



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



Ética y conducta humana en la *Bhagavad Gītā*



T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A

GUSTAVO MORENO BAUTISTA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

ASESORA: DRA. ROSA CROSS Y ANZALDUA



COORDINACION DE
FILOSOFIA

MEXICO, D. F.

2002





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIA

A mis padres ...

ÍNDICE

Ética y conducta humana en la *Bhagavad Gītā*

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO PRIMERO.....	7
Antecedentes	
I. La religión védica.....	7
1.1 Los Vedas.....	8
1.2 El <i>Rig-veda</i>	10
1.2.1 Teología.....	11
1.2.2 Cosmología.....	17
1.3 Ética en los Vedas.....	19
II. Brahmanismo.....	24
III. Las Upanishads.....	25
3.1 Aspectos generales.....	26
3.2 Ideas centrales.....	28
3.2.1 Naturaleza de la realidad.....	28
3.2.2 Evolución del mundo.....	35
3.2.3 Ética en las Upanishads.....	37
CAPÍTULO SEGUNDO.....	40
El contexto de la <i>Bhagavad Gītā</i>	
I. Transición del periodo védico al período épico.....	40

1.1 El <i>Mahābhārata</i> y su importancia.....	40
II. Código de Manu.....	42
III. Introducción a la <i>Bhagavad Gītā</i>	48
IV. Filosofía Samkhya en la <i>Bhagavad Gītā</i>	54
4.1 Generalizaciones sobre la metafísica en la <i>Bhagavad Gītā</i>	57
4.1.1 <i>Prakriti</i> y <i>Purusha</i>	58
4.1.2 Los <i>Gunas</i>	63
4.1.3 Evolución cósmica.....	66

CAPÍTULO TERCERO.....68

El yoga

I. Introducción.....	68
II. Origen y antecedentes del yoga.....	71
III. El yoga en la <i>Bhagavad Gītā</i>	73
IV. Tipos de yoga.....	78
4.1 El yoga del conocimiento.....	78
4.2 El yoga de la meditación.....	82
4.3 El yoga de la acción.....	86
4.4 El yoga de la devoción.....	93
4.5 Ascetismo y austeridad.....	98

CAPÍTULO CUARTO.....104

Ética en la *Bhagavad Gītā*

I. El conflicto de Arjuna.....	105
1.1 La recta acción.....	107

1.2 Renunciación.....	112
1.3 Conocimiento versus ignorancia.....	116
II. El ser supremo.....	123
2.1 Ciclos en la teología vaishnava.....	123
2.2 Krishna.....	128
2.3 Visión cósmica.....	134
2.4 Realidad última.....	139
III. El ideal ético.....	145
3.1 Liberación.....	145
3.2 Naturaleza del sabio.....	151
CONCLUSIONES.....	159
GLOSARIO.....	164
BIBLIOGRAFÍA.....	172

INTRODUCCIÓN

Existe en el hombre una pugna constante que se hace presente a lo largo de su vida: por una parte se siente atraído por toda la diversidad de experiencias que le ofrece el mundo cotidiano; por otra parte algo le impulsa a ir más allá de la cotidianidad, a una vivencia más rica, acabada y permanente.

A pesar de que el mundo ha cambiado en forma considerable en el aspecto material, como ha ocurrido en la ciencia, la técnica, las comunicaciones, etc., no ha sido el caso en el ámbito ético, moral o espiritual. Las mismas fuerzas del odio y el amor, de las alegrías y tristezas del corazón, continúan formando parte de la naturaleza humana. Los grandes problemas de la filosofía y de la humanidad y los sentimientos más hondos de la religión no han sido resueltos como tampoco muchas de las necesidades materiales.

La relación del ser humano con su entorno, su interacción con otros hombres en la sociedad y la búsqueda de un sentido para su vida son cuestiones que no han dejado de formar parte fundamental de la vida de todo individuo. Y hoy más que nunca, en un mundo donde lo establecido se desmorona, donde el cambio en todos los ámbitos es la constante y no hay nada visible que oriente en este devenir, es pertinente hacer un esfuerzo por hallar respuestas, si no contundentes, sí que den al menos claridad y un poco de luz sobre estas situaciones.

La cultura de la India nos ofrece una visión del mundo y del hombre rica y variada, así como compleja y bella. De ella se puede aprender mucho y abrir

nuevas perspectivas. Considero inexactas afirmaciones tales como que posee una posición pesimista de la vida o que su filosofía no es crítica ni progresista.

Lo primero a considerar es que no existe sólo una filosofía india, sino que existen diversas tendencias que se agrupan en dos grandes vertientes: las escuelas ortodoxas (nyaya, vaishesika, samkhya, yoga, purva mimamsa y uttara mimamsa) y las escuelas heterodoxas (jainismo, charvaka y budismo). Además, encontramos diferentes tradiciones místicas, que a pesar de tener una fuente común, adquieren matices distintos.

El método del razonamiento lógico, que es el utilizado por los filósofos occidentales, tiene un valor relativo para la filosofía india. Para ella el análisis lógico sólo puede proporcionar un conocimiento mediato y limitado, aunque no ignora su valor. En consecuencia, se ha dado a la tarea de encontrar una vía de conocimiento que aprehenda de manera directa la realidad, y la ha encontrado en lo que podríamos denominar método intuitivo, el cual no es infrarracional sino suprarracional.

Otra tendencia que debe señalarse de esta filosofía es el fuerte impulso que tiene de unificar toda la realidad. La idea de que la realidad fundamental es una o no dual y que es la misma esencia del hombre, la encontramos en muchos de los sistemas filosóficos indios, e implicada en otros. Ya que la finalidad de la filosofía india no es la sola aprehensión intelectual de la realidad, sino una comprensión intuitiva y una experiencia de ella, se insiste en la disciplina práctica. Alguien que aspira a la sabiduría filosófica no sólo debe estar intelectualmente alerta, sino que también en lo moral debe ser puro. La contemplación sólo es posible para quien ha cultivado cualidades como la ecuanimidad y el autocontrol, entre otras.

El hecho de que para la filosofía de la India el conocimiento se encuentra estrechamente ligado a la vivencia parece ser la razón por la que ha mantenido

una alianza tan profunda con la religión. Además, ambas comparten el mismo objetivo, que es llevar al hombre a la liberación del ciclo de nacimiento y muerte que se denomina *samsara* y el llegar a la experiencia de unidad entre el ser del hombre y el Ser universal.

Es debido a esta falta de claridad con respecto al pensamiento filosófico indio y a la agudeza y profundidad que tiene, que me doy a la tarea en este trabajo de tocar uno de los temas fundamentales de la vida humana desde la óptica de la filosofía india, que es el de la ética y que nos lleva necesariamente a otros muchos temas, entre ellos, el sentido de la existencia humana. Y debido a esta inmensa riqueza que nos ofrece la India en su filosofía, es que he escogido uno de sus grandes textos, la *Bhagavad Gītā*, elogiada por grandes pensadores tanto orientales como occidentales.

El presente trabajo pretende ubicar este texto en el contexto filosófico de la India y realizar un análisis de la ética que nos propone este libro, que puede considerarse un compendio de las más importantes corrientes de pensamiento indias. No pretendo hacer una crítica a la manera de un indólogo especialista, sino más bien exponer y señalar las principales ideas que este texto contiene, haciendo énfasis en las relacionadas con el aspecto ético, sin dejar a un lado la encomienda que tiene todo estudioso de la filosofía, que es el estudiar con un ojo crítico lo que llega a sus manos.

Después de una exposición general de las enseñanzas que anteceden a la *Bhagavad Gītā* en el primer capítulo contenidas en los Vedas, los Brahmanas y en las Upanishads, pasaré al contexto histórico de la *Gītā*, que está representado por la transición del periodo védico al periodo épico, en el que encontramos un texto muy importante que es el del *Manava Shastra* o *Dharma Sastra* que se conoce también como Leyes de Manu. En esta época comienza a definirse lo que propiamente conocemos como hinduismo. Daré

una introducción de la *Bhagavad Gītā* y se analizará la visión metafísica que nos plantea el texto, aquella que se relaciona con el sistema filosófico llamado *samkhya*. En el tercer capítulo, aparecen los diversos caminos que plantea la *Gītā* para alcanzar el fin último del hombre y en el último capítulo se tocarán en detalle varios de los conceptos y aspectos que delinear la ética y el fin de ella según el texto.

Por último quisiera hablar de los problemas hermenéuticos a los que me vi expuesto durante la lectura de los textos utilizados para este trabajo. Existen muchos términos que aparecen a lo largo del texto de la *Gītā* y de la filosofía india en general los cuales resultan intraducibles. *Prakriti, purusha, brahman, dharma*, entre otros, son ejemplo de ello. Esto nos lleva a que las definiciones que se dan son aproximadas y no totalmente exactas; además un mismo término puede tener diferentes significados dependiendo del contexto o de la escuela filosófica que lo utilice.

Para la visión general de la filosofía india y de la lectura e interpretación de la *Bhagavad Gītā* me basé principalmente en S. Radhakrishnan. De los comentaristas de la *Gītā* me inclino por la visión de Shankaracharya al identificar a la realidad última con el ser del hombre, pero me separo de él en su interpretación del mundo como una mera ilusión la cual no contiene ninguna realidad, lo cual no comparto pues aunque transitoria y limitada posee una realidad como tal.

Otro problema que surge para la filosofía occidental al tratar de interpretar los términos utilizados por las corrientes filosóficas indias es que para ellas tales nociones son imprecisas al describir lo esencial del mundo, por lo cual deben ser trascendidas y esto implica a la razón. Esto para el pensamiento occidental en general sería impensable pues el instrumento propio del filósofo es la razón.

La realidad última de la que nos habla la *Gītā* es tanto trascendente como inmanente. Es inmanente porque no es algo diferente de todas las cosas y trascendente debido a que no se acaba en ellas sino que va más allá otorgándoles su ser. Esto nos lleva al problema eterno de cómo conciliar al mundo transitorio con lo permanente. La respuesta que obtenemos de la *Gita* es una que alude a la experiencia interior más que una explicación argumentativa que no la deja a un lado.

A lo largo del texto utilizo el término *brahman* como significando la realidad última de todo, pero sin llegarlo a hacer totalmente equivalente al *brahman* del advaita-vedanta de Shankaracharya el cual excluye al mundo fenoménico. También para poder expresar la relación de esta realidad última con el mundo utilizo términos como 'ser último' o 'ser supremo'. Cuando empleo el término de Dios como en la parte dedicada al yoga de la devoción, hay que entenderlo en el sentido de un Dios personal pero a la vez trascendente como *brahman*. En la parte dedicada a analizar la concepción de la realidad última en el capítulo cuarto, el término Dios engloba los diferentes aspectos que la *Gītā* atribuye a la realidad última: trascendente, inmanente y personal. Esto se debe al espíritu conciliador que permea todo el texto, lo cual no deja de presentar problemas al buscar conciliar varios puntos de vista. Lo importante para mí de la *Gītā* es su afirmación de que no es uno sino varios los caminos que nos permiten llegar a comprender la realidad esencial.

La premisa que subyace detrás de este trabajo es que existe una unidad fundamental de todas las cosas que las hace ser lo que son y a la cual tienden como fin. De ella se desprende mi concepción de ética la cual tiene como finalidad conducir al hombre a ese estado de libertad total al experimentar su unidad con todo.

Espero que al entrar en contacto con las ideas expresadas en la *Bhagavad Gītā* a través del presente trabajo, éstas se conviertan en una fuente de búsqueda, contemplación y goce como sucedió conmigo al leer tan inspirada obra.

CAPÍTULO PRIMERO

ANTECEDENTES

I. LA RELIGIÓN VÉDICA.

No es posible decir cuándo comenzó el pensamiento filosófico de la India. Incluso en la literatura más antigua –el *Veda*–, encontramos referencias a pensadores de un pasado remoto. La fecha establecida para lo que se ha dado en llamar la civilización del valle del Indo, es de 3000 a 4000 años a.C. Los restos descubiertos en *Mohenjo-daro* y *Harappa* revelan el gran predominio de una civilización urbana compleja. Hallazgos posteriores han demostrado que esta civilización no estaba confinada al valle del Indo.

Sólo pueden hacerse conjeturas acerca de las ideas filosófico-religiosas del pueblo del valle del Indo, a partir de los sellos y objetos de culto que se encuentran entre los descubrimientos de estos sitios. Existe la hipótesis de que una deidad, que era probablemente el prototipo del histórico *Shiva*, fue un objeto de culto. Otra deidad que constituía el centro de un culto era la Diosa Madre. No es posible decir cuáles eran las ideas vinculadas a estos cultos ni cuáles las creencias y prácticas asociadas a ellos. También encontramos una cierta clase de baños que al parecer no tenían un uso común, sino probablemente eran utilizados como lugares de purificación.

De tal suerte, estamos obligados a comenzar nuestra historia del

pensamiento indio con los Vedas, los cuales nos llevan al momento histórico en el que los pueblos indoeuropeos provenientes del centro de Asia, llegan a la región del valle del Indo trayendo consigo toda su cultura y religión.

1.1. Los *Vedas*.

En la tradición india se alude a los Vedas como *shruti*, que significa "oído". Se cree que estas escrituras básicas fueron algo escuchado por los videntes-poetas o vados (*rishis*) de antaño. Las verdades védicas fueron descubiertas, no creadas; fueron reveladas a los poetas, no establecidas por ellos. Así pues, se sostiene que los Vedas son impersonales (*apaurusheya*) y eternos (*nitya*).

El término Veda, deriva de la raíz *vid*, conocer, y significa 'libro de conocimiento'. Los sabios del Veda hablaban desde una experiencia directa con la realidad de las cosas, sin dejar de lado un análisis lógico-racional aunque diferente del que se desarrolló posteriormente en Grecia.

Son cuatro los vedas existentes: *Rig-veda*, *Yajur-veda*, *Sama-veda* y *Atharva-veda*. Los primeros tres concuerdan no sólo en su nombre, forma y lenguaje, sino también en el texto. De todos ellos el *Rig-veda* es el más importante, el cual consiste de una colección de himnos dedicados a las diferentes divinidades indoeuropeas. El *Sama-veda* es puramente una colección litúrgica; gran parte de él se encuentra en el *Rig-veda*, e incluso aquellos himnos peculiares a él no tienen algo nuevo que los distinga. Están compuestos de tal manera que puedan ser cantados en los sacrificios.

El *Yajur-veda* como el *Sama*, también tiene un propósito litúrgico; esta colección tiene el propósito de responder a las cuestiones del ceremonial religioso. De las fórmulas de sacrificio de este ceremonial, se desprende el

nombre de *Yajus*, de la raíz *yaj*, sacrificar. Estas fórmulas que componen el *Yajur-veda*, están hechas en prosa y en verso, siguiendo un orden específico para el sacrificio. La colección del *Sama* y del *Yajur Vedas*, debieron de haberse hecho en el intervalo entre la colección del *Rig-veda* y el periodo brahmánico, cuando la religión ritualista estaba bien establecida.

El *Atharva-veda*, por un largo periodo sin ser considerado un veda, es una colección que en su contenido es independiente de las demás. Un espíritu diferente permea este veda, en el que encontramos cultos y prácticas de los pueblos autóctonos de la India.

Una tradición ulterior, que es una de varias, la cual dio inicio a la época de los rituales, relaciona los cuatro vedas con los cuatro oficiantes del sacrificio. El *Rig-veda* es para el sacerdote cuya función es recitar los himnos, invitando a los dioses al lugar de sacrificio. El *Yajur-veda* es para el *adhvaryu*, sacerdote que lleva a cabo el sacrificio de acuerdo con la regla. El *Sama-veda* es para el sacerdote *udgatri*, que es quien canta los himnos. Y el *Atharva-veda* es para el sacerdote *brahma*, supervisor general del sacrificio. El número total de estrofas que constituyen los cuatro vedas es de 20,500.

Con el significado de colección de himnos (*samhitas*), el término 'Veda' se usa en su sentido más específico. En su sentido más amplio, cada Veda está compuesto de cuatro partes: *Samhita*, *Brahmana*, *Aranyaka* y *Upanishad*. La *samhita* son himnos, expresiones poéticas que se han interpretado con un carácter religioso. Los *brahmanas* son libros que dan una orientación muy exhaustiva para la realización de los ritos del sacrificio. Los *aranyakas*, proporcionan las interpretaciones filosóficas de los ritos mediante la alegorización de éstos, y prescriben además diversas formas de meditación. Y

las *upanishads*, que son los fragmentos concluyentes del Veda, y a los que por ello se les denomina *vedanta*, contienen las doctrinas metafísicas acerca de la realidad última y los medios para comprenderla.

Por un proceso histórico, el *samhita* se llegó a vincular a los sacrificios. Pero, estrictamente, es un preludio a las *upanishads*. Para S. Radhakrishnan algunas de las cuestiones filosófico-religiosas que se encuentran implícitas en la *samhita*, se hacen explícitas en las *upanishads*. La íntima relación que hay entre ellos se hace evidente, a partir del hecho de que las *upanishads* mismas mencionan los textos de la *samhita* para dar autoridad a lo que enseñan.

Cuándo exactamente los himnos fueron compuestos y coleccionados, es muy difícil de calcular. Algunos estudiosos indios asignan una fecha de 3000 a.C., otros de 6000 a.C. Jacobi, un estudioso occidental, calcula una fecha de 4500 a.C. S. Radhakrishnan da una fecha de 1500 a.C., la cual es la más generalizada.

Un estudio de los Vedas es indispensable para entender el pensamiento indio, pues ellos son la fuente de las posteriores prácticas y filosofías que se desarrollaron, en especial el Veda mayor, el *Rig-veda*, que es el que a continuación estudiaremos

1.2. El *Rig Veda*.

El *Rig-Veda* consiste en una colección de 1028 himnos o *suktas*, que cubren alrededor de 10,600 *stanzas* o estrofas. Se encuentra dividido en ocho

ashtakas,¹ cada uno teniendo ocho *adhyayas* o capítulos que se encuentran a su vez divididos en *vargas* o grupos. Otra división es la que divide a los himnos en diez *mandalas* o círculos. El primer *mandala* contiene 191 himnos, asignándosele quince diferentes autores o *rishis* como son Gautama, Kanva, etc.

Diferentes opiniones sobre el espíritu de los vedas han sido sostenidas por muchos estudiosos, que han hecho de su estudio su vida. De acuerdo a Bloomfield, los himnos de los Vedas son composiciones relativas a sacrificios de una raza primitiva, que le daban una gran importancia a los ritos ceremoniales. Sea cual fuese la postura que se adopte, los Vedas no son simples himnos a deidades, tienen en su composición un mensaje muy valioso y rico tanto en su forma como en su contenido.

1.2.1 Teología

Un aspecto característico de los himnos védicos es su polivalencia. Un gran número de dioses son nombrados y adorados; pero en otras partes observamos himnos que nos sorprenden por su alta concepción abstracta. Una triple corriente de pensamiento puede ser encontrada en los Vedas: la naturalista-politeísta, la henoteísta y la monista.

Para lo que expondré a continuación de este subcapítulo me basé en la History of Indian Philosophy de Radhakrishnan. En primer término nos encontramos con la divinidad llamada *Dyaus*, la cual no es meramente una deidad indo-iraniana, sino indoeuropea. En Grecia aparece como Zeus, en Roma

¹ Una porción de ocho es una *ashtaka*.

como Júpiter y entre las tribus teutonas como Tyr y Tyi. Otra palabra que hace referencia a lo divino es la de *deva*; tiene el significado original de brillante, el cual se amplió hasta abarcar a todo lo que lo implicaba, como el sol, el cielo, las estrellas, el amanecer, el día, etc. La tierra también fue deificada. Así encontramos atributos adscritos a ella como “la portadora de miel”, “llena de leche”, etc. Al cielo y a la tierra se les apelaba como ‘padre’ y ‘madre’. Se les dieron atributos morales como rectitud, omnisciencia y bondad.²

La tierra y el cielo son los padres universales que dan la vida a todas las criaturas, así como los medios de su subsistencia. En el *Rig-veda* se les invoca como dos seres, pero formando en esencia uno solo, puesto que todo lo que está entre el sol, el amanecer, el fuego, el viento y la lluvia es de ellos. Son los padres de los hombres y de los dioses³.

Varuna es el dios del cielo. El nombre se deriva de la raíz ‘*var*’, cubrir, envolver. Podemos identificarlo con el Urano griego y el Ahuramazda del *Avesta*. El cubre todo el firmamento “*como si lo hiciese con un manto, con todas las criaturas por debajo*”⁴. Mitra es su constante acompañante. Varuna y Mitra, cuando van juntos, expresan la noche y el día, la oscuridad y la luz. La figura de Varuna es transformada e idealizada, hasta convertirse en el más moral de los dioses védicos.

Varuna observa al mundo, castiga a los malvados y perdona las faltas de aquellos que le imploran. El sol es su ojo, el cielo es su vestidura y la

² I.160.2; I.187.5 (Rig-veda).

³ I. 185. 4.

⁴ VIII. 41.

tormenta es su aliento⁵. Los ríos fluyen por su mandato; tanto el sol brilla, como las estrellas y la luna siguen sus cursos por temor a él. Varuna sostiene el orden físico y moral; es omnisciente, es el dios supremo, el dios de dioses. Él acata la ley eterna y moral del mundo, que él mismo ha establecido. En casi todos los himnos a Varuna encontramos súplicas por el perdón de las faltas.

La ley de la cual Varuna es el custodio es llamada *rita*. *Rita* literalmente significa "el curso de las cosas". Comprende la ley en general y la justicia immanente. Esta concepción pudo haberse desarrollado de la observación de los movimientos regulares del sol, la luna y las estrellas, las alternancias del día y la noche, y de las estaciones. *Rita* denota el orden universal. Todo lo que está ordenado en el mundo, tiene a *rita* como su principio. El mundo de la experiencia es una sombra o reflejo de *rita*, la realidad permanente que no cambia en el devenir de las cosas.

El continuo cambio en el mundo es una expresión de la constancia de *rita*, el cual recibe el apelativo de 'padre de todo'. El cielo y la tierra son lo que son debido a *rita*⁶. El orden cósmico representado por *rita*, se convertirá en la voluntad del dios supremo, en la ley moral. De significar el orden de los astros, acabará por significar el camino de la rectitud, seguido por hombres y dioses. La súplica a los dioses es en muchos casos, con el propósito de mantenernos en el recto camino:

Oh Indra, condúcenos por el camino de Rita,

⁵ VII. 87. 2.

⁶ X. 121. 1.

en el camino recto sobre toda falta.⁷

Mitra, como ya se dijo, es el acompañante de Varuna y es invocado generalmente junto con él. Representa algunas veces al sol y otras veces a la luz. Él también es un dios que lo ve todo, un dios de amor y verdad. Mitra y Varuna conjuntamente son los guardianes de *rita*; gradualmente Mitra se asociará a la luz de la mañana, y Varuna al cielo oscuro. Ambos recibirán el apelativo de Adityas o hijos de Aditi.

Surya es el sol. Es la vida de "todo lo que se mueve y está parado". Levanta a los hombres a cumplir sus actividades, disipa la obscuridad y es el otorgador de la luz. "Surya amanece, para apaciguar ambos mundos, cuida de los hombres, protector de todo lo que viaja y se queda, observando lo bueno y lo malo entre los hombres"⁸.

Savitri, es también una divinidad solar. Es descrito como el del ojo dorado, mano dorada y lengua dorada. Algunas veces se le distingue del sol, y en otras ocasiones se le identifica a él. Savitri representa además de la luz brillante del día, el sol invisible de la noche. Tiene un aspecto moral, que lo encontramos en el importante himno *Gayatri*, dirigido a Savitri: "Meditemos en aquel esplendor adorable de Savitri; que él ilumine nuestras mentes".

Los Ashvins son los gemelos inseparables, los señores de la luz y el brillo, fuertes y ágiles como las águilas. Son los hijos del cielo. Se convertirán en los médicos de los dioses y hombres, protectores del amor y la vida. Aditi, "sin límite", es otra deidad, la cual denota lo invisible, lo infinito que nos rodea por todas partes. Como ya se dijo, es el padre de los Adityas.

⁷ X.133.6.

⁸ X. 133. 6.

Agni, el fuego, ocupa un lugar preponderante en los Vedas, sólo detrás de Indra. La madera y el *ghee* (mantequilla purificada) son su alimento. Brilla como el sol disipando la oscuridad de la noche. Su camino es negro cuando invade el bosque y su voz es como el trueno del cielo. Es el mediador entre los dioses y los hombres, el que ayuda a todos.

Soma, es el dios de la inspiración, el dador de la vida inmortal, análogo al Haoma del *Avesta* y a Dionisos en Grecia. Soma no se encuentra totalmente personalizado, pues la planta y el jugo de ella aparecen como una visión muy vívida en mente del poeta. Soma nos permite llegar a los dioses y volvemos inmortales: "Hemos bebido el Soma, nos hemos vuelto inmortales, hemos entrado a la luz, hemos conocido a los dioses"⁹.

El dios de los fenómenos atmosféricos, del cielo azul y el más importante en la religión védica es Indra. Nacido de las aguas y de las nubes, nos trae la luz y la vida, el vigor y la frescura. Puede equipararse a Zeus entre los griegos. Gradualmente irá perdiendo su conexión con el cielo y el rayo y se convertirá en el espíritu divino, el gobernante de todo el mundo, que lo ve y lo escucha todo, inspirando a los hombres a tener sus mejores pensamientos e impulsos.

Indra es también un dios guerrero; muchos de los demonios con los que combate, probablemente representen los dioses tribales de los habitantes autóctonos, como Vrita, la serpiente.

Encontramos una infinidad de dioses menores y diosas, como Ushas, Sindhu y Sarasvati; ésta última se convertirá gradualmente en la diosa del aprendizaje. Vak es la diosa del lenguaje. También encontramos himnos a

⁹ VIII. 48. 3.

Shakti, la energía divina.

Vemos pues una enorme diversidad de dioses, que se decía llegaban a 333 o cualquier otro múltiplo de tres ¹⁰. En el culto a Varuna tenemos el acercamiento más importante a lo que podría ser un monoteísmo indio, pero sin llegar a serlo. Más bien nos encontramos con diferentes divinidades que en varios momentos, ocupan el lugar preponderante en el panteón indio. A esto se le denomina henoteísmo y es lo que define mejor este aspecto de la religiosidad india.

Por otra parte, aunque es difícil aseverarlo, hay ya ciertos signos de un monismo desde los himnos védicos: “¿Quién ha visto al primer nacido?”. Los poetas-videntes o vados hallaron un principio neutro, *Sat* (existencia, realidad, ser), para tratar de definir a esa realidad última. Percibían que había algo detrás de Agni, Indra, Varuna, etc., quienes eran meramente nombres:

La realidad es una, los sabios la nombran de diferentes formas, Agni, Yama y
Matarishvan.¹¹

Este Uno es el alma del universo, la razón inmanente del mundo, la fuente de toda la naturaleza, la energía eterna. No es ni cielo ni tierra, sino otra esencia, el *rita* substancializado, el Aditi espiritualizado. En algunos de los últimos himnos del *Rig-veda*, el supremo es llamado indiferentemente como Él o Ello.

¹⁰ III. 9. 9.

¹¹ I.164.46.

1.2.2. Cosmología

Los pensadores védicos no eran ajenos al problema del origen y naturaleza del mundo. Ellos, como algunos griegos, miraron en el agua, el aire y demás elementos los componentes últimos de los cuales la variedad del mundo está constituida. Se dice que el agua se desarrolla hasta transformarse en el mundo, por medio de la fuerza del tiempo, del deseo o *kama*, de la inteligencia o *purusha*, y del calor o *tapas* ¹².

También se atribuía a los diferentes dioses como Varuna, Indra, Agni, Vishvakarman, la autoría de la creación. El método de la creación se concebía de distinta manera: algunos dioses hacían al mundo como un carpintero construía una casa; otros dioses lo concebían por el poder del sacrificio.

En el himno X.121 tenemos la descripción de la creación por el dios omnipotente, a partir de una materia preexistente. *Hiranyagarbha* (el huevo cósmico) surgió en el principio de las aguas primordiales que permeaban el universo. Él hizo evolucionar al mundo desde el caos, que era todo lo que existía. Pero ¿cómo es que el caos produjo al *Hiranyagarbha*? ¿Quién es el autor de las aguas primordiales? De acuerdo a Manu y a los Puranas, la divinidad suprema fue el autor del caos. Por su voluntad, depositó una semilla en ese caos, que se transformó en el germen dorado del cual él mismo nació como *Brahma* o el dios creador:

Yo soy Hiranyagarbha, el mismo espíritu supremo se volvió manifiesto en la forma de Hiranyagarbha. ¹³

¹² X. 190.

¹³ Código de Manu. V. 9.

Según Radhakrishnan, en el himno llamado *Nasadiya*, encontramos la visión védica más acabada de la creación:

No había entonces ni lo que es ni lo que no es, no había cielo, ni el espacio que está más allá. ¿Qué cubría? ¿Dónde estaba, y en el lugar de quién? ¿Era el agua el abismo profundo (en donde yacía)?

No había muerte, no había nada inmortal. No existía la luz (distinción) entre noche y día. Aquel uno respiraba por sí solo sin otro aliento que el que no había. La oscuridad existía, en el principio todo esto era un mar sin luz; el germen que yacía cubierto, aquel uno, nacía por el poder del calor (*tapas*).

El amor venció (a la oscuridad) en el principio; era la semilla germinada de la mente; los poetas habiendo buscado en sus corazones, encontraron la sabiduría de la frontera de lo que es y lo que no es...

¿Quién entonces sabe, quién lo ha proclamado aquí, de donde ha nacido esta creación? Los dioses vinieron después de esta creación, ¿quién sabe entonces cuando surgió?

Él, de quién esta creación surgió, tanto si la hizo o no la hizo, el vidente más grande en el cielo más grande, él sabe, o ¿acaso ni siquiera él?¹⁴

La realidad última que subyace detrás del mundo, no puede ser caracterizada ni como existente ni como no existente. Está más allá del tiempo, del espacio, de la edad, de la muerte y de la inmortalidad. No podemos expresar lo que es, excepto diciendo que es. Dentro de esta conciencia absoluta, está primero el acto de afirmación 'yo'. Inmediatamente después tenemos el 'no-yo'. Esta oposición es la primera antítesis y el desarrollo de ella es *tapas*, 'lo que aparece', el espontáneo 'desenvolverse', la proyección del ser a la existencia,

el impulso energético, el natural espíritu de fervor del ser.

De acuerdo con el himno, el deseo constituye el impulso secreto del mundo. El deseo o *kama* es el signo de la autoconciencia, el germen de la mente. Hay otros himnos que hablan solamente de los dos principios de *purusha* (principio creador) y *prakriti* (naturaleza caótica).

En el *Purusha Sukta*¹⁵, tenemos que los dioses son los agentes de la creación, mientras que el material del cual el mundo es hecho, es el cuerpo del gran *purusha* (hombre primordial, la suprema divinidad). Al acto de la creación se le ve como un sacrificio donde *purusha* es la víctima. Este himno no está en contradicción con la teoría arriba mencionada, pues el mundo según este himno, es la auto-bifurcación del absoluto en sujeto y objeto, *purusha* y *prakriti*.

