero en tanto que expresan el propósito de encontrar determinadas palabras en particular, son un propósito inicial que surge en el momento de ponerme a escribir. Y en ese sentido, *no* está determinado por el propósito más amplio. Este propósito más amplio podría haberme llevado a escribir otras palabras, y estas otras palabras podrían expresar, mejor o peor, la amplitud del propósito precedente.

De esta misma manera, el propósito más amplio de escribir este ensayo es en cierto sentido un propósito inicial, pues incluso si fuera subsidiario de un propósito todavía más amplio —por ejemplo escribir un libro—, el propósito de escribir este ensayo en su particularidad no estaría del todo determinado por el de escribir un libro. Y si no es subsidiario de otro propósito, entonces surge de manera independiente de otros propósitos y genera una nueva jerarquía y secuencia de propósitos subsidiarios.

*b)* El segundo aspecto en el que todo propósito es inicial tiene que ver con el aspecto dinámico del propósito. Mi propósito subsidiario ahora es el de escribir estas mismas palabras —y al señalar que éste es mi propósito subsidiario estoy por supuesto diciendo que está determinado hasta cierto punto por mi propósito más amplio de escribir un ensayo. Pero cabe señalar que al escribir estas palabras reafirmo mi propósito más amplio, ya que siempre es posible que me rehúse a hacerlo, pare de escribir, o altere, o incluso abandone el propósito más amplio. Por ejemplo podría comenzar a escribir, y luego, en algún punto del proceso, decidir abandonar mi propósito de escribir este artículo porque encuentro una parte muy frustrante, o porque he perdido la confianza en la aproximación filosófica o en las intuiciones que tengo respecto del tema.

Por ende, cada propósito subsidiario no sólo es inicial respecto a su contenido específico, sino que también es un propósito *de novo* (como Sartre defendía insistentemente) en tanto que es una reafirmación, dada de manera no dependiente en cada ocasión. Aquí está la esencia de la pasividad que he enfatizado cuando al principio de este ensayo presenté un recuento vivencial, basado en impresiones, de la actividad mental.

En suma, tanto a nivel vivencial como a nivel conceptual parece que toda acción es también una no-acción: lo que es acción cuando se le mira como la ejecución de un propósito, es no-acción si se le mira como surgimiento de un propósito inicial, un propósito que simplemente viene a mí y que no está determinado por ninguno de mis propósitos previos.

### REFLEXIONES FINALES

Debo enfatizar que decir que un propósito es inicial o *de novo* no significa que no ha sido causado; aunque tampoco equivale a decir que *ha sido* causado. Un propósito inicial es un propósito *no propuesto*, y puede o no haber sido causado por algo distinto de un propósito previo. Este punto merece un comentario más amplio.

En la *Gītā* se enfatiza mucho la causalidad de nuestros propósitos. Kṛṣṇa alude al menos a dos grandes tipos de influencias causales, que no son ellas mismas propósitos, pero que contribuyen a la formación de los propósitos. Un tipo de influencia es la que ejercen los tres *guṇas*,<sup>14</sup> los tres impulsos básicos en la naturaleza que son generalmente aceptados como aquello que gobierna la actividad humana. Otro tipo de influencia es la kármica, la influencia de las acciones pasadas del individuo sobre su acción presente.<sup>15</sup> Ambas son influencias naturales y juegan un papel enorme en la configuración de mis propósitos presentes, y por consiguiente en mis acciones actuales. Como dice Kṛṣṇa, “la

<sup>14</sup> “Todos estamos obligados a realizar acciones debido a los *guṇas*...” (3.5). “Todas las acciones son realizadas por los *guṇas*” (3.27; véase asimismo 3.28-29). Sin duda 3.3 debe leerse en este sentido, aun cuando los *guṇas* no sean directamente mencionados. “No hay nada ni en la tierra ni en el cielo entre los dioses, ningún ser, que pueda existir al margen de estos tres *guṇas* nacidos de la naturaleza (*prakṛti*)” (18.40). El libro 14 es una minuciosa disquisición sobre la naturaleza y los poderes específicos de los *guṇas*; más adelante, los libros 17 y 18, contienen material adicional sobre el tema.

<sup>15</sup> Algunas afirmaciones clásicas de esta idea pueden hallarse en *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 4.45, *Chāndogyopaniṣad* 5.10.7, *Śvetāśvātaropaniṣad* 4.5.11-12. En la *Gītā* Kṛṣṇa habla de ello en 2.17-33 y 6.40-45. La noción de “renacimiento” aparece mencionada varias veces en la obra, y la liberación de la esclavitud del renacimiento se declara como el *desiderátum*. En la historia del pensamiento indio esta doctrina es desarrollada e interpretada de varias maneras a pesar de que no está demasiado elaborada en la *Gītā*. Es notable cómo recientemente un grupo de especialistas, después de varias conferencias a lo largo de varios años, en las que gran parte del tiempo estaba dedicado a discutir el tema del *karma* y el renacimiento, no pudieran hacer más que “un intento, en última instancia vano, para definir lo que significa *karma* y renacimiento” (W.D. O’Flaherty, “Introduction”, en *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, p. XI).

Naturaleza actúa, y sólo quien está confundido piensa ‘Yo soy el Hacedor’” (3.27).<sup>16</sup>

Por otra parte, el hecho de que el núcleo narrativo de la *Gītā* sea el intento de Kṛṣṇa de persuadir a Arjuna para que cambie sus propósitos y su conducta,<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Más generalmente, si la naturaleza (*prakṛti*) es entendida como un sistema materialista, entonces ello sugiere —suscriben algunos especialistas— que se trata por fuerza de un “sistema causal cerrado”. Sin embargo, la cuestión pertinente aquí es si la *Gītā* entiende *prakṛti* desde una perspectiva materialista. Yo creo que no, pero es una cuestión controversial. En 7.4 Kṛṣṇa afirma que posee una naturaleza (*prakṛti*) óctuple. Ahora bien, al parecer la división óctuple que el texto ofrece coincide con la exposición estándar en la tradición Sāṅkhya. Esto ha influido a traductores e intérpretes de la *Gītā*, que asumen que la perspectiva del Sāṅkhya es la perspectiva adoptada por la *Gītā*. Respecto a la propia posición del Sāṅkhya, G. Larson afirma que “la noción de *prakṛti* en la filosofía Sāṅkhya implica un sistema causal cerrado de materialismo reductivo, en el sentido de que todo pensamiento, imaginación, fantasía, sentimiento y voluntad pueden en última instancia reducirse a una modalidad o función de la materialidad que compartimos” (“Karma as Sociology of Knowledge”, p. 307). Sin embargo, S. Radhakrishnan explícitamente rechaza la pura materialidad de *prakṛti* en el Sāṅkhya (*Indian Philosophy*, vol. 2, pp. 261-262). R.C. Zaehner sostiene que *prakṛti* es una “naturaleza material” (*The Bhagavad Gītā*, p. 140). W. Sargeant (*The Bhagavad Gītā*) traduce de manera similar (ver por ejemplo 7.4, 9.7-8, 13.19). Creo que en cualquier caso y sin importar lo que sea adecuado para otros textos o tradiciones, estaremos en lo correcto al rechazar la idea de que la *Gītā* presenta una perspectiva materialista de la naturaleza. La *Gītā* habla de algo “no manifiesto” a partir de lo cual surgen al inicio de cada época todos los seres manifiestos (8.17-19), y habla de la transformación y de los *guṇas* que surgen de *prakṛti* (13.19). Pero la idea de materialidad no está presente, y tal como he asumido a lo largo de este estudio, el significado específico de la *Gītā* debe buscarse sobre todo en el propio texto. Asumo, pues, que es necesario tomarse en serio lo que una gran obra como ésta afirma, y no simplemente que está repitiendo ideas que fueron precursoras, en este caso las ideas del Sāṅkhya. En segundo lugar, la *Gītā* es explícita al incluir los principales elementos psíquicos en *prakṛti* —*manas*, *buddhi*, *ahaṅkāra*—, así como otros elementos intencionales y propositivos (13.5-6). A veces incluso lo “no manifiesto” se incluye en el ámbito de *prakṛti*, al menos si asumimos, como parece razonable, que lo que Kṛṣṇa llama el “campo” en el libro 13 es *prakṛti* o guarda un estrecho vínculo con ella (13.5). (Por lo demás, todo esto es consistente con los temas del pensamiento Sāṅkhya. Véase G. Larson, *Classical Sāṅkhya*, pp. 12-14). Parece pues que una palabra como “Naturaleza”, en tanto que incluye la mente, es más adecuada que la palabra “materia”. Después de todo, en la tradición filosófica europea, el concepto “materia” es típicamente usado para contrastar con el concepto de “mente”; por ello es erróneo caracterizar el ámbito de *prakṛti* como lo “material”, cuando incluye claramente casi cualquier elemento de lo que llamamos “mente”. En mi caso, dada mi tradición europea, la mejor manera en inglés de recoger este problema es hablar del contraste entre Naturaleza y Espíritu; además, “Naturaleza” deja abierta la cuestión del determinismo.

<sup>17</sup> Véase en especial las palabras conclusivas de Kṛṣṇa en 18.63: “Te he comunicado esta sabiduría, te toca a ti ponderarla en toda su amplitud y hacer como más te plazca”. Sin embargo, en mi opinión, R.C. Zaehner va demasiado lejos cuando traduce 2.41-42 como “La esencia

enfatisa la posibilidad de una iniciativa genuina por parte de Arjuna; los discursos de Kṛṣṇa no tendrían sentido si Arjuna no fuera, en algún sentido, capaz de verdaderas iniciativas *de novo*, si su destino no estuviera, en un sentido básico aunque restringido, abierto a una iniciativa auténtica por su parte.

La *Gītā* no establece con claridad cuáles exactamente son las relaciones que hay entre las influencias causales sobre los propósitos de Arjuna, y el poder genuino que posee para iniciar un propósito, ni establece hasta dónde llega cada una.<sup>18</sup> Yo no puedo ofrecer aquí ninguna respuesta al respecto. Sin embargo, lo importante para mí es subrayar que la *Gītā* deja pasar, y en algún sentido importante socava, la preocupación tradicional de Occidente entre la libertad y el determinismo. Y no es que la *Gītā* tome un partido u otro, más bien su enseñanza muestra que la preocupación por esta pregunta surge de una ilusión.

Más específicamente, el engaño (*moha*) surge de adoptar erróneamente la perspectiva de la *acción* como la perspectiva más significativa, en vez de adoptar la perspectiva verdaderamente significativa, que es la del *sufrimiento*. Porque sólo cuando se pone la atención en la acción y se considera al individuo como actor, se desemboca en el núcleo de ideas familiares asociadas con el debate de la libertad: la idea de responsabilidad moral individual y las ideas afines de culpa personal, remordimiento, castigo retributivo, y la de recompensa como mérito personal. Estas nociones fueron creadas para tener sentido

---

del alma es voluntad”. En general, el resto de los traductores ingleses habla de “determinación” mental o actitud; É. Senart (*La Bhagavad Gītā*) habla de “una doctrina segura de sí misma”. P. Deussen (*Bhagavadgītā*) habla aquí de *Entschiedenheit* (“resolución”, “firmeza”); y R. Garbe (*Die Bhagavad Gītā*) usa *Entschlossenheit* (“determinación”). Haya sido o no la intención de Zaehner, su lenguaje sugiere fuertemente que el pasaje en cuestión tiene que ver con la libertad absoluta del alma, mientras que el texto de la *Gītā* simplemente se refiere a la determinación natural de la mente, dejando por completo de lado el asunto de la libertad.

<sup>18</sup> “Aquel que se vea a sí mismo como un agente, no ve realmente” (18.16). Estos versos en el libro 18, a partir de la estrofa 15, han sido objeto de varios tipos de análisis en relación con los diversos elementos que delinear la acción. Hay un análisis que empieza en 18.15 y resalta cinco elementos, mientras que otro empieza en 18.19 y destaca tres elementos: conocimiento, acción y agente, y entremezclada con éstos tenemos además la exposición de la teoría de la triple influencia de los *guṇas*, que culmina en 18.40-41. Más adelante, en 18.60, Kṛṣṇa habla de cómo nuestro *karma* pasado nos hace actuar de ciertas maneras. No pretendo desarrollar aquí un análisis consistente o exhaustivo de las diversas formas sugeridas o elaboradas en la *Gītā*. Para nuestros fines, basta decir que cualquiera que sea la teoría que se acepte, la *Gītā* adopta consistentemente la perspectiva de que, en términos descriptivos, la conciencia de “Yo soy el hacedor” es una confusión radical. En modos que son espiritualmente cruciales, la acción se forma por factores *distintos* de la “conciencia del yo”.

en un mundo donde se considera que la libre iniciativa del actor es el evento central y más significativo.

Sin embargo, lo esencial de mi análisis sobre la *Gītā*, en resumen, es que *cualesquiera* que sean las causas de nuestros propósitos y de nuestra acción, no importa si en buena parte están determinados por los *guṇas*, por nuestro *karma* pasado, o por cualquier otra cosa; tampoco importa si en algún respecto son surgimientos nuevos y genuinos del ser humano; *no importa*. En cualquier caso, e independientemente de la postura o la combinación de posturas que se acepte, seguiría siendo verdadero —como aquí he mostrado— que la emergencia de un propósito inicial que no es traído a la existencia como mera ejecución de un propósito previo, es algo que *yo* no controlo.<sup>19</sup> Éste es mi papel como sujeto sufriente y no como actor, y esto debo reconocerlo en toda su amplitud y profundidad.

Por supuesto, cada actor es único, y siendo un eslabón único en la cadena de procesos universales, puede hacer una contribución única; pero lo mismo vale para cualquier otro componente en la rueda en movimiento del orden universal. La especificidad de cada una de las contribuciones no implica, sin embargo, reconocer que el actor sea el “autor” del acto,<sup>20</sup> como si fuera el creador o controlador último. Desde esta perspectiva, las nociones de responsabilidad personal y libertad parecen surgir de la confusión que tiene su raíz en aquel equívoco énfasis. Cuando las cosas son vistas de la manera adecuada, el individuo que actúa no es más un autor de significados. Nuestra visión del mundo cambia: ahora el orden del mundo y su mantenimiento son el drama —épico— central (3.20).<sup>21</sup> En este drama, los actores actuamos nuestros pa-

<sup>19</sup> El mismo resultado obtenemos si en vez de “propósito inicial” o “propósito ejecutivo”, se toma como los factores cruciales de la acción “el carácter” o “el deseo y la creencia”, y los examina de manera análoga a como yo he examinado “el propósito”.

<sup>20</sup> Véase, por ejemplo, el uso que C.A. Campbell le da a esta importante metáfora en “Has the Self Free Will?”, en *On Selfhood and Godhood*, donde habla del “ser” como el “único autor” de las decisiones y los actos.

<sup>21</sup> El pasaje 3.22-25 expresa la idea de que aunque Kṛṣṇa no necesita hacer nada, sin embargo actúa, y su acción (al igual que las acciones de las personas sabias) tiene como fin “mantener el orden universal”. Por ende, la acción ritual, acción que constituye la participación en y para el mantenimiento del orden universal, es propiamente la acción, mientras que la acción que surge de necesidades personales avanza en sentido contrario y desemboca tanto en el mal como en la “confusión” (3.24). En este contexto, cuando se habla de *Brahman* o Kṛṣṇa como actores, se habla del *karma* como algo genuinamente creativo. Así, en 8.3 leemos: “El *Brahman* más alto es imperecedero. Y cuando pertenece a un ser individual se llama naturaleza inherente. La acción (*karma*) es conocida como la fuerza creativa que da origen a los estados del

peles, con alguna espontaneidad, pero tal como han sido escritos en el guion del que nos provee la historia.

El concepto genérico de sufrimiento define la íntima unidad que subyace a las dos posibles condiciones de la existencia humana: esclavitud y liberación. Tanto la esclavitud como la liberación son formas de sufrimiento. Sin embargo, la crisis espiritual que plantea la *Gītā* no es —como parece fácil creer— la opción entre sufrimiento y no sufrimiento. La verdadera alternativa es entre dos maneras diferentes de sufrimiento. Por un lado, la persona que está apegada a los objetos de sus deseos personales y que busca llevar a cabo sus propósitos personales, padece la frustración miserable y la confusión mental de quien está engañado.<sup>22</sup> Sin embargo, en el sentido genérico fundamental, no sufrimos más cuando actuamos engañados que cuando actuamos sin engaño. Es sólo que en este último caso padecemos un tipo distinto de sufrimiento. Sólo el que de verdad sabe comprende que toda acción es en el fondo inacción, sufrimiento.<sup>23</sup> Tal persona no se engañará pensando que

---

ser”. Habría que ahondar más para encontrar una traducción que recoja mejor el significado exacto de este verso. Lo que se sugiere es que la acción de una u otra manera es una fuerza “creativa”. Por ello, cuando se usa en el contexto de creación, el término clave, *visarga*, en el sentido literal de “excreción”, sugiere a los comentaristas el sentido sexual de “emisión” (R.C. Zaehner, *The Bhagavad Gītā*, p. 260.)

<sup>22</sup> El pronunciamiento más extenso y elocuente al respecto está en 16.8-23. Ahí, Kṛṣṇa presenta a aquellos que viven regidos como sigue: “Aferrados a una ansiedad inconmensurable que sólo termina con la muerte, con la gratificación del deseo como su único propósito, convencidos de que eso es todo [...] Enredados en cientos de trampas [...] Esto es lo que he obtenido hoy; quisiera obtener aquello otro; este y aquel otro bien deberían ser míos [...] Soy yo quien disfruta, soy yo quien triunfa, soy poderoso, feliz [...] Tengo bienestar, nací en buena cuna [...] Viven envueltos en una red de engaños”.

<sup>23</sup> En la mayoría de los casos “sufrimiento” y *duḥkha* se usan como equivalentes. Es necesario, pues, hacer algunas precisiones para evitar confusiones que fácilmente pueden surgir si identificamos mi uso de “sufrimiento” con el uso de *duḥkha* en la *Gītā*. En algunos pasajes de la *Gītā* se usa la palabra *duḥkha* para referirse a un *contenido* específico de la experiencia: el dolor u otro contenido que ordinariamente se valora de manera negativa. Así pues, en 14.16 la palabra se asocia con la pasión (*rajas*). Y en 6.22 se dice que el yogui no tiembla ni siquiera ante el *duḥkha* más profundo, lo que implica que es una experiencia del tipo que haría temblar a cualquiera salvo al disciplinado sabio; y aunque el yogui no tiemble ante ella, se trata de una experiencia cuyo *contenido* está presente en su vida. Por otro lado, en 2.65 y en 6.23 se sugiere enfáticamente que no hay *duḥkha* para el yogui, porque con la liberación viene la liberación de *duḥkha*, se disuelve la esclavitud a *duḥkha*. Aquí *duḥkha* tiene un significado diferente, se asocia con una actitud espiritual que pretende imponer los propios propósitos a la vida, aferrarse a los frutos de la acción y vivir en el engaño de pensar “yo soy quién

el sentido de la vida está en actuar para satisfacer sus deseos, o en imponer sus propios propósitos al mundo. Al contrario, una persona así actuará con una mente concentrada (*samādhi*). Y sin caer en las confusiones de la autoconciencia y sus múltiples objetos, una mente así se concentrará en formar parte del orden del mundo, se concentrará en la acción disciplinada<sup>24</sup> de quien participa en el gran acto sacrificial que es el orden del mundo. Sólo entonces, toda acción es concebida y experimentada verdaderamente como sufrimiento, y este sufrimiento es el que se actualiza en la acción.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Fuentes primarias*

*The Bhagavadgītā*, Kees Bolle (trad.), Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1979.

actúa'. Aquí *duḥkha* es una condición espiritual, no un estado psicológico o vivencial, y es esta condición la que es definida por una cierta actitud hacia el contenido de la experiencia y no, como antes, por el contenido de la experiencia *per se*. Otra forma de interpretar el uso de *duḥkha* en estos pasajes sería decir que, a pesar de que irremediamente la vida traiga dolor (*duḥkha*), nosotros debemos sufrirlo —como todo— en el sentido genérico. Para la persona que se ha liberado ya no hay esta *esclavitud* a *duḥkha*, que existe cuando se mantiene una postura espiritual inadecuada o errónea, es decir, cuando vemos el sentido íntegro de la vida en evitar *duḥkha* y propiciar *sukha*, la felicidad o el placer. Desde este punto de vista, uno está *esclavizado* a *duḥkha* no sólo en virtud de que experimenta dolor, sino también porque considera dicha experiencia de dolor como un fracaso en el propósito de la vida. En *cualquiera* de estos casos, el concepto de *duḥkha* y el de sufrimiento (en su sentido genérico) *no* son el mismo. El concepto genérico de sufrimiento, tal como yo lo estoy usando en este trabajo, se expresa en la *Gītā* como *akarma*.