1.3 Ética en los vedas

Mientras por regla general los dioses védicos son los guardianes de la ley, algunos de ellos siguen reteniendo sus pasiones egoístas, siendo solamente hombres magnificados.

Es en el concepto de *rita*, donde encontramos un primer aspecto muy importante relativo a lo ético. Es la anticipación de la ley del *karma* o ley de causa y efecto, una de las características distintivas de la religión hindú. *Rita* como se ha mencionado, es la ley que permea todo el universo, la cual debe ser obedecida por dioses y hombres.

¹⁵ X.129.

Rita es ajena a la voluntad de los dioses, no depende de ellos. Si por alguna razón sus efectos no se muestran aquí en la tierra, aparecerán en otra parte. Donde existe la ley, el desorden y la injusticia sólo existen de forma parcial y provisional. *Rita* nos marca una línea de comportamiento, nos señala la verdad de las cosas. Los hombres buenos siguen el camino de *rita*. La conducta ordenada es llamada *vrata* (conducta) verdadera. *Vratani* son los medios de vida de los hombres buenos que siguen la senda de *rita*.

La congruencia es la marca de una vida buena. Los hombres nobles de los Vedas no cambian sus caminos. *Varuna* es el perfecto ejemplo del seguidor de *rita*, es un *dhrítavrata*, de caminos inalterables. Cuando el ritual cobró gran importancia, *rita* se volvió sinónimo de *yajña*, que es la ceremonia de sacrificio.

Los himnos védicos nos detallan lo que sería una vida moral. Las oraciones a los dioses y los ritos deben ser una práctica cotidiana.¹⁶ Los Vedas plantean una relación muy cercana entre los hombres y los dioses. Aparte de los deberes con los dioses, se tenían deberes con los hombres.

La gente de los tiempos védicos parecía tener un código moral sencillo. La realización de los sacrificios era considerada como la virtud principal, que tenía como recompensa el cielo. Los mandatos védicos iban de la mano con promesas de recompensa. Al lado de esta idea de virtud ritual, también se desarrolló el concepto social de las virtudes y vicios, como la veracidad y la falsedad, la caridad y la ausencia de generosidad, etc. La amabilidad hacia todos era muy apreciada; la hospitalidad es reconocida como una gran virtud.

¹⁶ X. 90.

La brujería, la hechicería, la seducción y el adulterio eran condenados como vicios. La virtud se definía por el seguimiento a la ley de la divinidad, que incluía el amor al hombre. El vicio era la desobediencia a esa ley.

Las virtudes si bien eran elogiadas por sí mismas, también eran vistas como medios de lograr un placer superior en este o en el otro mundo. El heroísmo y el sacrificio de la vida en el campo de batalla, eran altamente apreciados. *Tapas* (austeridad, penitencia) se describe como irresistible¹⁷. *Tapas* tenía el sentido de cierto tipo de austeridades físicas prolongadas; también se entendía como la capacidad de soportar cualquier esfuerzo mental o físico para alcanzar determinado fin, y se le mostraba como una fuerza invencible, no sólo en los Vedas sino también en otros textos como los Puranas.

El concepto de verdad probablemente estaba asociado en un principio, con la pronunciación de los *mantras* (palabra sagrada, frase de un significado espiritual, llena de poder; himno) y sus consecuencias. También se usó con el significado de correspondencia entre los hechos y las palabras (*vac*). En la literatura posterior, la verdad significaba aquello que no tenía cambio y era eterno, y era un epíteto de *brahman* (la realidad última). También tenía el sentido de realidad con sus diversos grados.

La creencia en los encantos mágicos y la eficacia de los *mantras*, apareció con mayor fuerza en el periodo de los *brahmanas*. Un hecho imposible de alcanzar por los medios habituales, podría lograrse por los poderes sobrenaturales de los *riks* o *samans* (los himnos del *Rig-veda* y del *Sama-veda*).

¹⁶ R.V. I. 104. 6.

De la grandeza atribuida a *vac*, la palabra, tomó gran importancia la veracidad. La mentira era descrita como “la muerte de la palabra” y se narra cómo una persona, Kalyana, quien decía mentiras, fue castigada con la lepra.¹⁸ La falsedad producía impureza, la cual tenía que ser desechada por medio de ciertos ritos. También encontramos que para comprobar la veracidad de lo dicho por uno, se usaban pruebas. En la *Tandya-Brahmana*¹⁹ se describe cómo Vatsa Kanva da una prueba de lo dicho por él acerca de su linaje, en respuesta al reproche de su hermano, al caminar a través del fuego, y se narra que ni siquiera un cabello suyo se quemó.

Logros grandiosos debido a *kama*, el deseo, también son descritos. Como se vio en la parte de la cosmología, se le describe como el impulso de la creación. La personificación de virtudes abstractas no es rara en el *Rig-veda*. *Shraddha*, la fe, es alabada en el *Rig-veda*.²⁰ Se dice que permea el universo, y se le dan varios epítetos. Es el soporte del universo, el primer producto de una ceremonia religiosa y es dadora de la inmortalidad a sus seguidores y controladora del mundo. Ella constituye la esencia divina de los dioses y se dice que la verdad se obtiene por medio de ella.

Dana o la ofrenda de regalos, era otra de las grandes virtudes. Además del acto de sacrificio que tenía la importancia mayor en los Vedas, ninguna otra virtud era tan elogiada. En el *Rig-veda*²¹, se dice que el bienestar de una persona caritativa es inagotable, mientras que una persona que no lo es, no

¹⁷ R.V. X. 154.

¹⁸ Tandya-Br. XII. 11. 12.

¹⁹ XIV. 6. 6.

²⁰ X. 151.

²¹ X. 117.

tiene amigos. La riqueza cambia como la rueda de una carroza²², y teniendo en cuenta esto, el rico debería ser generoso con las necesidades de los demás.

Se dice también que los hombres generosos viven en el cielo; los que dan caballos habitan en el sol, los que regalan oro alcanzan la inmortalidad. Las ofrendas traen amor y oro para el dador. Así como se elogia mucho la generosidad, se critica el aceptar mucho. Si uno sólo recibe, es un "bebedor de veneno".

Entre los vicios, el juego ocupaba un lugar preponderante. Tanto en el *Rig-veda* como en el *Atharva-veda*, encontramos varios himnos donde se describe el destino trágico de un jugador, sus tristes lamentos, su mala fortuna, etc. El robo y la enemistad también aparecen como otros tantos vicios que el hombre debe evitar.

En los Vedas aún no encontramos una doctrina clara de la vida después de la muerte; se habla del cielo y del infierno con vaguedad. *Yama* y *Yami* fueron los primeros mortales en entrar al otro mundo y a gobernarlo. Cuando un hombre muere, se cree que alcanza el reino de *yama*. En la muerte, el alma toma una especie de resplandor espiritual y se dirige a la morada de los dioses, donde *yama* y los antepasados viven como seres inmortales. Los muertos llegan a este paraíso cruzando las aguas del inframundo y un puente²³.

Los muertos llevan una vida similar a la que tenían en la tierra. Los deleites del cielo son los deleites terrenales, pero perfeccionados y en mayor grado. No hay hambre ni sed.

²² Rig-veda 117. 5.

Como hemos visto, en esta primera etapa de la religiosidad india, aún no encontramos claramente desarrollados varios de los conceptos que más tarde serán pilares en la filosofía india. De la idea de la inmortalidad y de la creencia de los frutos de los sacrificios, se desarrollará una concepción del hombre, de la reencarnación y del karma, que tomarán forma en la filosofía de las Upanishads.

II. Brahmanismo.

Los brahmanas forman la segunda parte de los Vedas siendo los textos que describen de manera muy exacta y abundante la realización de los sacrificios y ritos. La fecha en que fueron compuestos es difícil de determinar. Según Fernando Tolá podemos ubicarlos entre el 1000 al 500 a.C. Los principales brahmanas son el *Aitareya* y el *Shatapatha*.

Durante este periodo algunos dioses cobran una importancia la cual carecían durante la época védica. Vishnu por ejemplo en algunos himnos se convierte en la personificación del sacrificio. Brahmanapati, que es el señor de la oración, también se le asigna el papel de rector de los himnos y de los ritos. Brahman que en el *Rig-veda* tiene la connotación de himno u oración a Dios se convirtió en el principio creativo del mundo.

Para Radhakrishnan la religión brahmánica dejó a un lado el contenido de los textos para ocuparse más en la forma de las ceremonias. Es aquí cuando el papel del *brahman* como oficiante del sacrificio comenzó a tomar preponderancia hasta convertirse en la única persona que tenía la capacidad y

²³ Rig-veda X. 6. 10.

el conocimiento para fungir como vínculo entre los hombres y los dioses.

En cuanto a la cosmología no cambió mucho la visión que se tenía en los Vedas, aunque tuvo ciertos matices. Se habla en el *Taittiriya Brahmana* del deseo como la semilla de la existencia o de Prajapati que por medio de austeridades creó a los seres vivientes.

En lo relativo a la ética se habla de los diferentes deberes que tiene el hombre: hacia los dioses, sacerdotes, manes, demás personas y hacia los seres de una existencia inferior a la del ser humano. El cumplir con estos deberes hace de la persona un buen hombre, el no hacerlo, su contrario. Se trata de parecerse a los dioses, mediante una conducta recta la cual consistía en la realización de buenas obras, la honestidad, la oración y las austeridades. Conductas como el adulterio y la ofensa contra los dioses eran severamente condenadas.

Es en este periodo donde se comienza a formular el *ashrama dharma* o deberes según la etapa de la vida de la persona, que en el *Código de Manu* quedará perfectamente definido. El sistema de castas que en la época védica era flexible y más que un sistema de castas representaba una diferenciación de actividades, se transforma en algo rígido a tal punto que si una persona transgredía los deberes o reglas de su casta era castigada.

III. Las Upanishads.

En vista de su contenido, las Upanishads son consideradas una literatura independiente de los himnos védicos y de los Brahmanas. La fe en los dioses

de los himnos fue reemplazada por el sacerdocio estricto de los Brahmanas. Ante un ritualismo exagerado, donde todo se conseguía a través de los ritos, surge la filosofía mística de las Upanishads, que representa el punto culminante del antiguo pensamiento indio.

Las Upanishads conforman muchos de los principios fundamentales de la filosofía india, tanto de los sistemas filosóficos ortodoxos como heterodoxos. El encanto especial que tienen estos textos, reside tanto en la filosofía monista que enseñan, como en la manera en que se expone esta enseñanza.

Estas obras no son tratados sistemáticos de filosofía, ni tampoco son la obra de un solo autor. Los sabios cuyas intuiciones están inscritas en las Upanishads, son más videntes místicos que estudiosos de la metafísica. Hay franqueza en sus enseñanzas, y una autenticidad nacida de la experiencia directa de la realidad superior. Vierten sus revelaciones en la forma de narraciones y parábolas, conversaciones informales y monólogos. El método que adoptan es más poético que filosófico.

En esta parte abordaremos algunos de los puntos más significativos de estos textos, como lo referente a la realidad última, la concepción del hombre, la naturaleza, y la ética.

3.1 Aspectos generales.

Las Upanishads constituyen la parte concluyente de los Vedas. De tal suerte, son denominados *vedanta* (*veda* + *anta*, final del Veda). La expresión también es significativa en el sentido de que las enseñanzas de las Upanishads, representan la meta o el propósito del Veda. Las escuelas

vedánticas posteriores, derivan su nombre del hecho de interpretar las Upanishads. Uno de los significados que se le da al término *upanishad* es: sentarse (*sad*), cerca (*upa*), con devoción (*ni*), e indica la manera en que las doctrinas contenidas en estos textos eran aprendidas en un principio por los discípulos en pequeños cónclaves, sentados cerca del maestro.

Como se consideraba que las Upanishads constituían las enseñanzas de la verdad suprema, sólo podían comunicarse a aquellos que eran aptos para recibirlas y beneficiarse de ellas, y estos aptos podían ser sólo unos cuantos en una época determinada. Así pues, llegó a conferírsele un sentido 'secreto' al término Upanishad.

Los textos conocidos hoy día que llevan el nombre de Upanishad son más de doscientos. Una de las Upanishads, *Muktika*, da los nombres de ciento ocho. Muchos de estos textos, sin embargo, son composiciones posteriores, imitaciones lejanas de las antiguas. Uno de los criterios mediante los cuales puede juzgarse la naturaleza canónica de una Upanishad es saber si ha sido comentado o citado por alguno de los grandes sabios indios.

Doce son las principales, las cuales han sido comentadas por grandes filósofos como *Shankaracharya*, uno de los más importantes en la historia de la India, y el principal exponente de la escuela vedanta no dualista o advaita. Ellas son: *Ishavasya*, *Kena*, *Katha*, *Prashna*, *Mundaka*, *Mandukya*, *Taittiriya*, *Aitareya*, *Chandogya*, *Brihadaranyaka*, *Kaushitaki*, *Maitrayaniya* y *Shvetashvatara*. De éstas, según T.M. Mahadevan, la *Brihadaranyaka* y la *Chandogya* son las más importantes, pues no sólo son textos antiguos y comprensivos, sino que representan también las dos tradiciones principales de pensamiento en las Upanishads: la no cósmica (*nishprapancha*) y la cósmica

(*saprapancha*), respectivamente. La fecha de composición para las más antiguas, va del 1000 al 300 a.C.

3.2 Ideas centrales.

No es fácil determinar lo que dicen las Upanishads. Por una parte la forma en que son tratados los temas en ellas se presta a diferentes interpretaciones, y por otra parte, ha habido diferentes comentadores de ellas que han dado su visión muy particular. La interpretación del vedanta no dualista de Shankaracharya ha influido mucho en varios de los comentadores, aunque no es la única.

El tema central de las Upanishads es el mismo que el de la filosofía: la búsqueda de la verdad. En su búsqueda de la naturaleza última de las cosas, los autores de las Upanishads siguieron un camino que los llevó hacia adentro del hombre, y no afuera de él. Y la respuesta que encontraron fue la unidad entre el ser del hombre y la realidad última.

3.2.1 Naturaleza de la realidad.

Atman y *brahman* son dos palabras centrales para la filosofía upanishádica. El término "*brahman*" probablemente significó al principio 'oración' o 'palabra'; se deriva de la raíz *brh* (expandir, brotar, superior a lo más grande). En algún momento llegó a significar el fundamento del universo, o el origen de toda existencia. La palabra "*atman*", viene de la raíz *at* (respirar), y podría haber significado 'aliento', pero con el tiempo llegó a ser la expresión para

referirse al 'si mismo' de un ser viviente.

Los dos conceptos, *brahman* como el principio cósmico y objetivo, y *atman* como el principio individual y subjetivo, llegan a ser lo mismo en las Upanishads. La concepción trascendental sostenida en el *Rig-veda*, al referirse ya sea a la divinidad más importante o a *rita* es aquí transformada a una inmanente al afirmar que la esencia de todo es la misma y está en cada cosa. La *Chandogya Upanishad*, por ejemplo, plantea la pregunta metafísica central de esta manera: "¿Cuál es el *atman*? ¿Qué es *brahman*?"²⁴ Aquí, ambos términos aparecen como intercambiables. En ciertos contextos donde se plantea la cuestión del origen del universo, se emplea la expresión *atman* y en algunos otros, en los que se discute el tema del verdadero ser del hombre, se emplea *brahman*.

Así pues, *brahman* y *atman* representan la misma realidad última de las cosas. Aquello que está fuera es idéntico a lo que está adentro. Por medio de la indagación sobre el origen del universo y a través de la búsqueda posterior del verdadero ser individual, se descubrió que la realidad es no dual, presentándose como un mundo múltiple, y como la pluralidad de los seres individuales. El método usado por las Upanishads consiste en una síntesis entre un acercamiento objetivo y uno subjetivo de la misma realidad.

En la *Brihadaranyaka Upanishad*, siguiendo a T.M.P. Mahadevan, se cuenta sobre un debate filosófico sostenido en la corte del rey Janaka. Gargi, una sabia, cuestiona a Yajñavalkya acerca del fundamento de todas las cosas: "¿sobre qué está todo esto tejido, urdido y tramado?" Con una serie de respuestas, Yajñavalkya conduce a la sabia a mundos cada vez más elevados;

²⁴ Chandogya, V. 11.1.

y finalmente cuando la mujer le pregunta sobre qué está tejido y urdido el espacio, él responde que es lo imperecedero (*akshara*), lo que constituye el fundamento del espacio.

Otro buscador, Uddalaka, pregunta acerca de lo que controla internamente todas las cosas. En una serie de pasajes de gran belleza, Yajñavalkya explica que el principio que hay detrás de todas las cosas, ya sea cósmicas o individuales, principio del cual estas cosas no tienen conocimiento pero que las controla desde adentro, es el rector interno; y este rector, dice Yajñavalkya dirigiéndose a Uddalaka, es su propio yo inmortal:

Quien mora en todas las cosas, y sin embargo es distinto de todas ellas, a quien ninguna de ellas conoce, cuyo cuerpo lo constituyen todas, quien las controla todas desde dentro... Él es tu yo, el rector interno, inmortal.²⁵

En otra Upanishad, la *Taittiriya*, Bhrigu se acerca a su padre Varuna buscando le instruya respecto a la naturaleza de *brahman*. Varuna proporciona a su hijo una fórmula que muestra la naturaleza general de la realidad y le pide que descubra por sí mismo la verdad a partir de una austera indagación (*tapas*). "Aquello de lo que en verdad proceden todos los seres, aquello por lo cual una vez nacidos viven, aquello en lo que penetran al marcharse, aquello que ansía conocimiento: eso es *brahman*."²⁶

Bhrigu hace de esta fórmula la base de su empeño y emprende así la búsqueda de lo real. El primer descubrimiento que hace es que el alimento (*anna*, la materia), es esencial para la vida. Pero muy pronto se percata de que el alimento no es más que el revestimiento externo de lo que anima, esto es,

²⁵ Brihadaranyaka. III. 7.15.

²⁶ Taittiriya. III.1.1.

de la vida (*prana*). Este conocimiento no le satisface aún; una indagación más profunda lo lleva a descubrir que la mente (*manas*) es el sustrato de la vida.

Un análisis ulterior le revela entonces a Bhrigu, que la mente también es un producto y que no puede responder a la definición de *brahman* que su padre le diera. Entonces piensa que la conciencia intelectual (*vijñana*) es la realidad final. Pero esto tampoco es adecuado; por fin Bhrigu, llega a la verdad última: *brahman* es bienaventuranza (*ananda*). En este deleite que es lo absoluto no hay distinción entre el que goza y el objeto de goce.

En la *Mandukya Upanishad*, tenemos un lúcido análisis de los tres estados de la experiencia: la vigilia, el ensueño y el sueño profundo. El texto comienza identificando el sonido místico *om* con todo lo que es. *Om* es todo esto: lo que fue, lo que es y lo que ha de ser. Es también lo que está más allá de las tres divisiones del tiempo, es decir, el fundamento oculto del universo manifiesto. *Brahman* es todo esto y *om* es su símbolo sonoro. La conciencia individual es *brahman*.

Entonces la Upanishad pasa a mostrar cómo se encuentran, en correspondencia con los tres modos (*matras*) de *om* (a u m), y con la cuarta parte que está más allá de cualquier forma (*amatra*), las tres formas en las que la conciencia individual se presenta en los estados de vigilia, ensueño y sueño profundo, respectivamente, y el cuarto, que es el estado natural de la conciencia, el inmutable e incondicionado, *turiya*.

En el estado de vigilia, la conciencia se asocia con los objetos de los sentidos, los objetos externos y sus disfrutes burdos. En los ensueños se revela en un mundo de imágenes y su experiencia es sutil. En el sueño profundo no hay deseos ni ensueños; la conciencia se vuelve una, sin la distinción entre el

que ve y el objeto visto; persiste como una masa sensible. La conciencia en los tres estados se llama respectivamente, *vaishvanara*, *tajasa* y *prajña*.

El cuarto, *chaturtha* o *turiya*, es el ser real y se encuentra más allá de los modos de existencia cambiantes. Éste no es captado en el triple flujo de vigilia, ensueño y sueño profundo, aunque es el sustrato que subyace a estos estados. Es invisible; no es el contenido del lenguaje empírico; no puede ser aprehendido; no tiene marcas distintivas; es impensable e innombrable, es lo que constituye la esencia de la conciencia; es aquello en lo que el universo se convierte; es la dicha tranquila que es no-dual.

La realidad última de acuerdo a las Upanishads, no es un sujeto contrapuesto a los objetos, tampoco es un objeto, un ser ahí; es aquello que subyace tanto en el sujeto como en el objeto y los trasciende. Esta verdad sólo puede comprenderse cuando se abandona la distinción aparente entre lo cósmico y las formas individuales de la conciencia, cuando se reconoce la identidad entre *brahman* y *atman*.

Es necesario señalar, sin embargo, que no es el alma individual lo que se afirma aquí como el fundamento de todo ser. Es cierto que el ser individual no es distinto del espíritu universal, pero éste último es lo que explica la totalidad del mundo y al ser individual como tal.

Por otra parte, en las Upanishads, *brahman-atman* se concibe de dos modos: como el fundamento omnímodo del universo y como la realidad de la cual el universo no es más que la apariencia. La primera es la visión cósmica (*saprapancha*) del absoluto, mientras que la segunda es la visión no cósmica (*nishprapancha*). La diferencia entre estas dos visiones es lo que hace posible la divergencia posterior, entre las escuelas teísta y absolutista del *vedanta*.

La siguiente cita es un ejemplo de la visión cósmica de *brahman*:

Él es Brahma, él es Indra, él es Prajapati, él es todos estos dioses; y estos cinco elementos principales, tierra, aire, éter, agua y fuego; estas y aquellas cosas que son mezcla de lo sutil, por así decirlo; las semillas de cualquier clase; las que surgen de huevos, las que nacen de entrañas; las que brotan de la fermentación y las que nacen de retoños. Caballos, rebaño, hombres, elefantes; todas las criaturas que aquí existen, andan o vuelen y también lo que se encuentra estático.²⁷

La visión no cósmica la encontramos según T. Mahadevan en la siguiente cita:

Esto es imperecedero, ¡oh Gargi!, y a ello adoran los hombres sabios. No es burdo, no es sutil, no es pequeño, no es grande, no es rojo, no es adhesivo, no tiene sombra, ni oscuridad, ni aire, ni espacio, ni ubicación, ni sabor, ni aroma, ni ojos, ni oídos, ni habla, ni tiene mente, ni luz, ni aliento, ni boca, ni medida, ni tiene tampoco interior o exterior. No es algo que se alimente, ni que sirva de alimento a nada.²⁸

Esta descripción negativa de *brahman-atman*, la cual no me parece necesariamente no cósmica, no debe interpretarse en el sentido de que la realidad última es un vacío, una pura nada. Significa sólo que el absoluto no puede delimitarse mediante las categorías conocidas por el entendimiento humano. Para comprender las implicaciones de los textos negativos, uno debe interpretarlos conforme a otros textos que son positivos en su forma, los textos por ejemplo que hablan de *brahman* como existencia (*sat*), conciencia (*chit*) y dicha (*ananda*).

²⁷ Aitareya. V. 3.

²⁸ Brihadaranyaka. III.7.8.

Estas expresiones, ciertamente no han de entenderse en su sentido ordinario. Sin embargo, representan los más elevados conceptos que la mente del hombre ha sido capaz de desarrollar, para denotar la naturaleza del espíritu supremo. La *Brihadaranyaka* describe a *brahman* como "lo real de lo real" (*satyasya satyam*);²⁹ y dividiendo la palabra *satyam* en tres sílabas, *sa-ti-yam*, se afirma en la Upanishad que la primera sílaba y la tercera significan verdad, mientras que la segunda tiene el sentido de falsedad, y que la palabra entera implica el encierro de la falsedad con la verdad a ambos lados.

En diversos textos se afirma que el ser individual es conciencia (*chaitanya*). Una de las formas en las que se expone esto es la afirmación de que el atman es el brillo de todas las luces, que se ilumina a sí mismo:

No lo ilumina el sol, ni la luna o las estrellas; tampoco estos relámpagos, mucho menos este fuego. Después de él, con su brillo, todo brilla; con su brillo se ilumina el universo entero.³⁰

En la *Brihadaranyaka* y en la *Taittiriya*, se cifra la felicidad de *brahman*, tomando como unidad de medida la más grande felicidad humana. De acuerdo con la primera Upanishad, la dicha que es *brahman* es un billón de veces la dicha humana; y conforme a la segunda, es cien trillones de veces superior a la más grande felicidad del hombre.

²⁹ Ibid. II. 1. 20.

³⁰ Kaushitaki. III. 15.

3.2.2 Evolución del mundo

Así como hay dos modos de concebir la naturaleza de *brahman*, existen dos puntos de vista a partir de los cuales puede ser comprendido el mundo. Estas dos visiones son: que el mundo es una emanación de *brahman* y que es una manifestación de *brahman*. A estas visiones se les llegó a conocer más tarde como la teoría de la transformación (*parinamavada*), y la teoría de la transfiguración (*vivarta-vada*), respectivamente.

El origen del universo no deriva de la materia, sino del espíritu supremo. La *Shvetashvatara Upanishad* inicia con preguntas como: “¿Cuál es la causa? ¿de dónde venimos?, ¿qué nos mantiene vivos?, ¿sobre qué estamos sostenidos? y ¿quién rige las penas y placeres que experimentamos?.” Se observa que no puede darse una respuesta adecuada a estas preguntas, recurriendo a un principio material o finito. El tiempo (*kala*), la naturaleza (*svabhava*), la necesidad (*niyati*), el azar (*yadriccha*), los elementos (*bhuta*), aquello con lo que la mujer da vida (*yoni*) o el hombre (*purusha*), no pueden ser la primera causa.

En la *Upanishad* se descubre que por encima de todas estas cosas, que sólo pueden ser consideradas causas secundarias, está el dominio del autopoder (*atma-shakti*) de la divinidad (*deva*), oculto en sus propias cualidades (*gunas*). Un segundo punto, con respecto al cual coinciden la mayoría de las *Upanishads* que hablan de la creación, es que *brahman* no crea al universo a partir de una materia externa, sino que el universo es la manifestación de un aspecto de *brahman*.

Brahman es immanente y a su vez trascendente. Es immanente porque se encuentra manifestado en todas las cosas existentes; es trascendente porque además de manifestarse como el mundo está más allá de él, su esencia última rebasa su manifestación. En la terminología del vedanta posterior, es la causa material y también eficiente del mundo. Aquello de lo cual está hecho el universo es idéntico a aquello que lo hace. La *Chandogya Upanishad* declara, "Pensó: '¡quisiera ser una diversidad!, ¡me procrearé a mí mismo!'",³¹ y entonces se pasa a describir el surgimiento en sucesión del fuego, el agua y el alimento. La *Brihadaranyaka* describe cómo en un principio el mundo no se había manifestado, y cómo más tarde, se manifestó por medio de los nombres (*nama*) y las formas (*rupa*).

La manifestación del mundo a partir de *brahman* se parece a la elaboración del hilo de una araña o a la dispersión de las chispas que se desprenden del fuego, o al brote de las hierbas de la tierra o al crecimiento del pelo de la cabeza y el cuerpo de una persona viva. Aunque el mundo de la pluralidad ha emergido del *atman* único, este último no se ve afectado por los defectos del primero.

Desde el punto de vista no cósmico, no hay creación en realidad, el mundo es una apariencia, no es real. Este enfoque supone la noción de maya, de la raíz *ma* (medir, limitar, dar forma), que significa ilusión, el poder mágico de la creación, el misterio, y que explica el condicionamiento aparente del absoluto incondicionado. Desde luego, la doctrina de maya no ha de hallarse en su forma desarrollada en las Upanishads, pero la idea misma no es ignorada en los textos.

³¹ Chandogya. VI. 2. 3-4.

En la *Maitrayaniya Upanishad*, se compara al absoluto con una rueda de fuego, analogía que más tarde fue desarrollada por *Gaudapada*, para explicar la naturaleza ilusoria del mundo. El término *maya* puede hallarse en el *Rig-veda*, donde se menciona que Indra asume muchas formas a través de sus ilusiones o *mayas*³². Este término *maya* nos dice también que el mundo es una maravilla de creación y no importa la pluralidad que encontramos en él, en última instancia *brahman* es lo que queda, más allá de todo.

3.2.3 Ética en las Upanishads.

En el muy conocido diálogo entre Nachiketas y Yama, en la *Katha Upanishad*, encontramos que cuando Nachiketas quiso esclarecer su duda acerca de la vida después de la muerte, Yama se refirió más bien a la verdadera naturaleza del ser. Yama dijo que aquellos que no admiten una existencia superior (*paraloka*) son sujetos al nacimiento y a la muerte. Más adelante dice que este ser verdadero, que subsiste después de la muerte, sólo puede ser conocido por la percepción intuitiva, y aquél que conoce al ser eterno no encuentra dolor ni sufrimiento.

En la descripción que hace la *Katha*, se entiende que el hombre es concebido por un ser superior y uno inferior. El primero es el fundamento último del universo. Cuando uno alcanza la naturaleza última de este ser superior, uno obtiene el destino más alto, la inmortalidad.

³² Rig-Veda VI. 47. 48.

Esta doble naturaleza del hombre, se describe en la *Mundaka Upanishad*,³³ con la analogía de dos pájaros sentados en la misma rama de un árbol. Uno de ellos está comiendo una deliciosa fruta del árbol, mientras que el otro sólo observa. Así tenemos al ser fenoménico o inferior, que pasa a través de todas las experiencias del mundo, y al ser superior que es un observador y está más allá de las experiencias.

En la *Chandogya Upanishad*, se dice que el hombre es idéntico a su estado mental o emocional. Cualquiera que sea la naturaleza de su estado mental, es en lo que se convierte después de dejar este mundo. En la *Brihadaranyaka Upanishad*, al yo del hombre se le asocia con el conocimiento (*vijñanamaya*), la mente (*manas*), la fuerza vital (*prana*), la visión, la audición, la tierra, el agua, el aire, el fuego, el espacio (*akasha*), el deseo (*kama*), el enojo, la rectitud, etc. Y se dice que el hombre es de acuerdo a sus actos y comportamiento; quien hace el bien se vuelve bueno, quien hace el mal se convierte en un malvado³⁴.

El hombre está hecho de deseos; de acuerdo a los deseos de uno, uno quiere, proyecta y hace, y de acuerdo a eso que uno proyecta y quiere uno actúa y se vuelve lo que es.

La palabra *karma* (acción) es usada en las Upanishads, en tres sentidos: primero en el sentido ordinario de trabajo; segundo, como sacrificio védico; y, tercero, como actos virtuosos o viciosos. La idea de *karma* en las Upanishads, puede considerarse el corolario de la doctrina antes mencionada, de que el hombre se convierte en lo que hace. Si una persona es un conjunto de deseos e

³³ III. 1.

³⁴ IV. 4. 5.

impulsos que lo hacen actuar, cuando los deseos cesan, así también las acciones.

El *karma* puede dividirse en bueno y malo, cuyo término llega cuando su efecto se concreta. Los deberes que se recomiendan son: el estudio, la enseñanza, los sacrificios a los dioses y antepasados, y el cuidado de los padres, maestros e invitados.

En las Upanishads, encontramos que, así como la meditación y el conocimiento son considerados substitutos del sacrificio védico, *tapas* (penalidad, austeridad) también se considera un sustituto. *Tapas*, entendido como energía o auto-esfuerzo, autocontrol o estudio, no era considerado tanto un medio de obtener beneficios mundanos o extra-mundanos, sino un vehículo para alcanzar la iluminación o el auto-conocimiento.

El concepto de *dharma* (deber, rectitud) tiene una estrecha relación con el de *punya* (bueno) y en la *Chandogya Upanishad*,³⁵ se dice que *yajña* (sacrificio), *adhyayana* (estudio) y *dana* (regalos), conforman el triple *dharma* que lo lleva a uno a *punyaloka* o el mundo del bien y a vivir en *brahman*, volviéndose uno inmortal.

El interés del hombre en las Upanishads se ha vuelto hacia un ideal espiritual, que requiere una profunda sabiduría y claridad a través de la purificación de la mente. Son los valores morales que buscan purificar al espíritu, los que son tenidos en una mayor estima siendo la vida en este mundo y en la sociedad medios para ello. La meta que plantean las Upanishads para todos los hombres es el de *moksha*, que es la liberación de reencarnar en este mundo y lograr la identificación con la realidad última.

³⁵ II. 23. 1.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL CONTEXTO DE LA BHAGAVAD GĪTĀ

I. Transición del periodo védico al periodo épico.

Se le llama periodo épico a la época en la que se escriben las grandes epopeyas indias. Estas obras describen hechos bélicos ocurridos durante la invasión indoeuropea a tierras indias y nos muestran el contexto en el cual la cultura indoeuropea se vio influenciada por las culturas autóctonas que habitaban esta región. El *Mahābhārata* y el *Ramayana* forman las dos grandes epopeyas indias, en las que encontramos hechos históricos entremezclados con mitología, filosofía y religión. Ambas obras representan un receptáculo de la cultura india, donde la riqueza literaria va de la mano con la diversidad de corrientes filosófico-religiosas que hasta entonces se habían desarrollado en este subcontinente.

1.1 El Mahābhārata y su importancia.

El *Mahābhārata*, la gran epopeya de la India, comprende 100.000 estrofas, generalmente de dos versos cada una. Su composición, hasta adquirir la forma en que hoy la tenemos, tomó varios siglos,

probablemente entre el siglo V a.C. y el inicio de nuestra era. Es una obra de recopilación: alrededor del núcleo central se fueron agrupando materiales de diverso origen y época, en la forma de episodios más o menos relacionados con la temática del texto. Es así, una obra que debe su surgimiento a diferentes autores.

El hilo conductor del *Mahābhārata* está conformado por la lucha fratricida que enfrenta a dos ramas rivales de una misma familia real: una constituida por los Pándavas, hijos de Pandu, y otra constituida por los primos de los anteriores, los Káuravas o Kurus, hijos de Dhritarashtra.

Ambas familias descienden de Kuru, aunque los patronímicos Káuravas y Kurus se aplican sólo a una de esas ramas, a los hijos de Dhritarashtra. Los dos grupos reciben el nombre de Baratas, por cuanto otro antepasado de Pandu y Dhritarashtra tenía el nombre de Bhárata.

Este conflicto da pie a que, en medio del relato, se intercalen episodios que reflejan la sabiduría tradicional generada por la filosofía india.

Muchos historiadores están de acuerdo en que el *Mahābhārata* es una edición ampliada de una tradición temprana denominada *Bhárata*, el *Bhárata Asmita*. Fue originalmente compuesto por Vyasa, conteniendo 24,000 versos, ampliándose posteriormente a 6,000,000 de versos de los cuales en la actualidad subsisten unos cuantos.¹

Realmente se trata de una épica que no deja de incluir cánticos de alabanza a los grandes guerreros que participaron en la epopeya descrita.

¹S. Radhakrishnan. *Indian Philosophy*. Vol. I. p. 479.

También se describe la belleza de las reinas, la pompa de la corte y la grandeza de los personajes. En todo momento se describen hechos heroicos.

Así, el *Mahābhārata* viene a ser una enciclopedia de historia, mitología, política, legislación, teología y filosofía. Por mucho, a este libro tiende a llamársele el quinto Veda y es visto como un tratado del comportamiento humano en sociedad.

II. Código de Manú.

Dentro del contexto en que aparecerá la *Bhagavad Gītā*, se encuentra un texto importante que es el *Manava Shastra* o *Dharma Shastra* (leyes de Manu), clasificado como *smṛiti*, de la raíz *smri* = recordar (memoria, colección), junto con las obras épicas (*itihāsas*) y los Puranas. No tienen la autoridad de los Vedas, pues su composición se les adjudica a los hombres, aunque sus autores tomaron como referencia a los Vedas.

El código de Manu es esencialmente un *dharmashastra*, un código legal que tiene un fundamento ético. Se han hecho intentos de relacionar al autor del texto con el Manu de los Vedas. En el *Rig-veda* se le llama el padre Manu. Es el fundador del orden social y moral, quien estableció el *dharma*. Es además el primer hombre y progenitor de éste. Data su composición entre el 1250 a.C. al 500 a.C. El autor está familiarizado con la literatura védica y hace referencia a legisladores y tradiciones anteriores.

Algunos estudiosos como Weber y Max Müller consideran el texto como una composición posterior a un tratado en prosa más antiguo. Se cree que es un trabajo de los Manavas, una de las seis subdivisiones de la escuela Maitrayaniya del *Yajur-veda* negro. Por el estilo de su composición y lenguaje, se asigna al periodo épico. Muestra una relación muy estrecha entre la religión y la ley y tiene partes que pueden definirse como filosóficas.

En el *Manava Shastra* encontramos al principio una explicación de la creación del mundo, la cual está basada en el himno de la creación del *Rig-veda*. La última realidad que es *brahman*, pronto se manifiesta en un dualismo entre el *Hiranyagarbha* auto-existente y la oscuridad (*tamaha*). Ésta última se interpreta como la *mulaprakriti* o raíz envolvente, de la filosofía *samkhya* que veremos en el capítulo segundo. También tiene una connotación como *avidya* o ignorancia.

El mundo según este mito, se encuentra envuelto por la oscuridad, siendo el huevo cósmico o *Hiranyagarbha* la causa eficiente. También se dice que el mundo es el cuerpo (*sharira*) del *Hiranyagarbha* y los seres, su creación.

Más adelante, el texto hace referencia propiamente a la conducta del hombre y sus deberes, los cuales divide en obligatorios, ocasionales y expiatorios; y en el capítulo XII describe los efectos negativos de aquellas acciones llevadas a cabo, con un espíritu de apego y antipatía. Las acciones pueden ser de tres tipos: mental, corporal y vocal. ² Ellas producen frutos buenos y malos.

² XII. 3.

Es debido al resultado de las acciones o *karmas* que los hombres sufren tres tipos de renacimientos (*gati*): superior –seres divinos-, inferior –animales- o una mezcla de ambos –hombres-. La mente es el instrumento con el cual uno opera en los tres campos de acción. En el caso de haber cometido transgresiones involuntarias, la mente no se considera ser la causa. Pero, aún así, se necesitan realizar expiaciones por la falta cometida.

Las faltas mentales son de tres tipos: pensar en robar la propiedad a otro, o sentir celos de las cosas de los demás; pensar o desear la muerte de las personas y, por último, pensar que el cuerpo es nuestro ser verdadero, o tener creencias falsas en general. Las faltas de la voz son de cuatro tipos, como las palabras crueles (*parushya*), el discurso falso (*anrita*), hablar mal de otro en presencia de los demás (*paishunya*), y hablar de cosas innecesarias (*asambaddhapralapa*). Las faltas del cuerpo consisten en robar, matar sin justificación, entre otras. Lo opuesto a todo esto corresponde a las buenas acciones. También Manu concibe tres tipos de ‘yo’: *bhutatman*, *kshetrajaña* y *jiva*. El primero es el cuerpo que actúa, el segundo es aquello que lo mueve a actuar, y el tercero es aquella parte que disfruta y sufre los placeres y penas.³

La expiación (*prayashchitta*) es el acto infalible que destruye las faltas, pero no produce otro tipo de resultados. Se recomienda para aquellas faltas debidas a la inconciencia o ignorancia, aunque según otros textos, también se recomiendan para aquéllas que tuvieron la intención. Una de los formas de expiación más generales es la de recordar la falta cometida,

³ XII. 12-13.

meditar sobre ella, arrepentirse, y tomar la decisión de no volver a cometerla.

Existe una diferencia de opinión sobre si las faltas cometidas a propósito pueden ser expiadas. Si se cae en una constante repetición, la expiación no puede borrar la falta. Otra forma de expiación es la siguiente: se ayuna, se toma un baño con un sentimiento de arrepentimiento y en silencio, se dan regalos al sacerdote (*brahmin*) y se va a una asamblea de *brahmines*. En caso de ser grave la acción, el rey deberá estar presente. El recitar el nombre de la divinidad también es un medio de expiación.

Los deberes generales son llamados *sadharana dharma*. Consisten en la amabilidad (*daya*), perdón (*kshama*), ausencia de mucho sufrimiento del cuerpo aunque sea para bien (*anayasa*), el cumplimiento de las acciones que se aceptan (*mangala*), el dar regalos (*akarpanya*), la veracidad (*satya*), el autocontrol (*dama*), el control de los sentidos (*indriyasamyama*), la no violencia (*ahimsa*), la atención a los maestros (*guru-shushrusha*), la sinceridad (*arjava*), la hospitalidad (*atitheyata*), la peregrinación (*tirthayatra*), la meditación (*dhyana*), la humildad (*vinaya*), el conocimiento, el no robar, el estar contentos con la vida de uno, etc.

Al lado del *dharma* común a todos, existe el *dharma* específico y personal, dictado por la posición que cada quien ocupa dentro de la sociedad, tanto en lo que respecta a su casta, como a la etapa de la vida en que se encuentre. A esto se le denomina *varna-ashrama-dharma*.

Siendo completamente distinto lo que se espera de cada persona, de acuerdo con su casta, *varna*, y etapa de la vida, *ashrama*, tendrán distintas responsabilidades y privilegios, según su casta respectiva, un sacerdote o *brahmin*, un guerrero o *kshatriya*, un comerciante o *vaishya* y un sirviente o *shudra*. Lo mismo ocurre en cada etapa de la vida y es muy distinto el *dharma* del estudiante (*brahmacharya*), del jefe de familia (*grihasta*), del 'habitante de los bosques' o ermitaño (*vanaprashta*) o del monje renunciante a todo (*sannyasi*).

El Código de Manu, siguiendo el *Purusha Sukta* védico, donde se habla de cómo brotaron las cuatro castas del cuerpo del ser primordial, dice:

Entonces, por la prosperidad de los mundos y de la gente, Él (Purusha) de su boca creó al sacerdote, de sus brazos al guerrero, de sus muslos al comerciante, y de sus pies al sirviente.⁴

En la primera etapa de la vida, se dedicaba la persona a prepararse para cumplir con sus deberes y responsabilidades, como miembro de la sociedad. El estudio de los vedas también pertenecía a esta etapa. En la segunda, se casaba el joven, realizaba los rituales propios de su casta, y tenía el deber de mantener contentas a su esposa, hermana y madre. En la tercera etapa, después de cumplir su papel como jefe de familia, dejaba sus responsabilidades a su hijo y se dedicaba a contemplar lo hecho y las enseñanzas de las escrituras. En la última etapa, el hombre se convertía en un asceta o renunciante y dedicaba el resto de su vida a lograr la liberación. A diferencia de la tercera etapa, en esta última se dejaba de

pertenecer a la casta y el fuego e hilo sagrado eran desechados.

Estos dos ejes de la vida religiosa y social, la casta y la etapa de la vida, eran relativos y estaban condicionados por una serie de circunstancias. Frente a ello, existía la noción de *sanatana dharma*, que es el nombre que recibe en su conjunto la tradición hindú y que indica literalmente un *dharma* eterno, una ley que va más allá de las limitaciones sociales, familiares y religiosas. Y aunque éstas estaban presentes, existía la otra perspectiva.

El *dharma* aparece también, como una de las cuatro metas de la vida humana (*purushartha*). El *dharma* es la primera y junto a él, se considera que todo individuo debe alcanzar la prosperidad y riqueza, *artha*; placer, *kama*, y la liberación o *moksha*, que es en sí misma la meta de las demás.

Es importante señalar que el término *dharma* engloba lo que en occidente entendemos como ética y religión. Deber, mérito, rectitud, virtud, eso es *dharma*. Es la ley, análogo a la noción griega, el *dharma* nos invita a asumir la propia responsabilidad hacia uno mismo y los demás. Es un término polivalente, que no deja de perder su unidad de sentido.

Por último, no podemos decir que el *Manava Shastra* sea un sistema rígido que no diera lugar a la movilización social, aunque con el tiempo resultó ser así. Como muchas de las instituciones creadas por el hombre, este sistema social se petrificó y perdió el sentido original con el que nació. Además se planteaba que, para determinar lo recto y lo malo de cualquier acción, se tenía la conciencia propia. Uno puede obrar sin

⁴ Manava Shastra. I. 31.

ningún sentimiento de culpa, siempre y cuando nuestros actos obedezcan a nuestra conciencia, a nuestra razón. Manu admite el valor de esa voz interior, que es la voz de la divinidad suprema en nosotros.⁵

III. Introducción a la *Bhagavad Gītā*

La *Bhagavad Gītā*, que forma parte del *Bhisma Parva* del *Mahabharata*, es la biblia del hinduismo, siendo la obra filosófica y religiosa más popular de la literatura sánscrita⁶. Humboldt la aclama como “la única canción filosófica conocida en cualquier lengua”⁷. Consuelo Martín comenta:

Se ha dicho que en sus setecientos versos se sintetizan las principales filosofías y doctrinas religiosas nacidas de los Vedas, el conjunto de escrituras hindúes.⁸

El episodio de la *Bhagavad Gītā* comprende unas 700 estrofas. Este episodio se ubica dentro de la narración en el momento en que se inicia la gran batalla, entre los Pándavas y los Káuravas (libro VI, secciones 25-42 del *Mahābhārata*). Arjuna, uno de los Pándavas, al ver en ambos frentes a sus familiares, allegados y amigos, es invadido por la desesperación y

⁵ IV. 161.

⁶ Ibid. p. 519.

⁷ Ibid. p. 519.

⁸ Martín, Consuelo (ed.): *La Bhagavad Gītā, con los comentarios de Śhānkara*, Editorial Trotta, Madrid, 1997, p. 10.

el abatimiento, al darse cuenta de la obra destructora que se inicia, y se niega a combatir.

Déjame ver a los que se han reunido aquí con la intención de agradar al malvado hijo de Dhritaráshtra (1, 23).

Al decir Arjuna esto, Krishna colocó la magnífica cuadriga en medio de los dos ejércitos, enfrente de Bhisma, Drona y los demás dirigentes de la tierra. Y dijo: mira Partha (Arjuna), a los kurus aquí reunidos (1, 24-25).

Allí, entre los dos ejércitos, Arjuna pudo ver a sus tíos, abuelos, tíos maternos, hermanos, hijos, sobrinos, nietos, suegros, amigos y compañeros. (1, 26).

Y cuando el hijo de Kunti (Arjuna) vio a sus parientes y amigos allí reunidos, sintió gran piedad y dijo abatido (1, 27).

Krishna, al ver a mis parientes y amigos con intención de luchar se debilita mis miembros y se seca mi boca. Todo mi cuerpo tiembla y se me eriza el pelo, mi piel arde y mi arco Gandiva resbala de mis manos. (1, 28-29)⁹.

Dicho momento previo a la batalla representa la desazón humana para enfrentar a veces la vida, momento en el que de cara a los problemas más importantes con los que se confronta el hombre, surge la impotencia y la angustia de vivir. Se busca en lo más profundo del espíritu una respuesta, un indicio que ilumine la oscuridad del camino.

⁹ Martín, Consuelo: op. Cit. p. 41-42.

“En el campo del *dharma*, el campo de los *kurus*...”¹⁰, es el lugar donde se desarrolla la batalla. Y esto es de suma importancia, pues la *Gītā* nos dice desde el comienzo que ésta no es una guerra común, sino una por la rectitud (*dharma*). *Dharmakshetre* representa el corazón del hombre, donde se da la lucha entre la virtud y el vicio, la certidumbre y la duda, el conocimiento y la ignorancia. Consuelo Martín interpreta esta lucha de la siguiente manera:

En el argumento de la epopeya aparecen los *kauravas* dirigidos por el rey *Duryódhana*, que está ciego, como símbolo del aspecto inferior del ser humano. Y necesariamente se enfrentan con los *pandavas*, dirigidos por *Arjuna*, los cuales, siguiendo la analogía, representarían la indecisa razón humana. Los impulsos vitales elementales estarían regidos por la ley del *Dharma* cósmico, mientras los racionales seguirían un nivel superior de la ley, abierto al discernimiento y por él a la libertad. Y luchan por el Reino de *Hastinápura*, que simboliza la meta de la liberación¹¹.

Para *Radhakrishnan*¹², la angustia de *Arjuna* en el primer capítulo de la *Gītā*, representa la tragedia del hombre, en la que se enfrenta a la noche oscura del alma, un momento de depresión necesario para el crecimiento posterior.

¹⁰ Bhagavad Gītā. I. 1.

¹¹ *Ibid.* p. 30

¹² *Radhakrishnan. Op. cit.* p. 520.

El dios Krishna, que es el cochero del carro de combate de Arjuna, exhorta a éste a que combata, cumpliendo su deber de guerrero. Los incidentes en el campo de batalla y el diálogo entre el dios y el héroe son referidos por Sanjaya al rey Dhritarashtra. Sanjaya se entera de lo que está sucediendo gracias al don divino que le ha sido concedido, que le permite ver y oír a distancia. La *Bhagavad Gītā* es así el diálogo entre Krishna y Arjuna en el campo de combate, narrado por Sanjaya al rey Dhritarashtra.

Jnaneshwar, el gran poeta místico de Maharashtra del siglo XIII, que escribió un famoso comentario de la *Bhagavad Gītā*, llamado *Jnaneshwari*, dice¹³:

El *Mahābhārata* es como una flor de loto y el episodio llamado *Gītā* en donde *Shri Krishna* conversa con *Arjuna*, es como su polen.

La *Gītā* es la divina mantequilla que Vyasa ha batido del océano de los Vedas con la vara de su intelecto.

Cuando la mantequilla fue calentada en el fuego de la sabiduría y purificada hacia la perfección por la discriminación, se convirtió en la deliciosa sustancia del *Gītā*.

Es llamada la Canción del Señor. El creador Brahma, la honró, como lo hizo el Señor Shiva. Sanaka y otros grandes sabios la trataron con gran reverencia.

En los prolegómenos de la batalla, se producen ruidos impresionantes, generados por las caracolas de Krishna, Arjuna y otros notables.

Realmente el inicio del relato crea un ambiente bélico que impacta y hace manifiesto que la batalla comenzará inevitablemente.

Jñaneshwar¹⁴ hace énfasis en el ambiente bélico:

Aterrorizado por las vibraciones de estos sonidos, Shesa y Kurma se confunden y tratan de quitarse el peso de encima.

Los cimientos de los tres mundos se sacudieron, los montes Meru y Mandara empezaron a crujir y el océano subió hacia los cielos.

Incluso el Ser Superior se asombró y exclamó: ¿Será este el fin de todas las cosas?

De pronto, el caos cesó.

Así, el texto empieza con un ambiente caótico y da lugar a una invocación desesperada por Arjuna a la fuerza superior. Krishna reconoce el linaje de Arjuna y mediante el diálogo, lo ayudará a comprender el sentido de la batalla y, por ende, del cambio que ha de enfrentar para seguir el *dharma*.

La depresión de Arjuna es un estado humano que antecede a un crecimiento interior; se pasa de la depresión a la aceptación de la condición del *karma*, permitiendo con ello explorar una nueva faceta de la vida y enfrentar lo que parecía tan temible. Para Arjuna, existe la duda de si podrá pelear en contra de sus enemigos en la batalla, y no quiere sentir el dolor de destruirlos, pues son personas cercanas a él en lo sanguíneo y en lo afectivo.

¹⁴ Jñaneshwar. *Bhagavad Gītā*. State University of New York, 1989, p. 2.

Este es el preámbulo con el que comienza la *Gītā* la cual constituye un punto del que nacerán diferentes corrientes filosóficas. La *Gītā* es una filosofía de la vida que ha sido estrella a lo largo de la noche para muchos náufragos en las aguas de la incertidumbre.

La *Gītā*, desde el punto de vista de Ramanuja¹⁵, otro de los grandes comentaristas de esta obra, nacido en Sriperumbudur en el siglo XIII, y el gran representante de la escuela teísta *visishtadvaita*, no pretende superponerse a las conclusiones monistas de las Upanishads, sino enfatizar la necesidad de la acción para lograr el funcionamiento adecuado del mundo y la sociedad, abriendo a todos el camino del descubrimiento del carácter personal de lo divino, que puede ser alcanzado no de manera mágica o mística, sino mediante el conocimiento devoto que parte de la *bhakti*, es decir, del seguimiento del *dharma* de manera profunda, a través de la devoción.

La *Gītā*, constituye una enseñanza divina y es el Absoluto quien ha dispuesto lo que se transmite allí, como una enseñanza para que el hombre siga su camino.

Radhakrishnan, en su introducción al texto señala:

La *Bhagavad Gītā* es más un clásico religioso que un tratado filosófico. No es un trabajo esotérico diseñado especialmente para iniciados sino un poema popular que ayuda a aquellos que "viajan por la región de lo mucho y lo variable".

¹⁴ Jñaneshwar. Op. cit. p. 7.

¹⁵ J.A.B. Van Buitenen: *Ramanuja on the Bhagavad Gītā*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1968, p. 4.

Proporciona una manifestación de las aspiraciones de los fieles de todas las sectas que buscan colocarse en el camino que conduce al interior de la ciudad de Dios.¹⁶

IV. Filosofía Samkhya en la Bhagavad Gītā.

Como se ha mencionado, en la *Gītā* encontramos varias corrientes filosófico-religiosas que convergen y que dan una riqueza inmensa a este texto. Así tenemos que la *Gītā* para expresar su visión metafísica y cosmológica, recoge ideas que más tarde encontramos en el sistema filosófico llamado *samkhya*. También encontramos varias referencias al *yoga*, el cual era conocido y practicado en la India muchos siglos antes de la era cristiana. Así, para explicar el yoga de la meditación, la *Gītā* utiliza muchos de los conceptos que aparecerán más tarde en los *Yoga Sutra* de Patañjali.

Me parece oportuno dedicar en esta parte algunas líneas a los distintos sistemas filosóficos de la India, con el propósito de tener mayor claridad, cuando hablemos de alguno de ellos en lo posterior. Es común clasificar las escuelas de la filosofía india en dos grupos, las ortodoxas y las heterodoxas. Estos calificativos son relativos, pues lo que es ortodoxo para una, puede ser heterodoxo con respecto a otra. Por ortodoxo se entiende que se acepta la autoridad de los Vedas, y por heterodoxo, el rechazo de esa autoridad. Muy a menudo la distinción es sólo nominal.

¹⁶Radhakrishnan: *The Bhagavad Gītā*, Bombay, Blackie & Son, 1948, p. 11.

Muchas de las escuelas denominadas ortodoxas aceptan sólo de nombre la autoridad védica. Y algunas de las escuelas a las que se denomina heterodoxas, tienen una profunda influencia de las Upanishads.

Los sistemas ortodoxos son: nyaya, vaisheshika, samkhya, yoga, mimamsa y vedanta; los sistemas heterodoxos son: jainismo, carvaka y budismo. No es posible decir cuándo surgieron exactamente estos sistemas. No obstante, el surgimiento de cada uno de ellos presupone un largo periodo de formación. El término siddhanta, "conclusión establecida", se usa para designar a una escuela filosófica. Otro término sinónimo de 'filosofía', es darshana, el cual significa "visión" y denota que el objetivo de la filosofía india es lograr la aprehensión intuitiva de la realidad.

Siguiendo a T.M.Mahadevan en cada escuela de filosofía hay tres tipos de textos: 1) El texto básico de la escuela al que se le denomina *sutra*, el cual consta de un conjunto de aforismos que exponen de una manera ordenada, los conceptos y doctrinas principales del sistema. 2) La brevedad de los *sutras* hizo necesaria la composición de comentarios (*bhashyas*), en los que se explica su significado. 3) El tercer tipo de obras consta de manuales, tratados expositivos, clásicos dialécticos y críticas. En ellos, las doctrinas se exponen, bien con el propósito de instruir a quienes pertenecen a la tradición, o bien con el de combatir las críticas de aquellos que se oponen a la tradición en cuestión.

Las escuelas filosóficas del samkhya y del yoga, cabe resaltar que ellas no son mencionadas como tales en la *Bhagavad Gītā*; se alude a algunos conceptos que más tarde conformarán parte de sus doctrinas, pero no se

hace referencia a los sistemas en sí. El samkhya, por ejemplo, reconoce la realidad del mundo externo, plantea un dualismo al sostener que hay dos realidades fundamentales, a saber, *purusha* o la conciencia pura, y *prakriti* o la naturaleza primordial; plantea un pluralismo de espíritus y no reconoce la existencia de *brahman*. La *Gītā* en cambio, ve en el mundo externo una realidad parcial, reconoce como fundamento de todo a *brahman*, el cual se identifica con el ser individual del hombre.

El sistema yoga no tiene una metafísica propia, acepta la filosofía samkhya y formula un método por medio del cual puede alcanzarse la meta del hombre, que es el estado de *samadhi* o conciencia pura. En este sistema, sí se acepta la existencia de un dios supremo llamado *Ishwara*. En la *Gītā*, el término *yoga* hace alusión a las técnicas tradicionales de meditación, sin referirse al sistema de filosofía yoga en sí

En esta parte, analizaremos aquellos conceptos que se relacionan con el sistema filosófico llamado samkhya, cuyo nombre proviene del hecho de que su conocimiento es obtenido mediante la investigación teórica¹⁷. La palabra *samkhya* tiene un significado relativo a los números, pero en un sentido estrictamente filosófico se utiliza para describir una forma de reflexión calculada y lógica.

El término samkhya significa conocimiento discriminatorio y también enumeración. Tiene ambos significados porque, en el sistema, se pretende que el espíritu se conozca de manera discriminatoria como algo separado de la materia y se enumeran los diversos principios o categorías: la materia

original y sus evoluciones y el espíritu que no pertenece al esquema evolutivo.¹²

Así, esta escuela profesa un realismo dual con dos realidades eternas: el espíritu o *purusa* y la materia primordial o *prakriti*¹⁸. En la *Gītā*, el término *samkhya* denota el aspecto teórico y especulativo acerca de la naturaleza del espíritu individual y universal.

4.1 Generalizaciones sobre la metafísica en la Bhagavad Gītā.

A lo largo del texto de la *Gītā*, encontramos toda una cosmología y metafísica similares a la del sistema filosófico samkhya. Conceptos tales como *gunas*, *prakriti*, *purusha*, etc., son comunes a ambas.

La visión metafísica que se presenta en la *Gītā* y en la filosofía samkhya parte de la relación entre espíritu y naturaleza, términos que son antagónicos pero no totalmente, pues tanto uno como el otro se complementan, y en la *Gītā* se funden en el espíritu supremo, mas no así en el samkhya.

Aquél que ve que las acciones se realizan
Sin excepción alguna debido sólo a la
Prakriti,
Y que el Atman no actúa,
Aquél ve.

¹⁷Radhakrishnan: Indian Philosophy op. cit. p. 249.

Cuando ve la existencia diversificada de
 Los seres
 En una sola entidad unificada
 Y su difusión partiendo de ella,
 Entonces alcanza a Brahman. (XIII, 29-30).¹⁹

4.1.1 Prakriti y Purusha.

La antigua filosofía de *prakriti* y *purusha* forma la base metafísica de la *Gītā*, y del sistema samkhya.

Esta filosofía nos presenta un panorama de la naturaleza, como un complejo inmenso de elementos siempre cambiantes. La jerarquía de formas que encontramos en la materia física es representada como un despliegue de causa y efecto, el cual tiene su fin o principio en *prakriti*, que se encuentra en estado no manifestado.

Basándome en Radhakrishnan, de esta sustancia primordial llamada *prakriti*, se da una evolución de elementos y una disolución de los mismos siguiendo un orden determinado. El universo es el *parinama* o transformación de *prakriti*, la cual es su causa. Todos los productos de esta sustancia primordial son causados, mientras que *Prakriti* es sin causa; los primeros son dependientes y la segunda es independiente; aquéllos son sinnúmero mientras que ésta es una, eterna y permea todo.

¹⁸ Grimes, op. cit. p. 283.

¹⁹ Tola, Fernando. *Bhagavad gītā*. Monte Ávila Editores. 1977 p. 205.

Prakriti no puede ser percibida, sólo sus productos más densos pueden ser percibidos por el hombre:

Has de saber que la *prakriti* y el espíritu
 Carecen ambos de comienzo;
 Has de saber que las transformaciones
 Y los *gunas* proceden de la *prakriti* (XIII,19).²⁰

Prakriti es llamada *mahad brahma* (el gran *Brahma*) en la *Gītā*²¹. Se describe allí a *prakriti* como la parte femenina, que es fertilizada por *purusha* con su energía, para la creación del universo. Cualquier ser vivo que nazca tiene como origen a *prakriti* y a *purusha*. De la primera encontramos que sus componentes son tres: *sattva*, *rajas* y *tamas*, los *gunas* que se mencionan en la cita anterior.

En la *Gītā* al igual que en el sistema *samkhya*, se habla de diferentes categorías que representan la evolución de *prakriti*. Estas categorías son las siguientes: *avyakta* o la *prakriti* indiferenciada, *buddhi* o intelecto, *ahamkara* o ego, *manas* (órgano-mente), los cinco órganos de percepción y los cinco de la acción. *Manas* es más elevada y sutil que los sentidos, y *buddhi* lo es respecto a *manas*. *Manas* es considerada como un superintendente de los diferentes sentidos, los conduce y a través de ellos goza de los objetos sensoriales. En adición a las categorías anteriores,

²⁰ Tola, Fernando. Op. cit. p. 201.

²¹ XIV. 3.

tenemos los cinco elementos gruesos (tierra, agua, aire, fuego y éter), y los cinco elementos sutiles (espacio, sonido, color, olor y sabor).

Por una parte se menciona a estas categorías como productos de *prakriti*, como sucede en la filosofía samkhya, por otra, se dice que provienen de la naturaleza de *purusha*. También se menciona que *purusha* tiene una doble naturaleza, una inferior y otra superior. Las categorías mencionadas forman parte de la primera, mientras la segunda consiste en el universo todo, comprendiendo la vida y el espíritu.