<sup>24</sup> “No por abstenerse de actuar se pone alguien por encima de la acción” (3.4). “Nadie, ni siquiera por un instante, existe sin actuar. Naturalmente, estamos impelidos a actuar” (3.5). Véase también 3.8 (“no podemos mantener el cuerpo sin acción”). “Por lo tanto, deja que las escrituras sean tu modelo de lo que hay que hacer y lo que no [...] debes llevar a cabo tu acción aquí en el mundo” (16.24). En el libro 18, especialmente en las estrofas 1-12, se reitera enfáticamente que la “renuncia” y el “abandono” no significan la renuncia a cualquier acción sino sólo a ciertas formas de actuar. “Sólo el que ha abandonado los frutos de su acción puede ser llamado ‘renunciante’” (18.11). En su *Notes sur la Bhagavadgītā*, É. Lamotte estrecha esta perspectiva de la acción inactiva. Para él la acción inactiva es un principio normativo, y su esencia es que la acción debe estar desprovista de motivos personales. ¡De hecho, lo asimila al imperativo categórico de Kant! (p. 99). Y en este contexto cita a R. Garbe: “*Die pflichtmäßige Ausübung des Berufs ohne persönliches Interesse*”. Desde mi punto de vista, este sentido normativo se deriva de la tesis descriptiva básica de que toda acción es en su núcleo no-acción.

- The Bhagavadgītā in the Mahābhārata*, J.A.B. van Buitenen (ed. y trad.), Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- Bhagavadgītā*, en *Vier Philosophische Texte des Mahābhāratam*, Paul Deussen (trad.), Leipzig, Brockhaus, 1906.
- The Bhagavad Gītā*, Eliot Deutsch (trad.), Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1968.
- The Bhagavad Gītā*, Franklin Edgerton (trad.), vol. 1, Cambridge, Harvard University Press, 1952.
- Die Bhagavadgītā*, Richard von Garbe (trad.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
- The Bhagavadgītā*, Sarvepalli Radhakrishnan (trad.), Londres, George Allen & Unwin, 1948.
- The Bhagavad Gītā*, Winthrop Sargeant (trad.), Nueva York, Doubleday & Company, 1979.
- La Bhagavad Gītā*, Émile Senart (trad.), París, Société d'Éditions Les Belles Lettres, 2a. ed., 1944.
- The Bhagavad Gītā*, R.C. Zaehner (trad.), Nueva York, Oxford University Press, 1969.

### *Fuentes secundarias*

- Campbell, C.A., "Has the Self Free Will?", en *On Selfhood and Godhood*, Londres, George Allen & Unwin, 1957, pp. 158-180.
- Davis, Lawrence H., *Theory of Action*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall, 1979.
- Fingarette, Herbert, "The Meaning of Law in The Book of Job", en *Hastings Law Journal*, 29-6, 1978, pp. 1581-1617 (reimpreso en A. MacIntyre y S. Hauerwas (eds.), *Revisions. Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, pp. 249-286; hay versión en español: "El significado de la ley en *El libro de Job*", en I. Cabrera (ed.), *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios*, México, UAM-I, 1992).
- Fingarette, Herbert, "The Music of Humanity in the Conversations of Confucius", *Journal of Chinese Philosophy*, 10, 1983, pp. 331-356.
- Goldman, Alvin, *A Theory of Human Action*, Princeton, Princeton University Press, 1970.
- Larson, Gerald, "Karma as Sociology of Knowledge", en W.D. O'Flaherty (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1980, pp. 303-316.
- Lamotte, Étienne, *Notes sur la Bhagavadgītā*, París, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929.
- Larson, Gerald, *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of Its History and Meaning*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.

- Liddell, H.G. *et al.*, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 10a ed., 1940.
- O'Flaherty, Wendy Doniger (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1980.
- Radhakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2 vols., Londres, George Allen & Unwin, 1931.
- Renehan, Robert, *Greek Lexicographical Notes. A Critical Supplement to the Greek English Lexicon of Liddell-Scott-Jones, Second Series*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.



# Tremenda forma divina: la justicia de Kṛṣṇa y Yahvé

*Adrián Muñoz*

*Cruelty has a Human Heart  
And Jealousy a Human Face  
Terror, the Human Form Divine  
And Secrecy, the Human Dress.*

*William Blake, A Divine Image*

## INTRODUCCIÓN

Existen motivaciones humanas que con frecuencia figuran en una gran variedad de reflexiones. El arte, y sobre todo la literatura, es un campo donde típicamente se pueden hallar dichas motivaciones, las cuales por lo general tienen que ver con ansiedades, angustias o anhelos insoslayables de la experiencia humana. La religión o, mejor dicho, las religiones constituyen complejos sistemas simbólicos y sociales que, entre otras cosas, suelen lidiar con estas motivaciones y toda gran tradición religiosa posee un vehículo literario (oral o escrito) para canalizarlas. Al margen de sus repercusiones teológicas, las escrituras sacras son antes que nada textos literarios.

Los dos textos que analizaré —la *Bhagavadgītā*, de la tradición hindú, y el *Libro de Job*, de la tradición judeocristiana— son antes que nada productos literarios de gran valor estético. Adicionalmente, se han convertido en textos paradigmáticos de religiosidades particulares y se han sometido a innumerables ejercicios exegéticos. Si bien poseen diferencias obvias e importantes (que derivan en parte de contextos culturales y lingüísticos particulares), también existen semejanzas notables. Tanto los puntos de convergencia como los de disparidad conforman las directrices que impulsan este estudio.

Las técnicas narrativas de ambos textos son fundamentales para apuntalar tanto los motivos explícitos, como las implicaciones subyacentes. Robert Alter observa:

Los maestros de la antigua narrativa hebrea eran a todas luces escritores que se deleitaban en el arte del disimulo, en las posibilidades de sugerir profundidades varias a través de la simple insinuación de un rasgo superficial, o bien a través de unas cuantas palabras de diálogo cargadas de implicaciones.<sup>1</sup>

En la *Bhagavadgītā*, por otro lado, encontramos que el autor o autores anónimo(s) añade(n) de manera progresiva elementos devocionales, un proceso gradual que comienza con imágenes tomadas del campo de batalla y la acción correcta, para después lidiar con el complejo tema de la relación entre el universo y el individuo.<sup>2</sup> La manera en que se desenvuelven y el tono expresivo de ambos textos son constituyentes del “mensaje” que ambos poseen o implican. Al mismo tiempo, el desarrollo —como se puede apreciar a primera vista— difiere de manera relevante en uno y otro texto. Con todo, y debido a las temáticas y motivaciones compartidas, los dos textos pueden entablar una suerte de diálogo que no sólo pone de relieve las diferencias entre dos tradiciones religiosas, sino que puede revelar tensiones inherentes a cada una de ellas.

Pese a las diferencias, sin embargo, resulta interesante la existencia de algunos puntos de encuentro entre los dos textos. Si bien *Job* es más narrativo que la *Bhagavadgītā*, el libro bíblico también se apoya fuertemente en el diálogo; de hecho, la mayor parte del texto consta de largos diálogos. Además, la motivación de ambos textos es similar: existe una desazón que desencadena una serie de discusiones teológicas hilvanadas literariamente. Por último, la divinidad habrá de manifestarse al individuo que padeció el desasosiego inicial. Con todo, las repercusiones en uno y otro texto difieren en puntos importantes. Una mirada comparativa puede enriquecer el diálogo intercultural y contribuir a una mejor comprensión de las dinámicas de composición literaria y expresión ideológica. Por desgracia, no cuento con el conocimiento de ninguna lengua bíblica, particularmente del hebreo en este caso: mis recursos lingüísticos me permiten en este caso trabajar sólo con el sánscrito y pido la venia del lector.

Primero ofreceré una breve contextualización de los modos en que se introdujeron los dos textos en los otros mundos, es decir, la *Bhagavadgītā* en Europa y el *Libro de Job*, o la Biblia, en la India. Luego haré una reflexión acerca de sus estrategias narrativas y de su estructura literaria. A continuación se ofre-

<sup>1</sup> R. Alter y F. Kermode, *The Literary Guide to the Bible*, p. 23. Salvo en el caso del texto hebreo, todas las traducciones del sánscrito y del inglés son mías.

<sup>2</sup> R. Minor, “Krishna in the Bhagavad Gita”, p. 79.

cerá una lectura comparativa a partir de dos ejes fundamentales: la motivación ética y la manifestación divina, un terror divino que William Blake parece invocar en el epígrafe a este trabajo. Los dos ejes aparecerán divididos en discusiones más pormenorizadas que pretenden dar cuenta de aspectos relevantes y cruciales, tanto en un sentido estético como en uno religioso. Ello me obligará a confrontar motivos dramáticos y personajes para obtener una mejor comprensión de las dimensiones de ambos textos. El análisis desembocará en el gran momento epifánico que supone la manifestación de Dios, donde los dos textos parecen converger.

### LA *GĪTĀ* EN EUROPA Y LA BIBLIA EN INDIA

Entre las primeras traducciones europeas de la *Bhagavadgītā* se encuentra la inglesa realizada por Charles Wilkins, uno de los primeros orientalistas y cofundadores de la Sociedad Asiática de Bengala. La traducción apareció en 1785 y gozó de amplia popularidad. Como es de esperar, la *Gītā* se ha traducido numerosas veces a lenguas europeas.<sup>3</sup> Su influencia en el mundo occidental ha sido bastante considerable y ha apelado al interés de personalidades destacadas de la filosofía y la literatura tales como Friedrich Schlegel, Carl Jung, Henry David Thoreau, Ralph Waldo Emerson, Herman Hesse o T.S. Eliot.

Los primeros orientalistas—tanto los que surgieron entre los administradores británicos, como entre los misioneros—lograron aseverar la autenticidad y relevancia literaria de varios de estos textos (como los Vedas) y posteriormente traducirlos y publicarlos (como fue el caso de la *Gītā*). Sobre la labor de traducción realizada por los misioneros orientalistas se pueden mencionar algunos Purāṇas, el *Adhyātmārāmāyaṇa* y el *Rāmcāritmānas* de Tulsīdās, pero dichos trabajos no gozaron de amplia circulación.<sup>4</sup> Mientras tanto, el trabajo de los orientalistas administradores contó con un público mucho más extenso y sus autores, además de administradores, fungieron también como difusores de conocimiento. En una carta que abogaba por la publicación de la traducción de la *Gītā*, Warren Hastings, entonces presidente de la Sociedad Asiática, escribió:

[...] no vacilo al declarar que la Geeta [*sic*] constituye un ejercicio de gran originalidad; con una sublimidad en términos de concepción, razonamiento y dicción

<sup>3</sup> Sobre el tema, véase en este mismo volumen el apéndice correspondiente.

<sup>4</sup> D. Lorenzen, “Marco della Tomba and the Brahmin from Banaras”, p. 122.

casi sin igual; y que representa una peculiar excepción, entre todas las religiones conocidas por la humanidad, poseedora de una teología que corresponde fielmente a la denominación cristiana y que de manera pujante ilustra sus doctrinas fundamentales.<sup>5</sup>

Nótese la analogía que de manera consciente realiza el funcionario inglés entre las doctrinas de la *Bhagavadgītā* y la fe cristiana. Ello de alguna manera podía contribuir o abrir paso a la introducción de una literatura que procedía de culturas que en primera instancia resultaban del todo ajenas y extrañas. Aunque no eran misioneros ni teólogos, los orientalistas también tenían en mente consideraciones religiosas, si bien por razones diferentes y con implicaciones divergentes. El mismo traductor, Charles Wilkins, afirmaba en su prefacio que “Los más cultos brahmanes de la actualidad son unitarios, según las doctrinas de Kreeshna [*sic*], pero, al mismo tiempo que creen en un Dios único, un espíritu universal, también obedecen los prejuicios del vulgo”.<sup>6</sup>

De alguna manera, los primeros orientalistas consideraban que, en términos de creencia religiosa, los hindús albergaban concepciones imperfectas; los orientalistas administradores en particular podían reconocer y admirar los logros estéticos de la civilización hindú. Este tipo de trabajo emprendido por los primeros orientalistas fue el material que consumió tanto el público general como los literatos e intelectuales de la época. En otras palabras: los orientalistas introdujeron masivamente la literatura y la cultura de la India en la Gran Bretaña; los misioneros la introdujeron en círculos más bien eclesiásticos y, en ciertos casos, entre algunos cuantos intelectuales.

En cuanto a la introducción de la Biblia en la India, encontramos un revés interesante y previsible. Aquí fue más intensa la labor de los misioneros como era de esperar. Puesto que la iglesia católica visualiza una fe universal, lo más natural era que decidiera orquestar proyectos en pos de la evangelización. Para este efecto, resultaba fundamental aprender las lenguas nativas; debido a ello, a los misioneros se les debe una producción importante de diccionarios y gramáticas del hindustaní y otras lenguas indias.<sup>7</sup> El interés por aprender lenguas autóctonas tenía por objeto facilitar las labores de evangelización y proselitismo (que suponían emprender un debate con las tradiciones religiosas nativas), mientras que a los orientalistas administradores les interesaba culti-

<sup>5</sup> C. Wilkins, *The Bhagvat-Geeta*, p. 11.

<sup>6</sup> *Ib.*, p. 24. De modo similar, Wilkins interpreta *devatā* y *sura* (“dios”, “divinidad”) como “ángel”, y *ṛṣi* (“bardo”, “vidente”) como “profeta” (pp. 49, 74, 75).

<sup>7</sup> D. Lorenzen, *op. cit.*, pp. 118-123.

var su conocimiento lingüístico por dos razones principales: aprender y divulgar información acerca de la cultura, historia y tradiciones del sur de Asia; y contar con las herramientas necesarias que facilitarían una administración más eficaz. Las dos razones convivieron al menos en las primeras décadas del orientalismo británico, y la primera de ninguna manera fue menor en importancia que la segunda.

La relación entre la Biblia y el hinduismo fue sobre todo relevante para los proyectos de reinterpretación del hinduismo por parte de reformistas hindús y otras figuras. El propio Gandhi tuvo que reflexionar escrupulosamente acerca del papel de autoridad que poseían las escrituras dentro de la religión hindú; para su defensa de la validez escritural de la revelación (*śruti*), la Tradición (*smṛti*) o los Libros Históricos (Purāṇas), le sirvió deliberar sobre las propias inconsistencias de las escrituras bíblicas. Una vez hecha esta ponderación, Gandhi consideró la *Gītā* como el texto por excelencia de todas las escrituras hinduistas.<sup>8</sup>

### COMPOSICIÓN Y ESTRUCTURAS NARRATIVAS

La primera semejanza entre los dos títulos es que ambos son libros incluidos en obras más grandes, pero que pueden ostentar cierta independencia: la *Gītā* es parte del *Mahābhārata* y *Job* es un libro de la Biblia. Por lo general, se apoyan mucho en la versificación y el diálogo. Además, en ambos casos el accionar de Dios es fundamental y misterioso. Las diferencias son más complejas y es necesario ir con cautela.

La *Bhagavadgītā* quizá fue compuesta en algún momento entre el reinado del emperador Aśoka y la dinastía Gupta (siglos III a.e.c - IV-VI e.c)<sup>9</sup> en sánscrito épico. Salvo por las acotaciones que indican el personaje que interviene, todo el texto está escrito en verso y casi completamente en la métrica conocida como *śloka*, que consta de cuatro hemistiquios de ocho sílabas y carece por lo general de rima. En menor grado, también se utiliza el metro *triṣṭubh*, de cuatro hemistiquios de once sílabas y que suele evocar tanto la literatura védica como ambientes marciales. Está conformada por dieciocho capítulos, cada uno dedicado a un tema particular e identificado como tal en el colofón

<sup>8</sup> Véase J.T.F. Jordens, "Gandhi and the *Bhagavadgītā*", pp. 90-94; M. Larrimore, *The Book of Job*, pp. 136-137.

<sup>9</sup> R.H. Davis, *The Bhagavad Gita*, pp. 6, 39-41; R. Minor, *op. cit.*, p. 77.

de cada uno de ellos. Se ha llamado a la *Gītā* el “evangelio”, “Biblia” o “Nuevo Testamento hindú” a causa de su enorme influencia y popularidad.<sup>10</sup> Los personajes son básicamente dos: Arjuna —guerrero e hijo del rey Paṇḍu— y Kṛṣṇa —su auriga y fiel amigo. Vale la pena señalar, sin embargo, que el texto abre con el rey ciego Dhṛtarāṣṭra, quien pide a su consejero Sañjaya le relate lo que sucede en el campo de batalla, donde están enfrentados los dos grandes ejércitos y al centro del cual se ubican Arjuna y Kṛṣṇa. Tras un inventario de soldados, generales y armamento (1.2-20), Arjuna toma la voz (1.21-23) y comienza así el intercambio verbal con su compañero. Así pues, se trata de un relato dentro de otro relato, pero que en esencia constituye un largo diálogo.

El *Libro de Job* pertenece a la literatura sapiencial: la tradición judía lo incluye dentro de Ketuvim, la tercera sección del Tanakh; en las versiones cristianas de la Biblia corresponde a la —por lo general— segunda parte que comprende los libros poéticos y de sabiduría, antes de la sección de Profetas. El inicio y el final del libro (caps. 1, 2 y 42.7-17) están en prosa; el resto está escrito en verso. Es posible que la parte en prosa —presumiblemente la más añeja— date de *circa* 587 a.e.c., pero el libro, tal como hoy lo conocemos, tal vez date de alrededor de los siglos V-IV a.e.c.<sup>11</sup> Como *Salmos* y *Proverbios* en particular, el *Libro de Job* se apoya fuertemente en los paralelismos sinonímico y antitético:

Ciertamente tiempo limitado tiene el hombre sobre la tierra,  
y sus días son como los días del jornalero (7.1).

[...]

¿Parécete bien que oprimas, que deseches la obra de tus manos,  
y que resplandezcas sobre el consuelo de los impíos? (10.3)

Se trata de un libro lleno de lamentos, exhortos, instigaciones y reproches, todos ellos impregnados de un poderoso *pathos*.