En la *Gītā*, se dice que *prakriti* produce todo lo que está en movimiento y estático, bajo la dirección de *purusha*. La palabra *prakriti* es utilizada en por lo menos dos sentidos: como una categoría primaria y última, y como la naturaleza del ser de *purusha*.

Todo el conjunto de las categorías anteriores, así como los estados mentales de placer, dolor, aversión, volición, conciencia y los once sentidos, constituyen lo que la *Gītā* llama *kshetra*, el campo, el cual podríamos entender como todo aquello que no es pura conciencia. Notamos pues que *kshetra* no sólo comprende al cuerpo físico, sino que abarca el plano mental con todas sus funciones, poderes y capacidades.

Los grandes elementos, la individualidad,

El intelecto, lo no manifestado,

Los once sentidos

Y los cinco dominios de los sentidos,

El deseo, el odio, el placer, el sufrimiento,

El conglomerado corporal,

El pensamiento y la voluntad –

Esto es el campo, dicho brevemente,
 Junto con sus transformaciones (XIII, 5-6).²²

El campo o *kshetra* excluye al ser o principio consciente en algunos versículos de la *Gītā*. Este principio consciente que es el sujeto individual, recibe el nombre de *Kshetrañā* o conocedor del campo, o *kshetrin* que es el poseedor del campo. De esto, dice el texto que así como el sol ilumina el universo entero, así el *kshetrin* ilumina todo el campo.²³

Este conocedor del campo es denominado en otros versículos como *purusha* (hombre universal), que se define como la pura conciencia, el sujeto universal que percibe toda la creación de *prakriti* sin participar en ella directamente. También podemos definir a este hombre universal como el principio consciente-vital que anima todos los cuerpos, y es la causa de que ellos experimenten tanto el gozo como el sufrimiento y demás estados mentales, permaneciendo inafectado e intocado por *prakriti* y sus elementos constituyentes, los *gunas*.

La *Gītā* también nos habla de un *purusha* superior y otro inferior, siendo el primero aquella parte de la conciencia divina, ajena a cualquier afección por parte de *prakriti*, mientras que el segundo, en apariencia diferente en los diversos cuerpos, es objeto de las transformaciones de los *gunas*, siendo esta comunión con los productos de la sustancia primordial la causa de su renacimiento (de *purusha*) en buenos o malos cuerpos,

²² Ibid. p. 196-197.

²³ XIII, 34.

esto es, en castas altas y puras o en castas bajas e impuras, siguiendo el sistema social de castas de la India.

El espíritu establecido en la *prakriti*
Experimenta los *gunas* nacidos de la
Prakriti.

Su apego a los *gunas* es la causa
De los nacimientos

En matrices buenas y en matrices malas (XIII,21).²⁴

También en el texto se habla que en este cuerpo existe un *purusha* superior, *purusha-parah*, también llamado *paramatman*, siendo el perceptor pasivo, pensador, sostenedor, disfrutador y el gran señor. La palabra *purusha* es usada en la *Gītā* en cuatro diferentes sentidos. Primeramente tenemos el sentido de *purushottama* que equivaldría al brahman sin llegar a serlo del todo;²⁵ en segundo lugar, el término tiene el sentido de persona.²⁶ Y la *Gītā* habla de otros dos *purushas* como *kshara* o mutable y *akshara* o no-mutable. En forma de *kshara* es todos los seres vivos, mientras que en *akshara* nunca cambia. Este ser superior –*uttamah purusha*– es el que permea los tres mundos y los sostiene denominándosele *paramatman*.²⁷ *Paramatman* trasciende tanto al *kshara purusha* y al *akshara purusha*, por lo que es llamado *purushottama* o *purusha* supremo.²⁸

²⁴ Ibid. p. 202.

²⁵ XI. 18.

²⁶ II. 15, 21, 60.

²⁷ XV. 16-17.

²⁸ XV. 15, 18.

Tanto *prakriti* como *paramatman purusha* no tienen comienzo. Siendo este *purusha* siempre el mismo, sin cambio alguno y más allá de la esfera de los *gunas*, no es ni agente ni objeto de los efectos de los *gunas*, a pesar que reside en los cuerpos. *Prakriti* es considerada el campo donde todas las causas, efectos y sus agentes se determinan. Es el principio fundamental de todos los cambios, movimientos y acciones, mientras que *purusha* es el principio que hace posible experimentar tanto el dolor como el placer. Este ser superior que permanece más allá de cualquier cambio, tiene esta otra parte inferior que experimenta a *prakriti* y está bajo la influencia de los *gunas*.

Cualquier intento por trascender los *gunas*, el apego y los deseos, los placeres y el dolor, significa una subordinación de este ser inferior al ser puro superior.

Purusha y *prakriti*, pura conciencia y principio del cambio, ¿en dónde se tocan? Ambos son eternos pero uno permanece más allá de la esfera de la dualidad y el otro es el origen de ella. Y sin embargo es debido a *purusha* que *prakriti* entra en actividad. Es la eternidad el punto que concilia a ambos principios pero a la vez los hace diferentes. Una respuesta que satisfaga a la razón no creo que podamos encontrarla en el texto.

4.1.2 Los *Gunas*.

Son tres las cualidades que constituyen a *prakriti*: *sattva*, *rajas* y *tamas*, las cuales ciegan al hombre en su cuerpo físico limitado:

El *sattva*, el *rajas* y el *tamas*
 Son los *gunas* nacidos de la *prakriti*;
 Ellos encadenan en el cuerpo,
 Oh guerrero de poderosos brazos,
 El alma imperecedera (XIV.5).²⁹

Sattva representa lo puro, lo luminoso, y sin embargo ata al ser por medio del apego al conocimiento y al placer. La cualidad de *rajas*, que impulsa a la acción y nace del deseo y apego, ata a la acción. La cualidad *tamas* nace de la ignorancia y sujeta al hombre a la inactividad y pereza:

De entre ellos el *sattva*,
 Debido a su pureza,
 Es luminoso y carente de dolencia;
 Él encadena, oh héroe sin tacha,
 Con el apego al placer,
 Con el apego al conocimiento.

Sabe que el *rajas*
 Está hecho de pasión,
 Y que surge por obra del deseo y del apego;
 Él encadena al alma, oh *Kaunteya*,
 Con el apego a la acción.

Sabe que el *tamas*
 Nace de la ignorancia

²⁹ *Ibid.*, p. 208.

Y confunde a las almas;
 Él encadena, oh *Bharata*,
 Con la desidia, con la pereza, con el sueño (XIV,6-9).³⁰

Estas cualidades de la sustancia primordial, no se encuentran siempre en estado de equilibrio, sino que hay una variación de predominio entre ellas en diferentes momentos, lo cual ocasiona propiamente la diversidad y movimiento del universo. Estos *gunas* también abarcan los estados emocionales, pensamientos, actitudes y la mente toda, esto es, la totalidad del mundo psicológico. Así tenemos que cuando *sattva* predomina, se caracteriza por un predominio del conocimiento; cuando *rajas* prevalece, la mente se encuentra en un estado de envidia, de deseo por los diferentes tipos de acción, y por el surgimiento de la pasión, las emociones y apegos; cuando es *tamas* lo que domina, nos encontramos ante un estado de ignorancia, pereza, error, ilusión, etc.

Son pues estas cualidades constitutivas de *prakriti*, las que determinan las características de toda índole, tanto en el plano físico como mental. Así, observamos que las tendencias mentales se designan como sáttvica, rajásica y tamásica. Las inclinaciones religiosas son descritas como de tres tipos: aquéllas que son sáttvikas rinden culto a los dioses, las que son rajásikas adoran a diferentes tipos de demonios como yakshas y rakshas, y las de naturaleza tamásika adoran a fantasmas y demonios inferiores.

³⁰ Ibid. p. 209.

Tenemos así que los *gunas* permean todo el mundo manifestado: sacrificios, comidas, esfuerzos, regalos, conocimiento, entendimiento y felicidad.³¹

Es a partir de la relación entre *prakriti* y *purusha*, de la interacción de los diferentes *gunas*, que el universo se despliega desde el estado latente-primordial de la naturaleza hasta su manifestación más concreta y burda, que es el mundo que percibimos los seres vivientes con nuestros sentidos físicos.

4.1.3 Evolución Cósmica.

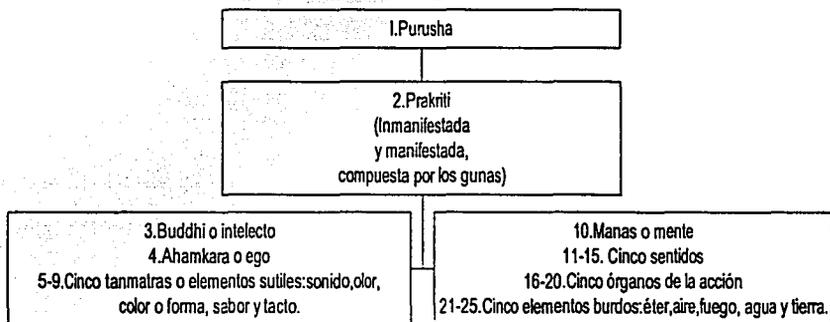
Prakriti es la sustancia primordial, origen del mundo. En su condición no manifestada, *prakriti* es la unión de contrarios. Cuando se encuentran unidos en estado de equilibrio (*samyavastha*), no hay acción alguna. El estado de reposo se dice que es el estado natural de *prakriti*. Sin embargo, la ausencia de actividad externa no significa la ausencia de cualquier tendencia a actuar. Las tendencias a la manifestación (*sattva*) y a la actividad (*rajas*), son balanceadas por la tendencia a la no manifestación e inactividad (*tamas*).

Cuando hay una perturbación del equilibrio de los *gunas*, tenemos la destrucción de *prakriti* en su estado natural, rompiéndose la tensión entre la actividad y la inactividad. *Prakriti* evoluciona a partir de la influencia de *purusha*, como un imán que atrae las limaduras. El alcanzar los fines de *purusha* es la causa de la manifestación de *prakriti*, en los tres estados

³¹ XVII.

de los *gunas*. Ya que *prakriti* es una y ubicua, todas las cosas tienen como base a *prakriti* y en un sentido, todas las cosas comparten las características de las demás, aunque no lo hacen al mismo tiempo.

La evolución del mundo sigue una ley definida de sucesión en el tiempo, espacio, modo y causalidad. A continuación mostramos un esquema de este proceso evolutivo según la *Gītā*:



Este esquema del proceso evolutivo nos muestra una concepción muy compleja y sistematizada del mundo. En otros sistemas filosóficos indios, nos encontramos con un sistema similar o más complejo aún. Sólo basta decir que para la concepción de la *Gītā*, este universo es un tenue reflejo de la verdadera y última naturaleza de la realidad última.

CAPÍTULO TERCERO

EL YOGA

I. Introducción.

En algunas partes de la *Bhagavad Gītā*, el samkhya y el yoga aparecen como dos caminos diferentes y, en otras, como el mismo. Al primero se le señala como la senda del conocimiento, mientras que al segundo como la vía práctica. En este capítulo, veremos que la relación de ambos términos es más compleja, además, profundizaremos en el sentido del yoga y de sus diversos significados, que aparecen a lo largo del texto.

El yoga no tiene una metafísica propia como ya se dijo en el capítulo anterior. Acepta la filosofía samkhya y formula un método por medio del cual el hombre logra la meta suprema, según se concibe en este sistema. Lo que tiene que hacerse es separar el espíritu (*purusha*) de la sustancia primordial (*prakriti*); y esta separación ha de lograrse mediante un proceso de control mental.

En la mente es donde se refleja el espíritu y toda la desgracia que sufre se debe al hecho de que se identifica con su reflejo en la mente. Si la mente pudiera silenciarse y vaciarse y si no hubiera ningún otro reflejo en ella, el espíritu se percataría de cuál es su verdadera sustancia y escaparía de la trampa de la *prakriti*. El método que hace posible esto es el yoga.

La técnica del yoga es muy antigua, es incluso anterior a la formulación de la filosofía samkhya. La etapa clásica del yoga como sistema ortodoxo, tiene como precursor a Patañjali, autor de los *Yoga-sutra*, obra a la cual se le asigna como fecha aproximada el siglo II a.C.

Cada sistema filosófico de la India nos da un camino o método práctico por el cual alcanzar el ideal supremo, la liberación. En principio, el pensamiento debe ir más allá de los límites hacia la experiencia decisiva; nos encontramos con teorías metafísicas, pero también con prácticas espirituales. En la *Gītā* y en casi la totalidad del pensamiento indio, se argumenta que, si el hombre es una parte de lo divino, la tarea que tiene por delante es tomar conciencia de su verdadera naturaleza. Si él se siente separado de e inferior a la divinidad, requiere de una disciplina y sobre todo de un verdadero *guru* o maestro espiritual, para poder contactar con su ser esencial y darse cuenta de que cualquier sentimiento o pensamiento que lo degrade es ilusorio.

La *Bhagavad Gītā* no sólo nos da una metafísica (*brahmavidya*), también nos proporciona una disciplina (*yogashastra*). Derivada de la raíz *yug* (atar, juntar, unir), el yoga intenta concentrar nuestras energías mentales, para pasar de la limitada conciencia del ego a la trascendencia del yo.

La *Gītā* nos presenta una disciplina del yoga que es amplia, flexible y completa, que incluye diferentes fases del desarrollo espiritual y ascendente hacia la realidad esencial. Los diferentes yogas son aplicaciones especiales de la misma disciplina interior, que lleva hacia la liberación del *atma* o ser individual y lo dota con un nuevo

entendimiento de unidad total. Todo lo relacionado con esta disciplina se llama yoga, como *jñana-yoga* o camino del conocimiento, *bhakti-yoga* o camino de la devoción, *karma-yoga* o camino de la acción.

Todo hombre tiene un sentido de la efímera y precaria condición de la felicidad humana. Aquellos que viven en la superficie de la vida no sienten ninguna necesidad ni laceración en su ser, que los lleve a una búsqueda más allá de lo inmediato. Son seres humanos, que sólo nacen, crecen, se reproducen y mueren. Aquellos que toman conciencia de que existe una mayor dignidad en sus vidas se dan a la tarea de hallar ese principio que da sentido y valor a la existencia.

Arjuna representa al alma humana en búsqueda de la perfección y paz interior. Se encuentra en un momento en que su mente está nublada, su discernimiento es oscuro y su sentimiento es de duda. En ese estado por el cual todo hombre pasa, Arjuna daría lo más preciado de su vida por un poco de luz que iluminara la noche de su ser.

El yoga es una respuesta a la necesidad de terminar la ansiedad humana. Tiene sus orígenes en las más tempranas etapas de la civilización india y posee la característica de adaptarse a los distintos temperamentos, ofreciendo diversas formas de disciplina. En el siguiente segmento daremos una breve mirada a los antecedentes de esta práctica, que ha pasado a formar parte esencial de muchos de los sistemas filosóficos y místicos de esta cultura.

II. Origen y Antecedentes del Yoga.

Yoga significa unión, unirse; es una disciplina que lleva a la unidad con lo divino o con el ser de uno; es ese estado de unidad y también las prácticas que llevan a él. Es, como se ha dicho, un sistema de vida que parte del ser, de lo que está más allá de un dios personificado, dentro de cada uno como el reducto último de su conciencia, como su esencia misma y su verdadera identidad.¹

Es una creencia muy antigua de la India la existencia de poderes físicos y mentales en ciertos individuos, que le permiten liberarse del sufrimiento, y los cuales se alcanzan por la disciplina, la austeridad del cuerpo y la ejercitación mental. Encontramos ya algunas indicaciones del valor del éxtasis y de la meditación en el *Rig-veda*, donde se utiliza la palabra *muni*,² asceta, el que permanece en silencio. De acuerdo a este texto, la meditación en la luz divina es un acto sagrado de devoción.³

En el *Aiharva Veda* es muy común la idea de que se puede lograr poderes sobrenaturales por la práctica de austeridades. Aparece después el concepto de *tapas*, el que da un carácter más ético a esta disciplina ascética. Uno tiene que abandonar todos los objetos mundanos, para poder concentrar la mente en lo eterno.

Las Upanishads le dan a la práctica del yoga el sentido de una búsqueda consciente e interior, o un esfuerzo hacia el verdadero

¹ Cross, Elsa: "El concepto de dharma en la Bhagavad Gītā" p. 18.

² X.136. 4-5.

³ III. 3.9.

conocimiento de la realidad; se insiste en la meditación y concentración.⁴ Las Upanishads consideran que *tapas*, austeridad, y *brahmacharya*, celibato, son virtudes productoras de grandes poderes. Aquellas upanishads que hablan sobre las teorías del samkhya se refieren también a las prácticas del yoga.

La *Katha*, *Taittiriya* y *Maitrayani Upanishads* mencionan al yoga, pero no exactamente con el mismo sentido que lo encontramos en el sistema yoga de Patañjali. La idea del *samadhi* (concentración; absorción; equilibrio mental) posiblemente haya sido desarrollada de las doctrinas upanishádicas, donde se compara la realización del absoluto o liberación de las cosas de la vida empírica, con el estado de *turiya*⁵.

La *Katha Upanishad* habla del estado más alto del yoga como aquel en donde los sentidos, la mente y el intelecto se aquietan. En la *Maitri Upanishad* se menciona el séxtuple yoga y los términos técnicos que aparecerán con Patañjali. Buddha practicó el yoga en ambos sentidos: con austeridades y mediante una profunda contemplación. Muchos de los maestros budistas como Alara, fueron grandes adeptos del yoga. Los *suttas* budistas se encuentran familiarizados con los métodos de concentración del yoga. Los cuatro estados de la concentración budista (*dhyana*), corresponden a las cuatro etapas de concentración consciente en el yoga clásico.

En el *Mahābhārata*, samkhya y yoga se utilizan como dos aspectos de una misma visión y significan teoría y práctica. Se considera a la liberación no como la identificación con el absoluto, sino como la

⁴ Bṛih. Up. IV. 14; Katha, III. 12.

separación del espíritu o *purusha* de la *prakriti*. Aquí se deja de considerar al absoluto como el ser omnipresente del cual emana el ser individual o *atman* y se le ve como *Ishvara*, el aspecto personificado de la realidad suprema. Hay también referencias a técnicas como el *pranayama* y la *dharana*. Muchos ascetas de la épica del *Mahābhārata* consideran al *yoga* como fuente de poderes mágicos.⁶

Así, tenemos que, desde los vedas, pasando por las Upanishads, el *Mahābhārata* que incluye a la *Bhagavad Gītā*, el jainismo y el budismo, las prácticas yóguicas aparecen como parte importante de las enseñanzas de los grandes sabios. Con los *Yoga Sutra* de Patañjali, el *yoga* alcanza su máxima sistematización. Patañjali codifica una tradición nebulosa que envolvía las más antiguas creencias de los pueblos autóctonos con un excelso y refinado misticismo.

III. El Yoga en la *Bhagavad Gītā*.

El autor o autores de la *Gītā* es muy probable que no tuviera(n) en mente el sentido técnico de *yoga* como “el control de las fluctuaciones de la mente”, que es la definición de Patañjali en sus *Yoga Sutra*.⁷ En la *Gītā* la palabra *yoga* se utiliza en muchos sentidos, que pueden parecer desconectados entre sí, pero cuya relación es evidente.

⁵ S.Radhakrishnan. *Indian philosophy*. Vol. II. p. 339.

⁶ S. Radhakrishnan. *Op.cit.* p.340.

⁷ Patanjali. *Los Yoga Sūtras de Patanjali*. Trad. Joshi, Rasik Vihari. Edit. Árbol, p. 25.

El sentido primario que tiene la palabra yoga en la *Gītā*, deriva de la raíz *yujir yoge* o *yuj*, unir, que se conecta de manera negativa con el sentido de la misma raíz *yuj*, como restricción o control de aquello con lo cual se está unido.⁸ En este sentido, unir, también puede significar disociación, pues se une una cosa a otra desprendiéndose de la que antes estaba unida. Cuando una determinada postura mental o esquema de acción se recomiendan en la *Gītā*, encontramos la palabra *buddhy-yoga*, que significa que uno se asocia con una determinada visión mental o tipo de conocimiento.

De manera similar, cuando se usa la palabra *karma-yoga*, significa que uno tiene que comprometerse con la necesidad de realizar determinados deberes. También tenemos la palabra yoga usada en el sentido de fijar la mente en el ser (*atman*) o en *brahman*. Hasta aquí, notamos que el sentido fundamental usado es el de unir. Pero como se dijo arriba, la unión puede implicar también una desunión, la cual en la *Gītā* se refiere a aquella que aparta de los deseos y los frutos de la acción (*phala-tyaga*).

Así tenemos que en la *Gītā* se dice:

Has de saber, hijo de Pandu, que lo que llaman renuncia se considera también yoga. Porque nadie puede ser un yogui sin haber renunciado a toda intencionalidad al actuar.⁹

La razón por la cual este concepto de cesación o renuncia debe ser considerado como yoga es porque, sin tal renuncia a los deseos, no es

⁸ Dasgupta. *History of Indian Philosophy*. Edit. Bombay. 1954. p. 444.

⁹ Martín, Consuelo. *Bhagavad Gītā*, Edit. Trotta. p. 141.

posible alcanzar la unión más elevada con *brahman*. Pero incluso este sentido de disociación de los frutos de la acción debe ser complementado por el cumplimiento de los deberes en las primeras etapas; y es sólo en las últimas, cuando se utiliza yoga en el sentido de cesación mental.

Cuando realizamos nuestros deberes tratando de dejar a un lado todo motivo egoísta de placer, nos elevamos a un plano tan elevado que desistimos de cualquier fin que no sea otro que el mismo deber. Es en este estado cuando se dice que el hombre se ha establecido en el yoga. Esto implica un conflicto en el hombre entre su yo superior y su yo inferior, o lo que es lo mismo, entre su yo real y su yo falso. Y es que el ser humano es tanto amigo como enemigo de sí mismo. Cuando falla en la conquista de sus deseos y pasiones, su ser es su propio enemigo; pero la implicación es que dentro de este yo inferior existe una tendencia inherente hacia la elevación.

Otro sentido que se le da al yoga y lo relaciona con el sistema clásico de Patañjali, lo encontramos cuando la *Gītā* recomienda al yogui que quiera llegar al estado meditativo de unión con Dios o *paramatman* llevar una vida de soledad, con pleno control de sus sentidos y mente, sin deseñar ni aceptar nada. El yogui ha de sentarse en el suelo, en un lugar limpio, sobre una estera de *kusha*, hierba que se considera sagrada y debe controlar sus movimientos y concentrar su mente en un punto para llegar a la unión con su ser puro.

El yogui no debe comer poco ni mucho, no debe dormir en demasía ni desperdiciar su sueño. Ha de ir por el camino del justo medio evitando los extremos en su vida. En este aspecto la *Gītā* se separa de Patañjali pues este último formula un método en el cual gradualmente se hace a un lado todo lo relacionado con los objetos de los sentidos para lograr el estado, en el que se detiene la función mental dando paso a la experiencia del Ser.

El fin que tiene el yogui en la *Gītā* no es la destrucción de la mente, sino llevarla a la unión con el ser absoluto (*atman*). Aunque no se habla mucho de la técnica del *pranayama*, no está ausente en el texto, puesto que es una de las disciplinas básicas dentro de las ocho etapas que Patañjali señala para alcanzar el estado de liberación.

También la *Gītā* en el capítulo sexto recomienda al yogui llevar la vida austera de un *brahmacharin* separando su mente de cualquier interés mundano y pensar sólo en Dios, dedicándole toda su vida y tratando de vivir en comunión con Él. Esto llena al alma de una profunda paz y la hace perder su individualidad conduciéndola a un estado de dicha infinita. Se dice que el yogui se ha establecido en Dios, cuando logra centrar permanentemente su mente en su ser superior y dejan de afectarle los deseos, cualesquiera que sean.

En este estado de unión el yogui siente que ha alcanzado la meta y ni siquiera los pesares más grandes lo pueden afectar. En este sentido la *Gītā* define al yoga como la negación de la posibilidad de toda asociación con el dolor.¹⁰

¹⁰ VI. 23.

El tratamiento que le da la *Gītā* al yoga también difiere en gran parte del que se le da en las Upanishads. La *Katha Upanishad* habla del control de los sentidos como yoga, pero en la *Gītā* éste es sólo la parte preliminar y no el yoga mismo. La mayoría de los procesos del yoga que se describen en otras *Upanishads* hablan de seis u ocho pasos que difieren un poco de Patañjali.

Otro sentido de yoga en la *Gītā* es el de *karma-yoga* o el deber de la realización de las acciones, distinguiéndolo del camino del *samkhyā* o conocimiento. Una de las principales enseñanzas de la *Gītā* es el cumplimiento de los deberes de uno; pero si estos deberes se realizan por motivos egoístas buscando un fin de ganancia o placer, no se llega a la meta suprema. Sólo cuando se actúa con desapego, sin ningún motivo egoísta, renunciando a los frutos de la acción, sin sentirse el hacedor o autor de las acciones es que se habla de un verdadero *karma-yogin*:

Establécete en este Yoga, Dhanañjaya, y dedícate a realizar tu deber, abandona el apego y permanece en equilibrio ante el éxito o el fracaso. A esta ecuanimidad se llama yoga (2, 48).¹¹

La palabra *karma-yoga* se menciona en III.3, como el camino de los yoguis, y la encontramos también en III.7, V.2 y XIII.24. La palabra *buddhi yoga* se menciona entre otros lugares en II.49, X.10 y XVIII.57; *bhakti-yoga* se menciona por lo menos una vez en XIV.26. Lo importante

¹¹ Martín, Consuelo. Op. cit. p. 68.

es que el significado que se halla detrás de todas estas variantes del yoga, es el de asociación, unión con lo divino.

IV. Tipos de Yoga

Así como existen distintos tipos de caracteres que definen a los seres humanos, también encontramos una diversidad de caminos hacia la experiencia de lo divino que podemos encontrar en el vasto campo del fenómeno religioso. La *Bhagavad Gītā* no ajena a esta diversidad propone diferentes caminos o *margas* que llevan a la misma meta suprema, la realización de *brahman*. En esto la *Gītā* también es un receptáculo de diversas tendencias con una larga historia de las cuales se nutre y les da su propio matiz.

Es sobre todo en el desapego de la acción y en la entrega de los actos a Krishna, en donde la *Gītā* hace hincapié, a diferencia de otros sistemas filosóficos o tradiciones en la India. Pero pasemos a recorrer cada una de las ramas del árbol del yoga que se nutren de la misma savia y van hacia la misma dirección.

4.1 Yoga del Conocimiento

Podemos alcanzar la gran meta de la perfección interior, la verdad, de tres diferentes maneras: por el conocimiento (*jñāna*) de la realidad absoluta, por la adoración y amor (*bhakti*) del ser supremo y por la

entrega de la voluntad y acciones (*karma*) al propósito divino. Se distinguen por el énfasis que se da a lo teórico, emocional o práctico.

Al final, el conocimiento, el amor y la acción se mezclan. La realidad última misma es existencia (*sat*), conciencia (*cit*) y dicha (*ananda*). Para aquellos que buscan el conocimiento, esta realidad es la eterna luz, en la que se desvanece toda oscuridad; para los que buscan la virtud, ella es la rectitud eterna e imparcial; y para los que quieren tener la experiencia del corazón, ella es el eterno amor.

Jñana como camino hacia la perfección no es un asunto de mera teoría, sino de experiencia profunda, de conocimiento espiritual. La sabiduría pura y trascendente difiere del conocimiento puramente racional o científico. El conocimiento científico expresa mediante un orden determinado diferentes parcelas de la realidad sin abarcarla en su totalidad. Para la filosofía de la India, el conocimiento de la verdad requiere de una transformación del espíritu, del desarrollo de una visión interior. Arjuna estaba ciego a la realidad al carecer de esa divina visión.

A fin de alcanzar los niveles superiores del ser, uno debe perderse en el conocimiento del ser, volverse el ser, pues si hay una pizca de motivación egoísta como el poder y la fama, se construye una franja que impide lograr esa última capa de la realidad. Veamos pues primero en qué consiste este camino que nos lleva a la meta del yoga.

El *jñana yoga* prescribe dos prácticas: *viveka* y *vairagya*, el discernimiento y el desapego. El discernimiento se refiere a la capacidad de distinguir entre lo verdadero y lo falso, lo eterno y lo transitorio, lo que lleva al ser y lo que aparta de él. El desapego es desprenderse de lo

innecesario, de aquello que es transitorio, para poder entregarse a lo que es real y permanente, al Ser.

El conocimiento del Ser lo encontramos expuesto en la metafísica de la *Gītā*, cuyos principios los adopta de la escuela filosófica samkhya con algunas modificaciones. La filosofía samkhya elabora un dualismo entre *purusha* (el ser universal) y *prakriti* (la materia primordial). Lo que hace la *Gītā* es subordinar estos dos principios a la realidad última o brahman. Según el samkhya, *purushas* son muchos y permanecen separados. El *purusha* es lo que permanece inalterado detrás de todos los cambios de la vida consciente. No es el alma como se entiende normalmente, sino un principio puro, inactivo, luminoso, consciente, no dependiente de la materia.

Prakriti es otro principio último que se concibe como la materia indiferenciada, cuyos componentes se encuentran en estado de equilibrio. Todo fenómeno mental y material se explica como la evolución de *prakriti*, la cual se conforma por tres modos ya mencionados en el capítulo anterior y que son *sattva*, *rajas* y *tamas*. Cuando el *purusha* se da cuenta que no es tocado por *prakriti*, se libera. Esta visión es la que adopta la *Gītā*, con la modificación de que *purusha* y *prakriti* son la naturaleza misma del ser supremo, de *brahman*.

Junto con este conocimiento tenemos el relativo al del ser individual. Si nos remontamos al texto de la *Gītā*, después de que Arjuna arroja las armas y decide no pelear, Krishna comienza su enseñanza exhortándolo a cumplir con su deber. Le expone la verdad de la naturaleza del espíritu

individual o *atman* y de la identificación de su ser individual con la realidad última, *brahman*.

Lo que para el ser encarnado
son en este cuerpo la niñez, la juventud, y
la vejez,
eso mismo es la obtención de otro cuerpo:
el sabio en ello no se engaña (II.13).¹²

Fin tienen los cuerpos del ser encarnado,
que, él sí es eterno, imperecedero,
ilimitado.
Por eso combate, oh Bharata (II.42).

Este antiguo ser
no nace, no muere jamás,
habiendo dejado, debiendo dejar alguna
vez de ser;
es no nacido, eterno, perpetuo;
no es muerto cuando el cuerpo es muerto(II.20).¹³

Krishna sigue describiendo al *atman* o ser individual, como aquello que permea todo, intocado por el fuego, el agua y el viento. Así como el hombre cambia de vestiduras cuando ya están viejas, el *atman* deja su cuerpo para entrar en otro nuevo. Hasta aquí *Krishna*, el *avatara*, ha expuesto la teoría (*samkhya*) sobre la naturaleza imperecedera y eterna del espíritu individual.

¹² Tola, Fernando. Op. cit. p. 40

¹³ Ibid. p. 42.