*Job* es un libro narrativo, altamente poético, cuyo objetivo y mensaje han sido debatidos intensamente. Se conforma de cuarenta y dos capítulos que carecen de título y cuya organización a primera vista es lógica, pero con algunos problemas. En los capítulos 1, 2 y 42 encontramos el marco narrativo; el resto está constituido por los coloquios entre Job y sus consoladores: en general, la idea es tener un discurso de Job que será contestado por cada uno de los tres amigos que han llegado para darle consuelo. En tres ocasiones responden

<sup>10</sup> R.H. Davis, *op. cit.*, pp. 6, 73-75; G. Flood, *El hinduismo*, p. 158.

<sup>11</sup> J. Trebolle y S. Pottecher, *Job*, pp. 169-170.

los dos primeros (Elifaz y Bildad), pero cuando debería replicar por tercera vez el último (Sofar), falla el equilibrio; entre los capítulos 28 y 32 él debería hablar y no sucede así. Es más, justo en el 32 toma la palabra un cuarto interlocutor (Elihú), quien no había sido introducido ni mencionado ni insinuado en todo el libro; de hecho, Job tampoco se dirige a Elihú en ningún momento. Desde luego, esto ha sido materia de arduas pesquisas acerca de la composición del libro y se ha sugerido que los capítulos 32-37 son una adición tardía.<sup>12</sup>

*Job* es un libro bíblico emblemático y por ello resulta interesante que Job, en estricto sentido, no sea israelita, pues su nombre mismo acusa una etimología no hebrea; como sea, aun así el personaje se ha convertido en una especie de prototipo universal.<sup>13</sup> Algunos especialistas, como Meir Sternberg, han sugerido que la narrativa hebrea es de índole ideológica, mas no didáctica.<sup>14</sup> Esto parece ser una manera de solventar la dificultad innegable para asimilar lo que el libro hebreo parece asentar, pues sin duda una lectura atenta produce inquietantes conclusiones. Al ser un texto más narrativo, el *Libro de Job* ofrece una historia más elaborada que la *Bhagavadgītā*: además de Job, los otros personajes —que operan en distintos niveles— son a) Yahvé y Satán (que establecen el contexto narrativo), y b) Elifaz, Bildad, Sofar y Elihú (quienes entablan conversaciones con Job).

Como se apuntó antes, la *Gītā* pertenece a la gran epopeya que se conoce como *Mahābhārata*; está incluida en el sexto libro del poema épico. Su importancia como texto independiente es en realidad un fenómeno moderno.<sup>15</sup> Con sus cerca de 700 estrofas, la *Gītā* se ha convertido en un texto sumamente popular e influyente: una especie de muestra por excelencia de la religiosidad hindú, si bien el corpus literario-religioso es enorme y comprende diversas y opuestas cosmovisiones. Aunque toda la epopeya se adjudica al legendario Vyāsa, lo más seguro es que haya habido numerosos redactores y, por tanto, el autor/autores de la *Gītā* permanece(n) anónimo(s), como sucede también con *Job*. El número de comentadores de la *Gītā* es incontable, abarcando tanto a autores de antaño como del periodo moderno.<sup>16</sup> Resulta significativo para

<sup>12</sup> Véase, por ejemplo, M. Buber, "Job", p. 97; J. Treballe y S. Pottecher, *op. cit.*, pp. 148-149.

<sup>13</sup> M. Larrimore, *op. cit.*, pp. 15-16, 56, 216; Treballe y Pottecher, *op. cit.*, pp. 101-102.

<sup>14</sup> *Apud* R. Alter y F. Kermode, *op. cit.*, p. 24.

<sup>15</sup> R. Minor, "Krishna in the Bhagavad Gita", p. 79; G. Flood, *op. cit.*, p. 158.

<sup>16</sup> Para una muestra bastante ilustrativa, véase R. Minor, *Indian Modern Interpreters of the Bhagavad Gita*. Los distintos trabajos allí reunidos comprenden desde lecturas teosofistas, pasando por visiones nacionalistas, hasta llegar a reinterpretaciones tanto conservadoras como reformistas. Véase también R.H. Davis, *op. cit.*, en especial los caps. 4-6.

el presente artículo el hecho de que posiblemente se trata del texto más traducido alrededor del mundo después de la Biblia.

La *Bhagavadgītā* se ha convertido en parte fundamental de la ortodoxia (u ortopraxis) hindú sobre todo en su faceta *vaiṣṇava*, lo que contrasta de manera acentuada con el texto bíblico, ya que el *Libro de Job* no es utilizado realmente en ningún acto litúrgico ortodoxo. Ello da fe de una diferencia crucial entre las dos tradiciones que atesoran ambos textos: las bíblicas (judía y cristiana) poseen una estructura más centralizada e institucionalizada, con un anclaje importante en la noción de un *canon* (el conjunto de escrituras que determinan la esfera de lo ortodoxo); las tradiciones *vaiṣṇavas* y el resto de orientaciones hinduistas, por su parte, carecen de tal centralidad: no existe un único canon y, por tanto, no hay un único dogma correcto. El contraste mencionado también apunta hacia una cuestión interesante: ¿por qué, siendo uno de los libros más célebres de la literatura veterotestamentaria, *Job* no forma parte de las liturgias?

El marco de la *Gītā* es el desconsuelo que experimenta Arjuna dentro del contexto bélico del *Mahābhārata*. La situación lamentable allí deriva de un conflicto de intereses humanos, pero no debemos olvidar que la pugna por los intereses legítimos conforma parte del orden social y también cósmico en la cosmovisión hinduista convencional. En cierto sentido, el orden del universo entero depende de que se restablezca el orden social, hasta este punto violentado por las facciones enfrentadas en el reino de Hastinapura. Muy distinto es lo que sucede en *Job*. La Biblia no provee de contexto sino en un sentido metatextual, no intertextual-narrativo.<sup>17</sup> Esto quiere decir que *Job* depende de sí mismo y es, en sentido estricto, un libro autónomo. Si bien se le suele publicar de manera independiente, la *Gītā*, por su parte, depende de un contexto épico, pues constituye un extenso diálogo contenido en la enorme epopeya.

El marco narrativo del *Libro de Job* nos presenta a Yahvé y a su “inspector” celestial, denominado el Adversario o Acusador (*hassatan*: Satán), dialogando en plena corte divina; a causa de una apuesta entre los dos es que le ocurren las desgracias a Job. El ambiente previo a las desgracias era uno de prosperidad, equilibrio y piedad, sobre todo desde el punto de vista del varón de Uz que, a ojos de Yahvé, era un modelo de piedad y virtud. Lo que puede denominarse la “historia base” consta de los capítulos 1, 2 y 42, donde Yahvé interac-

<sup>17</sup> Claro está que la *Gītā* también posee un marco metatextual, pues “conferencia” con la literatura de las Upaniṣads, la filosofía *advaita* y, sobre todo, el sistema Sāṅkhya, pero dicho “marco metatextual” es de índole filosófica, no narrativa.

túa con Satán y donde al final restituye el bienestar de Job. Los capítulos 3 a 37 conforman los intercambios verbales que Job sostiene con los amigos que han venido originalmente con la intención de consolarlo, pero que terminan por censurarlo. Aparte hay que considerar los capítulos 39-41, donde Dios dirige unas palabras categóricas a su criatura. Esta organización capitular refleja la riqueza narrativa del texto, que posee distintos ritmos y niveles de acción. La *Bhagavadgītā* no se desenvuelve con cambios de ritmo narrativos, sino temáticos: Kṛṣṇa va explicando y desarrollando distintos tópicos a lo largo de los capítulos, mientras que tanto Job como sus interlocutores básicamente se aferran a un mismo argumento o razonamiento, en el cual insisten una y otra vez.

No es difícil encontrar las diferencias en términos estructurales con el texto sánscrito. Los 18 capítulos de la *Gītā* consisten básicamente de diálogos entre Arjuna y su amigo-Dios, con la excepción de una parte del primer capítulo. Además, más que acciones narrativas, aquí habría que hablar de *inacciones* narrativas, ya que es como si todo quedara en un *impasse* indefinido. Los personajes que se mencionan quedan suspendidos, como telón de fondo, sin participar del texto; el mismo Arjuna, al perder las fuerzas y el temple, se convierte en poco más que una simple voz. La *Gītā* inicia con un escenario que se ha construido a lo largo de varios capítulos de un vasto poema épico, es decir que la penosa situación a la que se enfrenta Arjuna es el producto de otros textos (los cantos anteriores de la epopeya). Como sugerí más arriba, si el mundo narratológico de la *Gītā* es extrínseco (deriva del resto del *Mahābhārata*), el de *Job* es intrínseco (depende de sí mismo).

Es importante advertir que las actitudes de los interlocutores revelan un trasfondo ideológico: si los amigos de Job lo censuran constantemente, ello evidencia el peso de una sabiduría tradicional basada en alguna forma de dogmatismo. Mientras más se resiste Job, más recrudecen los embates de sus interlocutores:

Y respondió Job, y dijo:

Muchas veces he oído cosas como estas: consoladores molestos sois todos vosotros. ¿Tendrán fin las palabras ventosas? [...] Si hablo, mi dolor no cesa; y si dejo de hablar, no se aparta mi dolor de mí (16.1-6).

Y respondió Bildad Suhita, y dijo:

¿Cuándo pondréis fin a las palabras? Entended, y después hablemos. ¿Por qué somos tenidos por bestias, y en vuestros ojos somos viles? Oh tú, que despedazas tu alma con tu furor, ¿será dejada la tierra por tu causa, y serán traspasadas de su lugar las peñas? (18.1-4).

Por el otro lado, la censura de Kṛṣṇa se limita casi exclusivamente al inicio (básicamente, el segundo capítulo). Arjuna no intenta discutir con Kṛṣṇa; esto posee dos implicaciones: *a*) que Kṛṣṇa no tiene necesidad de refutar más a su amigo y *b*) que al mismo tiempo ello resta la fuerza dramática que *Job* sí ofrece. Esto no quiere decir que no haya una agenda dogmática en la *Gītā*; desde luego que la hay. Uno de los propósitos del texto es apuntalar una religiosidad basada en la devoción personal (*bhakti*) a la divinidad: “Aquel que está siempre satisfecho, es un yogui con autocontrol, posee una convicción firme, y su mente y su intelecto están dedicados a mí; un devoto como éste es querido por mí” (12.14).

Otras de las finalidades es que obviamente Kṛṣṇa debe convencer a su amigo de participar en la guerra, lo que logra por medio de argumentos filosóficos, y ello implica que el autor/autores del texto se suscribe(n) a una vertiente filosófica/teológica particular.

En parte por ello, los diálogos siguen el estilo desarrollado primero por las Upaniṣads, los textos védicos especializados en disertaciones filosóficas. Es decir que el formato de la *Gītā* es el de una pedagogía, destinada a guiar e iluminar al lector y el oyente acerca de cuestiones teológicas difíciles. Dice Arjuna a Kṛṣṇa: “Con mi naturaleza sobrecogida por la conmiseración, y con la mente confusa con respecto a mi deber, te suplico: dime con certeza qué es mejor; soy tu discípulo. Instrúyeme, que busco refugio en ti” (2.7).

El interlocutor del héroe lo escucha y responde al llamado de auxilio. Kṛṣṇa posee una función simbólica doble: es el guía de Arjuna literalmente (conduce su carroza) y también metafóricamente (lo conduce en el camino del conocimiento).

En el *Libro de Job*, sin embargo, el estilo que parece predominar, o al menos influir, es el de *Salmos* y el de la literatura jurídica. Su formato sugiere fuertemente el de un alegato legal; lo que quiere hacer el varón de Uz es llevar a Yahvé a la corte. La intención de Job no es poca cosa: querer enjuiciar o pleitear con Yahvé mismo (quien, por definición, es el Juez Máximo) constituye un acto de aplomo y arrogancia extremas: “Pon ahora, dame fianza para litigar contigo” (17.3). Lo interesante aquí es que Job, más que confiar en el sentido de justicia de Dios, confía en su propia inocencia, incluso por encima de la potestad divina. De hecho, muestra una firme resolución para discutir con su dios:

¡Quién me diera el saber dónde hallar a Dios! Yo iría hasta su silla. Ordenaría juicio delante de él, y henchiría mi boca de argumentos. Yo sabría lo que él me

respondería, y entendería lo que me dijese. ¿Pleitearía conmigo con grandeza de fuerza? No: antes él la pondría en mí. Allí el justo razonaría con él; y escaparía para siempre de mi juez (23.2-7).

Además de las incesantes lamentaciones, el quejoso invoca contextos jurisprudenciales una y otra vez. Job afirma, además, que no cesará en defender su inocencia mientras posea vida: “Mi justicia tengo asida, y no la cederé: no me reprochará mi corazón en el tiempo de mi vida” (27.6).

### TEODICEA

La maldad, el sufrimiento y la injusticia en el mundo constituyen preocupaciones centrales en todas las sociedades del orbe. Éstas representan móviles en común dentro de la *Gītā* y *Job*, de manera que a los dos textos se les puede concebir en el contexto de las reflexiones en torno de la “justicia divina”, o lo que se conoce como *teodicea*, una noción que devino popular apenas en el siglo XVIII con Leibniz y otros pensadores.<sup>18</sup> En otras palabras: ¿cómo es posible que si el mundo está regido y sustentado por un Dios que representa el Bien Supremo y la Perfección, al mismo tiempo esté sometido a un incesante caudal de injusticias e infortunios? Resolver esta inquietud ha motivado numerosas especulaciones y el *Libro de Job* parece ser una tentativa más para abordar el tema; quizá se trata de la teodicea por excelencia. Para Bloom,<sup>19</sup> sin embargo, *Job* es “el mayor triunfo estético de la Biblia hebrea”, pero le desconcierta que se le conciba como una teodicea.

Para Alicia Ostriker,<sup>20</sup> la complejidad y ambigüedad del *Libro de Job* abre tres posibilidades: *a*) que existe una suerte de vena antiautoritaria, la cual permanece como un valor espiritual judío perpetuo; *b*) que el texto parece querer decir que Dios puede cambiar, y *c*) que el establecimiento de la moral, la justicia y la ética es una responsabilidad totalmente humana. La primera posibilidad sugiere el acto de rehusarse a las decisiones arbitrarias que acarrear calamidades y a la aparente indiferencia divina; es el mismo tono que uno puede encontrar en algunos *Salmos*: “Jehová, no me reprendas en tu furor, ni me castigues con tu ira” (6.1); “¿Por qué estás lejos, oh Jehová, y te escondes en el tiempo de la tribulación?” (10.1). Job no sólo replica este tipo de lamentos,

<sup>18</sup> M. Larrimore, *op. cit.*, pp. 155-162 y siguientes.

<sup>19</sup> H. Bloom, *¿Dónde se encuentra la sabiduría?*, p. 22.

<sup>20</sup> A.S. Ostriker, *For the Love of God*, pp. 133-134.

sino que también expresa indignación: “Cuando una plaga repentina siembra la muerte, se mofa Él de la desaparición del justo. Abandona la tierra en manos de impíos; venda los ojos de sus jueces ¿Quién si no Él?” (9.23-24). Job no sólo acusa la indiferencia de Yahvé, sino que incluso sugiere la burla de Dios, una severa acusación sin duda.

Ahora bien, la actitud desenfadada de Job responde ante un acto de injusticia (cometido en *su* contra) y ello lo empuja a lamentarse, a imprecicar y a contender; se trata de un personaje complejo y ricamente desarrollado:

¡Oh, si pesasen al justo mi queja y mi tormento, y se alzasen igualmente en balanza! Porque pesaría aquél más que la arena del mar: y por tanto mis palabras son cortadas. Porque las saetas del Todopoderoso están en mí, cuyo veneno bebe mi espíritu; y terrores de Dios me combaten (6.1-4).

Por su parte, Arjuna —un personaje menos rico literariamente en la *Gītā*— se lamenta no tanto de un acto de injusticia ya perpetrado, como sí de una posible matanza *colectiva*. Es cierto que Job llora por la pérdida de sus hijos (y ganado y sirvientes), pero sólo en tanto éstos tenían un vínculo con él; llora porque se trata de *su* pérdida, un pesar privado. En la *Bhagavadgītā*, la consternación de Arjuna es más pública: teme por la vida y bienestar no sólo de sus aliados, sino por la de sus enemigos y, de hecho, prefiere ser derrotado y matado; se trata aquí del bienestar común por encima del propio.

Job exige la restitución de su situación inicial y bienestar particular; Arjuna pretende evitar una catástrofe mundial de dimensiones descomunales. Por ello, resulta curioso que Job (hablando a partir de su experiencia personal) tenga que responder a varios personajes, mientras que Arjuna (a causa de una preocupación grupal, casi universal) dialogue con uno solo. Pero al mismo tiempo, también resulta natural: a Job, que desborda indignidad a causa de un padecimiento privado, son otras personas quienes tratan de atemperarlo (aunque Dios toma la última palabra); por el otro lado, puesto que a Arjuna lo aqueja el sufrimiento de la humanidad, tiene que haber una voz de autoridad absoluta (la de Dios) que pueda aplacar su consternación.

Esta diferencia en la tensión ética es importante. Desde luego, Arjuna experimenta una congoja personal, pero ella está motivada por un sufrimiento colectivo, como ya señalé: “No veo qué bien hay en matar a mi propia gente en batalla” (1.31). La angustia de Job es innegablemente personal y, en su afán de atestiguar la injusticia, busca hacerla universal. Los interlocutores de Job participan, quizá fallidamente, de esta misma dialéctica. Greenberg advierte

que, cuando los amigos de Job —al abordar la situación de los impíos en su segunda ronda de intervenciones— intentan que Job se vea reflejado, en realidad terminan por hacer que Job particularice su sufrimiento.<sup>21</sup>

Esta postura no ha resultado convincente para todos; Martin Buber, por ejemplo, se inclina a leer en las quejas de Job, a partir de una situación personal, las experiencias “supraindividuales” de sufrimiento.<sup>22</sup> Teológicamente, podría defenderse dicha aseveración, pero literariamente hay en juego algo distinto. Precisamente el énfasis de Job en su propio sufrimiento es lo que hace de él un personaje memorable; y, en todo caso, la entidad colectiva que invoca Job es el pueblo de Israel. La paradoja es que uno se puede identificar más con la angustia de Job que con la de Arjuna, pues resulta más sencillo simpatizar con el dolor de uno que con el de muchos. Lo colectivo tiende a difuminarse en la abstracción, mientras que lo individual tiende a ser más personal.

En *Job*, a diferencia de la *Gītā*, tiene lugar una suerte de discusión entre dos maneras de entender la religión y el papel de la justicia divina; las dos perspectivas se enfrentan e inyectan una tensión dramática en el texto. En la *Gītā*, por el contrario, encontramos básicamente una sola postura, la de la devoción, que sin embargo puede contraponerse a la teoría soteriológica brahmánica (Arjuna, más que proponer un argumento, alberga dudas). El dilema moral que supone la *Gītā* parece implicar que el autor/autores pone(n) en tela de juicio el *dharma* según los códigos tradicionales, como el *Manusmṛiti*, acusando su aparente falta de consistencia ética; el dilema dimana del conflicto entre la acción social y la salvación individual.<sup>23</sup> Es decir, ¿cómo mis obras individuales pueden resultar benéficas para la colectividad? ¿En qué punto mi albedrío puede o no afectar a los prójimos? ¿Hasta qué punto la responsabilidad social debe o no delimitar el rango de acción personal?

Al ser un diálogo únicamente sostenido por Kṛṣṇa y Arjuna, la *Gītā* sugiere mayor intimidad que el *Libro de Job*, donde lo que encontramos es más una suerte de coloquio entre diferentes personajes (si bien a final de cuentas éstos se distribuyen en tres voces: la del lamentador, la de los amonestadores y la de Dios). Job es la voz del sufrimiento injustificado; los tres ancianos y el joven Elihú, a final de cuentas, hablan a favor de un mismo punto de vista: el de la justicia divina. La voz de Yahvé no necesariamente participa de este argumento y la de Satán —que desaparece por completo de la historia desde muy pronto—

<sup>21</sup> Apud R. Alter y E. Kermode, *The Literary Guide to the Bible*, p. 292.

<sup>22</sup> M. Buber, *op. cit.*, p. 92.

<sup>23</sup> A. Glucklich, *The Strides of Vishnu*, pp. 101, 102.

también sostiene un argumento diferente. El mensaje recurrente en los consoladores de Job, pues, es que Dios es justo y que todos los sufrimientos, por necesidad, son los justos resultados de alguna falta cometida, pero que, además, los designios de Dios son inflexibles e inexorables, como expresa Elihú: “Sí, por cierto, Dios no hará injusticia, y el Omnipotente no pervertirá el derecho” (34.12).

Arjuna es la voz del desconsuelo: “Si en esta batalla los hijos armados de Dhṛtarāṣṭra llegaran a darme muerte a mí, que estoy desarmado y no ofrezco resistencia, ello daría mayor felicidad” (1.46). Si Job siente dolor por la pérdida de sus seres queridos y sus bienes, a Arjuna le afecta el posible dolor de todos los que están reunidos en el campo de batalla, incluidos sus enemigos: “Por lo tanto, no es apropiado que matemos a los hijos de Dhṛtarāṣṭra, nuestros parientes, pues oh Mādhava, ¿cómo podría alegrarnos dar muerte a nuestra propia gente?” (1.37). Tras contemplar los rostros familiares en los dos ejércitos, todos ansiosos por luchar, Arjuna es presa de la compasión (*kṛpā*) y pierde fuerza en sus miembros (1.27-29). Ello lo hace rechazar la conquista de la victoria militar, de un reino y de placeres (1.31).

A juicio de Harold Bloom, el *Libro de Job* posee una “sabiduría brutal y enormemente accesible”.<sup>24</sup> Lo “brutal” parece incuestionable, pero lo “accesible” no tanto, a no ser la naturalidad con la que el lector puede identificarse con el dolor de Job. En realidad, el conocimiento de Job acerca de Dios no es tan diáfano; de hecho, las referencias a la imposibilidad de percibirlo son constantes: “He aquí que él pasará delante de mí, y yo no lo veré; y pasará, y no lo entenderé” (9.11). Pero lo mismo, quizá, puede aplicarse parcialmente a la *Gītā*: el conocimiento es brutal y la accesibilidad depende de la perspectiva con que se mire. Se puede acceder una vez que se logre la disposición mental correcta pero, sobre todo, una vez que se albergue una devoción intensa a Dios.

La actitud de Job es cambiante y esto es importante. Comienza por mostrarse como un sujeto piadoso y templado que después da paso a un atormentado doliente y que termina por convertirse en acusador de Dios. Compárese “También recibimos el bien de Dios, ¿y el mal no recibiremos?” (2.10) con “Derribome en el lodo, y soy semejante al polvo y a la ceniza” (30.19). Para el varón de Uz resulta indispensable conocer la razón de su situación. Le resulta inconcebible que, siendo un hombre recto y justo, le haya sobrevenido tal calamidad: “Enseñadme, y yo callaré; y hacedme entender en qué he errado” (6.24). Nótese que, al menos en este punto del libro, Job tiene la humildad su-

<sup>24</sup> H. Bloom, *op. cit.*, p. 26.

ficiente como para expresar que podría haberse equivocado en algo, pero nunca de manera consciente. Pide que se lo hagan saber para poder arrepentirse. Pero quiere arrepentirse con conciencia, es decir, *con conocimiento*. No puede resignarse a un castigo sin razón o causa, es decir, *de balde* (*ḥinnām*), una de las expresiones cruciales en el *Libro de Job*. Ya en el primer capítulo, Satán le había insinuado a Yahvé que Job no veneraba de balde a su dios, sino en función de los beneficios recibidos.

Más que el solo lamento por la injusticia recibida, a Job le duele que su dios no se presente ni para reconfortarlo ni para explicar lo sucedido. Se debate entre la aceptación de los designios divinos y la reivindicación de sí mismo. Ostriker lo pone de esta manera: “Job nunca deja de adorar a Dios, pero al mismo tiempo también cree en él mismo”. Job se encuentra en una tensión crucial que deviene invocación. Continúa Ostriker: “[Job] Anhela la presencia, no la ausencia”.<sup>25</sup> Si bien Job zozobra a causa de la aparente indiferencia de Dios, lo llama continuamente, a veces rayando en un reto directo. Más tarde, dicho reto será respondido.

### IGNOMINIA, QUEJA Y SÚPLICA

Para sopesar en justa medida a los personajes de los dos libros, tenemos que considerar no sólo sus palabras sino sus actitudes. Arjuna pierde entereza y vigor ante la perspectiva de una gran masacre. Job, por su parte, se muestra indignado y aun rebelde. Si el primero implora, el segundo resiste e inquiera. Nótese que las exhortaciones de Job están preñadas de fuerza y de vigor, mientras que las palabras de Arjuna no hacen sino expresar su carencia de fuerzas; de hecho, es poquísimos lo que habla, a diferencia de los profusos parlamentos de Job. No es gratuito que el título del libro se refiera al varón de Uz: Job es el protagonista trágico del *Libro de Job*. En contraparte, en la *Bhagavadgītā* (literalmente “El canto del Señor”), el personaje principal es Dios.

Asimismo, tenemos que considerar que, atravesados en la pesadumbre de ambos, se hallan dos elementos fundamentales: la vergüenza y la culpa que, no obstante, son abordados de distintas maneras. Esto guarda un estrecho vínculo con las actitudes de los lastimeros voceros. Recordemos que Arjuna se muestra desconsolado y debilitado; Job se yergue indignado y colérico. Incluso visualmente se puede percibir: Arjuna, en pie de guerra sobre la carroza militar, des-

<sup>25</sup> A.S. Ostriker, *op. cit.*, p. 127.

ciende al experimentar la congoja y prácticamente se desploma en el campo de batalla al momento de expresar su preocupación. Por otro lado, Job, apesadumbrado y en harapos, se sienta en medio de las cenizas y se sume en el silencio, pero tras siete días de duelo levanta la voz (¿y el cuerpo?) para quejarse de su destino. Aun si no se pone en pie, ciertamente sí levanta la mirada al cielo, como exige el tono de sus quejas.

Ya algunos estudiosos han llamado la atención sobre lo equívoco de ver en Job a un parangón de la paciencia. La expresión proverbial deriva más de una ética neotestamentaria y de traducciones equívocas. En la *Epístola a Santiago* (5.11), el autor refiere: “Habéis oído hablar de la paciencia de Job”. El término griego en cuestión es *hypoménein* (“resistir”, “esperar”), que figura también con este sentido en *Epístola a los hebreos* 10.32, *Epístola a los romanos* 12.12, *Mateo* 10.22, 24.13 y *Marcos* 13.13; el vocablo hebreo utilizado en *Job* es *yhl* (“resistir”, “aguantar”).<sup>26</sup> Es decir que se habla de la *resistencia* de Job. Recordemos que es en realidad bien pronto que Job levanta la voz para expresar su malestar y, sobre todo, su inconformidad. Es precisamente su actitud altiva —difícilmente un síntoma de la paciencia— lo que motiva a sus amigos a argumentar en contra suya y, finalmente, a que Yahvé mismo tome la palabra.

Es muy interesante la manera como Job comienza sus lamentaciones tras el periodo de siete días de luto y silencio: “Perezca el día en que yo nací, y la noche que se dijo: ‘Varón es concebido’. Sea aquel día sombrío, y Dios no cuide de él desde arriba, ni claridad sobre él resplandezca” (3.3-4). Es de una desesperanza absoluta, pero también de un intenso enfado. Vale la pena advertir que la alusión a la luz y la oscuridad no es fortuita; por el contrario, es una réplica directa al origen y la capacidad creativa de Dios. Lo que hizo Dios al amparo de la luz, quiere Job regresar al caos tenebroso: “Job subvierte y deconstruye tanto la creación como la ‘historia de salvación’, convertida en una de condena”.<sup>27</sup> Resulta no sólo conmovedor, sino exquisito el tipo de juego intertextual que *Job* sostiene aquí con *Génesis*: si allá Yahvé trajo la luz sobre la oscuridad, Job acá desea revertir el proceso. Claro está: para Job su situación personal pesa tanto como la existencia del mundo entero. Pero bien advierte María Zambrano: “La relación personal, no la existencia de Dios, es lo que juega”.<sup>28</sup> En su “deconstrucción” de la creación divina, lo que en realidad busca Job es restablecer, a la fuerza, su vínculo con la divinidad:

<sup>26</sup> Véase J. Treballe y S. Pottecher, *op. cit.*, pp. 98-99; M. Larrimore, *op. cit.*, pp. 13-15, 217-219.

<sup>27</sup> *Ib.*, pp. 88 y 95-98.

<sup>28</sup> M. Zambrano, “El ‘Libro de Job’ y el pájaro”, p. 386.

Clamaba más que por lo que le habían quitado, por lo que le habían dejado: por haberse quedado ahí, intacto en su fondo último, según clama todo verdadero desgraciado [...] Job no ansiaba que se le restituyera esa vida [...] Pedía tan sólo a su Señor [...] ser aniquilado.<sup>29</sup>

Aunque Job se mostrará más altivo y enérgico que Arjuna, comparten, aun si brevemente, un punto de descompostura. Durante siete días Job, rasgando sus vestimentas, se sienta en el polvo para manifestar su duelo. Arjuna, mostrando su flaqueza, desciende de su carroza y depone su arco. En ambos casos existe una suerte de exposición total, de rendimiento: es un desnudo simbólico (parcial o no) que denota derrota. Escriben dos especialistas: “En el contexto jobiano la desnudez provoca sensaciones de vergüenza y de culpa”.<sup>30</sup> No sólo en el contexto de Job. La actitud de Arjuna es también vergonzosa. Las primeras palabras que Kṛṣṇa dirige al héroe postrado son categóricas:

¿De dónde te viene esta flaqueza en tiempos de peligro? No resulta aceptable, no conduce al cielo y acarrea la desgracia, Arjuna. No seas un cobarde, oh hijo de Pṛthā. No es apropiado para ti. ¡Deja de lado esta debilidad y levántate, Destructor de enemigos! (2.2-3).

La noción de culpa puede desprenderse de una deuda (*ta ophelómēna*), de una responsabilidad o causa (*aitía*), o bien de una transgresión de normas (*hamartía*).<sup>31</sup> Si en algo Arjuna y Job son culpables es quizá en que el Pāṇḍava incumple sus deberes de casta y el varón de Uz, rayando en la arrogancia, transgrede el respeto hacia Dios; la paradoja es que en ambos casos dichas faltas derivan de una crisis epistemológica y existencial. Tampoco podemos olvidar que, en esencia, *Job* es un arduo y emotivo coloquio en torno de la integridad del varón de Uz (que, sabemos, es recta), mientras que en la *Gītā* la cuestión subyacente es cómo participar en una batalla sin incurrir en el pecado.

Si Arjuna incumple sus deberes, Kṛṣṇa habrá de convencerlo para que los acate. En primer lugar, es importante hacer énfasis en el hecho de que Arjuna pertenece a la clase guerrera (*kṣatriya*). Así, debe recordarse que no hay mejor destino para un guerrero que participar en una guerra justa (2.31: *dharmyāt yuddhāt*). El hecho de que ésta sea considerada una guerra justa *justifica* su existencia y la participación en ella. Al no cumplir con su deber, Arjuna in-

<sup>29</sup> *Ib.*, p. 389.

<sup>30</sup> J. Treballe y S. Pottecher, *op. cit.*, p. 100.

<sup>31</sup> *Ib.*, p. 101.

curriría en una falta o pecado, se granjearía la infamia (2.34) y se burlarían de él (2.36), un panorama ignominioso para un héroe. De esta manera, Arjuna (y todo individuo) debe cumplir con su propia responsabilidad social (*svadharma*). De hecho, es preferible cumplir el deber propio, aunque sea deficientemente, que realizar bien el deber o *dharma* de alguien más (3.35; 18.45-48). En un sentido, Arjuna debe asimilar el hecho de que no puede actuar egoístamente y debe darse cuenta de que sus obras no poseen una finalidad personal, sino colectiva. No se trata de él por sí mismo: el resto de las criaturas dependen también de lo que el guerrero haga o deje de hacer. La “recompensa”, por así decirlo, es que Arjuna contribuirá a las leyes naturales y al restablecimiento del orden social. Ésta constituye una diferencia crucial con el predicamento de Job.

En algunos pasajes de *Job*, el varón de Uz aún no abandona del todo la creencia en la doctrina de la retribución. Considerando que podría haber cometido alguna falta, su queja es que Yahvé podría haberlo impedido o, en todo caso, hacérselo saber al infractor: “Si pequé, tú me has observado, y no me limpias de mi iniquidad” (10.14). Y este pronunciamiento cambia ligera, pero notoriamente de tono. Job se queja también de la casi enferma obsesión de Dios por detectar la más mínima infracción en el ser humano, una actividad que Job encuentra inquietante y frustrante, toda vez que el hombre, ante Dios, es insignificante: “¿No ve él mis caminos y cuenta todos mis pasos? Si anduve con mentira, y si mi pie se apresuró a engaño, péseme Dios en balanzas de justicia, y conocerá mi integridad” (3.4-6).

Lo acusa también de ser contradictorio: ¿para qué crear al ser humano si va después a aplastarlo como gusano? Muy distinto es el panorama de los episodios de aniquilación que figuran sobre todo en *Génesis*; allí, la Tierra, Babel o Sodoma y Gomorra son exterminadas a causa de verdaderas transgresiones o afrentas (falta de hospitalidad, de pudor, de humildad, de reverencia). No es el caso, como sabemos, del “perfecto y recto” Job. Desde su óptica, Job ha sufrido de balde y ello contradice el saber tradicional, al que se suscriben sus confortadores.

#### DERECHO DE RÉPLICA Y RESTITUCIÓN

A los lamentos e indagaciones de Arjuna y Job les tienen que suceder réplicas obligadas. En el contexto bíblico, un grupo de tres amigos (más un advenedizo) toman la postura de la religión convencional y, desde esa óptica, buscan de-

fender las acciones de Dios, apuntalando la infalibilidad de la justicia divina. Al héroe *pāṇḍava* le responde su amigo y compañero, quien ha estado a su lado todo el tiempo, a diferencia de Elifaz, Bildad y Sofar, quienes acudieron sólo una vez que se enteraron de las desgracias de su amigo. En todos los casos, sin embargo, hay una labor de convencimiento: los viejos sabios intentan convencer a Job del justo accionar de Yahvé, y Kṛṣṇa busca convencer a Arjuna de participar en la guerra.

La labor de convencimiento de Kṛṣṇa, desde luego, tiene que pasar por otro lado. Su misión es persuadir a su amigo de que luche. Pero lo que ha detenido a Arjuna es la perspectiva de asesinar a cientos y cientos de personas. Si participa en la batalla, ciertamente habrá muerte. ¿Cómo impulsarlo? Una de las respuestas iniciales de Kṛṣṇa sorprende y consterna: “Te lamentas por quienes no deben ser lamentados, y aun así hablas con verdad. Los instruidos no se lamentan por los que se han ido ni por los que no se han ido todavía” (2.11).

El auriga dice que no vale la pena lamentarse por los posibles muertos en batalla, independientemente de los lazos familiares. Antes de que Arjuna caiga en una conclusión errónea, Kṛṣṇa aclara: “Quien piense que puede matar y quien piense que puede ser matado, están ambos equivocados. Este Uno [el alma] no mata ni puede ser matado” (2.19). Lo que quiere hacerle entender a su amigo *pāṇḍava* es que el alma es inmortal, eterna, indestructible e inmutable (2.21); en consecuencia, no puede padecer realmente ningún daño: “Las armas no lo perforan. El fuego no lo quema. El agua no lo moja. El aire no lo seca” (2.23). Si no vale la pena lamentar el deceso de los guerreros, es porque en realidad no hay alma que pueda morir. Quien sí está sujeto a las leyes de mortandad es el cuerpo, esencialmente distinto del alma. Kṛṣṇa le explica a Arjuna que, incluso si piensa que el alma nace y muere continuamente, no debería lamentarse, pues tanto la muerte de los vivos, como el renacimiento de los fallecidos, son hechos inevitables (2.26-27).

Después de pedirle a Arjuna que —*mutatis mutandis* con la interpelación de Yahvé a Job— se “cña el cinturón”, Kṛṣṇa busca impartir un conocimiento profundo al guerrero. La cátedra parece, al principio, no tener un efecto positivo, pues Arjuna inquiriere:

Oh Kṛṣṇa, si en tu opinión la inteligencia es superior a la acción, ¿por qué, entonces, me impeles a ejecutar acciones terribles? Confundes mi entendimiento con argumentos al parecer contradictorios. Dime certeramente con cuál de ambos [la inteligencia o la acción] puedo lograr el bien supremo (3.1-2).

La réplica del auriga no sólo se apoya en la premisa de la inmortalidad del alma, sino en la justificación del obrar en el mundo:

Uno no se libera de la acción con sólo abstenerse de actuar, ni logra la autorrealización por medio de la renuncia simplemente, puesto que nadie jamás puede estar sin obrar. La razón es que todos están obligados a actuar a causa de las cualidades de la naturaleza (3.4-5).

Kṛṣṇa explica que las leyes naturales suponen un continuo movimiento y, por ende, un constante obrar: resulta imposible intentar dejar de obrar, así que lo adecuado es ejecutar las acciones correctas con una mente *ad hoc*: “Por lo tanto, con desapego, realiza siempre los actos obligatorios, pues al cumplir el deber propio sin apegos se alcanza la Meta Suprema” (3.19). Involucrar el apego en nuestras acciones (desear o rechazar actividades o resultados de estas actividades) representa un obstáculo y un síntoma de ignorancia.

La diferenciación ontológica entre el cuerpo y el alma coloca en un plano distinto las vicisitudes de la vida, esto es, por necesidad se tienen que mirar desde un punto de vista radicalmente distinto. Existen frutos de las acciones —inevitables como son—, pero también se vislumbra un plano de existencia distinto, en el que se mueve el alma, o al que pertenece verdaderamente el alma. En otras palabras: tanto el cuerpo como el alma responden a exigencias ontológicas y epistemológicas diferentes: el cuerpo está sujeto a las leyes naturales y sociales de este mundo, mientras que el alma permanece impertérrita en la esfera espiritual de la atemporalidad. Arjuna es temporal y finito sólo en la medida en que es un cuerpo identificado con la personalidad y vida de Arjuna, mas su alma —carente de identidad social y, por ende, de sexo y nombres concretos— es inmortal e inalterable. Lo mismo sucede con el resto de los seres humanos.