Haciendo uso del discernimiento y del desapego, uno accede al conocimiento del Ser. Ligado a esta vía tenemos el yoga de la meditación, el cual es por excelencia uno de los caminos clásicos que encontramos en la mística india.

4.2 El yoga de la meditación

Además del discernimiento y del estudio constante de las escrituras se necesita una disciplina por la cual se pueda trascender las limitaciones de la mente racional y llegar a esa intuición directa de la verdad. Esto se logra por medio del yoga de la meditación o concentración.

El hombre generalmente conoce sólo la superficie de su mente; hay una profunda actividad detrás de ella que produce sus efectos en la conducta del hombre. Esta actividad se manifiesta como tendencias naturales, como reacciones subconscientes, como estados emocionales que nos apresan y dirigen nuestro comportamiento. Hasta que el individuo no tome plena conciencia de su ser no puede considerársele dueño de su vida. Además, mente, cuerpo y vida necesitan estar integrados armónicamente si es que se aspira a una plena felicidad.

Esta integración no puede darse mientras la mente se encuentre sujeta a las ráfagas de deseos y aversiones, como en el caso de Arjuna. Sólo con una mente serena, alejada del ajetreo de los sentidos, él podrá adquirir la mirada interna que le permita acceder a su ser verdadero.

Cuando observamos el mundo exterior, nuestra mente es llevada por la actividad sensorial del mundo que le muestran los sentidos. Para entender lo percibido se vale de conceptos. Conocemos la realidad fenoménica, pero no el ser en sí. Para llegar a la experiencia del ser en sí debemos deshacernos de la diversidad sensorial y mental que nos impide la visión intuitiva y directa de nuestro ser.

Y es aquí donde Krishna revela el yoga de la meditación que nos recuerda el sistema filosófico-clásico del yoga de Patañjali conocido también como *raja-yoga* o *yoga real*. El maestro de la *Gītā* describe cómo el aspirante debe evitar tanto los excesos de indulgencia como los de abstinencia y caminar por el sendero del justo medio.

El yoga, oh Arjuna,
no es de aquel que come demasiado
ni de aquel que del todo deja de comer,
ni tampoco de aquel
que con exceso duerme
ni de aquel que constantemente está
velando (VI.16).

El yoga que destruye el sufrimiento
es de aquel que ha logrado controlarse
en el comer, en el recreo,
en el empeño puesto en las acciones,
en el sueño, en la vigilia(VI.17).¹⁴

¹⁴ Ibid. p. 110.

El yogui debe tener total desapego por las acciones, por los objetos sensoriales, afianzarse sólo en su ser interior; debe vivir con igualdad de conciencia: para él, la dualidad del mundo es aparente y se establece en la convicción de ver al espíritu supremo en todas partes.

Es un hombre superior
 aquel cuya mente permanece siempre igual
 en medio de aquellos que lo quieren,
 de amigos, de enemigos, de neutrales,
 de seres odiosos, de allegados,
 de buenos y de malos (VI.9).¹⁵

Krishna recomienda alejarse a un lugar retirado libre de las distracciones externas, en un asiento confortable, con la mente dirigida en un solo punto, desapegada de cualquier deseo.

¡Que constantemente el yoguin se concentre,
 en un paraje solitario, a solas,
 con un espíritu y su mente controlados,
 no esperando nada, no poseyendo nada! (VI.10).

En un sitio limpio debe establecer su
 asiento,
 hecho de paja, una tela y una piel de
 antílope,
 firme, ni demasiado alto ni demasiado bajo (VI.11).

¹⁵ Ibid. p. 108.

Y, sentado ahí,
 debe para purificarse practicar el yoga,
 fijando su mente,
 reprimiendo la actividad de sus sentidos
 y de su pensamiento (VI.12).

firmemente establecido,
 conservando inmóviles y en línea recta
 el cuerpo, el cuello y la cabeza,
 dirigiendo la vista a la punta de su nariz
 y no mirando nada,
 con su espíritu sereno,
 liberado de temores,
 manteniéndose en su voto de una vida casta,
 y con su mente subyugada,
 permanezca sentado,
 con su pensamiento fijo en mí,
 teniéndome como suprema meta (VI. 13-14).¹⁶

Sobre esto comenta Jñaneswar: "Y es así que los signos de la experiencia yóguica aparecen en el cuerpo y por dentro, la mente se detiene. El pensamiento se calma, la energía mental disminuye y tanto el cuerpo como la mente encuentran reposo. El hambre se olvida, el sueño desaparece, e incluso el recuerdo de ambos se pierde y no hay huella alguna de ellos"¹⁷.

¹⁶ Ibid. p. 108,109.

¹⁷ Swami Kripananda. Jñaneswar's Gita. p. 75.

La *Gītā* nos ha mostrado los pasos esenciales del yoga de la concentración que podemos resumirlo de la siguiente manera: (1) purificación de la mente, cuerpo y sentidos; (2) concentración o alejamiento de la conciencia de la lluvia de pensamientos que van y vienen persiguiendo sus correspondientes objetos sensoriales; (3) al lograr la calma mental, la conciencia se establece e identifica con su ser verdadero, que es *brahman* mismo. La *Gītā* no es tan sistemática como los *sutras* de Patañjali, pero contiene las mismas *angas* o partes.

Concluyendo lo anterior, el yoga de la meditación representa un camino arduo a seguir; requiere de mucha disciplina y constancia, de un espíritu contemplativo que no muchos poseen. Pero el actuar es una característica que encontramos en todo individuo. Por ello es que la *Gītā* hace un especial hincapié en los actos y desarrolla toda una disciplina a través de ellos. Con la actitud adecuada y con la mente enfocada en Krishna, la praxis se vuelve divina y un instrumento de liberación.

4.3 Yoga de la Acción

La *Gītā* comienza planteando el problema de que Arjuna se rehúsa a cumplir con su deber de guerrero. Se establece la cuestión de abstenerse de actuar y retirarse del mundo, una idea que predominaba en esa época en la que fue escrito el texto de la *Gītā*. Surge la pregunta de si actuar es mejor que no hacerlo y se concluye que la acción es lo mejor.

A lo largo del poema, Krishna insistirá en el cumplimiento del deber, sin abandonar el mundo y llevar una vida plena de actividad enfocada en

el espacio interior del ser. La *Gītā* no explica sólo lo que debería hacer un hombre como individuo en la sociedad, sino también como un ser espiritual con un destino divino. El texto se mueve en una atmósfera de renuncia interna y a la vez no deja de lado los deberes sociales y religiosos de las personas.

El término *samkhya*, que es equivalente para la *Gītā* al de *jñana* o conocimiento, nos señala la renuncia a la acción. No hay que olvidar que una idea cara de la filosofía de la India es que los seres humanos producen efectos a través de sus actos; los cuales tienen que experimentarse en esta vida o en otra y es esta dinámica de causa y efecto, la que se conoce como *karma*. Cada hecho, ya sea bueno o malo, produce su efecto natural el cual tiene que ser experimentado en este plano físico, impidiendo la liberación de las cadenas de este mundo limitado y transitorio.

Cada acción confirma el sentido de egoísmo y disociación del hacedor creando la cadena sin fin de efectos, por lo que algunos filósofos argumentan la renuncia a toda acción y volverse un *sannyasin* (monje, asceta). Pero la *Gītā* adopta la postura desarrollada en la religión del *Bhagavata* que tiene el doble propósito de lograr la liberación y seguir trabajando en este mundo.¹⁸

¹⁸ S. Radhakrishnan. The Bhagavad Gītā, Blackie and Son. 1974, p. 67.

En el *Mahābhārata*, Vyasa le dice a Suka que para un *brahmin*, los métodos más antiguos de liberación son el conocimiento y la acción.¹⁹ La *Isha Upanishad* adopta una postura similar.

La visión de indiferencia ante los problemas del mundo atribuida a la filosofía india no es cierta. La *Gītā* es un claro ejemplo de ello cuando nos insta a cumplir nuestro papel en la sociedad y tener siempre en mente el bien de los demás.

El maestro de la *Gītā* señala la sutileza de la problemática de la acción al afirmar que es imposible abstenerse de actuar:

Ni por un solo momento
permanece alguien sin actuar;
los *gunas* nacidos de la *prakriti*
llevan a todos irresistiblemente hacia la acción (III.5)²⁰

La naturaleza del mundo es el movimiento, la actividad. El cesar de actuar no es la respuesta, ni tampoco la inercia pues ella no lleva a la libertad sino a su contraparte, la esclavitud. Pero no es la acción por sí misma la que encadena, sino el motivo o deseo que la mueve. La renuncia no se refiere al acto mismo sino a la intención mental que lo impulsa. Renunciación significa ausencia de deseo.

Te he enseñado la sabiduría en la teoría,
escúchala ahora en el yoga.
Dotado de esa sabiduría, oh hijo de Pritha,

¹⁹ 237. 1.

²⁰ Tola, Fernando. Op. cit. p.63.

arrojarás lejos de ti las cadenas de la acción (II.39).

¡Que tu afán sea por la acción, jamás por
sus frutos!

No actúes pensando en los frutos de tu
acción,
no te apegues tampoco a la inacción(II.47).

Haz tus acciones, oh Dhananjaya,
afirmándote en el yoga:
Abandonando todo apego,
igual frente al éxito y al fracaso.
Esta indiferencia es llamada yoga (II.48).²¹

Mientras una acción esté basada en falsas premisas será una cadena para el ser individual. Si nuestra vida se basa en la ignorancia, no importa que tan altruista pueda ser en apariencia nuestra conducta, producirá efectos que nos encadenarán a este mundo.

Cuando Krishna le recomienda a Arjuna pelear, no está diciendo que él apoya la guerra. En este caso la guerra resulta ser la ocasión para que el maestro señale la conducta que ha de seguirse en cualquier circunstancia. Arjuna toma una actitud pacifista y declina pelear por la justicia y la verdad; toma el papel que tomaría cualquier persona común:

Si los hijos de Dhritarashtra en el combate,
con las armas en la mano,

²¹ Ibid. p. 47,51.

me dan muerte a mí, inerme, sin ofrecerles
resistencia

- eso lo prefiero (I.46).²²

Arjuna no plantea la pregunta de si es buena o mala la guerra. Ha peleado muchas batallas y con muchos enemigos. El se declara en contra de la guerra y sus horrores porque tiene que pelear contra sus familiares. No es una cuestión de violencia o no violencia, sino de si está permitido usar la violencia en contra de los amigos de uno. Su resistencia a la batalla no es el resultado de un desarrollo espiritual o del predominio del *guna sattva*, sino de su ignorancia y apego.

El renunciamiento a un acto obligatorio
no es nada conveniente;
se dice que es tamsica la renuncia
que por error se hace de un acto tal (XVIII. 7).

Si alguien, por pensar que es doloroso,
por temor a un sufrimiento físico,
deja de realizar un acto,
aquel, llevando a cabo una renuncia rajásica,
no obtiene con su renuncia ningún fruto (XVIII. 8).

Aquel acto obligatorio, oh Arjuna,
que, pensando sólo que es deber llevarlo
a cabo,
uno lleva a cabo
renunciando apego y frutos,
aquel acto es considerado una renuncia

²² Ibid. p. 35.

sáttvica (XVIII. 9).²³

Tengamos en cuenta que la *Gītā* atesora al igual que el pensamiento indio en general, la no violencia (*ahimsa*) y muestra de ello es la descripción que se hace del perfecto estado de la mente, del habla y del cuerpo en el capítulo VII y de la disposición interna de un verdadero devoto en el capítulo XII. Krishna exhorta a Arjuna a pelear sin pasión, sin enojo o apego; tal estado de la mente no produce violencia. Se debe pelear, sí, pero contra la ignorancia, lo que no está bien, sin dejarnos llevar por el ego u odio pues eso significaría una derrota espiritual, aunque en lo externo hubiésemos sido los vencedores.

Con base en la convicción de que el ser del hombre es el Ser del universo, el autor de la *Gītā* niega que cuando se actúa desde un estado de absoluta serenidad y absorción en *brahman*, se pueda verdaderamente dañar a alguien, aunque en lo externo así ocurra. Y es que como se vio en el capítulo anterior, *prakṛiti* y sus productos son la causa de todo este drama universal; es por ella que el mundo se encuentra en una dualidad y devenir perpetuos. Es por la *maya* de *brahman* que no vemos más allá de esta representación cósmica, sin percatarnos que sólo es el juego de *prakṛiti* y nosotros somos actores dentro de ese juego.

Al estar conscientes de que *brahman*, el ser absoluto, está más allá de toda la actividad cósmica, que es la causa última y final de ella y que en última instancia el hombre es ese mismo *brahman*, este mundo deja de ser tan trágico como aparece a primera vista.

²³ Ibid. p. 243.

Si nosotros cultivamos un espíritu de desapego por los resultados y ofrecemos nuestras acciones a Krishna, podemos involucrarnos en los actos sin perdernos en ellos. Alguien que actúa con este espíritu es un *sannyasin* por siempre.²⁴ Acepta las cosas como vienen y van, sin queja alguna.

La *Bhagavad Gītā* afirma que la ley del karma, que es el orden natural de causa y efecto, puede ser trascendida. No existe un elemento de capricho o arbitrariedad que intervenga en este orden natural, ni tampoco hablamos de un destino ciego en el cual el hombre se ve encadenado. El maestro de la *Gītā* reconoce un ámbito de la realidad donde el *karma* no opera y es adonde el sabio se dirige para lograr su libertad absoluta.

Esta cadena del *karma* puede ser rota aquí y ahora, en el transcurso del devenir del mundo empírico. Con un total desapego y con la mente fija en Krishna o aquello que represente lo trascendente, uno se vuelve amo del *karma*. Quien actúa de esta forma es un sabio cuyo contentamiento lo encuentra en sí mismo, sin necesidad de lograr o hacer algo para obtenerlo ya que cuando todos los deseos se han desvanecido, no hay nada que buscar. Todo el conocimiento existente, toda lucha, tiene como finalidad alcanzar esta sabiduría.

Para el ser supremo y para el sabio no queda nada por realizar y aún así, ambos actúan por el mantenimiento y progreso espiritual del mundo. El yogui al vaciarse de todos sus deseos, actúa sin ser el hacedor. No surge la pregunta por lo bueno y lo malo de sus actos, las categorías éticas no funcionan en él, pues convertido en un instrumento de *brahman*

²⁴ *Bhagavad Gītā*. V. 3.

no cae en el juego de la dualidad. Estas almas liberadas viven para guiar a los hombres que siguen sus normas; son como extranjeros en el mundo soportando todo dolor corporal, pero no viviendo para el cuerpo.

Karma yoga es un camino que la *Gītā* nos propone para alcanzar la más alta meta aquí y ahora, sin abandonar el mundo y teniendo siempre en mente la felicidad de los demás.

4.4 Yoga de la devoción.

Bhakti o devoción es la relación que se establece de amor y confianza con un Dios personal. La adoración a lo no manifestado es difícil para el ser humano ordinario. La devoción a un Dios manifestado es un camino más fácil y abierto para todos, el cual no es tan arduo como la disciplina de la acción, o el esfuerzo constante de la meditación.

Los orígenes de la *bhakti* se pierden en la historia. Es un hecho que en las escrituras reveladas, Vedas y Upanishads, no hay grandes referencias a la devoción y menos aún se la señala como un camino espiritual. Más bien parece haber surgido en el curso de desarrollos posteriores. Es en las dos epopeyas, el *Ramayana* y el *Mahābhārata* y en los Puranas, fundamentalmente el *Bhagavata*, donde la devoción cobra forma y se expande de muchas maneras.

Uno de los puntos interesantes de la *Gītā* es que da un lugar importante al camino de la *bhakti* aunque no la desarrolla tan ampliamente como sucederá posteriormente. A lo largo del texto podemos entrever lo que el autor entiende por este amor a lo supremo, que no es aquel ser supremo

abstracto, al cual pocos pueden acceder, sino el ser salvador del amor, accesible a todo hombre, quien da la gracia de la salvación a todo aquél que cree en él.

Aun aquellos que han tenido un nacimiento
innoble,
las mujeres*, los vaishyas y los shudras,
acogiéndose a mí, oh hijo de Pritha,
llegan a la suprema meta (IX.32).²⁵

A pesar de que Krishna no define extensamente el camino de la devoción, se infiere mucho de él en las diferentes estrofas que le dedica y es de esta inferencia, de donde saldrá gran parte de la exposición de este tema.

Bhakti deriva de la raíz *bhaj*, servir, y se define como el servicio a un ser superior. Es el amor que no busca recompensa, que se deleita en el regocijo propio y cuyo único fin es el Ser de todos. En ese amor se desvanece todo deseo y carencia, depositando la voluntad propia en la divinidad.

El devoto manifiesta su emoción por una constante remembranza del objeto de su amor; exalta y alaba las cualidades de su señor; canta y eleva plegarias a su amado entregándole toda acción. En este sentimiento se pierde la distinción entre el adorador y lo adorado. La aparente barrera entre lo creado y el creador subyace como base en la religión del amor.

* En India las mujeres tradicionalmente han sido relegadas en ciertos aspectos de la vida social.

²⁵ Tola, Fernando. Op. cit. p. 155.

Aunque cualquiera de los otros caminos antes mencionados es autosuficiente para llevar hacia la meta, Krishna parece tener una predilección por el *bhakti yoga*:

Y entre todos los yoguins
 A aquel que me venera,
 Lleno de fe, con su ser concentrado en mí,
 A aquél yo lo considero
 Como el más disciplinado por el yoga (VI. 47).²⁶

El uno eterno es visto en la *Bhagavad Gītā* no tanto como el ser filosófico, sino como el de la gracia, al que aspira el corazón. Aunque la verdad es no-dual, la dualidad existe por el bien del amor, para experimentar el casamiento entre el alma y su amado. *Bhakti* en la *Gītā* es sustentado por el conocimiento aunque no es conocimiento. No involucra a la técnica del yoga de la meditación o el anhelo por el saber abstracto. La humildad, la piedad, la ternura, la compasión, la renuncia a uno, la obediencia y el amor son sus características.

Cuando el alma se entrega al ser divino, él toma nuestra ignorancia, error y toda forma de insuficiencia transformando todo en la pureza de su bondad absoluta. *Bhakti* es un amor activo por la presencia de lo divino, que se manifiesta en el mundo para su redención. En la muerte este amor constituye el puente que lleva al devoto a la meta suprema.

Aquel que en el momento de la muerte,

²⁶ Ibid. p. 119.

con mente inconvencible,
 disciplinado por la devoción y el poder
 del yoga,
 y fijando su aliento en medio de sus cejas,
 piensa en el sabio primordial,
 en el maestro,
 más sutil que lo sutil,
 el creador de todo,
 de forma inconcebible,
 que tiene el esplendor del sol
 y está más allá de la tiniebla,
 aquél llega al divino espíritu supremo (VIII.9-10).²⁷

La fe forma parte fundamental de la *bhakti*. En la *Gītā*, como en la religión hindú, se acepta el politeísmo, pues distintas son las necesidades del hombre que busca una manifestación concreta de lo divino que responda a su llamado. Pero los diferentes dioses no son diferentes en esencia; sólo cumplen papeles distintos, aunque son la manifestación del mismo ser supremo siendo él mismo la fuente de esa fe.

Yo torno inquebrantable
 la fe del hombre lleno de piedad
 que, con fe,
 la forma de alguna divinidad desea venerar (VII.21).

Imbuido con esa fe se ocupa en rendirle culto
 y de ella obtiene sus deseos
 dispensados en verdad por mí (VII.22).²⁸

²⁷ Ibid. p. 136.

Aun aquellos devotos que veneran,
 llenos de fe, a otras divinidades,
 aun aquéllos me veneran a mí, oh Kaunteya,
 pero sin ceñirse a la correcta norma (IX.23).²⁹

El devoto obtiene de la divinidad lo que busca, pero sólo aquél que busca al ser supremo lo encuentra. Mientras la ofrenda se haga con un verdadero sentimiento de devoción, no importa si es pequeña y humilde, para la divinidad la actitud es la ofrenda.

Sin ser su propósito principal, *bhakti* lleva a la sabiduría. Cuando el fiel tiene una devoción pura, el señor transmite la luz del conocimiento a su alma. El fiel se siente íntimamente ligado a la divinidad que se experimenta como el ser en donde todas las antítesis desaparecen. Para el devoto, la mayor libertad es la rendición de la voluntad propia al señor:

Fija en mí tu mente,
 absorbe en mí tu pensamiento,
 y morarás después en mí, sin duda alguna (XII.8).³⁰

Cuando el sentimiento por la divinidad llega a su más alto grado, el devoto se pierde en ella, en un éxtasis que extingue al yo del creyente, pues experimenta la verdad de que entre su ser y el ser divino no hay diferencia alguna.

²⁸ Ibid. p. 127, 128.

²⁹ Ibid. p. 152.

³⁰ Ibid. p. 189.

Incluso el ser más alejado de la divinidad por sus acciones llenas de vileza, encuentra refugio en el Señor:

Si alguno de muy perversa conducta

Me venera,

Sin venerar a ninguna otra divinidad,

Debe ser considerado bueno,

Porque buena ha sido su elección (IX. 30).³¹

4.5 ASCETISMO Y AUSTERIDAD.

Hemos visto cómo el yoga en la *Gītā* tiene una significación muy variada, pues se usa para designar un método, una acción dirigida y ordenada o una disciplina que lleva a la realización del conocimiento de lo divino.

En un sentido amplio, yoga engloba el conjunto de normas que deben regir la conducta del hombre que desea seguir a Krishna (desapego frente a los resultados de la acción, igualdad ante el éxito y el fracaso, carencia de deseos, entrega a la divinidad, etc.); en un sentido restringido yoga abarca las técnicas (postura adecuada, control de la respiración, control de los sentidos, concentración mental, etc.) utilizadas para conseguir el estado de éxtasis. En ambos sentidos, se tiene la finalidad de lograr la identificación del ser individual con el ser universal.

Desde luego, ambos aspectos del yoga tienen una profunda vinculación ya que para obtener, por ejemplo, el desapego ante el resultado de las

³¹ Ibid. p. 154-155.

acciones se requiere de un control mental y el yoga es definido técnicamente por Patañjali,³² como el control de las fluctuaciones mentales; y a su vez, uno de los requisitos que el mismo Patañjali señala para llegar al control de los procesos mentales,³³ es el desapego emocional.

En esta última parte abordaremos brevemente otra de las disciplinas que puede seguir un yogui. Estamos hablando del ascetismo que ha tenido una larga historia dentro de las prácticas místicas de la India y como las demás, busca trascender el apego causado por los *gunas*, que representan las cadenas que atan al hombre a este mundo.

En el capítulo cuarto de la *Gītā*, Krishna expone el verdadero sentido del sacrificio que se extiende no sólo a los actos rituales, sino además al conocimiento, al control de la respiración, al estudio, etc., todo lo cual se considera como una ofrenda ascética a la divinidad.

Otros ofrecen el oído y los demás sentidos
en el fuego que es el autodomínio...(IV.26)

Otros ofrecen todos los actos de sus sentidos
y los actos de sus alientos
en el fuego de aquel yoga que es el dominio
de uno mismo,
encendido por el conocimiento (IV.27)

Otros ascetas de rigurosos votos el sacrificio

³² I. 2.

³³ I. 12.

material,
 el sacrificio del ascetismo, el sacrificio del
 yoga,
 el sacrificio del estudio y del conocimiento (IV.28).³⁴

En estos versos podemos entender por ascetismo, el autodomínio y el control de sí mismo por un lado, y el esfuerzo y la disciplina por el otro. Este autocontrol es de los cinco sentidos, del *prana* o aliento vital, de los alimentos y se establece que todos los que conocen este tipo de sacrificio eliminan de sí todo pecado.³⁵

Es importante señalar que la *Gītā* no entiende por ascetismo una práctica extrema de automortificación corporal, como sí lo ha sido en otras tradiciones de la misma India. Lo que el autor de la *Gītā* entiende por esta práctica es más bien un ejercicio de pleno autodomínio en forma integral, esto es, dominio en el aspecto físico, emocional y mental. Es una actitud austera de vivir, de no llegar a los extremos del apego o del rechazo, considerados ambos las dos caras de la misma moneda de la esclavitud interior. *Krishna* lo comenta en un versículo:

Aquellos que practican ascetismos
 crueles,
 no prescritos por la enseñanza,
 dominados por la hipocresía y el sentido de su yo,
 llenos de deseos, de pasiones, de violencia,
 atormentando el conglomerado de elementos
 que se encuentran en sus cuerpos,
 insensatos, atormentándome a mí

³⁴ Ibid. p.86-87.

³⁵ IV. 30.

que en sus cuerpos también moro
has de saber que ellos tienen una decisión
demoníaca (XVII.5-6).³⁶

Son los hombres que no tienen dominio de sí mismos, que son llevados por sus propias pasiones y deseos, los que aparentemente demuestran control, pero en realidad reflejan una esclavitud interior. Resulta además interesante como *Krishna* objeta a estos hombres que gustan de mortificarse, su falta de entendimiento de que el cuerpo es el templo de la divinidad donde habita en forma del ser individual o *atman* y al dañarse a sí mismos, 'lo dañan a él'.

Buda nos muestra claramente la inutilidad y falsedad de un ascetismo extremo el cual sólo lleva al sufrimiento y agotamiento. Después de años de severa austeridad llegó al entendimiento de que el único camino hacia la liberación es el camino del justo medio, el que respeta la naturaleza propia.

En el capítulo XVII se habla de tres tipos de ascetismo correspondientes al cuerpo, a la voz y a la mente. El primero se realiza cuando se respeta a las divinidades, al *guru* y a los sabios y se guarda la castidad, la pureza, la rectitud y se practica la virtud de *ahimsa*, la no-violencia hacia ningún ser vivo. El ascetismo de la voz incluye el no mortificar con el habla, siendo siempre veraz, agradable y útil en lo que se diga. El ascetismo de la mente es cuando se practica la calma del

³⁶ Ibid. p.234,235.

espíritu, el silencio, la dulzura, el dominio de uno mismo. Este triple ascetismo es considerado sáttvico.³⁷

Como se observa, el ser austero no se agota en la actividad corporal; incluye las palabras que son el vínculo primordial por el que las personas se relacionan, se entienden y se expresan. Y tenemos además la austeridad mental que es de suma importancia, pues para las diferentes tradiciones indias, es en la mente donde radica la cárcel y libertad del hombre; es el medio por el que se puede trascender el mundo, a *maya* y la salida de la rueda de reencarnaciones.

Continuando con su exposición, Krishna nos dice que también triple es la fe, el sacrificio, el alimento, la limosna y el ascetismo, siguiendo la correspondencia con los tres *gunas*. ¿En qué se diferencia un ascetismo del otro? Dejemos que Krishna nos lo explique:

Llaman sáttvico
a este triple ascetismo (el expuesto arriba)
practicado con suprema fe
por aquellos que sus frutos no desean
y que están controlados por el yoga (XVII.17).

Es llamado rajásico
el ascetismo que se hace
buscando el respeto, el honor, el homenaje,
o por hipocresía,
inestable y carente de firmeza (XVII.18).

Es denominado tamásico

³⁷ XVII. 14, 15, 16.

el ascetismo que uno hace
con una idea equivocada,
torturándose a sí mismo,
buscando la destrucción de otros (XVII.19).³⁸

Es falsa la austeridad rajásica que se práctica con miras a recibir el elogio de los demás. La austeridad tamásica es aquélla que parte del entendimiento equivocado de considerar la tortura como un medio de controlar la mente y los sentidos, y cuyos efectos son contrarios a los buscados.

Un verdadero asceta es aquél que realiza sus actos desde un espacio de desapego, con pleno autocontrol, con la firme convicción de que sólo por medio de la disciplina y la constancia se puede lograr el tan difícil y ansiado fin de la realización de *brahman*. Aquel que actúa renunciando al fruto de sus acciones y cuya mente sólo tiene el firme propósito de cumplir con el *dharma* propio, se dice que es un renunciante, un asceta.

³⁸ Ibid. p.237-238.

CAPÍTULO CUARTO

ÉTICA EN LA BHAGAVAD GĪTĀ

Después de analizar algunas de las cuestiones planteadas por la filosofía de la *Bhagavad Gītā*, hemos llegado al punto central de este trabajo. Comenzamos con los aspectos generales de la filosofía india; después vimos algunos tópicos importantes de la religión védica, de los Brahmanas y de la filosofía de las Upanishads, antecedentes importantes de la *Gītā*. Se tocó también brevemente lo concerniente al sistema de castas del *Dharma Shastra*; se analizó la metafísica de la *Gītā*, relacionada en mucho con el sistema filosófico samkhya, para terminar con los diferentes caminos o vías que la *Gītā* propone como un ideal ético para alcanzar su meta última.

En esta parte final, abordaremos de manera más directa la ética que nos presenta la *Bhagavad Gītā*. Ya desde el primer capítulo se tocaron varios puntos relacionados con este aspecto que irán conformando la gran enseñanza de Krishna.

Comenzaremos esta última parte con el punto que da inicio a la enseñanza de Krishna, que es el desaliento de Arjuna, pues a partir de él,

el *avatara* expone toda su sabiduría que explica en los capítulos posteriores.

La acción correcta y la renuncia que llevan a la liberación conformarán la primera parte. Después se estudiará a aquello que se define como la meta suprema en la ética de la *Gītā*, el ser supremo, y se verán el aspecto personal e impersonal del mismo. Para terminar este cuarto capítulo veremos en detalle cuál es el ideal de hombre que la *Gītā* nos presenta y contrastaremos la visión de la *Gītā* con el mundo de hoy.

I. El conflicto de Arjuna.

Ya se ha hablado en los capítulos anteriores de algunos aspectos del conflicto de Arjuna que da pie a la enseñanza de Krishna. En esta parte quisiera ampliar este punto, pues es muy importante su comprensión ya que de él se desprende todo el posterior discurso del *avatara*.

Recordemos que Arjuna se niega a pelear esgrimiendo razonamientos como el que considera el gran mal que sobrevendría a la destrucción del *dharma* familiar (el *kuladharmā*), toda su repercusión social y el terrible *karma* en que se incurriría como consecuencia de tal destrucción. Ello va muy acorde con una sociedad como la India, en la que uno de los valores primordiales es la no violencia a ninguna criatura viva y otro, la organización familiar y social.

En cierto momento vemos como Krishna voltea los argumentos de Arjuna. Cambia el plano de la discusión desde los planteamientos éticos que forman la principal consideración del guerrero, a un planteamiento metafísico que lo envuelve todo.

No se trata aquí de una manera de simplificar las cosas, pues si ése fuese el caso, muy bien se podría optar por no hacer la guerra y dejar que todo se quede como esté, si da lo mismo, puesto que el ser individual ni nace ni muere, es permanente y eterno. Pero Krishna instruye a Arjuna a levantarse y pelear. Deja claro que la batalla a librarse es por el *dharma*.

Ya se mencionó anteriormente que la primera palabra en la *Bhagavad Gītā* es *dharmakshetre*, “en el campo del *dharma*”. Y la siguiente es *kurukshetre*, “en el campo de *Kuru*”, el nombre del campo de batalla. En diferentes momentos el maestro deja en claro que la verdadera lucha se realiza dentro de sí mismo siendo la pelea externa la ocasión para que el discípulo venza a sus enemigos interiores.