Muy distinto es el panorama que hallamos en el *Libro de Job*. Puesto que Yahvé es un “Dios de vivos”, se espera que las recompensas y los castigos por las acciones propias sean recolectadas en esta vida. La bonanza en el plano mundano se visualiza como una prueba de la alianza entre el Creador y la criatura, pero sobre todo como una demostración de que la divinidad está satisfecha con el comportamiento recto y piadoso de su devoto. De esta manera, los amigos de Job defienden la doctrina de la justicia retributiva. Tal es el toque de punta que apoya su defensa de Dios. Bildad espeta: “Conocerías entonces que Dios te ha castigado menos que tu iniquidad merece” (11.6). Sofar, por su parte, profiere: “¿No sabes [...] que la alegría de los impíos es breve y el gozo

del hipócrita por un momento?” (20.4-5). Por supuesto, los lectores sabemos que son injustificadas las calamidades que padece Job; de este modo, los “amigos”, al fungir como abogados de Dios, terminan también por convertirse en abogados de Satán con una deliciosa ironía.

La respuesta divina ante el sufrimiento humano en la *Gītā* y *Job* depende de una cosmovisión radicalmente distinta. La teología que expone Kṛṣṇa se apoya en un método triple, a saber: la disciplina de la acción (*karmayoga*), la disciplina del conocimiento o percepción correcta (*jñānayoga*) y la disciplina de la devoción (*bhaktiyoga*). La última de estas disciplinas supone que el individuo debe profesar un amor ilimitado a Dios, pero al mismo tiempo implica que es correspondido en esta relación de amor. Amar a Dios es también confiar en Él (en *Job*, por el contrario, más que confianza parece haber una resignación ante las decisiones de Dios). De alguna manera, la devoción representa el puente entre los dos planos de existencia, el terrenal y el supraterráneo, implicados en las otras dos disciplinas. *Karmayoga* involucra deberes y acciones en el plano mundano y responde a obligaciones precisas, pero ello no representa una suerte de determinismo o predestinación. A pesar del dinamismo intrínseco de la materia (*prakṛti*), ello no necesariamente determina el condicionamiento de las acciones a través de sus consecuencias (*karma*), sino que, en realidad, los seres humanos son libres.<sup>32</sup> Y son libres gracias al fruto de la segunda disciplina. Por medio de *jñānayoga*, el individuo habrá de advertir que existe una diferencia ontológica crucial entre el mundo de la materia y el mundo del espíritu. Ello significa que, en un sentido, todo mal o padecimiento que se experimenta en el mundo no es del todo real y por ello no puede afectar al espíritu, cuya realidad trasciende el plano fenoménico: “Oh descendiente de Bharata, el ser encarnado que habita en el cuerpo de todo mundo no puede ser matado. Así, pues, no debes lamentarte por todas estas personas” (2.30).

Como resulta natural, existe también una divergencia ambigua, pero interesante, con respecto al papel de las recompensas en todo este esquema o diseño divino. De acuerdo con el desarrollo de *Job*, claramente no hay tal retribución. Al menos, no la hay en el sentido que lo exponen Elifaz y compañía: en realidad, no existen recompensas para los justos ni castigos para los injustos porque no hay un verdadero juez que discrimine entre unos y otros. Job lo deduce, amargamente, y Yahvé lo reivindica por eso, no porque haya sido justo. La ley del *karma*, por su parte, impone una serie de obligaciones

<sup>32</sup> A. Glucklich, *op. cit.*, p. 104.

y supone una especie de retribución a las acciones realizadas, no por “buenas” o “malas” sino en función de un *dharma* o compromiso social. Paradójicamente, Arjuna prefiere rebelarse a cumplir con su *dharma* porque —expresa— no comprende cómo dichas acciones podrían producir frutos positivos. Si Yahvé silenciosa pero implícitamente demuestra que no existe una justicia distributiva, Kṛṣṇa recurre a extensos parlamentos para explicar que sí existe una ley de causalidad, pero que dicha ley no es aplicable a todos los niveles de existencia. Es importante, mas no definitiva.

Para examinar mejor esta tensión o divergencia ética en lo concerniente a la doctrina de la retribución es imprescindible tener en consideración los argumentos de los acompañantes de Job. Afortunada o desafortunadamente, en la *Gītā* sólo encontramos dos voces: la del individuo y la de Dios; no existe un tercero que permita tensar el coloquio. Para los venerables y ancianos amigos de Job, sin lugar a dudas la justicia divina de la retribución es prueba suficiente de la piedad o impiedad de los hombres. El padecimiento, pues, no sólo es un castigo merecido (19.5), sino una irrefutable evidencia de algún pecado cometido; como sostiene Bildad, Yahvé no ataca al recto ni celebra al malhechor (8.20). Al recurrir al esclarecimiento esencial que hay entre el cuerpo y el alma, Kṛṣṇa refiere que, en realidad, no puede haber ninguna acción (pecado o virtud) que pueda afectar de manera sustancial al alma. En otras palabras: tampoco existe una retribución divina, al menos no en esos términos. La recompensa máxima, en la *Gītā*, es el amor de Dios y sólo puede obtenerse mediante la devoción sincera: “Quien con devoción me ofrezca una hoja, una flor, una fruta o agua: acepto su ofrenda llena de devoción y con buena disposición” (9.26). Incluso una persona de mala conducta, pero que demuestre devoción sincera hacia Kṛṣṇa, puede convertirse en una buena persona (9.30-31).

Vale la pena advertir que debido a la manera como se comporta Kṛṣṇa (es decir, “conduciendo” a su amigo y discípulo por medio del diálogo), la *Gītā* no presenta un panorama en el que Dios decida las acciones y las consecuencias del mundo; por el contrario, al intentar instruir al devoto, lo que se pone de relieve es la importancia de la agencia humana para modificar el destino o condición de la humanidad. Desde luego, Kṛṣṇa se revela como el Dios Supremo de quien depende todo el universo y, en consecuencia, todas las criaturas; realmente nada sucede sin la participación directa o indirecta de él, pero le corresponde a los humanos actuar para poder rectificar situaciones y, en última instancia, sus circunstancias terrenales. ¿Qué le queda a Job? A él y a sus prójimos les es cancelada toda posibilidad de acción o decisión, pues Yahvé se muestra como un Dios Omnipotente que decide a voluntad y sin reparo en

consideraciones éticas. Si bien en ambos textos subyace una apuesta por la total devoción y sumisión del ser humano, en la *Bhagavadgītā* se reconoce el valor de la agencia humana, que en el *Libro de Job* queda por completo abatida, como ilustra en propio Job al arrepentirse “en el polvo y la ceniza” (42.6).

El interlocutor fuerte en casi todo el *Libro de Job* es precisamente Job, pues ninguno de sus amigos, ni siquiera el joven Elihú, logra de verdad refutarlo. Arjuna, por el otro lado, se limita a indagar y a pedir a Kṛṣṇa que lo instruya; no es un hablante que intente argumentar un caso. El giro dramático en el libro bíblico es que, tras la fuerza e inflexibilidad del discurso de Job, Yahvé dejará escuchar su voz y ésta sonará con mucho más vigor que la de Job. Su fuerza es tal, que no habrá ya posibilidad de réplica.

Aquí cabe preguntarse sobre la naturaleza de la restitución en estas teodiceas. Es cierto que a Job le restituyen familia y bienes, pero queda un sabor de boca más bien amargo; da la impresión de que el verdadero problema (el porqué de los infortunios inmerecidos) queda sin resolverse satisfactoriamente. De hecho, casi podría calificarse de “obscena” la forma como Yahvé pretende restaurar la familia dilapidada de Job (con mayor número de ganado y nuevos hijos más hermosos); tan insatisfactorio resulta el final que Elie Wiesel, por ejemplo, preferiría que éste se hubiera perdido para siempre: un Job arrepentido así resulta casi anticlimático.<sup>33</sup> Kṛṣṇa, sin embargo, restituye las fuerzas y la resolución de Arjuna, quien, ya libre de dudas, se decide a tomar parte en la batalla, y al final saldrá victorioso en compañía de sus hermanos: sus inquietudes iniciales (cómo dar muerte a sus prójimos sin incurrir en pecado) son disipadas.

### TEOFANÍA

El estado de ánimo y la experiencia personal de Job son aludidos en un poema de Blake, intitulado “To Nobodaddy”:

¿Por qué permaneces mudo e invisible,  
Celoso Padre?

¿Por qué, entre nubes, te ocultas  
de los ojos que te buscan?

¿Por qué la oscuridad y la penumbra  
en todas tus palabras y tus normas?<sup>34</sup>

<sup>33</sup> M. Larrimore, *op. cit.*, pp. 218, 223-224.

<sup>34</sup> *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, p. 471.

El tono del poema recuerda fielmente las palabras de Job, quien no comprende por qué Yahvé oculta su rostro, sobre todo en momentos de desesperanza, un motivo que también figura en *Salmos*: “¿Hasta cuándo, Jehová, me olvidarás para siempre? ¿Hasta cuándo esconderás tu rostro de mí?” (*Salmos* 13.1). Al llamarle “Padre de los Celos” o “Celoso Padre” (*Father of Jealousy*), Blake no retrata en buenos términos a Dios y al mismo tiempo se advierte un ansia de concomitancia o encuentro. Como vimos en una cita anterior, Alicia Ostriker hacía hincapié en el hecho de que Job anhela la presencia de Dios. Lo que no sucede en el poema de Blake pero sí en *Job* es que, finalmente, Yahvé habrá de manifestarse de manera fastuosa.

La manifestación de la divinidad, o teofanía, constituye un punto nodal en el *Libro de Job*. En un sentido, se trata del verdadero clímax narrativo del libro. Robert Carroll y Stephen Prickett, en su edición de la Biblia del Rey Jacobo (*King James Bible*, como se le conoce en inglés), señalan que “ante las indagaciones éticas de Job, Yahvé responde estéticamente”.<sup>35</sup> En otras palabras, si su respuesta es “éticamente insatisfactoria”, resulta al mismo tiempo “poéticamente espléndida”. Yahvé decide, al fin, manifestarse ante su criatura, pero lo hace parcialmente, o quizá más podríamos decir, metafóricamente. En el capítulo 38, Yahvé se aparece en forma de torbellino y desde allí profiere un largo discurso que abarca tres capítulos. Tras un breve prelude donde hace entrar a Job en cintura (38.2-3), la divinidad entona un verdadero poema, una suerte de oda a la creación. María Zambrano escribe al respecto: “Y más que descender Él, el Señor, desde lo alto se presenta como voz que articula el bramido del viento, el bramar de los cielos, los mismos que se habían ensañado enviando a Job el misericordioso, al revés de la misericordia”.<sup>36</sup>

Tal vez los dos rasgos que caracterizan a este poema son la grandilocuencia y el recurso a las preguntas retóricas:

¿Has entrado tú hasta los profundos de la mar, y has andado escudriñando el abismo? ¿Te han sido descubiertas las puertas de la muerte, y has visto las puertas de la sombra de muerte? ¿Has tú considerado hasta las anchuras de la tierra? Declara si sabes todo esto (38.16-18).

La grandilocuencia está apuntalada por el inventario que se hace de todo cuanto puebla el mundo, tanto los fenómenos naturales como la flora y la fauna. El inventario tiene el propósito de hacer evidente la distancia —en todos los

<sup>35</sup> *The Bible. Authorized King James Version*, p. 535.

<sup>36</sup> M. Zambrano, *op. cit.*, p. 392.

sentidos— que impera entre Dios y el hombre, pero concretamente entre Yahvé y Job: “Ciertamente, los animales son el poema, y también los emblemas de la desproporción entre la sabiduría de Yahvé y de la especie humana”.<sup>37</sup> Es a causa de esta desproporción que la mención a los monstruos Behemoth (40) y Leviatán (41) es relevante en este inventario poético.

El listado de seres vivos y fenómenos es necesario en parte porque sólo así podrá Job conocer verdaderamente a Dios, lo que no implica *entenderlo*. Como sea, tiene lugar un tipo de conocimiento innegable: “El Job que protesta desde la ética y el que calla ante el misterio tremendo y fascinante de lo sagrado, o de la naturaleza, son inseparables. No hay mística de la naturaleza sin ascética del espíritu”.<sup>38</sup> Este conocimiento, entre otras cosas, implica reconocer que Yahvé es el creador y el regente del mundo, y que sus decisiones son inapelables. Así como no hay explicación moral a los sucesos de la naturaleza, tampoco la hay en lo que concierne a los actos de Dios. ¿Cómo puede conducirse Job ante el discurso yahvista?

Job acata simplemente, y sin más, la presencia y las palabras de su Dios. Ya no clama, ahora que le tiene presente, ahora que puede quejarse ante Él, ante Él mismo, seguro de que le oye. Sus amigos razonantes: es como si se hubieran borrado con sus razones. Job es el único que sigue existiendo, ahora el único subsistente que se afirma. Mas sus razones entrañables le han abandonado; se han acallado, así como las razones de sus amigos se han disipado por el viento que anunció la presencia divina.<sup>39</sup>

Lo que acerca a los dos protagonistas, Arjuna y Job, es que ambos tienen necesidad de su dios. Hemos visto ya la manera en que Yahvé se le muestra a Job. Ello supone también la proximidad del desenlace. Dios también se manifestará ante su criatura. Poco después de la mitad del libro, Arjuna ha alcanzado cierta comprensión de lo que su amigo le ha expuesto, pero también se ha percatado de que éste, Kṛṣṇa, no es sino la Persona Suprema (*puruṣottama*), es decir, Dios mismo. Así, le pide que le muestre su forma universal (11.2-4). En consecuencia, Kṛṣṇa dota a Arjuna de una “vista sobrenatural o divina” (*divyaṃ cakṣuḥ*) de modo que pueda contemplar la grandeza y sublimidad divinas (11.8). Un gran número de estrofas vienen a continuación (11.9-43), dedicadas a describir la majestuosidad y la gloria de Kṛṣṇa, pero

<sup>37</sup> H. Bloom, *op. cit.*, p. 29.

<sup>38</sup> J. Trebolle y S. Pottecher, *op. cit.*, p. 238.

<sup>39</sup> M. Zambrano, *op. cit.*, p. 401.

significativamente no sólo encontramos alabanzas, sino enumeraciones de fenómenos naturales, infinidad de seres y confusión de los tiempos. Como en *Job*, la manifestación divina supone presenciar directamente al cosmos entero, y una visión como ésta no puede sino estremecer al espectador, incapaz de comprender en su totalidad el espectáculo divino de la creación, la destrucción y el tiempo universales. En *Job* acaso exista un dejo de sarcasmo. El tono en que Yahvé se dirige a Job es inquietante y poco reconfortante; pareciera como si Dios se divirtiera con poner en su sitio a su criatura, propinándole una cucharada del mismo ímpetu que éste había utilizado para quejarse: “Si la angustia de Job es volcánica, la burla de Dios es cósmica”.<sup>40</sup>

Nótese que en ambos casos tiene que haber una suerte de mediación entre Dios y creyente para que pueda tener lugar la contemplación de la manifestación divina. Se entiende que la manifestación de Yahvé y de Kṛṣṇa significa la contemplación del *mysterium tremendum* —para usar la célebre expresión de Rudolph Otto—,<sup>41</sup> una visión que ningún mortal puede tener de manera natural. Yahvé se transforma en un torbellino que recita el poema de la creación; los ojos humanos de Arjuna mutan en ojos divinos o sobrenaturales. Yahvé, a través de su oda a la creación, también se describe a sí mismo o, en otras palabras, entona la gloria propia. Kṛṣṇa también enumera su gloria y poder y se describe como el inicio, el medio y el final de todas las cosas (7.6; 9.18; 10.20), algo que suena bastante similar a la expresión neotestamentaria de “el alfa y el omega” (*Mateo* 1.8; *Apocalipsis* 21.6, 22.13). Dios abarca el universo entero y a todas las criaturas, pero él no puede ser contenido (9.4-6).

Parece que la finalidad teofánica en el *Libro de Job* es hacer patente, ante los ojos de la criatura, la soberanía absoluta de Dios. Ésta implica producir un profundo estremecimiento al mismo tiempo que hacer evidente la imposibilidad humana para comprender a la persona divina. En *Job*, el estremecimiento del varón de Uz está prefigurado en el primer discurso de Elifaz, quien habla de un “escalofrío, que estremeció todos mis huesos”. Se trata de una visión nocturna —que significativamente transita del silencio al susurro— donde se manifiesta el espíritu de Dios para comunicar la falibilidad del hombre frente a la grandeza de Dios (4.12-17). Se trata de una típica manifestación veterotestamentaria; la de Elifaz es básicamente una repetición de la teofanía que antecede las promesas y alianza que realiza Yahvé con Abraham (*Génesis* 15.12 ss.). De modo similar, tras la manifestación divina de Kṛṣṇa,

<sup>40</sup> A.S. Ostriker, *op. cit.*, p. 128.

<sup>41</sup> R. Otto, *Lo santo*.

Arjuna recurre constantemente a expresiones como “terrorífico” (*ugram*), “abrumados por el miedo o el azoro” (*bhītāḥ; vismitāḥ*), “terribles” (*bhayānakāni*), etc., para describir tanto las visiones que no puede comprender como su estado de ánimo (11.20-31). Una vez que ha reconocido la majestuosidad y omnipotencia de Kṛṣṇa, el héroe se disculpa por posibles, pero inconscientes, faltas de respeto y hace total reconocimiento de su amigo como la divinidad máxima (11.44-46).

En los dos textos, sin duda, es fundamental que la criatura reconozca la autoridad y la gloria divinas. Después de que Yahvé ha concluido su poema-discurso, Job dice:

Yo conozco que todo lo puedes, que no hay pensamiento que se esconda de ti. ¿Quién es el que oscurece el consejo sin ciencia? Por tanto yo denunciaba lo que no entendía; cosas que me eran ocultas, y que no las sabía. Oye, te ruego, y hablaré; te preguntaré, y tú me enseñarás. De oídas te había oído, mas ahora mis ojos te ven (42.2-5).

Hay también un reconocimiento, como en el caso de Arjuna. Pero lo peculiar de las palabras de Job es que dice que antes su conocimiento de Dios era sólo *de oídas*, pero que ahora es directo, *visual*. Curiosamente, Job no ha contemplado realmente a Dios de manera directa; Yahvé adoptó la forma de un torbellino y de allí se escuchó un poema, es decir que, en sentido estricto, Job no contempló la creación: la conoció *de oídas*, aunque haya sido de la Voz Divina. ¿Por qué esta paradoja? ¿Se trata de un sentido metafórico? Puede ser. Pero al mismo tiempo se trata de una idea que también se había prefigurado. En una de sus quejas, Job había dicho: “He aquí que todas estas cosas han visto mis ojos, y oído, y entendido de por sí mis oídos” (13.1) y, aun antes: “He aquí que él pasará delante de mí, y no lo veré; y pasará, y no lo entenderé” (9.11). En *Job*, este y otros ecos orquestan una red de ironías y juegos lingüísticos muy ricos que tal vez no encontramos en la *Gītā*. Aunque similar en tono, las palabras de Arjuna no poseen el mismo dinamismo lúdico: “Estoy complacido de haber visto algo no antes visto, y mi mente está afligida por el miedo” (11.45). Existe una curiosa paradoja: el deleite confluye con el pavor, mas esta estrofa no juega con otras en la *Gītā* como sí sucede en *Job*.

Debe señalarse una diferencia categórica entre ambos textos, más allá de las cuestiones estilísticas y literarias. Kṛṣṇa es en sentido literal dios *de y en* este mundo (porque él es el mundo y el alma del mundo): habita en él al mismo tiempo que lo subyace y lo sustenta. Yahvé, por su parte, es un dios regidor del mundo en el *Libro de Job* y su manifestación en la Tierra adopta la forma

de un fenómeno natural y extraordinario (un gran torbellino que declama una oda). Visto así, Kṛṣṇa está sin duda más cerca del Cristo que de Yahvé. Como Jesús, Viṣṇu también encarnó en una forma humana (Kṛṣṇa) como producto de su amor por la humanidad y, además, se convirtió en maestro y guía. En este sentido, una comparación con los evangelios no estaría fuera de lugar, aunque rebasa los alcances del presente análisis.