Cumplir con el propio deber es el mandato de Krishna. ¿Cuál es ese deber? Como ya se mencionó en el primer capítulo, en el *Manava Shastra* o Leyes de Manu, es donde se encuentran las prescripciones morales que rigen la vida social hindú y es aquí mismo donde se define el deber de cada persona dentro de la sociedad. Según esta prescripción, el *dharma* de cada individuo se define por su casta, *varna*, y etapa de la vida, *ashrama*.

Así que siendo Arjuna un guerrero, su deber es combatir. Pero en el cumplimiento del *dharma* de cada uno, ¿Cuál es la actitud que ha de tenerse al realizar ese deber? ¿Cómo podemos actuar sin producir efectos que son las cadenas que nos atan a este mundo? ¿En qué radica la enseñanza de Krishna al realizar las acciones? El yoga de la acción visto en el tercer capítulo responde a estas preguntas, pero aquí me gustaría ahondar en esta disciplina que representa un camino accesible a todos, pues nadie en este mundo se escapa de actuar.

1.1 La recta acción.

En el tiempo de la *Gītā* prevalecían diferentes puntos de vista de lo que sería la recta conducta. La teoría védica de la observancia de los ritos y ceremonias, la doctrina de las Upanishads de ir en pos de la verdad, la idea budista de abandonar todas las acciones y la visión teísta de adoración a la divinidad. La *Gītā* trata de conciliarlas a todas y unirlas en un solo sistema consistente.

La *Gītā* reconoce que es a través del trabajo que entramos en relación con el resto del mundo. El problema de la moralidad tiene significado solamente en el ámbito humano. El hombre posee un sentido de responsabilidad hacia sí mismo y los demás. Busca la felicidad permanente que en el mundo material se le escapa una y otra vez. Y esa

felicidad puede variar de individuo a individuo dependiendo de su estado de conciencia, o según la *Gītā*, del *guna* que prevalezca en cada persona.

La más alta satisfacción según el punto de vista general del pensamiento indio, proviene de dejar de mirarse a uno mismo como un ser separado del resto de las cosas y tomar conciencia de la propia identidad de uno con todo y con la realidad esencial. Obrar adecuadamente significa entonces realizar aquello que nos lleve desde el estado de separación del mundo a la liberación.

La recta conducta expresa nuestra unidad real con Dios, el hombre y la naturaleza. La conducta inadecuada sería lo contrario, aquella que nos llevaría a un estado ajeno e indiferente con respecto a todo lo demás. La unidad del universo es el principio básico.

El hombre ha de mirarse como parte de un organismo y trabajar por el bien del todo. Debe ser abandonada la noción falsa de individualidad que nos hace creer ajenos a los demás. El verdadero ideal es *lokasamgraha*, o la solidaridad del mundo. El espíritu universal trabaja para todo el mundo. El hombre con un buen entendimiento coopera con ese todo, por el bien de todos:

Alcanzan el nirvana en Brahman
 Aquellos sabios cuyos pecados han sido consumidos
 Que han destruido sus dudas,
 Que tienen su ser controlado
 Y se gozan en el bien de todos los seres (V.25).¹

¹ Tola, Fernando. *Bhagavad Gītā*. P. 102.

No podemos abandonar nuestro deber de combatir en contra de la injusticia y la ignorancia. El titubeante Arjuna fue persuadido por Krishna a pelear, no por el amor a la gloria o riqueza del reino, sino por el bien de que prevalezca la rectitud. Pero cuando luchamos contra la injusticia no debemos hacerlo con pasión y falta de discernimiento, lo cual trae dolor; es a partir del conocimiento y el amor desde donde deben partir todas nuestras acciones.

El control de los sentidos es una característica del hombre que sigue las enseñanzas de Krishna. El dar rienda suelta a los sentidos es aprisionar al alma en las garras de las pasiones. La *Gītā* nos insta a desarrollar un espíritu de desapego e indiferencia ante los resultados de la acción; esta actitud debe ser interior y no exterior, de lo contrario sería hipocresía.

Aquel que permanece sentado
 Controlando sus órganos de la acción,
 Pero recordando con su mente los objetos
 De los sentidos
 Con sus ser sumido en el error,
 Aquél es llamado un hipócrita.

Pero aquél que controlando con su mente
 Los órganos de los sentidos
 Realiza con sus órganos de la acción
 El yoga de la acción,

Con total desapego, oh Arjuna,
Aquél en mucho lo supera (III.6,7).²

La *Gītā* no apoya una ética ascética en la que se rehuya la acción. Pero tampoco nos impele a actuar en pos de un fin vano. Nadie escapa a la acción, esa es la naturaleza del mundo manifestado; además, nuestros actos producen efectos que son las cadenas que nos atan a este plano físico y nos hacen regresar encarnación tras encarnación, según la ley del *karmá*. ¿Cómo hemos de obrar entonces para no seguir enclavados en la rueda del *samsara*?

La recta acción es aquella que se realiza abandonando los frutos de ella misma, al obrar por el cumplimiento del deber propio, sin esperar nada a cambio, con plena satisfacción nacida del reconocimiento de la verdadera naturaleza del ser de uno. Actuar es trabajar con indiferencia ante los resultados, pero con la actitud de obrar de la mejor manera. Esta es la no-acción que no crea *karma* al no estar apegados a los frutos. La acción nacida de la ignorancia es aquella que busca la recompensa, que es egoísta y se basa en una identificación con el cuerpo y la mente.

Debemos actuar aquí en la tierra. El trabajo nos mantiene en el circuito del mundo y cada individuo debe tratar de hacer su mejor papel. El trabajo es inevitable hasta que alcancemos la liberación. Y una vez alcanzada trabajamos como instrumentos de lo divino. Entonces sucede

² Tola, Fernando. Op.cit. p. 63-64.

que uno vive como las almas libres sin ninguna regla que seguir, hacen lo que les place, pero siguen actuando.³

Krishna mismo actúa por el bien de la humanidad. Aunque desde el punto de vista del absoluto él no hace nada, como divinidad personal actúa en el mundo con desapego y autocontrol:

En los tres mundos
Yo no tengo nada que realizar,
Nada no alcanzado
Que yo tenga que alcanzar,
Y sin embargo, oh hijo de Pritha,
Yo permanezco en la acción (III.22).⁴

En su comentario a este versículo, Shánkara afirma:

Es lo mismo que decir: Como yo me ocupo de ayudar a las criaturas, las destruiría (al abandonar mi trabajo). Y eso sería indigno de mí en cuanto soy Dios. Por otra parte, si como yo, tú o algún otro, tuvierais la convicción de haber alcanzado la perfección, de haber descubierto el Ser, dudaríais, en ese caso, de ayudar a otros, ya que no habría obligación por vuestra parte.⁵

Así, Arjuna es instado a pelear y cumplir con su tarea. Incluso los seres liberados tienen una tarea que es ayudar a otros a descubrir su naturaleza divina. Y ven en ese servicio a la humanidad un acto de adoración a la divinidad.

³ Samkara's Bhashya on the Vedanta Sutras. III.32.

⁴ Tola, Fernando. Op. Cit. p. 69.

⁵ Martín, Consuelo. Bhagavad Gita. P. 90.

Cada cual tiene un deber propio que cumplir. Tanto el sabio como el ignorante, el agricultor como el sacerdote llevan a cabo su *dharma* propio, siguiendo el ejemplo de Krishna y de *rita*.

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 (III.35).⁶

La verdadera acción es la que se realiza con el espíritu del no hacedor, desapegado, indiferente a los frutos, con el único fin de procurar el bien de los demás y con la conciencia de que la dicha se halla dentro de uno mismo.

1.2 Renunciación.

Hablar de la recta acción es hablar de la renuncia a los frutos de la acción. Cuando se actúa con un espíritu de desapego e indiferencia se practica la renuncia.

Renunciación no es dejar de hacer o de tener, sino dejar de tener expectativas y apego por lo que produzca nuestro obrar. Renuncia no es

⁶ Tola, Fernando. Op. Cit. P. 73-74.

abandonar el mundo y dejar de cumplir con el deber propio. Respecto a esto, Krishna comenta:

El abandono de las acciones
Y el Yoga de la acción
Ambos conducen al supremo bien,
Pero, de los dos, el Yoga de la acción
Es superior al abandono de las acciones (V.2).⁷

El abandono que demanda la *Gītā* es el de los deseos egoístas y no el de la vida activa en la sociedad. Es una combinación de *pravritti*, trabajo, y *nivritti*, inactividad. Practicar sólo *nivritti* no es renunciación; las manos pueden estar descansando, pero los deseos estar muy activos. Lo que ata no es el trabajo, sino el espíritu con el que se realiza:

Aquel que está disciplinado por el yoga,
Que se ha purificado a sí mismo,
Que se ha conquistado a sí mismo,
Que ha vencido a sus sentidos
Y cuyo espíritu se ha convertido
En el espíritu de todos los seres,
Aquél, aunque actúe, no es manchado (V.7).⁸

Todo trabajo tiene que hacerse con una pureza de intención. Tenemos que excluir de nuestra mente las sombras del egoísmo, de las preferencias por ciertas cosas, de nuestro deseo de ser reconocidos y aplaudidos. Alguien que actúa con un espíritu banal sintiéndose un dios en la tierra y

⁷ Ibid. p. 94.

⁸ Ibid. p. 95-96.

como un cazador que va en busca de los placeres sensuales, es como un demonio que adopta un materialismo metafísico y una ética sensualista.⁹

En el capítulo XVIII, Krishna vuelve a dar una definición de la renuncia:

Los sabios consideran renunciamento

El dejar de realizar

Las acciones inspiradas por el deseo;

Las personas prudentes denominan

Abandono

El abandono de los frutos de los actos (XVIII.2).¹⁰

La *Gītā* no comparte la idea como lo expresa en el siguiente versículo, que la acción debe ser abandonada por estar cargada de defectos, esto es, que por su propia naturaleza encadena al ciclo de reencarnaciones. Y puntualiza que los actos de sacrificio, limosna y ascetismo son para los sabios medios de purificación, en cuanto ocupan la mente en lo sagrado y la apartan del egoísmo y lo mundano.

Pero aun el sacrificio, la limosna y el ascetismo deben realizarse con la actitud correcta, esto es, con el espíritu de abandono y de desapego. Y como todas las cosas de este mundo, la renuncia se puede clasificar en tres tipos, dependiendo del *guna* que predomine:

El renunciamento a un acto obligatorio

⁹ XVI. 8.

¹⁰ Ibid. p. 241.

No es nada conveniente;
 Se dice que es tamásico el abandono
 Que por error se hace de un acto tal (XVIII.7).

Si alguien, por pensar que es doloroso,
 Por temor a un sufrimiento físico,
 Deja de realizar un acto,
 Aquél, llevando a cabo un abandono rajásico,
 No obtiene con su abandono ningún fruto (XVIII.8).

Aquél acto obligatorio, oh Arjuna,
 Que, pensando sólo que es deber llevarlo
 A cabo,
 Uno lleva a cabo
 Abandonando apego y frutos,
 Aquel acto es considerado un abandono
 Sáttvico (XVIII.10).¹¹

El hombre que practica la renuncia pura, no odia las acciones penosas, no se apega a aquellas agradables. Cumple con su *dharmā*, desapegado de los resultados de sus actos teniendo como único fin liberarse de su ignorancia.

1.3 Conocimiento versus ignorancia.

En este segmento quisiera hablar sobre dos puntos vitales en la *Gītā*: conocimiento e ignorancia, pues según la óptica con la que percibimos al mundo, actuamos y vivimos en él. Si somos incapaces de percibir lo real habitaremos en la tierra sumergidos en un velo de oscuridad como en la alegoría de la caverna de Platón. Creeremos haber alcanzado la felicidad, cuando en verdad nos estaremos negando a una experiencia más profunda de ella.

Siguiendo a Radhakrishnan en su libro Indian Philosophy, consideremos primeramente: si la forma fundamental de la realidad última es *nirguna*, sin cualidades y *acintya*, inconcebible, el mundo fenoménico no puede estar ligado a ella. Sin embargo, se dice que en la inalterabilidad de *brahman* se halla todo lo que se mueve y cambia. Por él, todas las cosas existen a pesar de que no causa ni hace nada.

Mientras que el mundo es dependiente del absoluto, éste es independiente de aquél. Esta dependencia de un solo lado y la imposibilidad de la relación entre la última realidad y el mundo, nos llevan al concepto de *maya*. El mundo no es ni el ser supremo, ni es el no-ser. *Maya* no implica necesariamente que el mundo sea una ilusión o una inexistencia absoluta. Es una delimitación de lo commensurable y lo

¹¹ Ibid. p. 243.

inmensurable. Pero ¿por qué es esta delimitación? La pregunta no puede ser respondida desde el nivel empírico.

En muchas de las religiones, la realidad suprema es concebida por encima del orden temporal, del movimiento y del cambio. Si esto fuera todo habría una total división entre la vida divina y el mundo plural que imposibilitaría la comunión entre ambos. Si el ser supremo sólo se agotara en una realidad única, pasiva, inamovible, no habría lugar para el tiempo, el movimiento y la historia. Pero el ser es un principio viviente. No se trata de un absoluto ajeno a una multiplicidad aparente. El supremo es ambos.

La eternidad no significa la negación del tiempo; es más bien una transfiguración del tiempo. El tiempo deriva de la eternidad y encuentra en ella su fin. En la *Bhagavad Gītā* no hay una antítesis de ambos términos. A través de la figura de Krishna se señala la unidad entre lo eterno y lo histórico. El proceso cósmico es la interacción entre los dos principios del ser y del no-ser. Todo este proceso cósmico se entiende como el trabajo de la divinidad sobre *prakṛiti*.

Como ya se ha dicho anteriormente, la *Gītā* no sostiene una metafísica dual, pues el principio de no-ser es dependiente del ser. El no-ser es un momento necesario de la realidad para el despliegue del ser supremo. Si el mundo es lo que es, es debido a esta tensión. El mundo del tiempo y del cambio está en constante esfuerzo por alcanzar la perfección. Las formas divinas (*puruṣha*) y la naturaleza (*prakṛiti*) pertenecen al espíritu

supremo. Cuando el mundo se libera de sus cadenas se eleva por encima de la corrupción y se vuelve completamente iluminado; el propósito de lo supremo se realiza y el mundo vuelve a su estado original en el ser puro, más allá de las distinciones.

¿Cómo es que el absoluto se manifiesta en la evolución? ¿Cuál es el fin de esta lucha perpetua entre el ser y el no-ser? El ser absoluto está más allá del mundo y a la vez en el mundo porque es una realidad trascendente e inmanente. Toda la jerarquía en la que la divinidad se manifiesta es su forma de expresarse a sí misma.

El poder del pensamiento que produce formas transitorias y por tanto irreales, comparadas con la realidad eterna, se le llama *avidya*, ignorancia. Pero esta *avidya* no es algo peculiar a ésta o aquella cosa. Se dice que es el poder de manifestación de Dios. El señor dice que aunque en realidad no tiene nacimiento nace por el poder de su *atmamaya*:

Aunque no tengo nacimiento
 Y mi naturaleza es inalterable
 Y soy el señor de todos los seres,
 Yo, recurriendo a mi prakriti
 Surjo a la existencia
 Por la fuerza de mi propia maya (IV.6).¹²

¹² Ibid. p. 79.

Maya deriva de la raíz *maa* (formar, construir) y uno de sus sentidos es el de la capacidad de producir formas. El poder creador por el cual la divinidad moldea al mundo se llama *yoga maya*. No existe sugestión alguna que nos haga pensar que las formas, eventos y objetos producidos por *maya* sean totalmente ilusorios.

A veces se hace referencia a *maya* como la fuente del engaño (*moha*):

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 (VII.13).

Es mi divina maya
 Constituida por los gunas,
 Difícil de superar;
 Quienes se acogen a mí
 Superan esta maya (VII.14).¹³

A través de la fuerza de *maya* tenemos conciencia parcial de la realidad. La verdadera naturaleza de Dios está velada por el juego de *prakriti* y sus modos. El mundo no es un engaño sino la ocasión para él. Nosotros debemos ir más allá de las formas para alcanzar su sustrato real. El hombre se encuentra inclinado a mirar hacia los objetos sensoriales, en vez de dirigirse más allá de ellos. Como se dice en la *Katha*

¹³ Ibid. p. 125.

Upanishad,¹⁴ *brahman* parece ser el gran ilusionista al crear el mundo y sus objetos y hacer que los sentidos vayan afuera.

El autoengaño yace en el deseo por las cosas que nos distraen del fondo de ellas. Y es que la atracción del mundo nos hechiza volviéndonos esclavos de él. Así tenemos que en la *Gītā*, el término *maya* tiene diferentes matices: (1) si la realidad suprema es inafectada por los eventos del mundo, entonces la aparición de estos eventos se vuelve un misterio. (2) El Dios personal Ishvara, combina en él tanto a *sat*, existencia, como *asat*, inexistencia; lo inmutable y lo cambiante. *Maya* es el poder que le permite a Ishvara producir las cosas mutables. Es la *shakti* o energía de Ishvara, *atmavibhuti* o el poder de llegar a ser por sí mismo.¹⁵

(3) Ya que el señor crea el universo por medio de dos elementos de su ser, *prakriti* y *purusha*, de ellos se dice que son su *maya* (grande y pequeña). (4) Gradualmente *maya* llega a significar a la *prakriti* pequeña, ya que *purusha* se convierte en la semilla que el ser último deposita en la matriz de *prakriti*, para la generación del universo. (5) Como el mundo esconde la realidad de la visión del hombre se dice que tiene un carácter elusivo. La divina *maya* es *avidyamaya*, pero sólo para nosotros que somos ignorantes de la verdad, ya que para el ser supremo que conoce y controla todo es *vidyamaya*.

¹⁴ IV. 1.

¹⁵ XVIII. 61.

Los individuos están sujetos a *maya* y por ella es que el hombre renace en el mundo. El rotar a través del círculo de la existencia es inevitable en tanto estemos cegados a la verdad. Nos deshacemos de nuestra individualidad cuando trascendemos *maya* y realizamos nuestro verdadero estado.

Esta *maya* nos hace percibirnos como individuos diferentes con cuerpos ajenos. Aunque desde el punto de vista de Shánkara la identidad del ser individual con el ser supremo es la misma, la interpretación de Ramanuja difiere:

Esto significa que por el peso de la autoridad de Dios mismo, que está enseñando a Arjuna la verdad, nosotros debemos admitir: 1. Que hay una diferencia entre Dios y los atmans individuales; 2. Que hay diferencia entre los mismos atmans individuales; 3. Que esta diferencia es absolutamente real.¹⁶

A lo largo de la *Gitá* encontramos como una y otra vez Krishna declara la unidad entre el *atman* individual y el *brahman* absoluto, que nos hace dudar de la interpretación de Ramanuja.

El error es entonces un resultado de este mundo, de *prakriti* o los gunas:

Todos los seres caen en el error, oh Bharata,
 En el momento de nacer,
 Por obra de la confusión de los pares de
 Contrarios,
 Que surge, oh destructor de tus enemigos,

¹⁶ J.A.B. Van Buitenen. Ramanuja on the Bhagavad Gítá. P. 50.

De la aversión y del deseo (VII.27).¹⁷

El conocimiento real nace de la realización de la verdadera naturaleza de uno, de la comprensión de que este mundo cambiante es un reflejo de la última realidad. También en este punto Krishna señala que el conocimiento es de tres clases:

Aquel conocimiento con el cual uno percibe
 Una sola sustancia en todos los seres,
 Imperecedera,
 Indivisa en ellos que se hallan divididos
 Has de saber que aquel conocimiento es sáttvico (XVIII.20).

Aquel conocimiento que percibe,
 En todos los seres, como diversidad,
 Múltiples sustancias de diversa clase
 Has de saber que aquel conocimiento es rajásico (XVIII.21).

Se llama tamásico a aquel conocimiento
 Que se aferra, como si fuera todo,
 A un solo objeto,
 Que no se preocupa por las causas,
 Trivial, que no tiene como meta la verdad (XVIII.22).¹⁸

Ver la unidad en el todo es el verdadero discernimiento. Tener la experiencia directa de la verdad, es alcanzar el conocimiento último. Al

¹⁷ Tola, Fernando. Op. Cit. P. 129.

¹⁸ Ibid. p. 246-247.

tener la mente y la voluntad en silencio, al vaciarse del ego, es como se produce la iluminación del entendimiento, que según el *advaita vedanta* de Shánkara, siempre ha estado presente, no es algo que haya que alcanzar sino develar.

II. El ser supremo

Como acabamos de ver alcanzar la sabiduría es llegar a la visión del ser último. En esta parte, estudiaremos a esta realidad última como la meta suprema en la vida, su concepción como deidad personal e impersonal y su relación con el mundo y el hombre.

2.1 Ciclos en la teología vaishnava

La visión cíclica del tiempo es un elemento fundamental en la cosmovisión *vaishnava* (grupo religioso que tiene como deidad principal al dios Vishnu) y en general en el hinduismo. Esta visión se manifiesta en tres concepciones básicas de gran importancia:

1. La teoría de la reencarnación.
2. La idea de que el mundo está sujeto a creaciones y destrucciones periódicas.
3. La contraposición entre el proceso de creación del mundo y el de la liberación espiritual del individuo.

A partir de las Upanishads, que es donde la teoría de la reencarnación aparece ya con claridad, la transmigración se considera como el girar del alma individual en la rueda de las muertes y los renacimientos, el *samsara*. Y es sólo al lograr escapar de esta rueda y reintegrarse en la unidad original, que el alma logra la liberación final y deja así de estar sujeta al tiempo con todos sus procesos cíclicos. Mientras no haya alcanzado la liberación, *moksha*, el individuo renace una y otra vez en diferentes cuerpos y no solamente en cuerpos humanos, ya que la naturaleza de sus actos puede traer como consecuencia que renazca como un ser superior o como un animal.

El siguiente pasaje del *Mahābhārata* es muy elocuente:

Así, en el *samsara*, cae aquí de vientre en vientre, puesto a girar

Como una rueda por la ignorancia, el *karman*, y la sed.

Da vueltas en los seres, desde Brahma hasta una hoja de pasto,

Naciendo una y otra vez, en el agua, en la tierra, o en el aire (III.2).¹⁹

Y en otro libro de la epopeya:

La muerte está implícita en el nacimiento y el nacimiento va unido a

La muerte. Aquel que desconoce las reglas de conducta (*dharmas*) que

Conducen a la liberación, gira atrapado (entre la vida y la muerte)

Como una rueda (XII.287).²⁰

¹⁹ Buitenen, J.A.B. *The Mahābhārata*. P. 67-68.

²⁰ Buitenen, J.A.B. *Op. Cit.* P. 19.

La segunda expresión importante de la visión cíclica la encontramos en la idea de que el mundo se crea y se destruye periódicamente. La creación se da al comienzo de un ciclo cósmico y la destrucción cuando el ciclo llega a su fin. Estas destrucciones, consideradas también como disoluciones pueden ser de dos tipos: totales o parciales.

La destrucción total es aquella que trae consigo una completa disolución del mundo y su reabsorción en la unidad original, el absoluto, a partir del cual había sido creado originalmente. La destrucción parcial, por su parte, no implica una reabsorción completa en la unidad original; los elementos de la naturaleza permanecen en un estado latente hasta el momento en el que vuelven a integrar el universo gracias a una especie de creación menor. Las destrucciones parciales acontecen al final de los ciclos cortos y las disoluciones totales al llegar a su fin los ciclos largos.

Dado que entre el momento de la creación y el de la destrucción el mundo subsiste y permanece activo, surge entre estos dos extremos el concepto de la preservación del universo. Tenemos entonces la secuencia creación-preservación-destrucción, personificada en la tríada de los grandes dioses del hinduismo: Brahma, Vishnu y Shiva. Brahma crea el universo; Vishnu lo preserva encarnando periódicamente bajo la forma de alguno de sus *avatares*; y Shiva lo destruye al final de cada ciclo.

El hinduismo estará constituido, de hecho, por dos grandes corrientes; los *vaishnavas* o adoradores de Vishnu, y los *shaivas* o adoradores de Shiva. Hay que aclarar, sin embargo, que las distintas ramas hablan de un

Ser supremo que se encuentra más allá de los procesos de creación, preservación y destrucción y del cual estos tres aspectos no son sino atributos. Para los *vaishnavas* este ser trascendente será el Vishnu supremo, a diferencia del Vishnu de la tríada de dioses, cuya única función es la de preservar el universo.

Para los *shaivas* se tratará más bien del Shiva supremo, por encima del Shiva de la tríada. Por otra parte, para escuelas como el vedanta, el principio supremo, el absoluto, es Brahma el cual se distingue de Brahma (el dios creador de la tríada) por su género gramatical. La palabra original (*Brahman*) es la misma, pero si se trata del dios creador, su género es masculino (*Brahma*); mientras que si la alusión es al absoluto, el género es neutro.

Los ciclos de creación y destrucción del mundo son de cuatro tipos: los *kalpas* o días de Brahma, la vida de Brahma, los *manvantaras* o períodos presididos por un Manu y los *yugas*.

La tercera expresión de la concepción cíclica está íntimamente ligada a las anteriores. Se trata del proceso de creación que se da a partir del principio original y el retorno al origen que es logrado por el individuo que obtiene la liberación espiritual. En este caso, el individuo se libera del ciclo de las transmigraciones y regresa al lugar del cual partió originalmente, es decir al absoluto, el estado indiferenciado en el cual se encontraba antes de la creación.

Este proceso de liberación equivale en cierto modo, a una destrucción del individuo diferenciado, a fin de que pueda fusionarse o identificarse con el absoluto. El ciclo de creación-liberación está relacionado con los períodos de creación y destrucción del universo, ya que, en estos últimos, la destrucción puede también implicar, cuando es total, un retorno, una reabsorción en el principio original. Pero en el caso de la liberación individual, el alma puede reintegrarse sin que sea necesario que todo el mundo creado regrese al estado en el que se encontraba antes de la creación.

La idea de reabsorción del mundo en aquello a partir de lo cual fue creado, la encontramos ya en las Upanishads tempranas. Según la *Chandogya Upanishad*, la meta de todas las criaturas es regresar al *akasha* (el espacio), del cual habían surgido. Y en la *Taittiriya Upanishad* se dice que aquello de lo cual nacen los seres, por lo que viven y a lo que regresan, es *brahman*, el absoluto. En una de las Upanishads tardías, la *Maitrayaniya*, *brahman* es identificado con el *akasha* al ser llamado *akashatman*; y de acuerdo con este texto el universo es creado a partir del *akasha* y a él regresa.

Antes de las Upanishads contamos con la historia de un gran cataclismo en uno de los *brahmanas*. Se trata de la versión india del diluvio que aparece por primera vez en el *Shatapatha Brahmana* (1.8.1.1-6) y cuyo parecido con la narración de Mesopotamia es notable. En el *Mahābhārata* y en los Puranas, el mito ha sido incorporado al sistema de

creaciones y disoluciones del mundo y el pez, que en el *Shatapatha Brahmana* rescata a Manu del diluvio, se ha convertido en uno de los *avatars* de Vishnu.

Precisamente Krishna, como la última aparición de Vishnu como *avata* y que es el personaje central de la *Bhagavad Gītā* será el tema que nos ocupará a continuación.

2.2 Krishna

La visión teísta que encontramos en la *Gītā* está representada por la figura de Krishna. En cuanto a este personaje, no es relevante si fue un personaje histórico o no. Existe, sin embargo, evidencia a favor de su historicidad.

La *Chandogya Upanishad* se refiere a Krishna como *devakiputra*, el hijo de Devaki, y habla de él como el pupilo de Ghora Angirasa quien es el sacerdote del sol, de acuerdo al *Kaushitaki Brahmana*(XXX.6). Más adelante, la *Upanishad* continúa: “Cuando Ghora Angirasa explicó esto a Krishna, el hijo de Devaki, él también dijo, que en la última hora, uno debería tomar refugio en estos tres pensamientos. ‘Tú eres el indestructible (*akshita*), tú eres lo inamovible (*acyuta*), tú eres la misma esencia de la vida (*prana*)’. Hay aquí una gran semejanza entre la enseñanza de Ghora Angirasa en esta *Upanishad*, y la de Krishna en la *Gītā*.

En el *Mahābhārata*, Krishna aparece ligado a la rama Vrishni o Satvata de la familia Yadu, cuya hogar se encontraba posiblemente en la vecindad de Mathura, un pueblo al cual el nombre de Krishna ha sido asociado históricamente y tradicionalmente. En esta misma épica, Krishna es representado como un personaje de la historia y como un *avatara*. Se menciona de él que enseñaba a los *satvatas* la adoración del sol y los *satvatas* probablemente lo identificaban con el mismo sol al cual rendían culto. De acuerdo al *Bhagavata*, los *satvatas* adoraban al ser supremo como Bhagaván y Vasudeva. Ya en el siglo IV a.C. , el culto de Vasudeva estaba bien establecido.

El texto de la *Bhagavad Gītā* se llama así porque Krishna es conocido en la religión *Bhagavata* como Shri Bhagaván. La doctrina que enseña es la del credo *Bhagavata*. En la *Gītā*, Krishna dice que él no está expresando nada nuevo: Yo le enseñé a Vivasvat

Este yoga imperecedero;
Vivasvat se lo enseñó a Manu;
Manu se lo dijo a Ikshvaku(IV.1).

Y ahora te he enseñado a ti
Este antiguo yoga,
Porque tú eres mi devoto y mi amigo
Y él constituye un profundísimo secreto (IV.3).²¹

²¹ Tola, Fernando. Op. Cit. P. 77-78.

En la *Gītā*, Krishna se identifica con el señor supremo, la unidad que yace detrás del universo multiforme, la verdad eterna detrás de todas las apariencias, que trasciende y está en todo. Él es el señor manifestado, que facilita el camino a aquellos que buscan alcanzar al absoluto. Es llamado *Paramatman*, lo trascendente; es *jiva-bhuta*, la esencia de la vida.

Cabe mencionar que en uno de los libros del *Bhagavata*, el *Uddhava Gītā*, encontramos mucha similitud en la enseñanza expuesta en ese texto y la *Gītā*, cuya influencia sobre el anterior es clara.

¿Cómo es que se da la identificación de un personaje histórico con la divinidad? La representación de un individuo como el ser supremo es una idea familiar al pensamiento hindú. En las Upanishads encontramos que los seres iluminados, habiendo aprehendido la verdadera relación con el absoluto, despiertan al hecho de que el individuo es esencialmente uno con Dios, y así lo declaran. En el *Rig Veda*, Vamadeva dice²².

“Yo soy Manu, yo soy Surya, yo soy el sabio instruido Kakshivan. Yo he adornado al sabio Kutsa, el hijo de Arjuni. Yo soy el sabio Usapa;...”

En la *Gītā*, el autor dice:

“Liberados de la pasión, del miedo y de la cólera, compenetrados de mí, acogiéndose a mí, muchos han llegado a convertirse en mí, purificados por el fervor del conocimiento”²³

²² IV. 26.