Tal vez en ambos casos, Arjuna y Job, por medio de sus infatigables lamentos e inquietudes, terminan por vaciarse de voluntad, fuerza y palabras, de existencia incluso. Hay un punto en que ambos se sienten alienados del resto del mundo. Por esta razón, la manifestación divina funge como una fuerza que, ante un vacío (¿emocional, epistemológico?), cumple la función de llenar impetuosamente la psique de los contenedores vaciados: “Él había desplegado su creación. Todo estaba lleno. Ellos, los animales, cada uno un enigma”.<sup>42</sup> Con la cascada visual y sonora de todas las actividades y todos los fenómenos creados por Dios, el súbdito vuelve a llenarse y a reconocerse como parte del mundo. Tras una sensación legítima de vértigo y de sometimiento ante la prepotencia divina, vuelve a sellarse el pacto entre el hombre y su dios. (En el caso de Job, sin embargo, las “letras chiquitas” del contrato estipulan que las decisiones de Dios son inapelables y, realmente, arbitrarias.)

Es importante hacer énfasis en un punto. Los mecanismos para argumentar discursos doctrinales difieren considerablemente en los dos libros. La *Gītā* es un texto que, al final, elabora ideas y doctrinas de manera más o menos sistemática y con éxito. Por el contrario, en el *Libro de Job* los amigos de Job pretenden dogmatizar y fracasan grandiosamente, pues incluso Yahvé mismo los contradice: “Mi ira se encendió contra ti [Elifaz] y tus dos compañeros, porque no habéis hablado por mí lo recto, como mi siervo Job” (42.7). Lo verdaderamente escandaloso aquí es que los amigos habían estado abogando por la justicia infalible de Dios, ¡y Yahvé los castiga por ello! Job —frustrado, desmedido y aun altivo— recalcó que no había nada de justicia en el mundo y, en consecuencia, tampoco en los actos de Dios.

#### A MODO DE PARÁBOLA

A partir de los rasgos distintivos de cada texto, podemos ver que la *Bhagavadgītā* es a todas luces una discusión teológica y filosófica que ciertamente

<sup>42</sup> M. Zambrano, *op. cit.*, p. 405.

busca dar respuesta a la cuestión de la teodicea. El *Libro de Job*, por el contrario, tiene poco de disertación filosófica: es un drama en toda la extensión de la palabra. La historia de Job ilustra un caso concreto —y extremo— del sufrimiento injustificado, por lo que constituye un texto mucho más patético y conmovedor. El encuentro entre Arjuna y Kṛṣṇa, por su lado, rápidamente deja de lado el aspecto personal del guerrero para dar paso a una presentación más o menos sistemática de distintos argumentos que habrán de disipar las dudas y el titubeo de Arjuna. ¿Pero qué pasa con Job?

Hay diferencias notables entre los dos libros, no sólo en términos estilísticos. Job no parece hallar verdadero consuelo: ni sus amigos resultan realmente “consoladores”, ni la intervención directa de Yahvé trae tampoco un verdadero alivio. No cabe duda de que tras leer ambos libros hay puntos que producen ciertas inquietudes. En la *Gītā*, por ejemplo, hay un permiso tácito de asesinar, bajo la idea de que, en realidad, nadie es susceptible de morir pues el alma es inmortal. Pero ello deja una peligrosa puerta abierta que casi nadie o pocos han indicado. Bien podría convertirse en una manera ideológica de justificar matanzas si se omiten otros aspectos de la filosofía allí desarrollada.

Por otro lado, en *Job* las repercusiones son de otra índole. Da la impresión de que la moraleja es que estamos a merced de un dios al que no le importamos, o no como esperaríamos. El *Libro de Job* bien puede considerarse como una especie de ejercicio o reflexión mental (*thought experiment*) bastante complicado, justo porque presenta un problema mas ninguna solución a éste.<sup>43</sup> Es un libro absolutamente inquietante; la respuesta del dios de Job es inesperada y desconcertante. Como escribe Robert Alter:

Hay, desde la óptica de los escritores hebreos, algo evasivo, impredecible, imposible de resolver en torno de la naturaleza humana [...] Recurrir al juicio implícito inaugura perspectivas de ambigüedad en cuestiones de matices, a veces de maneras cruciales, en nuestra percepción de los personajes.<sup>44</sup>

Como escribe M. Larrimore: “El Libro de Job nos enseña que el drama de la virtud afrontada es, quizá, el tópico más profundo de todos. Su trama constituye el trastrueque y la corrección de un carácter tan noble”.<sup>45</sup> De alguna manera, los autores hebreos cercanos a la tradición de Job estaban sumamen-

<sup>43</sup> A.S. Ostriker, *op. cit.*, p. 121.

<sup>44</sup> R. Alter y F Kermode, *op. cit.*, p. 23.

<sup>45</sup> M. Larrimore, *op. cit.*, p. 176.

te consternados por la injusticia del mundo. Las frecuentes situaciones que parecían contradecir las promesas de bonanza realizadas a los patriarcas producían zozobra. A ello quizá se sumaban las también contradictorias facetas de sus congéneres, quienes a final de cuentas estaban hechos a “imagen y semejanza” de Dios. La contradicción de los unos parecía derivar de la contradicción del Otro. No parecen vislumbrar ningún camino satisfactorio para librarse ni de la injusticia ni de la contradicción.

En contraste, en la *Gītā* encontramos un argumento a favor de la existencia de varios caminos posibles hacia la salvación o liberación.<sup>46</sup> En *Job* no se habla de salvación, sino de subordinación total. La sumisión de Arjuna queda atenuada en virtud del amor de Dios, algo que Kṛṣṇa reitera en repetidas ocasiones. A *Job*, por el contrario, no le queda sino someterse de manera ineludible ante la *majestas* de Dios (otra expresión de Otto), sabedor de que su papel es el de criatura y subordinado. Pero acaso tal es el único desenlace posible a causa de la inmoderación verbal y emotiva de *Job*.

Si bien tanto Arjuna como *Job* fungen como epítomes de la humanidad, debemos notar una diferencia crucial en su relación con Dios: Kṛṣṇa muestra un aprecio inmenso por Arjuna, mientras que Yahvé declara su orgullo ante la conducta piadosa de *Job*. La manera en que Yahvé hace callarse a *Job*, de hecho, se acerca más al regaño que al discurso amoroso. *Bhakti* supone cierta sumisión a Dios, pero los términos en que esta devoción se desarrolla en la *Gītā* suponen un vínculo afectivo mucho más positivo que la sumisión y aniquilamiento total de *Job*.

Como señalé antes, más que de “paciencia”, se debería hablar de la *persistencia* o *resistencia* de *Job*. En efecto, *Job* pierde la paciencia y la resignación muy pronto (capítulo 3); no obstante, se muestra bastante tenaz para sostener su inocencia, persistente para expresar su desconsuelo e incisivo para declarar su indignación. No hay razón humana que pueda callarlo: sólo la voz divina puede hacerlo. Como personaje, *Job* es sumamente rico pero también trágico, puesto que, a pesar de que le restituyen parcialmente sus riquezas y bienestar,<sup>47</sup> no ha encontrado la razón y justificación buscada; lo que halló fue el peso brutal de la autoridad de Yahvé, que ahorca pero no mata. Este carácter trágico ha hecho de *Job* un paradigma literario. En la *Gītā*, Arjuna también es un paradigma, pero no literario: representa el alma humana que,

<sup>46</sup> G. Flood, *op. cit.*, p. 160.

<sup>47</sup> No podemos olvidar que los hijos que le fueron asesinados en el primer capítulo no son resucitados.

en busca de la salida, es asistida por la mano de Dios. Arjuna, aunque menos literariamente desarrollado como personaje (dentro de la *Gītā*), termina por hallar la fortaleza y, más importante aún, el amor de Dios. En todo caso, los dos personajes representan variantes ineludibles de la experiencia humana.

Evidentemente, ambos libros están motivados por una idea similar: el sufrimiento. Sin embargo, el contexto que los hace reflexionar al respecto es diametralmente opuesto: mientras que a Job lo mueve el ámbito privado, a Arjuna le inquieta la condición colectiva. Aun más interesante resulta el hecho de que Job se lamenta por un escenario que ha experimentado, mientras que Arjuna flaquea en virtud de una situación hipotética. Y lo más irónico —e inquietante y revelador— es que la condición de Job es restituida (es decir, se invierte el daño), mientras que los temores de Arjuna se ven cumplidos: la masacre, en efecto, tiene lugar. Desde luego, en el caso del héroe *pāṇḍava* tuvo lugar un evidente cambio de conciencia gracias a las enseñanzas de su guía, pero no resulta tan claro que lo mismo haya sucedido en el caso del piadoso hombre de Uz. Cuando refiere: “De oídas te había oído; mas ahora mis ojos te ven” (42.5), ¿está siendo sarcástico, o de verdad está reconociendo un cambio epistemológico? En estricto sentido, Job no ha *visto* a Yahvé, sólo lo ha *escuchado*. ¿O es que a través de la revelación poética Job es capaz de contemplar el mundo tal y como es y, a su vez, contemplar el rostro verdadero de Dios, que no puede ser sino retórico y poético?

A Job lo aplasta el peso de las palabras que Yahvé entona en esa desbordada oda a la creación; sin embargo, es más a causa del autoritarismo, por así llamarlo, de Yahvé que a causa del despliegue poético. Job ha demostrado tener un gran talento poético en cada una de sus quejas: símiles, metáforas, paralelismo, intertextualidad, etc. Kṛṣṇa no declama ningún poema, sino que literalmente despliega el universo entero (que es Él mismo) ante los ojos de Arjuna. Lo que aplasta al héroe no es un poema, sino la inconmensurabilidad del cosmos; su sentido de la orientación se ve obnubilado porque contempla en un mismo punto, pero simultáneamente difusos, todos los espacios y todos los tiempos. Es otra manera de experimentar la *majestas* divina y de reconocerse como criatura inferior. La diferencia es que Kṛṣṇa no menoscaba a su criatura, como sí lo hace Yahvé.

Tal vez en el caso de Job la manifestación divina resulte mucho más estremecedora porque Yahvé había estado realmente ausente durante la mayor parte del libro. Arjuna experimenta una situación distinta: ha estado platicando con Kṛṣṇa todo el tiempo; sin embargo, no debemos perder de vista el hecho de que el guerrero no está consciente de estar dialogando con Dios mismo.

Hay un gradual proceso de conocimiento divino. La teofanía puede tener lugar una vez que ha habido un reconocimiento previo de la majestuosidad y grandeza de Dios.

¿Qué veredicto final podemos tener? El Yahvé del *Libro de Job* se exhibe como un jerarca impasible; en la *Bhagavadgītā* Kṛṣṇa manifiesta guía y afecto por su criatura. A Job se le pide que resista: es un sobreviviente. A Arjuna se le pide que se discipline: es un yogui.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Fuentes primarias*

- Bhagavadgītā. Sanskrit Text with the Commentary of Śaṅkarācārya*, S. Ghambiránanda (trad.), Calcuta, Advaita Ashrama, 2000.
- La Santa Biblia*, antigua versión de Casidoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602) (otras revisiones: 1862, 1909, 1960), El Paso, Mundo Hispano, 1989, disponible en <<http://iglesia-de-cristo.org/biblia/>>.
- The Bible. Authorized King James Version with Apocrypha*, introducción y notas de R. Carroll y S. Prickett, Oxford, Oxford University Press, 2008 (1a ed. 1997).

### *Fuentes secundarias*

- Alter, Robert y Frank Kermode, *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1987.
- Blake, William, *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, D. Erdman (ed.), comentario de H. Bloom, Nueva York/Londres, Anchor Books/Doubleday, 1988.
- Bloom, Harold, *¿Dónde se encuentra la sabiduría?*, Madrid/México, Taurus-Santillana, 2004.
- Buber, Martin, “Job”, en H. Bloom (ed.), *The Bible. Updated Edition*, Nueva York, Chelsea House, 2006, pp. 91-99.
- Davis, Richard H., *The Bhagavad Gita. A Biography*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2015.
- Flood, Gavin, *El hinduismo*, Madrid, Akal, 2008.
- Glucklich, Ariel, *The Strides of Vishnu. Hindu Culture in Historical Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Jordens, J.T.F., “Gandhi and the *Bhagavadgītā*”, en R. Minor (ed.), *Modern Indian Interpreters of the Bhagavad Gita*, Albany, State University of New York Press, 1986, pp. 88-110.
- Larrimore, Mark, *The Book of Job. A Biography*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2013.

- Lorenzen, David N., “Marco della Tomba and the Brahmin from Banaras: Missionaries, Orientalists, and Indian Scholars”, *The Journal of Asian Studies*, 65-1, 2006, pp. 115-143.
- Minor, Robert (ed.), *Modern Indian Interpreters of the Bhagavad Gita*, Albany, State University of New York Press, 1986.
- Minor Robert (ed.), “Krishna in the Bhagavad Gita”, en E.F Bryant (ed.), *Krishna: A Sourcebook*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 77-94.
- Ostriker, Alicia Suskin, *For The Love of God. The Bible as an Open Book*, New Brunswick/Londres, Rutgers University Press, 2007.
- Otto, Rudolph, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2001 (1a ed. 1963).
- Trebolle, Julio y Susana Pottecher, *Job*, Madrid, Trotta, 2011.
- Wilkins, Charles (trad.), *The Bhagvat-Geeta, or Dialogues of Kreeshna and Arjoon; in Eighteen Lectures; with Notes*, Chicago, Religio-Philosophical Publishing House, 1871 (1a ed. 1785).
- Zambrano, María, “El ‘Libro de Job’ y el pájaro”, en María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (1a ed. 1955), pp. 385-408.



## APÉNDICES



## I. Transcripción y pronunciación del sánscrito, y otros criterios editoriales

El sánscrito posee vocales breves y largas. Las últimas duran el doble que las primeras y se las distingue por el macrón: *ā, ī, ū, ṛ*. Las vocales compuestas *e, o, ai* y *au* también son siempre largas. Las vocales *ṛ* y *ḷ* son sordas y su pronunciación aproximada es *ri* y *li*.

Las consonantes aspiradas (por ejemplo, *kh, ch, th, dh*, etc.) son fonemas simples; se pronuncian emitiendo un ligero resoplo al final.

Las consonantes con un punto abajo son cerebrales o retroflejas (*ṭ, tḥ, ḍ, dḥ, ṇ̣, ṣ̣*), y se pronuncian doblando la punta de la lengua hacia atrás y tocando la cavidad del paladar.

La *g* es siempre gutural, incluso seguida de las vocales *i* y *e*, de modo que *Gītā* se pronuncia *Guītā*.

La *ṅ* es una nasal gutural sin equivalente exacto en español; nuestra *n* en palabras como “mango” o “ganga” es un ejemplo cercano.

La consonante palatal *c* se pronuncia *ch*, mientras que *j*, también palatal, se pronuncia aproximadamente como nuestra *ll*.

Las semivocales *y, r, l, v* son siempre suaves.

La sibilante *ś* se aproxima al sonido alemán *sch* en Schopenhauer.

La *h* es siempre aspirada; su pronunciación se asemeja a nuestra *j*.

El *anusvāra*, transcrito *ṁ*, se pronuncia nasalizando la vocal precedente y asimilando el sonido de la consonante que le siga; seguido de una consonante dental, por ejemplo *t*, se escuchará como *n*; seguido de una consonante gutural, por ejemplo *k*, como una *ṅ*.

El *visarga*, transcrito *ḥ*, es una ligera aspiración sorda que en la práctica se pronuncia haciendo un eco con la vocal precedente: *rāmaḥ* se pronuncia *rāma-ha*, *hariḥ hari-hi*, etcétera.

En cuanto al sánscrito védico, a fin de simplificar su transcripción, se ha omitido la representación gráfica de los tonos.

Algunos nombres propios, topónimos y palabras sánscritas de uso corriente como “yoga”, “mantra” o “nirvana”, aparecen en su forma castellanizada. Los

nombres de colecciones de textos (por ejemplo, Brāhmaṇas, Upaniṣads, etc.) y escuelas de pensamiento (Vedānta, Tantra, etc.) aparecen en redondas y mayúsculas a fin de distinguirlos de conceptos y términos técnicos, escritos en cursivas y minúsculas. El plural de las palabras sánscritas también fue castellanizado. No así el género, que reproduce el del original (por ejemplo, *los Purāṇas*, *la Gītā*, etc.). Por último, las palabras *vaiṣṇava* y *śaiva*, empleadas varias veces en el libro, califican a los diversos cultos (o a sus adeptos, literatura, prácticas, etc.) centrados en los dioses Viṣṇu y Śiva, respectivamente.

## II. Ediciones y traducciones de la *Gītā*

Las referencias bibliográficas aquí reunidas recogen información aportada por Javier Ruiz Calderón, José Ricardo Chaves, Luis González Reimann y Lía Rodríguez de la Vega, a quienes agradezco el gesto. En modo alguno se trata, sin embargo, de un recuento exhaustivo. El apéndice ofrece una guía general y se limita a títulos en inglés, francés, alemán, italiano y portugués, además de una sección independiente sobre traducciones al español. Al elegir las fuentes, sobre todo aquellas publicadas a partir de la segunda mitad del siglo XX, se ha privilegiado, por razones obvias, las que poseen un valor académico y, por lo tanto, pueden orientar al lector en el estudio de la *Gītā* desde una perspectiva crítica. Sin embargo, más allá de su valor didáctico, la lista de referencias es lo suficientemente amplia como para dar cuenta, indirectamente, de la historia de la recepción e interpretación de la *Gītā*, en especial en Occidente. Así, ofrece algunos datos sobre primeras traducciones o traducciones que en sí mismas son sintomáticas del proceso de recepción del texto, aunque de nuevo sin pretender un recuento exhaustivo.

Para esto último el lector puede acudir a textos como el de W.M. Callewaert y S. Hemraj, *Bhagavadgītānūvāda: A Study in Transcultural Translation* (Ranchi, Satya Bharati Publications, 1982), con más de 300 referencias sobre traducciones tan sólo al inglés, el alemán, el francés y el italiano. Útiles son asimismo los artículos de G.J. Larson, “The Song Celestial: Two Centuries of the *Bhagavad Gītā* in English” (*Philosophy East and West* 31-4, 1981) y, más recientes, J. Brockington, “Translating the Sanskrit Epics” (*Indologica Taurinensia* 28, 2002) y O. Németh, “Avatars d’un texte. Commentaires et traductions de la *Bhagavad-gītā*” (*Archives de sciences sociales des religions* 147, 2009). Por su parte, el libro de J.C. Kapoor, *Bhagavad-Gītā: An International Bibliography of 1785-1979 Imprints* (Nueva York, Garland Publishing, 1983), presenta información de casi un millar de títulos en inglés entre traducciones, comentarios y estudios. Igualmente exhaustiva pero mejor organizada es la obra de R.D. Singh, *Bhagavad Gītā Reference Guide* (Calcuta, Bibliographical So-

ciety of India, 1984). Para un resumen de estudios bibliográficos y críticos, el lector puede acudir a M. Eder, "A Review of Recent Bhagavadgītā Studies" (*Journal of South Asian Literature* 23-2, 1988). Finalmente, dentro del mercado editorial en español, el lector puede hallar una bibliografía selecta de traducciones de la *Gītā*, comentarios indios y estudios críticos en el libro *La Bhagavadgītā* (Madrid, Del Orto, 2008), de Javier Ruiz Calderón.

### PRIMERAS TRADUCCIONES

Al parecer la primera traducción de la *Gītā* a una lengua europea fue la que realizó al latín el misionero jesuita Francisco Benci, durante la segunda mitad del siglo XVI, y que posteriormente, en las primeras décadas del siglo XVII, retradujo al polaco el sacerdote S. Grochowski. En todo caso, sin embargo, se ha vuelto una convención iniciar la historia de las traducciones de la *Gītā* con el trabajo de Charles Wilkins, publicado en 1785 con el extenso título *The Bhagvat-Geeta, or Dialogue of Kreeshna and Arjoon; in Eighteen Lectures; with Notes. Translated from the Original, in the Sanskreet, or Ancient Language of the Brahmans, by Charles Wilkins, Senior Merchant in the Service of the Honourable the East India Company, on their Bengal Establishment* (Londres, Nourse). Esta obra fue la primera traducción directa de un texto sánscrito al inglés y la primera que gozó de difusión en cualquier lengua europea, prerrogativas que la llevaron a ser retraducida en el curso de los siguientes años al francés (1787), el ruso (1788) y el alemán (1791-1802). Algunas décadas después fue además incluida en una edición multilingüe para misioneros en India a cargo de J. Garrett (Bangalore, Wesleyan Mission Press, 1846).

Tuvo que pasar, sin embargo, casi medio siglo antes de que apareciera una nueva traducción directa. Ésta fue, de nuevo, al latín y se debe a A.W. von Schlegel. Titulado *Bhagavad-Gita, id est Thespesion melos sive Almi Krishnae et Arjunaee colloquium de rebus divinis, Bharateae episodium* (Bonn, E. Weber, 1823), este trabajo posee además el mérito de ofrecer una primera edición crítica del texto.

A lo largo de las siguientes cuatro décadas aparecieron de manera sucesiva las primeras traducciones directas al alemán (C.R.S. Peiper, Leipzig, 1834), el griego moderno (D. Galanos, Atenas, 1848), el italiano (S. Gatti, Nápoles, 1859) y el francés (É.-L. Burnouf, Nancy, 1861), así como una segunda al inglés (J. Cockburn Thomson, Hertford, 1855; a Cockburn Thomson debemos además una nueva edición del texto sánscrito, publicada también en 1855). Empero,

fueron dos nuevas versiones inglesas, ambas producidas a finales del siglo XIX, las que catapultaron la *Gītā* como el gran texto de la sabiduría india y la introdujeron en el mundo intelectual y religioso europeo. Me refiero a la traducción directa de K.T. Telang, publicada en la célebre colección Sacred Books of the East, a cargo de Max Müller (vol. 8, Oxford, Oxford University Press, 1882) y, de manera muy particular, a la recreación poética de Sir Edwin Arnold (Londres, Trübner, 1885).

A partir de este momento y a todo lo largo de las primeras décadas del siglo XX, la *Gītā* confirmó su condición como texto de interés transcultural a través de una cascada de nuevas traducciones, realizadas con agendas muy diversas y desde distintos frentes. Cabe mencionar por su popularidad, en inglés y bajo la influencia del teosofismo, las de A. Besant (Madrás, G.A. Natesan and Company, 1907) y S. Prabhavananda y C. Isherwood (Hollywood, M. Rodd Co., 1944, con una introducción de A. Huxley). Escritas también en inglés, pero con pretensiones más académicas, fueron la de L.D. Barnett (Londres, Dent, 1905) y, en especial, la de W.D.P. Hill, que incorpora un comentario bastante claro y neutral (Londres, Oxford University Press, 1928; 2a ed. abreviada, 1953). Por su parte, también con pretensiones académicas y en versiones directas, aparecieron en alemán la traducción de R. von Garbe (Leipzig, 1905), la de P. Deussen y O. Strauss (Leipzig, 1911, incluida originalmente en *Vier philosophische Texte des Mahābhārata*, 1906), y la de L. von Schroeder (Jena, 1922). En francés, É. Senart publicó en 1922 una segunda traducción directa bastante meritoria que hoy goza de vigencia (París, Bossart; reimpressa en 1944 por la Société d'Éditions Les Belles Lettres; ed. rev. por M. Hulin, París, Seuil, 2010).

#### EDICIÓN CRÍTICA Y TRADUCCIONES MODERNAS

En 1919, un grupo de especialistas indios encabezados por V.S. Sukthankar y cobijados institucionalmente por el entonces incipiente Bandharkar Oriental Research Institute (Pune), comenzó a trabajar en la ansiada edición crítica del *Mahābhārata*. La faena se extendería por más de cuatro décadas, recogería el testimonio de más de mil manuscritos y llenaría 15 000 páginas en 19 volúmenes. Como parte de esta colosal labor, en 1945 apareció el volumen dedicado al sexto libro de la epopeya, el *Bhīṣmaparvan*, y con éste, por lo tanto, la esperada edición crítica de la *Bhagavadgītā* (en las pp. 114-188, que corresponden a los caps. 23-40). Editada por S.K. Belvalkar, la obra se publicó por

separado en 1968 con el título *The Bhagavadgītā. For the First Time Critically Edited*.

La aparición y la difusión de la edición crítica coinciden en general con el advenimiento, a partir de la segunda mitad del siglo XX, de una nueva generación de traducciones, la mayoría de ellas al inglés. Destacan las siguientes por su utilidad como herramientas para el estudio de la *Gītā*.

### *Al inglés*

*The Bhagavad Gītā*, 2 vols., F. Edgerton (trad.), Cambridge, Harvard University Press, 1944. La primera edición de este trabajo incluía el texto sánscrito, la traducción de Edgerton y la paráfrasis de Edwin Arnold, por entonces aún muy popular; en 1972 apareció una segunda edición únicamente con la traducción de Edgerton. Se trata tal vez de la primera traducción académica moderna en sentido estricto.

*The Bhagavadgītā*, S. Radhakrishnan (trad.), Londres, George Allen & Unwin, 1948. Incluye el texto sánscrito y un comentario estrofa por estrofa basado a su vez en la glosa de Śaṅkara. Como muchas otras traducciones (por igual, directas e indirectas) basadas en Śaṅkara, su principal defecto consiste en forzar la lectura a fin de legitimar una agenda neohinduista y, más exactamente, neovedántica.

*The Bhagavad Gita*, J. Mascaró Fornés (trad.), Harmondsworth, Penguin, 1962. Alcanzó gran popularidad en las décadas de 1960 y 1970, sobre todo luego de que los Beatles se contaran entre sus lectores. Cuenta con varias reimpressiones y hoy sigue formando parte del catálogo de la popular colección Penguin Classics. Pese a su estilo poéticamente lúcido, la tendencia a sobreinterpretar algunos pasajes y conceptos desde una perspectiva cristiana le ha ganado algunas críticas.

*The Bhagavad-Gītā: With a Commentary Based on the Original Sources*, R.C. Zaehner (trad.), Nueva York, Oxford University Press, 1969. Una traducción decente, aunque no libre de imprecisiones.

*The Bhagavad Gītā*, W. Sargeant (trad.), Albany, State University of New York Press, 1979 (ed. rev. 1984). Incluye el texto sánscrito con un análisis palabra

por palabra, lo que le da un valor agregado, sobre todo entre estudiantes de la lengua.

*The Bhagavadgītā in the Mahābhārata. A Bilingual Edition*, J.A.B. van Buitenen (ed. y trad.), Chicago, University of Chicago Press, 1981. Incluye el texto sánscrito de la edición crítica y en él se basa la traducción, lo que le ha ganado el reconocimiento de los especialistas.

*The Bhagavad-Gīta. Krishna's Counsel in Time of War*, B. Stoler Miller (trad.), Nueva York, Bantam, 1986. Aclamada por verter el texto en verso y conservar las variantes métricas del original.

*The Bhagavad Gīta*, W.J. Johnson (trad.), Oxford, Oxford University Press, 1994. Una traducción sobria y neutral incluida en la popular colección Oxford World's Classics.

*The Bhagavad Gita. A New Translation*, G. Thompson (trad.), Nueva York, North Point Press, 2008.

*The Bhagavad Gītā*, L.L. Patton (trad.), Harmondsworth, Penguin, 2008. Segunda traducción del texto que aparece en la colección Penguin Classics, además de la de J. Mascaró, sin duda un indicio de la necesidad de ofrecer una versión más académica y actualizada, aunque sin perder la fuerza expresiva.

#### *Al francés*

*La Bhagavad-Gītā*, A.M. Esnoul y O. Lacombe (trads.), París, Seuil, 1977.

*La Bhagavadgītā*, M. Ballanfat (trad.), París, Flammarion, 2007. Traducción sobria y rigurosa, ricamente anotada con base en investigaciones recientes.

#### *Al alemán*

*Die Bhagavad-Gītā*, K. Mylius (trad.), Leipzig, Philipp Reclam, 1980 (reimpreso en Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997).

*Bhagavad-Gītā. Wege und Weisungen*, P. Schreiner (trad.), Zúrich, Benziger, 1991.

*Al italiano*

*Il Canto del Beato*, R. Gnoli (trad.), Turín, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1976. Se basa en la recensión de Cachemira e incluye el comentario de Abhinavagupta.

*Bhagavadgītā. Il Canto del Beato*, R. Gnoli (trad.), Milán, Rizzoli, 1987. Se basa en la vulgata e incluye el texto sánscrito.

*Al portugués*

*A Bhagavad-Gītā*, J. Bertolaso Stella (trad.), en *Coleção da Revista de História*, 32 (Sao Paulo), 1970.

*Bhagavad Gita. Canção do Divino Mestre*, R. Duarte (trad.), Sao Paulo, Companhia das Letras, 1998.

Desde luego, de manera paralela a la publicación de todos estos trabajos han seguido viendo la luz traducciones indirectas de la *Gītā*, con inclinaciones más o menos sectarias, algunas con fines abiertamente proselitistas, una tendencia que continúa hasta el día de hoy. En inglés están por ejemplo la de S. Mitchell (Nueva York, Harmony Books, 2000) y, con el elocuente título *The Bhagavad Gita: A Poetic Transcreation*, la de A. Jacobs (Londres, Watkins, 2002). Sin embargo, el caso más representativo sin duda sigue siendo la versión de Bhaktivedanta Swami Prabhupada, *The Bhagavad Gita as It is* (Nueva York, Macmillan, 1968), el texto de cabecera de la Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna (ISKCON, por sus siglas en inglés), retraducido a un sinfín de lenguas, entre ellas el español.

## TRADUCCIONES AL ESPAÑOL

Como señalan Lía Rodríguez de la Vega y José Ricardo Chaves en sus respectivas colaboraciones para este volumen, el mundo de habla hispana acogió por vez primera la creciente popularidad de la *Gītā* en Occidente a través de varias traducciones indirectas, todas ellas publicadas en los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX bajo la influencia del teosofismo. Entre esas primeras traducciones destaca la que realizó el teósofo catalán Josep Roviralta

Borrell a partir de versiones inglesas y francesas. Originalmente publicada en Barcelona en 1896, subsecuentes reimpresiones (México, Diana, 1972; Valencia, Luis Cárcamo, 2006) han conseguido perpetuar su vigencia. Menos favorable fue el destino de un par de traducciones previas mencionadas por el propio Roviralta en el prólogo a la segunda edición de su libro (1910). Ahí señala:

No obstante, debo indicar, en honor de la verdad, que mi malogrado amigo D. Francisco de Montoliu hizo una traducción castellana en vista de la versión inglesa de W.Q. Judge, traducción que probablemente se habrá extraviado en la América del norte, y que es muy distinta de otra que en el año 1893 se publicó en Buenos Aires, traducida literalmente de la edición francesa de Burnouf (p. 41).

Sabemos que Francesc Montoliu, otro entusiasta adepto teosofista, falleció en 1892, y por lo tanto su traducción “extraviada” sería incluso anterior a la de 1893, si bien se trataría de una versión inédita, jamás publicada, según se desprende de este testimonio. Ahora bien, el indólogo J. Brockington (“Translating the Sanskrit Epics”, p. 106) parece asumir que este mismo Montoliu habría sido el autor de la traducción argentina de 1893 cuando atribuye a éste la primera traducción al castellano y ofrece como datos de publicación “Buenos Aires, 1893”. Agrega, sin embargo, que este trabajo se hizo a partir de la versión de W.Q. Judge, lo que contradice las palabras de Roviralta en el sentido de que se hizo a partir de la edición francesa de Burnouf. Todo parece indicar, pues, que Brockington confundió estas dos antiguas versiones castellanas de la *Gītā*, y por lo tanto Montoliu no sería el autor de la traducción bonaerense de 1893. Además, puesto que la suya al parecer quedó inédita, entonces el mérito de la primera traducción castellana recaería precisamente en la publicación argentina de 1893. Pese a ello, los enigmas alrededor de esta obra justificaron hasta no hace mucho una tendencia generalizada a asignar dicho mérito a la versión de Roviralta Borrell. Hoy, gracias al trabajo investigativo de A. Gasquet en torno al “orientalismo argentino” (“Omar Khayyam’s Epicureanism”, p. 159; *El llamado de Oriente*, p. 46), ese provisional veredicto no puede excusarse más en el consabido “a falta de evidencias”: la Sociedad Rama Luz, una filial argentina de la Asociación Teosófica Intenacional, en efecto publicó en 1893, en Buenos Aires, una traducción indirecta de la *Gītā*. Si bien el libro no proporciona ninguna información preliminar (carece de prólogo, introducción, notas, etc.), tras compararlo con la traducción francesa de É.-L.

Burnouf (1861), puedo afirmar con total seguridad que se basó en ella.<sup>1</sup> El misterio persiste sin embargo en cuanto a la identidad de su traductor, definitivamente un teosofista, de quien sólo se menciona el pseudónimo “Lotus” y quien no puede ser Montoliu como se desprende del testimonio, apenas citado, de Roviralta Borrell.

El asunto no termina aquí. Gracias también a A. Gasquet, hoy sabemos de otra traducción castellana, si no anterior, al menos contemporánea de la de Roviralta Borrell: con el título *Bagavad-Gita: poema sagrado* apareció en 1896 en Buenos Aires (Imprenta de Pablo E. Coni e hijos) traducida por cierto Emilio H. Roqué a partir de la edición francesa de É.-L. Burnouf, como hiciera tres años atrás el teosofista “Lotus”. Cuando Gasquet ofreció este dato, hace casi ya una década (“El Orientalismo Argentino”, p. 5), lo hizo pensando que se trataba de la primera traducción argentina. La rectificación en el sentido de que se trata en realidad de una segunda versión, antecedida por la del anónimo traductor “Lotus”, es muy reciente (“Omar Khayyam’s Epicureanism”, p. 159 y *El llamado de Oriente*, p. 46): un indicio más de la vigencia que guarda el tema de las primeras traducciones de la *Gītā* al español.

Llama la atención, por último, que el año emblemático de 1896 fuera testigo de la publicación de una traducción más, producida ya no desde el ámbito teosófico sino desde la academia, sin duda como consecuencia del inusual esplendor que por entonces alcanzaron los estudios indoeuropeos en España. Se trata del trabajo del clasicista José Alemany Bolufer, publicado en Madrid con el prolijo título *Bhagavad Gita o poema sagrado: episodio del Mahabharata con el título Zribhagavadgīta Brahmaidya Yogazastram Zrikrixnar junasmvadas, o sea El venerable poema sagrado de la ciencia del ser supremo, el libro de la devoción, coloquio entre el venerable Krixna y Arjuna* (Madrid, Alfredo Alonso). Alemany hizo su traducción a partir de la edición del texto sánscrito preparada por J. Cockburn Thomson en 1855 y esto parecería asegurarle el mérito de ser la primera traducción directa del sánscrito al español. Sin embargo, apenas un año después, en 1897, el eminente lingüista Francisco García Ayuso puso en duda tal mérito exhibiendo la dependencia del trabajo de Alemany a versiones inglesas y francesas, no sólo en su traducción de la *Gītā* sino asimismo en otras de su autoría (véase J. Álvarez Pedrosa Núñez, “La lingüística indoeuropea en España hasta 1930”, p. 64).

<sup>1</sup> Estoy en deuda con el propio A. Gasquet, quien generosamente me facilitó una copia del ejemplar que descubrió en la biblioteca de la Universidad de Columbia (Nueva York). A él debo asimismo una copia de la versión de E.H. Roqué (1896), mencionada más adelante.

En resumidas cuentas, el asunto de la primera traducción castellana de la *Gītā* puede plantearse como sigue: antes de 1893 habría existido al menos una traducción indirecta, la del teosofista Francisco de Montoliu, pero al parecer ésta jamás se publicó y ya en 1910 Roviralta Borrell la consideraba como “extraviada”. Este par de circunstancias harían recaer el mérito de la primera traducción en la versión bonarense “anónima”, también indirecta, de 1893. Para poder asignar el mérito a “alguien” es necesario aguardar tres años más, hasta 1896; se trata además de un logro compartido: la versión argentina de Roqué, y las españolas de Roviralta Borrell y Alemany Bolufer, la de este último con el valor añadido, al menos en teoría, de ser la primera directa.

La influencia del teosofismo como vehículo de difusión de la *Gītā* en el mundo de habla hispana reaparece apenas una década después a través de la traducción de F. Climent Terrer, basada en la versión inglesa de Annie Besant (Barcelona, 1908), y dos años más tarde, en 1910, queda reivindicada con la publicación de una segunda edición del trabajo de Roviralta Borrell, esta vez, según presume éste, en una versión directa del sánscrito:

Cuando, hace ya más de catorce años, emprendí por primera vez la traducción del [*sic*] *Bhagavad-Gītā*, desconocía casi por completo la difícil lengua sánscrita, y por consiguiente carecía entonces de norma segura para poder orientarme en medio del confuso laberinto de diversas interpretaciones dadas por los varios traductores ingleses, y franceses, cuyas obras utilicé para llevar a cabo mi labor (pp. 41-42).

Para que aparecieran nuevas traducciones directas sería necesario esperar casi medio siglo, una demora que dice mucho de los rezagos que hoy aquejan a la indología en español. Así, la segunda traducción aparentemente directa pertenece a José Barrio Gutiérrez (Buenos Aires, Aguilar, 1953; reimpressa en Madrid, Edaf, 1988); la duda obedece a que en ninguna parte se indica la edición que sirvió de punto de partida. A ésta siguió la de Miroslav Marcovich (Mérida, Universidad de los Andes, 1958), realizada, según apunta el propio Marcovich, a partir de las ediciones de S.K. Belvalkar, F. Edgerton y S. Radhakrishnan. Esto la convertiría en la primera traducción española basada en la edición crítica, aunque no queda claro cuál fue el procedimiento seguido y qué lugar ocupó la edición de Belvalkar respecto a las de Edgerton y Radhakrishnan. Además, el español no era la lengua materna de Marcovich, y esto se resiente negativamente en algunos pasajes de su traducción; un tanto incomprensible resulta asimismo su obsesión por hallar falacias lógicas, inconsistencias doc-

trinales y contradicciones en la *Gītā*, con base, según sus propias palabras, en una “interpretación racional”.