²³ Ibid. p. 80.

El ser supremo nunca nace en un sentido ordinario. El proceso de nacimiento y encarnación, que implica limitación, no se aplica a él. Cuando se manifiesta en un tiempo particular significa que ello ocurre con referencia a un ser finito. En el capítulo XI, el mundo entero se ve en Krishna. Los procesos subjetivo y objetivo son expresiones de la naturaleza superior e inferior del señor; y al ser siempre glorioso, bello y fuerte, su presencia como un individuo se hace más manifiesta.

Cuando un individuo limitado desarrolla las cualidades espirituales y muestra una gran visión interior, el mundo lo juzga y dice que la divinidad ha nacido para la protección del bien y la destrucción de la maldad. Como individuo, Krishna es una de las millones de formas en las que se manifiesta el espíritu universal. El autor de la *Gītā* menciona al Krishna histórico, como una de las muchas formas junto con Arjuna en las que el ser supremo se ha mostrado:

Entre los Vrishnis yo soy Vasudeva, entre los Pandavas Dhananjaya, entre los munis
yo soy Vyasa, entre los poetas el poeta Ushanas.²⁴

El *avatara* es una demostración de los recursos espirituales y de la divinidad latente del hombre. Es una exaltación de la naturaleza humana al status de la divinidad. El teísmo hace de Krishna una encarnación (*avatarana*) del ser supremo en el hombre. A pesar de que el señor no conoce el nacimiento y el cambio, él ha nacido muchas veces:

²⁴ Ibid. p. 167.

Muchos son mis pasados nacimientos, y muchos son los tuyos, oh Arjuna; yo los conozco todos, pero tú no los conoces, oh destructor de tus enemigos.²⁵

La asunción de la naturaleza humana por la divinidad, como la creación del mundo, no quita ni agrega nada a la integridad del absoluto. Creación y encarnación pertenecen al mundo manifestado y no al espíritu supremo.²⁶

La divinidad, que está presente en todas las cosas, se hace más viva y presente en las grandes almas a las que llamamos encarnaciones. En cada evento macrocósmico o microcósmico está manifestado el absoluto, pero en los *avatars* lo está en una forma más profunda. A pesar de que él nos ha dado una voluntad libre no se hace a un lado del devenir humano.

Cada vez que el deber declina,
Y se incrementa el no-deber, oh Bharata,
Entonces yo me creo a mí mismo (IV.7).

En cada edad yo surjo a la existencia
Para la protección de los buenos,
Para la destrucción de los malos,
Para el restablecimiento del deber (IV.8).²⁷

²⁵ Ibid. p. 78.

²⁶ IV. 6.

²⁷ Ibid. p. 79.

Por lo anterior, el ser supremo no es sólo pasividad. Los *avataras* muestran este otro aspecto activo de la divinidad. La concepción del *avatara* es una expresión elocuente de la ley espiritual del mundo. Si a la divinidad se le ve como el salvador del hombre debe manifestarse cada vez que los valores humanos se pierden. Un *avatara* es el descenso de lo supremo sobre el hombre y no el ascenso del hombre hacia ello, que es el caso de las almas liberadas. A pesar de que cada ser consciente desciende del señor, es una manifestación velada.

El hecho de que la divinidad se manifieste indica que no existe ninguna oposición a la manifestación física y vital, esto es, al mundo. Y como dice Radhakrishnan podemos vivir en nuestros cuerpos teniendo plena conciencia de la verdad. Mientras permanecemos ignorantes de ella, vagamos en la tierra como hojas arrastradas por la corriente de un río; una vez que despertamos a la luz nos convertimos en la misma corriente que fluye en armonía con el mundo.

A pesar de que la *Gītā* resalta mucho el aspecto trascendente de lo divino en los *avataras*, también hace hincapié en el eterno *avatara*, lo supremo en el hombre, la divinidad consciente siempre presente en el hombre. Estas dos visiones reflejan los aspectos trascendente e inmanente de lo divino, que no tienen por qué ser incompatibles. El sabio, que busca la iluminación espiritual del ser humano, habla desde las profundidades de la divinidad en él. Krishna, el *avatara*, es un ejemplo de la revelación del espíritu supremo en nosotros.

De acuerdo al *Bhagavata*,

“en la medianoche, en la más grande oscuridad, el habitante de cada corazón se reveló él mismo en la divina *Dévaki*, pues el señor es el ser escondido en los corazones de todos los seres” (XI.23).

La existencia de la noche no hace de la luz algo menos real. El significado del nacimiento de Krishna es el de la redención de la oscura noche.

Krishna se dice que nació de Vasudeva (Vishnu) y Dévaki. Cuando nuestra naturaleza sáttvica es trascendida, cuando el espejo de nuestro entendimiento se limpia del polvo del deseo, la luz pura de la conciencia se refleja en él. Cuando todo parece perdido, la luz del cielo irrumpe, enriqueciendo la vida como nunca antes. Cuando la divinidad nace dentro de nosotros, la ceguera de nuestros ojos se acaba y las puertas de nuestra prisión se abren.

El ser supremo habita en el corazón de todas las criaturas y cuando el velo de ese santuario secreto es desgarrado escuchamos la divina voz, recibimos la divina luz, actuamos desde ese poder luminoso.

2.3 Visión cósmica

Hemos visto a Krishna como divinidad personal, trascendente, aspecto que la *Gītā* realza en especial. Después que en los primeros capítulos el

avatara ha impartido su enseñanza llegamos al capítulo XI donde Arjuna le pide a Krishna que se manifieste en todo su esplendor.

Es así, oh supremo Señor,
 Como tú te has descrito.
 Quiero ver ahora tu forma soberana,
 Oh Espíritu Supremo (XI.3).

Si piensas, oh Señor, que puedo verla,
 Entonces, oh príncipe del Yoga,
 Muéstrame tu esencia inalterable (XI.4).²⁸

La mayor parte del capítulo XI está dedicada a describir la forma soberana de Krishna y a enumerar sus atributos y cualidades. En la visión de *avatara* que nos presenta este capítulo, se yuxtaponen rasgos que lo configuran como una deidad personal de proporciones cósmicas dotado de infinitas partes y atributos, y también con características que lo presentan como lo absoluto, heterogéneo e inmanente en todo.

El señor comienza mostrándose como las diferentes divinidades védicas, mayores y menores, como los Adityas, Vasus, Rudras, Maruts y los antepasados. Para que Arjuna pudiera contemplar estas innumerables formas, Krishna tiene que dotarlo de una visión divina y esto cabe

²⁸ Ibid. P. 169-170.

subrayarlo, pues nos dice que no bastan nuestros sentidos físicos para poder vislumbrar lo divino en una forma manifiesta.

Si en el cielo surgiese un esplendor de miles de soles, su resplandor sería semejante a la visión de la divinidad. Con infinitos brazos, vientres, rostros y ojos, sin principio ni fin, así se muestra la deidad al discípulo.²⁹ En el versículo 19 se dice que los ojos de la deidad son el sol y la luna, el rostro es el fuego que calienta al universo entero. Origen, fundamento y fin de todos los seres, Krishna es el inalterable guardián de la ley eterna.³⁰

La visión llega a ser tan excelsa, que Arjuna se llena de asombro y miedo ante lo visto:

Al ver, oh tú, de poderosos brazos, tu inmensa forma, con múltiples rostros y ojos, con múltiples pies, muslos y brazos, con múltiples vientres, con múltiples pavorosos dientes, los mundos tiemblan y también yo.³¹

Krishna como el señor supremo, creador de todo el universo que contiene dentro de sí al tiempo y al espacio escapa a toda dimensión. En él no transcurre el tiempo, ya todo está hecho, como en un presente eterno. Todos los acontecimientos que han ocurrido, que ocurren y ocurrirán, ya están dados en él:

Todos los hijos de Dhritarashtra

²⁹ XI. 16.

³⁰ XI. 18.

³¹ XI. 23.

Con las multitudes de los soberanos de la tierra,
Bishma, Drona, Karna,
Junto con los primeros de mis guerreros
Apresuradamente penetran en tus bocas
De pavorosos dientes y tremendas;
A algunos se les ve,
Con la cabeza destrozada,
Suspendidos entre tus dientes (XI.26-27).

Como los numerosos torrentes de agua de los ríos
Corren en dirección al mar,
Así esos héroes entre los hombres
Penetran en tus ardientes bocas (XI.28).

Como los insectos voladores,
Con vehemente ímpetu,
Penetran en la ardiente llama
Para su propia destrucción,
Así también los mundos,
Con vehemente ímpetu,
Penetran en tus bocas
Para su propia destrucción (XI.29)

Relamiéndolos,
Devoras de todas partes
A todos los mundos
Con tus llameantes bocas;

Llenándolo de luz,
 Tus terribles esplendores
 Consumen todo el universo, oh Vishnu (XI.30).³²

Lo que para nosotros es el futuro, en la divinidad se convierte en pasado, pues todo está hecho. Lo que haga Arjuna, ya ha sucedido en la deidad. Esto nos lleva al problema de la libertad humana. ¿Si todo está predeterminado, como puede existir el libre albedrío? Esto lo discutiremos más adelante. Por lo pronto, destaquemos que desde el plano del absoluto todo este acaecer es sólo un sueño que tiene su realidad como sueño. Para el individuo limitado, su libertad también es limitada, pues inmerso en el mundo de la dualidad, no puede actuar con plena libertad debido a su mente obtusa. La verdadera libertad se consigue cuando se abandona la ignorancia.

Nuevamente la *Gītā* hace énfasis en el aspecto teísta de la divinidad, al decir que solamente por medio de la devoción es que se puede llegar a tener tal visión divina:

Muy difícil de ver es esta forma mía que tú has contemplado; aun los dioses eternamente desean contemplarla. Yo no puedo ser visto tal como tú me has visto, ni mediante los Vedas ni mediante el ascetismo, la limosna o el sacrificio. Sólo mediante la devoción a mí exclusivamente consagrada, puede alguien en esa forma, oh Arjuna, conocerme y verme en toda la verdad y penetrar en mí, oh destructor de tus enemigos³³

³² Ibid. P. 177-178.

³³ XI. 52-54.

2.4 Realidad última.

Lo divino manifestado en lo personal e impersonal, trascendente e immanente, *prakriti* y *purusha*. A lo largo del texto hemos tocado estos conceptos que definen de una u otra manera a la deidad concebida en la *Gītā*. En esta parte, trataremos de definir a este ser supremo en su forma más acabada, en la que se encuentran incluidos los diferentes aspectos de la divinidad que aparecen a lo largo del texto.

Esta cuestión es tratada en la *Gītā* desde diferentes ángulos. La premisa de la que parte el autor de la *Gītā* aparece en el segundo capítulo:

De lo irreal no surge el ser. Lo real no puede dejar de ser.³⁴

El autor de la *Gītā* procede a hacer la distinción entre sustancia y sombra, inmortal y mortal, *akshara* y *kshara*. “Hay dos seres en este mundo, el perecedero y el imperecedero; el perecedero es todos los seres, el imperecedero es llamado ‘el inmutable’”.³⁵ No podemos decir que el imperecedero (*akshara*) aquí referido, es la realidad última, pues en el siguiente verso la *Gītā* declara: “pero hay otro, más alto, que llaman ‘el supremo Atman’ (Paramatman); él sostiene los tres mundos, penetrando en ellos, es el Señor inalterable”.³⁶

³⁴ II. 16.

³⁵ XV. 16.

³⁶ XV. 17.

El autor primero distingue el fundamento permanente del mundo, de sus manifestaciones transitorias, la *prakriti* de sus cambios. Dentro del mundo de la experiencia tenemos los aspectos transitorio y permanente. A pesar de que *prakriti* es permanente comparada con los cambios del mundo, no es absolutamente real, pues depende del señor supremo: "Pero más allá de aquel inmanifestado, existe otro ser eterno que no se manifiesta y que no perece cuando perecen todos los seres".³⁷ Este espíritu supremo es el verdadero inmortal, el lugar de lo eterno.³⁸

Ramanuja al interpretar lo anterior hace de *kshara* el principio de *prakriti*, y *akshara* el alma individual; y considera a *Purushottama* o el supremo ser, como superior a ambos. Es posible interpretar a *Purushottama* como una personalidad concreta, superior a las abstracciones de lo finito e infinito. La cuestión es que *Brahman*, que es la base de lo finito, no puede ser concebido como una mera abstracción.

Lo que es limitado y transitorio no es real; todo lo que llega a ser es una contradicción, pues lo que deviene es no-ser. Si fuera ser, no vendría a ser. Ya que las cosas del mundo llegan a ser, no son reales. La transitoriedad es la marca de todas las cosas en la tierra. Dentro de nosotros existe una firme convicción de que hay algo que no deja de ser, pues lo que es, seguirá siendo siempre. El ser último no es la siempre cambiante *prakriti*, es el supremo *brahman*.

³⁷ VIII. 20.

³⁸ VIII. 21.

Este espíritu eterno vive en todos los seres y desde cierta perspectiva, no difiere cualitativamente de lo finito. La *Gītā* cree en la realidad de un ser infinito que está detrás y animando a todas las existencias finitas:

Aquel que ve al Supremo Señor morando, igual, en todos los seres, impecedero en los que perecen, aquél ve.³⁹

Siguiendo el espíritu de las Upanishads, la *Gītā* identifica los dos principios de *atman* y *brahman*. Detrás de los sentidos y cuerpo está el *atman*; detrás de los escurridizos objetos del mundo está *brahman*. Los dos son uno, siendo idénticos en su naturaleza. La verdad de esto es algo que cada hombre debe realizar. Cualquier intento de definir lo permanente en términos de lo cambiante, falla.

Si el mundo ha de ser concebido no como algo caótico y confuso requerimos de una realidad incondicionada. Resulta difícil para el hombre pensar en un universo sin pies ni cabeza y más cuando percibe un orden detrás de este devenir.

Debemos tener cuidado en no colocar en dos esferas excluyentes, términos como los de infinito y finito, trascendente e inmanente, ya que esto implicaría la existencia de un 'otro' diferente al absoluto, el cual es descrito como ni existente ni inexistente.⁴⁰ Cualquier categoría del pensamiento es inadecuada para los propósitos de definir la realidad única.

³⁹ XIII. 27.

⁴⁰ XIII. 12.

La *Gītā* comparte la visión del advaita vedanta referente al brahman, “del que hablan los vedantinos, al que se dirigen los ascetas”. Es la meta suprema del alma: eterna, originaria y sin movimiento. En esta eternidad inalterable se halla todo lo que se mueve y evoluciona. Por ella todo existe, sin ser causa de nada.

Brahman y el mundo parecen dos cosas diferentes. La existencia limitada o *samsara*, aunque parezca una sombra tiene sustancialidad como sombra. El mundo del cambio muestra su irrealidad a causa de su constante lucha por hacerse, siendo *brahman* su propio fin. No sabemos con exactitud cómo el mundo de *samsara* está basado en el absoluto, pero si sabemos que sin *brahman* no habría *samsara*.

Un intento por explicar esta relación es el uso de la palabra *maya*, de la cual ya hemos hablado. Los dos son uno (Dios y el mundo), pero parecen diferentes y este ‘parecer’ se debe a *maya*. La realidad trascendental, no tocada por los cambios, los determina. Desde el punto de vista filosófico estamos obligados a detenernos, pues como dice la *Taittiriya Brahmana*:

¿Quién podría percibir directamente, y quién podría declarar cuándo ha nacido y por qué esta variedad de creación?⁴¹

El mismo problema se aplica al ser individual, en su relación con los objetos sensoriales. No conocemos la frontera entre el testigo inmortal y los cambios de la conciencia. En su comentario a la *Gītā*, Shánkara adopta la hipótesis de la superposición o *adhyasa*:

⁴¹ II. 8-9.

La respuesta es que la unión del campo y el conocedor del campo, que son respectivamente el objeto y el sujeto y tienen diferentes naturalezas, es una forma de superposición de uno en otro con sus atributos. Y se produce esta asociación como consecuencia de la falta de discernimiento entre la verdadera naturaleza del campo y la del conocedor del campo. Es como la asociación que se hace con una cuerda, o el nácar a los que se superponen la serpiente o la plata, por falta de discernimiento entre ellos. (XIII.26).⁴²

El idealismo metafísico de las Upanishads se transforma en la *Gītā*, en una religión teísta, dando lugar al amor, fe y devoción. La impersonalidad del absoluto, no alcanza a dar total significado al hombre. Por eso es que la *Gītā* coloca a una divinidad activa en la vida diaria. Los atributos morales se combinan con lo metafísico. Se excluye cualquier oposición o distinción y se reconcilian los contrarios.

En el momento en que pensamos en lo absoluto tenemos que trasladar la verdad de la intuición en términos del pensamiento. El ser puro se pierde en la nada y nos queda una unidad de ser y nada. Esta unidad es tan real como la del pensamiento. La *Gītā* no nos dice la manera en que el impersonal absoluto se convierte en la personal divinidad activa, creadora y sostenedora del universo. Esta transformación es *maya*, un misterio. Es *maya* también en el sentido de que el mundo, no es tan real como el ser en sí. Este problema es intelectualmente insoluble. Solamente en la intuición el misterio se desvanece.

⁴² Martín, Consuelo. *Bhagavad Gītā*. P. 243.

También se ha dicho que por medio de *purusha, prakriti* es estimulada y su actividad se vuelve obvia. Es por la interacción de ambos que el mundo deviene y son ellos mismos lo que conforman la naturaleza de lo divino. Por eso se dice que el señor es el fundamento del mundo, así como la luz de la conciencia que lo ilumina todo. El autor de la *Gītā* no describe cómo la naturaleza del ser supremo se manifiesta en una etapa como la naturaleza primordial y en otra como la conciencia inteligente, y de qué manera estos dos productos de una sola fuente aparecen antagónicos uno respecto al otro durante el proceso evolutivo del universo.

Lo permanente del absoluto y la actividad de la divinidad personal o *Ishvara* se encuentran en el concepto de *Purushottama*. Mientras que la razón nos presenta una realidad parcial, la intuición espiritual nos revela un ser divino tanto personal como impersonal. El principio de reconciliación lo encontramos ya en la *Isha Upanishad*, cuando mira a lo real como lo movible y lo inamovible. Quedarse en un solo lado resulta en la oscuridad del conocimiento o ignorancia.

La *Gītā* trata de hacer una síntesis del ser eterno y la experiencia cambiante. El espíritu supremo en movimiento es *Purushottama*; el mismo en un estado de eterno descanso es *Brahman*. Y Krishna es *Purushottama* como divinidad personal, encarnada, que aparece como el faro de luz que señala el camino hacia la liberación.

III. El ideal ético.

Las diferencias de cada persona, sus limitaciones e individualidad son sólo accidentales y no representan su verdadera naturaleza. Debido a esta falsa individualidad y separatividad, el hombre no alcanza una paz, una dicha y una libertad duraderas. La verdadera libertad significa trascenderse uno mismo y llegar al estado de unidad con todas las cosas a través del pensamiento, la acción y el amor.

En esta última parte del trabajo comenzaré con el tema de la liberación, que es la meta suprema que nos plantea la *Gītā* y terminaré, con la definición del hombre que ha logrado hacer suyas las enseñanzas de *Krishna* y que representa el modelo de ser humano a seguir por todos.

3.1 Liberación.

Cualquiera que sea el método usado, sabiduría, amor y servicio, el fin es el mismo: la unión del espíritu con lo supremo. Cuando purificamos la mente y el ego es destruido, el individuo se vuelve uno con la deidad. Cualquier ruta que sigamos terminará en la visión, experiencia y vida en lo divino. Esta es la forma más alta de religión, llamada *jñana* en su sentido más amplio.

Jñana como método de realización de la verdad es diferente de *jñana* como intuición espiritual, que es el ideal. Shánkara observa que *moksha*,

III. El ideal ético.

Las diferencias de cada persona, sus limitaciones e individualidad son sólo accidentales y no representan su verdadera naturaleza. Debido a esta falsa individualidad y separatividad, el hombre no alcanza una paz, una dicha y una libertad duraderas. La verdadera libertad significa trascenderse uno mismo y llegar al estado de unidad con todas las cosas a través del pensamiento, la acción y el amor.

En esta última parte del trabajo comenzaré con el tema de la liberación, que es la meta suprema que nos plantea la *Gītā* y terminaré, con la definición del hombre que ha logrado hacer suyas las enseñanzas de *Krishna* y que representa el modelo de ser humano a seguir por todos.

3.1 Liberación.

Cualquiera que sea el método usado, sabiduría, amor y servicio, el fin es el mismo: la unión del espíritu con lo supremo. Cuando purificamos la mente y el ego es destruido, el individuo se vuelve uno con la deidad. Cualquier ruta que sigamos terminará en la visión, experiencia y vida en lo divino. Esta es la forma más alta de religión, llamada *jñāna* en su sentido más amplio.

Jñāna como método de realización de la verdad es diferente de *jñāna* como intuición espiritual, que es el ideal. Shānkara observa que *moksha*,

la percepción directa de lo supremo, no es un acto de servicio, devoción o de conocimiento siendo éstos instrumentos para ello. Es más bien una experiencia o visión directa de la verdad. Es para alcanzar a lo divino que se siguen los caminos que son como barcas que nos transportan a la otra orilla.

Para el autor de la *Gītā* cualquier método es válido y cada cual escoge el suyo:

En cualquier forma que los hombres acudan a mí
 En esa misma forma yo los acojo.
 De cualquier manera, oh hijo de Pritha,
 Los hombres siguen mi camino (IV.11).⁴³

Entonces, ¿qué es la liberación? La libertad o *moksha* es la unidad con la realidad absoluta. Se le nombra de diferentes maneras: *mukti* o liberación; *brahmi sthiti*, siendo en *brahman*; *naishkarmya* o no-acción; *nistraigunya*, o la ausencia de las tres cualidades; *kaivalya* o salvación solitaria; *brahmabhava* o el ser de *brahman*. En la experiencia de lo absoluto hay un sentimiento de unidad con todo:

Se ve a sí mismo en todos los seres, y a todos los seres en sí mismo, aquel
 yoguín que mediante el yoga ha logrado a sí mismo dominarse y tiene para
 todo una mirada igual (VI.29).⁴⁴

⁴³ Tola, Fernando. *Bhagavad Gītā*. P. 80-81.

⁴⁴ Tola, Fernando. Op. Cit. P. 113.

El estado de perfección excede los frutos de la rectitud, de la observancia de los ritos védicos, de la realización de los sacrificios y otros métodos.⁴⁵

La *Gītā* no es clara en lo que se refiere a si queda algún residuo de individualidad en el estado supremo. La condición final se llama “*siddhi*”, o perfección; “*parasiddhi*” o suprema perfección; “*padam anamayam*” o el asiento de la dicha; “*shanti*” o quietud; “*shashvatam padam avyayam*,” la eterna morada indestructible.⁴⁶ Estos términos no nos dicen mucho de si hay una continuidad individual en el estado de liberación.

La liberación no es un mero estado de superación de la muerte; es la condición suprema del ser, donde el espíritu se sabe superior al nacimiento y a la muerte, infinito, eterno e incondicionado. Si tenemos un cuerpo colgado a nosotros, la naturaleza seguirá actuando hasta que el cuerpo sea desechado. Shānkara reconoce que la vida y la acción continúan mientras el cuerpo exista. No podemos escapar de la naturaleza.

El *jivanmukta* o alma liberada poseyendo un cuerpo reacciona a los eventos del mundo exterior, pero sin estar sujeta a ellos. Shānkara comenta que la vida plena de un *jivanmukta* no puede ser comprendida desde el punto de vista humano. El sabio nos llama la atención para que comprendamos que en los versos de la *Gītā*, donde se habla de una

⁴⁵ VIII. 28.

pluralidad de *purushas*, no se entiendan referidos al último estado sino a condiciones relativas.

Tenemos en la *Gītā* otros versos que sugieren que la acción es posible para las almas liberadas. Los hombres de sabiduría imitan al señor supremo y actúan en el mundo:

Aquel que sabe
Que las acciones no me manchan,
Y que no existe en mí el deseo por el fruto de mis actos,
Aquél por sus acciones no es encadenado (IV.14).

Sabiendo esto,
Los antiguos que deseaban liberarse
Realizaban sus acciones;
Por eso realiza tú mismo las acciones
Que en el pasado realizaron los antiguos (IV.15).⁴⁷

La condición más alta no es una de disolución o *laya* en lo supremo. El espíritu libre carente de ego, tiene su propia personalidad o individualidad como parte del ser supremo. Así como *Purushottama* está en todo y actúa, los seres liberados deben actuar. El estado de liberación es de dicha y da una existencia distinta al que la posee.

El autor de la *Gītā* al parecer cree en la continuación de una conciencia individual, aún en la liberación. Algunos pasajes según Radhakrishnan

⁴⁶ Ibid. XII.10; XVI.23; XIV.1; VI.45; VIII.13; IX.32; XVI.22-23; II.51; IV.39; V.12; XVIII.62.

⁴⁷ Ibid. P.82.

sugieren que el liberado no se vuelve el ser supremo, sino que alcanza una igualdad de esencia con él:

Habiéndose acogido a esta sabiduría, y volviéndose como de mi naturaleza, no nacen en el tiempo de la creación, no son perturbados en el tiempo de la disolución (XIV.2).⁴⁸

Según este punto de vista, la liberación no es una identidad pura, sino una igualdad cualitativa, una elevación del espíritu a la existencia de lo divino, donde los deseos ya no tienen fuerza para movernos. No dejamos de ser 'yos', profundizamos en nuestro yo; quitamos los nudos de la duda, nos volvemos maestros de nosotros mismos comprometidos a hacer el bien a todas las criaturas. No desechamos nuestras cualidades humanas, las elevamos.

Ramanuja comparte este punto de vista, al afirmar que el alma liberada está en constante unión con la divinidad y toda su vida y ser lo revela. El conocimiento se derrama de la luz en la que vive, perdiéndose en su amor por el ser último. Desde esta perspectiva, nosotros actuamos y vivimos en el ser supremo; sólo el centro de la actividad cambia del ser del hombre a lo divino. Cada alma tiene su centro y circunferencia en este ser superior.

Hay pues dos posiciones en la *Gītā* acerca del último estado. Una hace que el *jivanmukta* se pierda en la impersonalidad de *brahman* y alcance la paz más allá del ajetreo del mundo; y otra donde posee y goza al ser

⁴⁸ S. Radhakrishnan. *The Bhagavad Gītā*. P. 314.

supremo siendo elevado por encima del sufrimiento y dolor de los deseos.

La *Gītā* siendo un tratado filosófico-religioso insiste en la visión última de una divinidad personal y hace un llamado al florecimiento de lo divino en el hombre. De esto, sin embargo, no podemos concluir que la *Gītā* se opone a la postura de las Upanishads. La controversia es sólo una aplicación particular al problema general de si el *brahman* absoluto o el *purushottama* personal es la más alta realidad. En el análisis de la metafísica de la *Gītā*, no es que se haga a un lado al *brahman* absoluto, sino que desde el punto de vista humano, este absoluto se revela así mismo como la divinidad personal.

Parece muy difícil para el pensamiento ver a la realidad última como aquella más allá de toda cualidad. Podemos decir que los dos puntos de vista del estado último de liberación son las formas intuitiva (*brahman*) e intelectual-emocional (*purushottama*) de representación de la única condición.

Desde la perspectiva humana, el absoluto parece pasivo, siendo pura identidad, haciendo toda acción imposible. Si queremos dar una descripción positiva de esto tenemos la postura de Ramanuja. Para hacer que el absoluto y la divinidad personal sean uno, la *Gītā* dice que en la más alta realidad, lo impersonal y lo personal se combinan de una manera que es incomprendible para nosotros. Aún los seres liberados que han perdido su individualidad manifiestan una personalidad como cualquier

otro hombre. Esta es la forma en la que *Gītā* armoniza el eterno quietismo del ser con el juego eterno de la energía de la naturaleza.

Shánkara ve en la actividad los modos del dinamismo de la naturaleza y Ramanuja las acciones de lo divino. Cualquiera que sea la verdad referente al estado del liberado después de la muerte, mientras continúe viviendo en el mundo está comprometido a la acción.

3.2 Naturaleza del sabio.

¿Cómo es el alma liberada? ¿Cómo se comporta? ¿Qué hace un ser que ha alcanzado la perfección? En esta sección se abordará el tema del ser perfecto (*siddha*), del alma liberada (*jivanmukti*), de aquel hombre que ha logrado hacer de las enseñanzas de *Krishna* su propia naturaleza. En el subcapítulo anterior hemos tocado en parte este punto al definir el estado de liberación que es el del sabio u hombre realizado.

El sabio no es aquél hombre que ha logrado acumular muchos conocimientos. La sabiduría es más bien un estado, una experiencia, una forma de vida que no es fluctuante, permanece por siempre una vez alcanzada. Resulta difícil entender este estado, pues se diluye entre los conceptos utilizados para definir el comportamiento, los valores y la ética de un hombre normal.

En el capítulo II, Arjuna le pregunta a *Krishna* por el hombre que ha logrado disciplinar su mente:

otro hombre. Esta es la forma en la que *Gītā* armoniza el eterno quietismo del ser con el juego eterno de la energía de la naturaleza.

Shánkara ve en la actividad los modos del dinamismo de la naturaleza y Ramanuja las acciones de lo divino. Cualquiera que sea la verdad referente al estado del liberado después de la muerte, mientras continúe viviendo en el mundo está comprometido a la acción.

3.2 Naturaleza del sabio.

¿Cómo es el alma liberada? ¿Cómo se comporta? ¿Qué hace un ser que ha alcanzado la perfección? En esta sección se abordará el tema del ser perfecto (*siddha*), del alma liberada (*jivanmuktī*), de aquel hombre que ha logrado hacer de las enseñanzas de *Krishna* su propia naturaleza. En el subcapítulo anterior hemos tocado en parte este punto al definir el estado de liberación que es el del sabio u hombre realizado.

El sabio no es aquél hombre que ha logrado acumular muchos conocimientos. La sabiduría es más bien un estado, una experiencia, una forma de vida que no es fluctuante, permanece por siempre una vez alcanzada. Resulta difícil entender este estado, pues se diluye entre los conceptos utilizados para definir el comportamiento, los valores y la ética de un hombre normal.

En el capítulo II, Arjuna le pregunta a *Krishna* por el hombre que ha logrado disciplinar su mente:

¿Cuál es la descripción, oh Keshava,
 del hombre de mente estabilizada
 y que está establecido en la concentración?
 Aquel cuya mente está estabilizada
 ¿cómo habla? ¿cómo se sienta? ¿cómo camina? (II.54).⁴⁹

Krishna responde que aquel hombre que no se perturba por los sufrimientos, que carece de deseos por los placeres, en el cual no existe la pasión, el miedo y la ira y está satisfecho en sí mismo y consigo mismo, ese hombre es un sabio de mente estabilizada. No siente afecto por algo; si le acaece el bien o el mal, ni se regocija ni tiene un sentimiento de aversión.⁵⁰

El ideal de la *ataraxia*, *apatheia* o serenidad del sabio es un elemento importante de las enseñanzas de la espiritualidad india en general y de la *Gītā* en particular. El sabio se mueve entre los objetos de los sentidos, liberado de todo apego y por tanto de todo dolor, pues el apego es la causa del sufrimiento:

En el hombre que piensa en los objetos de los sentidos
 Se produce el apego a ellos,
 Del apego surge el deseo,
 Del deseo se origina la cólera,
 De la cólera viene el error,
 Del error la confusión de la memoria,

⁴⁹ Tola, Fernando. Op. Cit. P. 53.

⁵⁰ II. 57.

De la confusión de la memoria
La destrucción de la razón
Y, con la destrucción de la razón, él perece (II.62-63).⁵¹

El control de la mente es una característica del sabio, pues cuando la mente obedece a los vagabundos sentidos es como la tempestad que arrastra la nave en el océano.⁵² Sólo con una mente controlada se logra la paz inmutable y firme.

Otra característica del ser liberado es que ha borrado cualquier identificación con su ego limitado o individualidad:

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 (II.70).⁵³

El sabio tiene plena conciencia de que su yo empírico es en realidad una mera ilusión, sólo un conjunto de emociones, ideas y voliciones insustanciales y transitorias, y que por detrás de esa inconsistente y pasajera vida psicológica está su verdadero yo, su *atman*, eterno e inmutable. El yo empírico es algo sin valor que para él en realidad no existe. Por lo tanto la idea de propiedad y posesión desaparecen para él.

Su trabajo lo realiza con una alegría, paz y libertad de espíritu que no dependen de las circunstancias externas. Todo resquicio de oscuridad ha

⁵¹ Ibid. P. 57.

⁵² II. 67.

⁵³ Ibid. P. 59.

sido borrado de él. Sabe que su verdadero ser es el ser del universo del cual emana todo. No tiene qué buscar nada, no existe algo por alcanzar, él lo tiene todo. Su dicha nace de él mismo sin motivo alguno; es su estado natural.

La igualdad de visión es otra característica de un ser realizado, donde no existe lo bueno y lo malo, lo agradable y lo desagradable, lo bello y lo feo; toda dualidad desaparece en su corazón, pues sabe que eso es sólo obra de *prakriti*, algo pasajero que no tiene valor. En última instancia, todo nace en *brahman* y todo va a *brahman*.

Contento con lo que el azar le aporta,
 Más allá de los pares de contrarios,
 Sin envidia,
 Igual en el éxito y en el fracaso,
 Aunque actúe, no es encadenado (IV.22).⁵⁴

El sabio mira con iguales ojos al *brahman* dotado de sabiduría, a la vaca, al perro, al paria.⁵⁵ Ya que sabe que todos los seres son meras manifestaciones de la realidad última que se encuentra por igual en todo. Las diferencias existentes son el resultado de factores relativos, con vigencia en el plano de lo contingente y empírico, sin valor en el plano de la verdad absoluta.

⁵⁴ Ibid. P. 85.

⁵⁵ V. 18.

Pero este camino del ser liberado no es fácil de alcanzar. Requiere de un constante esfuerzo que no todos están dispuestos a realizar:

Entre millares de hombres, alguno que otro se esfuerza por la perfección, y entre los que se esfuerzan y alcanzaron la perfección, alguno que otro me conoce de acuerdo a la verdad.⁵⁶

Este estado del *jivanmukti* sólo se logra después de un sin fin de nacimientos y sólo unos cuantos lo logran:

Al final de innumerables nacimientos

Alcanzado el conocimiento

Llega a mí,

Sabiendo que todo es Vasudeva,

Pero ese ser magnánimo es difícil de encontrar (VII.19).⁵⁷

Un ser tal es un enigma para el entendimiento. Sus obras pueden ser las mismas que las de cualquier hombre normal, pero no lo son, pues nacen de su ser más profundo, sin mancha alguna, no produciendo karma alguno. Estos seres son tan contradictorios para la mentalidad del hombre en general; se muestran a veces como unos santos, otras como unos pecadores. Así dice la *Gītā*:

Cuando es noche para todos,

⁵⁶ VII. 3.

⁵⁷ Ibid. P 127.

Entonces está en vela el hombre que se controla;
 Cuando todos están en vela,
 Entonces es noche para el sabio que ve (II.69).⁵⁸

La noche de la ignorancia, dice Shánkara, consiste en la distinción entre sujetos y objetos, en las que las criaturas que están dormidas se dice que están despiertas; esa noche lo es para el que ve la realidad y es el sueño de los soñadores.⁵⁹

El alma liberada está por encima del bien y del mal. La virtud es trascendida en la perfección. El *mukta* se eleva por encima de cualquier regla ética. Si llegara a cometer algún acto que sólo pudiera atribuirse a un loco, en él no produce karma, pues sus actos nacen de *brahman* y son perfectos. Ese hombre que se complace a sí mismo se contenta consigo mismo, está satisfecho en sí, no tiene algún deber por realizar. Dice *Krishna*:

Aquí, él ya no tiene interés en hacer alguna acción o en dejar de hacerla, y en lo que le interesa, no depende de nadie para nada (III.18).⁶⁰

Las normas sociales (aquellas referentes a la casta, por ejemplo) y las normas religiosas (los ritos, por ejemplo), no tienen vigencia para aquel que ha llegado al conocimiento de su verdadera naturaleza y en ella se ha establecido. El sabio ha roto la cadena del *samsara* y ya no tiene razón

⁵⁸ Ibid. P. 58.

⁵⁹ Martín, Consuelo. *Bhagavad Gītā*. P. 75.

⁶⁰ Tola, Fernando. Op. Cit. P. 68.

para encarnar. Pero el trabaja por el bienestar del mundo, es parte de su naturaleza. Hace lo que hace por la voluntad divina que trabaja a través de él.

Swami Muktananda, un gran yogui y santo indio del siglo pasado, nos comenta lo siguiente:

El comportamiento de los siddhas es muy extraño y la gente común no lo puede comprender. Si vives en la compañía de los santos, no debes criticarlos. Mi Guru insultaba y llegó a pegar a la gente. Siempre había una razón para ello. Esos santos poseen un resplandor divino. Su modo de ser les permite aprender del ignorante y enseñar al sabio, luchar con los valientes y huir del cobarde. Si no obtienen nada, lo piden; si lo tienen, lo regalan...Las cosas que el mundo considera valiosas carecen de valor para ellos. Los siddhas están lejos, muy lejos de la vida corriente.⁶¹

El *siddha* ha realizado su verdadera naturaleza, ha quitado el velo del olvido y sabe que es y siempre ha sido *brahman*:

Aquel que en su interior tiene su felicidad,
 Que en su interior tiene su deleite,
 Que en su interior tiene su luz,
 Aquel yoguin convertido en Brahman,
 Alcanza el nirvana en Brahman (V.24).⁶²

Mientras la *Gītā* insiste mucho en los deberes sociales reconoce un estado supra-social. Cree en el destino último de todos los hombres. El sabio que está por encima de toda regla, casta y sociedad, simboliza la

⁶¹ Swami Muktananda, El juego de la conciencia, P.31-32.

⁶² *Ibid.* P. 102.

dignidad divina del ser humano que traspasa cualquier exterioridad. Un ser tal no rehuye del mundo, su compasión es infinita.

CONCLUSIONES

Dharma es uno de los conceptos fundamentales de la filosofía india. Engloba lo que en occidente entendemos como ética y religión. Es un término polivalente, que no deja de perder su unidad de sentido.

Virtud, mérito, deber y rectitud, eso es *dharma*. Es la ley, análogo a la noción de justicia griega, el *dharma* nos invita a asumir la propia responsabilidad hacia uno mismo y hacia los demás.

En los Vedas, se encuentra prefigurado en el concepto de *rita*, el orden cósmico, natural, la ley por la cual los fenómenos naturales ocurren. En una escala humana, el *dharma* cumple lo que el *rita* en lo cósmico. En su sentido literal, *dharma* es “lo que mantiene unido”, y se refiere al orden social y moral. En los mismos textos védicos, el *dharma* aparece como el cumplimiento de los deberes religiosos: la recitación de plegarias, la realización de los rituales, el canto de los himnos, etc.

En las Upanishads, el significado preponderante de *dharma* es el de lo bueno, y bueno es todo aquello que nos lleva a la liberación. En el sentido de leyes morales, lo encontramos en las prescripciones del *Manava Shashtra*, donde se especifica el *dharma* común a todos (*sadharana dharma*) y el *dharma* personal (*varna-ashrama-dharma*). Ambos tipos de *dharma* son relativos y se encuentran condicionados por las circunstancias. Ante ello, tenemos el concepto de *sanatana dharma*, el *dharma* eterno, que trasciende las limitaciones sociales, religiosas y familiares.

Existe la idea de que el hinduismo es una religión donde prevalece el desprecio por la vida, pero ello no es así. Todo hombre tiene cuatro metas en la vida, que son la rectitud, la riqueza, el placer y la liberación, lo cual nos habla de un equilibrio entre lo que se denomina espiritual y mundano. No existe un dualismo que separe el mundo y el espíritu. El *dharma* aparece como un principio rector que regula la riqueza y el placer, los cuales han de procurarse por medios legítimos para que den buenos frutos. No son causa de pecado o culpa, en tanto no desvíen de la meta última.

La liberación es la meta de las metas, el propósito último de todas las acciones. Los varios sistemas filosóficos indios, a excepción de la escuela lokayata o materialista, y las diversas tradiciones yóguicas, tienen como objetivo la liberación definitiva.

Esta liberación lo es del sufrimiento, la ignorancia, de la rueda del *karma*. Quedar libre de todo ello es no reencarnar más, y fundirse en la unidad fundamental. Es muy importante señalar que la liberación es algo que debe alcanzarse en vida, aquí y ahora, a pesar de que sea una condición permanente que trasciende la dualidad. No tiene que ver con la idea de cielo e infierno, aunque éstos aparecen también en la tradición hindú.

La idea de la reencarnación tiene relación con las acciones llevadas a cabo por el individuo. Las acciones positivas o negativas, darán como resultado que el alma reencarne en condiciones favorables o desfavorables, respectivamente. La situación en que nace cada cual — casta, sexo, condición social — está determinada por el *karma*, el cual es el resultado de las acciones anteriores, que dejan a nivel inconsciente

impresiones y tendencias que condicionan a la persona en su elección al actuar, ya se trate de cosas positivas o negativas.

Es falsa la idea de que el *karma* es un fatalismo donde todo el destino está ya prefigurado, y sólo queda la resignación, no habiendo sitio para la libertad. El *karma* mismo es la consecuencia de diversas acciones libres, y también es por el *karma* que se puede salir de una situación negativa, con el esfuerzo personal por mejorar aquello que se muestra adverso. Así tenemos que la noción de *dharma* se balancea en dos ámbitos: por un lado tenemos la aceptación de una situación ya dada, resultado del *karma*; por otro exige el ejercicio de la libertad.

En la *Bhagavad Gītā*, encontramos desde el principio la noción de *dharma*, pues el campo de batalla donde se realizará la lucha se denomina "el campo del *dharma*". Y en distintos momentos Krishna le dejará en claro a Arjuna que la verdadera batalla, es la que tiene que enfrentar él dentro de sí mismo. La batalla externa es la ocasión para que él logre vencer a sus enemigos interiores.

Sin embargo Krishna lleva a Arjuna más allá de los *dharmas* convencionales, y lo instruye sobre el yoga. Aquí nos encontramos que el *dharma* es lo que permite transitar correctamente en el ámbito de los valores morales, religiosos y sociales, mientras que el yoga es la puerta de acceso a la experiencia de lo trascendente.

A lo largo de su enseñanza, Krishna le muestra a su discípulo distintos caminos yóguicos para llegar a la conciencia de lo supremo: el yoga de la acción, el yoga del conocimiento, el de la meditación y el de la devoción. Todos ellos se complementan, aunque se les menciona como senderos independientes que pueden conducir por sí solos a la meta.

El yoga de la acción consiste en actuar con total desapego hacia los frutos; no debe haber ningún interés egoísta ni temor de las consecuencias. Además la persona no debe considerarse como el autor de la acción, sino como el instrumento, y ofrecer toda acción en sacrificio a la divinidad. El actuar de esta forma, cumpliendo únicamente con el propio deber, impide el quedar atados al karma mismo.

Otro camino es el del yoga del conocimiento, el cual nos señala dos prácticas para alcanzarlo: el discernimiento y el desapego. Con el primero el hombre desarrolla la capacidad de distinguir entre lo eterno y lo transitorio, lo que lleva al Ser y lo que lo aparta de él. Con el segundo, se desprende la persona de lo transitorio para avocarse a lo que es permanente, a lo divino.

El yoga de la meditación, abarca las técnicas tradicionales que nos permiten recoger los sentidos y la mente del exterior, y concentrarlos en un punto fijo de atención, el cual es el Ser. En occidente equivaldría a la contemplación. Por último tenemos el yoga de la devoción, que es el sendero del amor y la entrega a un dios personal. Aunque cualquiera de los otros caminos lleva hacia la meta, Krishna muestra una predilección por el *bhakti yoga* o yoga de la devoción. Y todavía si se carece de los atributos necesarios para seguir cualquiera de los senderos, queda el camino del sólo refugiarse (*sharanagati*) en la divinidad, lo cual da otra perspectiva a la acción; se deja de lado el peso de la ignorancia y la culpa sin dejar de cumplir el *dharma* correspondiente.

Krishna representa a la realidad última; es la conciencia suprema que hay dentro de cada uno o el maestro espiritual verdadero. Arjuna nos representa a todos en el nivel humano de confusión y sufrimiento; es también el discípulo que ha despertado a la búsqueda de su ser. Con la

gracia de Krishna, Arjuna encuentra la luz que no veía antes, dota de significado a su deber cuando parecía no tenerlo.

En nuestro mundo de hoy, el deber del hombre pareciera ser satisfacer sus deseos cualesquiera que estos sean, no importando lo transitorios que puedan ser. El mensaje de la *Gītā* es claro: todo hombre tiene un *dharma* supremo, que es el conocimiento del propio Ser. ¿Qué camino tomaremos?

GLOSARIO

Achintya – impensable; incomprensible; inexplicable (de la raíz *chin* = “pensar” + *a* = “no”).

Un nombre que denota lo divino.

Ahankara – ‘yo’; ego; concepto de individualidad (de la raíz *kri* = “acción” + *aham* = “yo”); literalmente significa “el yo hacedor”.

Ahimsa – no violencia (de la raíz *hims* = “lastimar” + el prefijo *a* = “no”).

Akasha – “no visible”; éter; espacio; cielo; cualquier tipo de espacio: físico, mental, intelectual y espiritual.

El espacio es el más sutil de los cinco elementos físicos, les da origen y tiene el atributo de permear todo.

Akshara – indestructible; inmutable (de la raíz *a* = “no” + *kshi* = “destruir, perecer”).

Ananda – dicha; deleite; un tipo de *samadhi* en donde la mente se concentra en el intelecto (de la raíz *nand* = “regocijarse”).

Anga – “cuerpo”; parte individual; accesorio.

En el raja-yoga de Patañjali es cada una de sus ocho partes; por eso se conoce como *ashanga-yoga*.

Apana – “llevar el aliento hacia abajo”; aliento inspirado; energía digestiva (de la raíz *an* = “respirar” + *apa* = “lejos”).

Uno de los cinco tipos de *pranas* o aires vitales.

Apara – bajo; conocimiento inferior.

En las Upanishads el término se utiliza para describir el conocimiento relacionado al mundo fenoménico.

Apaurusheya – impersonal; sin la composición de ninguna persona ; *a* = “no” + *purusha* = “humano” o “divino”, aquello que no es compuesto por nadie, ya sea humano o divino.

Artha – riqueza; objeto; propósito; significado de una palabra (de la raíz *arth* = “señalar, solicitar el sentido”).

Una de las metas de la vida (*purushartha*) de todo individuo.

Arupa – sin forma.

Ashrama – etapa de la vida; nivel; ermita; “lugar donde la fatiga (del mundo) es removida”.

Hay cuatro etapas de la vida, que delinean el ascenso vertical hacia la liberación. Estas etapas son la del estudiante (*brahmacharya*), el padre de familia (*grihastha*), el habitante del bosque (*vanaprastha*), y el renunciante (*sannyasa*).

Atman – “aliento” (de la raíz *at* = “respirar”) o (de la raíz *ap* = “permeear, alcanzar”); el ser interior.

1. Los sistemas samkhya y yoga lo definen como la entidad sin atributos, auto-luminosa, ubicua, que es idéntica a la conciencia.
2. Las Upanishads lo describen como la esencia última del universo, así como el aliento vital de los seres humanos.
3. Es la realidad última que subyace al individuo y es idéntica al absoluto (brahman), de acuerdo al advaita vedanta.

Avatara – “encarnación de Dios”; descenso de Dios al mundo en una forma tangible (de la raíz *tri* = “cruzar” + preposición *ava* = “abajo”).

Avidya – ignorancia; (de la raíz *vid* = “conocer” + *a* = “no”). Uno de los doce lazos causales de la cadena de la existencia.

Bhakti – amor devocional (de la raíz *bhaj* = “amar, adorar”).

Es el camino de la devoción que lleva a la unión con Dios.

Brahman – la realidad última; el sustrato del universo; el absoluto; lo divino; “grande” (de la raíz *brih* = “expandir, superior a lo más grande”).

Brahmin – sacerdote.

La primera casta dentro de la sociedad hindú.

Chit – espíritu; conciencia; el ser individual; la realidad última (de la raíz *chit* = “percibir, observar, pensar, estar consciente”).

Darshana – “mirada”; visión; aprehensión; intuición; escuela filosófica.

De acuerdo con la filosofía hindú, hay seis escuelas ortodoxas (*astika*): nyaya, vaisheshika, samkhya, yoga, mimamsa y vedanta. Y tres escuelas heterodoxas: charvaka, jainismo y budismo.

Deva – “luminoso” (de la raíz *div* = “brillar”); el que brilla; ser celestial; morada; esfera.

Dharana – concentración; mantener en la mente.

La sexta parte del sistema yoga.

Dharma – rectitud; mérito; deber religioso; religión ; ley ; una de las metas de la vida; (de la raíz *dhri* = “sostener, establecer”).

1. Literalmente significa “lo que mantiene unido”; además, es la base de todo orden, ya sea social o moral. Como valor ético o moral, es el instrumento hacia la liberación.
2. *Varna-ashrama-dharma* es el deber específico para cada uno.
3. *Sanatana-dharma* es la religión eterna.

Dhyana – meditación total, concentración.

Es el séptimo elemento del *ashtanga-yoga* de Patañjali.

Guna – cualidad; atributo; característica; excelencia; lazo; constituyente; modo.

1. En el sistema *samkhya* es cada una de las tres cualidades básicas de la naturaleza, que determinan las características de todas las cosas creadas. Son *sattva* –pureza, luminosidad, armonía; *rajas* –actividad, pasión; *tamas* – pesadez, oscuridad, letárgico.
2. Desde el punto de vista individual, los *gunas* son los tres constituyentes que como una soga atan o ciegan al individuo.

Guru – maestro; preceptor; venerable (de la raíz *gri* = “invocar”).

1. Maestro espiritual que ha logrado la unidad con su ser o Dios, y da iniciación a sus discípulos en el camino espiritual y los lleva al estado de liberación.
2. *Gu* (oscuridad), *ru* (luz): es el que lleva de la oscuridad hacia la luz.

Hiranyagarbha – “huevo dorado”; el germen de oro; la forma cósmica del ser; la matriz cósmica; creador del universo sutil.

Ishvara – el señor; Dios (de la raíz *ish* = “reinar”).

La divinidad manifestada.

Jiva – alma individual; vida; el ser encarnado; la entidad viviente (de la raíz *jiv* = “vivir”).

Jivanmukta – el individuo liberado en vida.

1. De acuerdo al samkhya, advaita vedanta, shaivismo de Cachemira y al shaiva siddhanta, una persona puede lograr la liberación mientras aún vive en su cuerpo físico.
2. Según el sistema samkhya, la liberación ocurre cuando se da la experiencia discriminatoria entre el alma individual (*purusha*) y la naturaleza primordial (*prakriti*).
3. Para el advaita vedanta, la liberación ocurre con la destrucción de la ignorancia (*avidya*).

Jñana – conocimiento; sabiduría; comprensión (de la raíz *jñā* = “conocer”).

Kala – tiempo; muerte; destino; negro.

Kama – deseo; placer; lujuria; amor (de la raíz *kam* = “desear”).

1. Una de las cuatro metas de la vida.
2. Dios de la belleza y del amor. Nacido de la mente del creador (brahma).

Karma – acción; rito; hecho; causa y efecto; acumulación de acciones pasadas; acción física, verbal y mental (de la raíz *kri* = “actuar, hacer”).

La acumulación de los efectos de las acciones pasadas y presentes.

Kshara – fluir; corriente; movable.

Kusha – una de las variedades de la hierba sagrada usada en los ritos religiosos.

Manas – mente; uno de los aspectos de la psique u órgano interno, el *antahkarana*, (de la raíz *man* = “pensar”).

Maya – el principio de apariencia; ilusión; el poder creador; poder mágico; misterio; el poder de Dios (de la raíz *ma* = “medir, limitar, dar forma”).

Moha – infatuación; engaño (de la raíz *muh* = “engañar”).

Moksha – liberación; libertad espiritual; la meta final de la vida humana (de la raíz *moksh* = “liberar”).

Muni – asceta; el que está en silencio.

Naishkarmya – libre de la acción y de su influencia.

*Nishpran*cha – visión no cósmica, textualmente: sin el mundo.

Nitya – permanente; eterno; no mutable.

Nivritti – negación; renunciación; abandono; cese de la actividad (de la raíz *vrit* = “dirigirse” + *ni* = “atrás”).

Para – alto; universal; más allá; supremo; trascendente.

Paramatman – el ser supremo; brahman; Dios; el absoluto (de *parama* = “lo más grande” + *atma* = “ser”).

De acuerdo al sistema samkhya, es la conciencia individual (*purusha*).

Parinama – cambio; modificación; transformación; evolución; desarrollo.

Phala – fruto, resultado.

Prakriti - naturaleza primordial; (de la raíz *kri* = “hacer” + *pra* = “adelante”).

En el sistema samkhya, es una de las dos categorías básicas de ella. Es la naturaleza primordial activa, pero no consciente; es una e imperceptible. Es la causa del universo y está compuesta por tres constituyentes llamados *gunas*.

Prana – aire vital; aliento de vida; vitalidad (de la raíz *an* = “respirar” + *pra* = “adelante”).

Pranayama – control de la respiración.

Uno de los ocho elementos del raja-yoga de Patañjali.

Pravritti – acción; esfuerzo; participación activa en el proceso del mundo (de la raíz *vrit* = “dirigirse” + *pra* = “adelante”).

Purusha – espíritu; alma individual; “hombre”; la forma no manifestada de Dios; el hombre cósmico.

Una de las dos categorías últimas del sistema samkhya. Es la conciencia pura, pasiva, eterna y no cambiante. Existe un número infinito de almas individuales según el samkhya.

Purushottama – El ser supremo; el señor (de *purusha* = hombre” + *uttama* = lo más grande”). En la *Bhagavad Gita* denota a la realidad última.

Rajas – activo; energía; pasión.

Una de las tres cualidades (*guna*).

Rishi – vidente; sabio védico (de la raíz *drish* = “ver”).

Rita – verdad; ley; correcto; orden; “el curso de las cosas” (de la raíz *ri* = “crecer, ir hacia delante”).

Es la verdad en acción. Es el orden eterno, tanto en lo cósmico como en lo moral. Se dice que es la base de la posterior idea de *karma*.

Rupa – forma; cuerpo; materia; color.

Samadhi – concentración; absorción; unión; ensimismamiento.

Es el estado meditativo de unión con el absoluto.

Samana – respirar en forma igualitaria.

Uno de los cinco *pranas* o alientos vitales.

Samsara – existencia empírica; la rueda del nacimiento y la muerte; transmigración; el fluir del mundo (de la raíz *sri* = “fluir” y *sam* = “junto”); ilusión del mundo.

Sannyasin – asceta; monje; mendicante (de *sam* = “completo” + *ni* = “abajo” + *as* = “arrojar”; de aquí “arrojar completamente”).

Saprapancha – la visión cósmica del absoluto.

Sat – existencia; realidad; ser.

Sattva – puro; luminoso; regocijo.

Una de las tres cualidades (*guna*) de la *prakriti*.

Satya – verdad (de la raíz *as* = “ser”).

Shakti – poder; capacidad; energía; potencia; la energía cósmica divina que crea, mantiene y destruye el universo; en la mitología se personifica como consorte de Shiva (de la raíz *shak*= “poder”).

Shruti - lo que es escuchado; escritura revelada. Los Vedas y las Upanishads.

Siddha – completo; perfecto; adepto (de la raíz *sidh* = “alcanzar”).

Un ser perfecto. Vidente. Un perfecto yogui. El individuo que ha alcanzado el estado supremo y se ha vuelto uno con Dios.

Tamas – oscuridad; inercia; estado de reposo.

Una de las tres cualidades (*guna*).

Tapas – austeridad; disciplina concentrada; penitencia; calor; energía; (de la raíz *tap* = “quemar”).

Una aspiración y búsqueda ferviente. Es la fuerza espiritual que resulta de la concentración de la energía, generada por el aspirante.

Tyaga – abandono; renunciación. La *Bhagavad Gita* considera que la verdadera renunciación es el abandono de los frutos de la acción.

Turiya – “el cuarto”; el ser trascendental; la realidad suprema; el estado de conciencia testigo.

Udana – uno de los cinco *pranas* o aires vitales; vertical (de la raíz *an* = “respirar” + *ud* = “arriba” + *a* = “adelante”).

Uttama – lo más alto; superior; lo mejor (de la forma superlativa de *ut* = “arriba”).

Vac – palabra; palabra divina; logos; diosa del discurso.

Vairagya – desapego; renunciación; no apego.

Varna- casta; color; sílabas articuladas; letras.

Hay cuatro castas que dividen a la sociedad de acuerdo a la naturaleza y aptitud de cada uno. Ellas son el *brahmana*, que estudia y enseña los Vedas; el *kshatriya*, que es la clase gobernante y guerrera; *vaishyas*, la clase comerciante; *sudras*, los sirvientes.

Veda – conocimiento; sabiduría; escritura revelada. Las escrituras sagradas (shruti) de la tradición hindú. Son impersonales (*apaurusheya*) y eternas (*nitya*).

Vidya – conocimiento; meditación; sabiduría.

Vijñana – sabiduría; intelecto; conciencia; cognición (de la raíz *jñā* = “conocer” + *vi* = “apartar”, de aquí, “discernir”).

Viveka – discriminación.

Se define como la capacidad de poder distinguir entre lo verdadero y lo falso, entre lo eterno y lo transitorio.

Vrata – voto; regla de conducta.

Vyana – uno de los cinco *pranas* o aires vitales; respiración difundida (de la raíz *an* = “respirar” + *vi* = “aparte” + *a* = “adelante”).

Yajña – sacrificio; ceremonia (de la raíz *yaj* = “sacrificar”).

Yoga – “unión”; proceso, camino o disciplina que permite la unidad con Dios o con el ser de uno (de la raíz *yuj* = “unir, conectar, enlazar”); el estado de unidad con el ser, con Dios.

Es también el nombre de una de las escuelas de filosofía fundada por Patañjali.

BIBLIOGRAFÍA

- Anantharangachar, N.S. Vidura Neeti. Bharatiya Vidya Bhavan. Bombay, 1993.
- Aurobindo, Sri. The Upanishads. Sri Aurobindo Ashram. Pondicherry India, 1972.
- Ayer, V.A.K. Hindu Sastras and Samskaras. Bharatiya Vidya Bhavan. Bomay, 1993.
- Copleston, Frederick. A History of Philosophy. Image Books, New York, 1963.
- Cornman, J.W., Pappas, G.S., Lehrer, K. Problemas y argumentos filosóficos. (Tr. Castillo Espejel, Gabriela, y otros). UNAM. México 1990.
- Cross, Elsa. "El concepto de dharma en la Bhagavad Gītā", en Universidad de México (Revista de la UNAM), México, núm. 545, junio de 1996, p. 15.
- Dange, Sindhu. The Bhagavata Purana. Ajanta Publications. New Delhi, 1984.
- Dasgupta, Surama. Deveploment of Moral Philosophy in India. Edit. Frederick Ungar Publishing. New York, 1965.
- Dasgupta, Surendranath. A History of Indian Philosophy. Vol. I,II. Motilal Banarsidas. India, 1975.
- Doniger, Wendy. The Laws of Manu. Penguin Books. London 1991.
- Edgerton, Franklin. The Bhagavad Gītā. Harper Torchbooks. New York, 1964.
- Eliade, Mircea. El voga. (Tr. Diana Luz Sánchez). Edit. F.C.E. México, 1991.
- Eliade, Mircea. Tratado de historia de las religiones. Edit. Biblioteca Era. 1992.

González Reimann, Luis. Tiempo cíclico y eras del mundo en la India. El Colegio de México, 1988.

Grimes, John. A Concise Dictionary of Indian Philosophy. State University of New York Press. Albany, 1996.

Hierro, Graciela. Ética de la libertad. Ed. Torres asociados, México 1991.

Hiriyanna, Mysore. Introducción a la filosofía de la India. (Tr. Josefa Sastre de Cabos). Sudamericana. Buenos Aires, 1960.

Iyer, K Balasubramania. Yaksha Prasna. Bharatiya Vidya Bhavan. Bombay, 1989.

Kripananda, Swami. Jñaneswar's Gītā. State University of New York Press. Albany, N.Y. 1989.

Mahadevan, T.M.P. Invitación a la filosofía de la India. (Tr. Leticia García Urriza). Edit. F.C.E. México, 1991.

Martín, Consuelo. Bhagavad Gītā. Edit. Trotta. Madrid, 1997.

Munshi, K.M. Foundations of Indian Culture. Bhavan's Book University. Bombay, 1988.

Panikkar, Raymond. The Vedic Experience (an anthology of the Vedas). University of California, Berkeley, 1977.

Prabhavananda, Swami. The Spiritual Heritage of India. Vedanta Press. Hollywood, California, 1979.

Radhakrishnan, S. The Bhagavad Gītā. Blackie and Son. India, 1974.

Radhakrishnan, S. Indian Philosophy. Vol. I, II . Oxford University Press. New Delhi, 1992.

Radhakrishnan, Sarvepalli. Indian Philosophy. Humanites Press New York, 1977.

Sarma, D.S. The Upanishads. An Anthology. Bharatiya Vidya Bhavan. Bombay, 1989.

Tola, Fernando. Bhagavad Gītā. Monte Ávila Editores. Argentina, 1977.

Tola, Fernando. Himnos del Rig-veda. Sudamericana. Buenos Aires, 1968.

Van Buitenen, J.A. B. Ramanuja on the Bhagavad Gītā. Motilal Banarsidas. India, 1968.

Vivekananda, Swami. Filosofía vedanta. Edit. Hermes. México, 1987.

Zaehner, R.C. The Bhagavad Gītā. Oxford University Press. Oxford, 1973.

Zaehner, R.C. Hinduism. Oxford University Press. London, 1966.