En las siguientes décadas aparecieron tres nuevas traducciones directas: la de Félix G. Illárraz (Madrid, Hispanonorteamericana, 1970), la de Fernando Rodríguez Adrados (incluida originalmente en *Ātmā y Brahma: Upaniṣad del Gran Āraṇyaka y Bhagavadgītā*, Madrid, Editora Nacional, 1977; reimpressa en Madrid, Edhasa, 1988) y, también en 1977, la de Fernando Tola. Esta última tiene el mérito de estar basada por completo en la edición crítica y ofrecer abundantes notas explicativas. Publicada originalmente en Venezuela (Caracas, Monte Ávila, 1977), su trascendencia puede apreciarse por el número de reimpressiones y nuevas ediciones que han aparecido desde entonces (Madrid, Biblioteca Nueva, 1999; Barcelona, Círculo de Lectores, 2001).

Más recientes, las versiones de Roberto Pla Sales y Pablo H. Carreño presumen también ser traducciones directas (respectivamente Madrid, Etnos, 1997, y Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008). Sobre la primera, Javier Ruiz Calderón opina: “La introducción, los comentarios, etc., son más bien espirituales —de un adualismo bastante teosófico— y poco fiables académicamente, aunque el libro puede ser útil en el ámbito hispanohablante porque la traducción, correcta, incluye el texto sánscrito en *devanāgarī* y transliterado”.

Desde luego, a la par de estos esfuerzos, la publicación de versiones indirectas ha continuado. Por su popularidad, cabe mencionar la versión de Juan Mascaró traducida del inglés por José Manuel Abeleira (México, Ediciones Sol, 1979). Asimismo, la aparición de una nueva traducción del trabajo de Annie Besant (Buenos Aires, Kier, 1979) confirma la importancia del teosofismo como medio para difundir la *Gītā* en el mundo de habla hispana. A ello habría que sumar las traducciones realizadas con claros fines proselitistas, notablemente la versión española de la Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna.

Entre las traducciones indirectas de aparición más reciente se encuentran las de la Editorial Sirio (1997, varias reimpressiones) y la de Consuelo Martín, que incluye el comentario de Śaṅkara (Madrid, Trotta, 1997, varias reimpressiones). Como señala Javier Ruiz Calderón, esta última, pese a presentarse como una traducción directa (p. 9: “La versión española que se presenta ahora está basada en el texto original del Gita Press”), en realidad reproduce la versión inglesa de S. Gambhirananda (Calcuta, 1984).

Desde luego, esta apretada relación no termina aquí; en realidad se sigue escribiendo. De hecho, mientras el presente volumen se iba a la prensa una nueva

traducción de la *Gītā* veía la luz: la versión directa, basada en la edición crítica, de Juan Arnau (Girona, Atalanta, 2016). Siendo la *Gītā* lo que hoy es para la cultura universal podemos anticipar empresas similares en las próximas décadas.

*Oscar Figueroa*



### III. Índice de estrofas de la *Gītā* citadas en el libro

El índice comprende únicamente las estrofas citadas textualmente y, por lo tanto, traducidas en el libro; no así aquellas meramente referidas o aludidas sin traducción.

Estrofa	Página	Estrofa	Página
1.28-47	60-62	3.30	67
1.31	292	3.34-35	214
1.37	294	3.43	67
1.46	294	4.7-8	52
2.2-3	62, 297	4.16	261
2.4-9	62	4.17	269
2.7	290	4.18	261
2.11	62, 63, 299	4.42	67
2.11-30	64-65	5.1-2	123-124
2.16	196	5.4-6	124
2.19	299	5.8-9	270
2.23	299	5.10-11	120
2.30	301	6.13-15	185
2.31-38	66	6.40	104
2.40	196	6.45-46	122
2.70	204	6.47	107
2.71-72	196	7.7	43, 45, 206, 209
3.1	161	7.10	206, 209
3.1-2	66, 123, 299	7.11	168
3.3	123	7.13	206
3.4	123, 277, 300	7.19	125
3.5	272, 277, 300	8.3	275
3.8	123, 277	8.5	182
3.8b-9	161	8.6	108
3.10-12a	163	8.7	67
3.19	123, 202, 300	8.20-21	51
3.27	270, 272, 273	8.22	123, 125

Estrofa	Página	Estrofa	Página
9.7	51	15.14	206
9.11-13	206	15.15	47, 206
9.23-24	47	16.8-23	276
9.26	302	16.24	277
9.29	182	18.1-6	126
9.34	47, 49	18.11	277
10.12	48	18.16	274
10.20	48	18.17	68
11.18	52	18.17-19	50
11.32	49	18.40	272
11.32-34	68	18.41	213
11.37-38	207	18.45	127
11.45	307	18.46	122
12.1-5	124	18.45-47	213
12.14	290	18.48	69
12.20	95	18.54	49
13.23	81	18.58-60	68-69
13.24-25	122	18.62	123
13.30	204, 207	18.63	69, 273
14.3	48	18.64-66	125
14.3-4	170	18.66	53, 119
15.12	206	18.73	188, 189

## Colaboradores

ANA AGUD. Es licenciada y doctora en Filología Clásica por la Universidad de Salamanca, y profesora titular de Lingüística Indoeuropea también en la Universidad de Salamanca. Es autora de una *Historia y teoría de los casos* (1981), de un *Manual de lengua gótica* (1982), de dos traducciones comentadas de las Upaniṣads (2000 y 2008), del estudio *Pensamiento y cultura en la antigua India* (1996), así como de numerosos artículos sobre lingüística general y teórica, sobre filosofía del lenguaje y de la lingüística, sobre literatura india védica y sánscrita, sobre la comparación cultural, literaria y filosófica, así como sobre la comparación de música y lenguaje y la teoría estética. Es también autora de numerosas traducciones de filosofía alemana (es la traductora al español de la obra de Gadamer, Humboldt y Josef Simon, entre otros) y de literatura sánscrita al español, así como de otros tipos de textos desde y a otras lenguas.

JUAN ARNAU. Astrofísico por la Universidad Complutense de Madrid y doctor en Filosofía Sánscrita por El Colegio de México, actualmente es investigador en el Instituto de Historia de la Medicina y de la Ciencia López Piñero (CSIC-Universidad de Valencia). Ha traducido del sánscrito la *Bhagavadgītā* (2016), así como las obras del filósofo budista Nāgārjuna *Fundamentos de la vía media* (2004) y *Abandono de la discusión* (2006), y ha escrito los ensayos *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna* (2005), *Antropología del budismo* (2007), *Arte de probar. Ironía y lógica en India antigua* (2008), *Cosmologías de India: védica, sāṅkhya y budista* (2012) y *La medicina india. Según las fuentes del āyurveda* (2013). Es autor además de *Manual de filosofía portátil* (2014), Premio de la Crítica Literaria Valenciana y, en España, finalista del Premio Nacional de Ensayo 2015.

ISABEL CABRERA. Es doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona y desde hace más de tres décadas investigadora titular de la Universidad Nacional Autónoma de México, en cuya Facultad de Filosofía y Letras

imparte cursos en distintas áreas de su especialidad, en particular de Filosofía de la Religión y Pensamiento Budista. Es autora de *El lado oscuro de Dios* (1998) y de *El dios de arena y otros ensayos* (2011), y ha dirigido varias antologías, entre ellas *Voces en el silencio. Job: textos y comentarios* (1992), *Religión y sufrimiento* (1996, con Elia Nathan), *Umbrales de la mística* (2006, con Carmen Silva) y *La religión a través de sus críticos* (2011, con Carmen Silva). Es autora asimismo de más de medio centenar de artículos y reseñas.

OLIVIA CATTEDRA. Es licenciada en Estudios Orientales con especialidad en India y doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador (Buenos Aires); investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet-Argentina) en el área de Filosofía India, Filosofía Comparada e Historia de las Religiones, y profesora en la cátedra de Historia de la Educación de la Universidad FASTA de Mar del Plata. Dirige el proyecto “Mito e historia” (Conicet-Universidad Nacional de Mar del Plata) y participa en el proyecto “Textos y contextos” (Universidad Nacional de Mar del Plata). Ha escrito más de 60 artículos y 17 libros de su especialidad. Entre estos últimos destacan *Cielos eternos, infiernos perdurables: introducción a la noción de karma y dharma* (2002; 2a ed., 2012), la edición del volumen colectivo *El carro: símbolos en Oriente y Occidente* (2010) y la traducción de la *Upadeśasāhasrī* de Śaṅkara (2011).

JOSÉ RICARDO CHAVES. Es doctor en Literatura Comparada por la Universidad Nacional Autónoma de México, investigador del Centro de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas y docente del Posgrado en Letras, ambos también de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es autor de varios libros, entre ellos *Los hijos de Cibele. Cultura y sexualidad en la literatura de fin del siglo XIX* (1997), *Andróginos. Eros y ocultismo en la literatura romántica* (2005) y *México heterodoxo* (2013), así como de diversas antologías, por ejemplo, *El castillo de lo inconsciente. Antología de literatura fantástica de Amado Nervo* (2000), *La leyenda de Buda en la literatura hispanoamericana* (2011) y *Voces de la sirena. Antología de literatura fantástica de Costa Rica* (2012). Sus líneas de investigación comprenden, entre otros, los siguientes temas: romanticismo y literatura del siglo XIX, esoterología y literatura fantástica.

ELSA CROSS. Es maestra y doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, donde es profesora titular de Filosofía de la Religión y Religiones de la India. Ha publicado los ensayos *La realidad transfigurada*.

*En torno a las ideas del joven Nietzsche* (1985), *Los dos jardines. Mística y erotismo en algunos poetas mexicanos* (2003) y *Acuario. Artículos y ensayos sobre poesía* (2015), así como numerosos trabajos en libros colectivos y revistas. Paralelamente, ha desarrollado una constante actividad literaria. Su *Poesía completa (1964-2012)* fue publicada por el Fondo de Cultura Económica, y seis de los libros que contiene recibieron premios importantes en México y otras partes. Se han publicado poemarios suyos en siete países y sus poemas han sido incluidos en más de un centenar de antologías.

ÓSCAR FIGUEROA. Es investigador del Programa Estudios de lo Imaginario de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en cuya Facultad de Filosofía y Letras imparte cursos de Literatura Sánscrita y Religiones de la India. Realizó estudios de filosofía también en la UNAM y de literatura sánscrita en la Universidad de Chicago. Es autor de tres libros —*Pensamiento y experiencia mística en la India* (2007), *El arte de desdecir. Inefabilidad y hermenéutica en India antigua* (2015) y *La mirada anterior. Poder visionario e imaginación en India antigua* (2017)—, así como de un extenso número de traducciones del sánscrito y artículos de su especialidad. Sus líneas de investigación comprenden la literatura sánscrita, el desarrollo histórico del hinduismo y la recepción de India en el mundo de habla hispana.

HERBERT FINGARETTE. Es profesor emérito del Departamento de Filosofía de la Universidad de California, campus Santa Barbara; doctor en Filosofía por la Universidad de California en Los Ángeles. Es autor, entre otros títulos, de los aclamados *Self-Deception* (1969) y *Confucius: The Secular As Sacred* (1972), y más recientemente, de *Death: Philosophical Soundings* (1999) y *Mapping Responsibility: Choice, Guilt, Punishment, and Other Perspectives* (2004). Ha publicado además numerosos artículos académicos sobre filosofía de la mente, ética, filosofía del derecho, psicología y filosofía oriental, las áreas en las que ha centrado sus tareas de investigación.

ARMANDO GARCÍA DE LA TORRE. Es licenciado en Relaciones Internacionales e Historia por la Boston University, maestro en Historia por la Florida Atlantic University y doctor en Historia por la Washington State University. Ha ejercido como profesor visitante en la Portland State University y como profesor en la Eastern Washington University. Actualmente es profesor e investigador de Historia Latinoamericana en la University of the West Indies, en Trinidad y Tobago. Su libro *José Martí and the Global Origins of Cuban In-*

*dependence* (2015) aborda las conexiones transnacionales del pensamiento y la obra del prócer cubano e hispanoamericano, entre ellas sus vínculos con la antigua sabiduría de la India.

LUIS GONZÁLEZ REIMANN. Obtuvo la maestría en Estudios del Sur de Asia en El Colegio de México y el doctorado en Estudios del Sur de Asia y Sánscrito en la Universidad de California (Berkeley), donde actualmente da clases. Entre sus libros se encuentran *Tiempo cíclico y eras del mundo en la India* (1988; 2a. ed., 2006) y *The Mahābhārata and the Yugas* (2002; 2a ed., 2010). Ha publicado asimismo un amplio número de artículos académicos tanto en inglés como en español y es uno de los editores fundadores de la sección de hinduismo de la Oxford Bibliography Online, para la que escribió el artículo sobre cosmología; sobre este mismo tema escribió el artículo para el primer volumen de la *Brill's Encyclopedia of Hinduism* (2009). Se ha especializado en el estudio de los ciclos cósmicos en la India, así como en el origen, transformación y reinterpretación del hinduismo y otras tradiciones religiosas; se interesa también por los estudios comparados.

ADRIÁN MUÑOZ. Indólogo y filólogo, cuenta con la licenciatura en Literatura Inglesa y el doctorado en Estudios del Sur de Asia. Ha sido profesor de Literatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y actualmente es profesor-investigador del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Ha impartido diversos cursos, seminarios y conferencias, y escrito varios artículos especializados. Es autor de *La piel de tigre y la serpiente. La identidad de los nāth-yoguis a través de sus leyendas* (2010) y *Los versos satánicos de Blake* (2012), y coeditó *Yogi Heroes and Poets* (2011). Sus líneas de investigación comprenden la cultura y los movimientos religiosos de India, así como la religión y la literatura comparadas.

WENDY J. PHILLIPS RODRÍGUEZ. Es licenciada en Lengua y Literaturas Hispánicas por la Universidad Nacional Autónoma de México, maestra en Estudios Sánscritos por la Universidad de Edimburgo y doctora en Sánscrito por la Universidad de Cambridge. Es investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, en cuya Facultad de Filosofía y Letras imparte las asignaturas de “Cuentística hindú y su influencia en la literatura española medieval” y “Poesía mística en España y la India”. Sus líneas principales de investigación son la crítica textual, los procesos de evolución cultural, la diseminación de historias de la India hacia

distintos lugares y la literatura mística. Los resultados de su trabajo en todas estas áreas han aparecido en prestigiosas revistas académicas, tanto en español como en inglés.

ÒSCAR PUJOL. Estudió en la Banaras Hindu University, donde obtuvo los grados de licenciatura, maestría y doctorado en Sánscrito. Es autor de varios libros y traducciones del sánscrito clásico, entre ellos *El nacimiento del hombre poesía* (1991), *Los cincuenta poemas del amor furtivo* (1995), *Rasa: el placer estético en la India* (1999), *Himno a la Tierra* (2001), *La sabiduría del bosque* (2003) y *Yogasutra. Els aforismes del ioga* (2014). Es autor también de una monografía sobre Patañjali (2009) y de otra sobre Śāṅkara (en prensa), así como del diccionario *Sànscrit-català* (2005). Tiene en su haber más de medio centenar de artículos publicados. Ha enseñado en varias universidades de India, España, México y Brasil. En 2002 participó en la creación de Casa Asia (Barcelona) como director de Programas Educativos y promovió la enseñanza de idiomas asiáticos, incluido el sánscrito, en España. Fundó el Instituto Cervantes de Nueva Delhi, del que fue director (2007-2012). Fue también director del Instituto Cervantes de Porto Alegre (2012-2014) y en la actualidad reside en Río de Janeiro, donde dirige el Instituto Cervantes de esa ciudad.

LÍA RODRIGUEZ DE LA VEGA. Licenciada en Estudios Orientales y doctora en Relaciones Internacionales, en ambos casos por la Universidad del Salvador (Buenos Aires). Realizó estudios posdoctorales en la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (Porto Alegre). Ha participado en varios seminarios de posgrado sobre sánscrito, budismo y campos afines. Coordina el área de Asia y África de la Unidad de Investigación UNICOM de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Lomas de Zamora (Buenos Aires), y es investigadora del Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Palermo (Buenos Aires). Enseña en distintas universidades argentinas y es autora y compiladora de varias publicaciones, entre ellas, *Diversidades. Asia y África en perspectiva desde América del Sur* (2013, con F. Lavolpe). Entre sus líneas de investigación se encuentran la diáspora india y los temas asociados con ésta.

JAVIER RUIZ CALDERÓN. Es doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Ha sido profesor de Historia de las Religiones, con especialidad en India, también en la Universidad Pontificia Comillas, e investigador en el Instituto de Filosofía y Religión Jnana-Deepa Vidyapeeth (Pune,

India). Es autor de unos 30 artículos, así como de los siguientes libros: *El hinduismo y su actualidad* (1996); *Dhammapada* (2004); *Breve historia del hinduismo* (2008); *La Bhagavadgītā* (2008); *Vedāntasāra. La esencia del Vedānta* (2009); *Lo religioso. Para una filosofía de la religión* (en prensa). Es profesor, ponente y conferenciante habitual en programas, cursos y seminarios de universidades y otros centros de investigación y enseñanza. Sus áreas de especialidad comprenden la filosofía de la religión, las filosofías y religiones de la India, la lengua sánscrita y la cultura india.

La primera edición de *La Bhagavad-Gītā*.  
*El clásico de la literatura sánscrita y su recepción*  
de Óscar Figueroa, coeditada por el Centro Regional de Investigaciones  
Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México  
y Juan Pablos Editor se terminó de imprimir el 30 de enero de 2017  
en Imprenta de Juan Pablos, S.A.,  
2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19  
Col. del Carmen, Del. Coyoacán, 04100, Ciudad de México.  
El tiraje consta de 500 ejemplares  
en papel book cream equivalente a 75 gramos los interiores,  
y en cartulina sulfatada de 14 puntos los forros;  
tipo de impresión: offset con salida directa a placas;  
encuadernación en rústica, cosida y pegada.  
En la composición se utilizó la familia tipográfica  
Ghandari Unicode de 9, 9.5, 10, 10.5, 11.5, 12, 15, 20 y 26 puntos.  
Revisión de pruebas finas: Perla A. Martín.  
El cuidado de la edición estuvo a cargo de Óscar Figueroa  
y Juan Pablos Editor.





El valor de una producción cultural puede medirse por la capacidad para pervivir en el tiempo, adaptarse a nuevos horizontes y perpetuar un legado. Éstos son, de hecho, los principales rasgos que suelen asegurarle a una obra literaria o artística el honroso título de “clásico”, juicio en el que necesariamente interviene un proceso de representación del pasado desde el presente. En el caso de la antigua literatura sánscrita, si hay una obra que posee tales rasgos, ésa es la *Bhagavad-Gītā* (*La canción del Bienaventurado*), célebre episodio dentro del *Mahābhārata* que recoge el diálogo entre un guerrero atribulado ante un inminente y funesto combate contra parientes y amigos, y su auriga divino, quien lo llama a asumir su deber con sabiduría.



La belleza narrativa y la riqueza filosófica con las que tal dilema es articulado en la obra pronto despertaron la fascinación de los más importantes pensadores sánscritos, cuyas lecturas la transformaron a su vez en texto sagrado del hinduismo, condición que más tarde, a través de la recepción occidental de la India, incluida la recepción en el mundo de habla hispana, la convirtió en todo un clásico de la espiritualidad universal contemporánea.

El presente volumen busca acercar al lector de habla hispana a este importante texto llamando la atención sobre su profundo lazo con los más variados horizontes de recepción, en el entendido de que dichos horizontes constituyen un componente integral a su trascendencia y popularidad dentro y fuera de la India.

