

www.elboomeran.com

# BHAGAVADGĪTĀ

Edición bilingüe de Juan Arnau



ATALANTA







MEMORIA MUNDI

**ATALANTA**

99



**BHAGAVADGĪTĀ**  
**EL CANTO DEL BIENAVENTURADO**

PRESENTACIÓN  
ÒSCAR PUJOL

EDICIÓN A CARGO DE  
JUAN ARNAU



**ATALANTA**  
2016

En cubierta: *Vishnu and Lakshmi on Garuda*, Kailash Raj  
En guardas: *Viṣṇu soñando el universo*, ca. 500. Templo  
Dasavatara, Deogarh (India).

Dirección y diseño: Jacobo Siruela

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

*Todos los derechos reservados.*

Título original: *Bhagavadgītā*

© De la presentación: Óscar Pujol

© De la edición: Juan Arnau

© EDICIONES ATALANTA, S. L.

Mas Pou. Vilaür 17483. Girona. España  
Teléfono: 972 79 58 05 Fax: 972 79 58 34  
[atalantaweb.com](http://atalantaweb.com)

ISBN: 978-84-943770-9-9

Depósito legal: Gi.-2.059-2015

# ÍNDICE

Presentación

9

Preludio

15

Bhagavadgītā

*El Canto del Bienaventurado*

55

1. El dilema

57

2. El discernimiento

61

3. Las obras

67

4. El conocimiento

71

5. El quietismo aparente

75

6. El cultivo de la mente

79

7. Conciencia y conocimiento

83

8. La morada suprema	87
9. El secreto	91
10. Las manifestaciones	95
11. La visión	99
12. Devoción	105
13. Espíritu y naturaleza	109
14. Los tres hilos	113
15. El supremo espíritu	117
16. Las naturalezas	119
17. Los heterodoxos	123
18. Las clases de renuncia	127
Notas	135
Apéndice	
<i>Bhagavadgītā</i>	149

## **Presentación**

Siempre me ha fascinado el poder de la traducción, incluso de una mala traducción. Fue una mala traducción la que me golpeó con la fuerza de un relámpago y me reveló en un instante el mensaje de la *Bhagavadgītā*. No importó que fuera deficiente, de un inglés tosco y arcaico. Tampoco que este lector conociera a duras penas la lengua inglesa y luchase por concertar las palabras con sus significados, ni que la lectura se hiciera a la luz de una vela, con ojos cansados y una mente más turbia de lo habitual. La traducción cumplió su cometido, transmitiendo un significado que hizo posible ese *momento eureka* que cambia para siempre la vida del lector, le imprime una cualidad noética y lo eleva a un nuevo plano.

Desde entonces nunca he dejado de leer la *Gītā*. Como un héroe borgiano, me tomé la molestia de aprender la lengua original. Incluso acaricé la ilusión de reescribirla como hiciese Pierre Menard con el *Quijote*. La leí en sánscrito, en hindí, en innumerables traducciones en lenguas diversas. Buenas y malas traducciones, altas y bajas, feas y bonitas, fieles y traidoras. Hasta intenté leerla sin éxito en

lenguas que desconocía. Detrás de todas ellas sobrevivía la obra con toda su transparencia. Como sostiene el mismo Juan Arnau, traductor de esta edición: «La obra ha sobrevivido a las lecturas más solícitas y a las más abyectas, a celosas traducciones y a traducciones desorientadoras». La *Gītā*, como todas las grandes obras, es simple y profunda. No se trata tan sólo de que con cada lectura se descubran nuevos significados, sino que cada una de ellas amplíe el horizonte de la propia ignorancia, haciéndole a uno más humilde y por tanto más propenso al conocimiento.

Hace tiempo que esperábamos una traducción de la *Gītā* como la que nos trae Juan Arnau. Demasiado a menudo se ha vertido a nuestra lengua de una forma falsamente literal, sometiendo a torturas a la clara lengua castellana, retorciéndola con el alambre de una fidelidad mal entendida para adaptarla fraudulenta e innecesariamente a la sintaxis del original. Por eso es bienvenida esta nueva traducción, que refleja la elegancia, la sencillez y la profundidad del texto original. Arnau se sirve de un español cristalino, en apariencia sencillo, pero que no socava el significado, sino que deja un espacio abierto a la interpretación. Ha hecho con el español algo parecido a lo que hizo Mascaró con la lengua inglesa: ofrecer una versión elegante y singular de uno de los textos más reverenciados de la tradición india. Como la de Mascaró, la *Gītā* de Arnau es un texto que se lee sin notas y brinda al lector occidental una comprensión inmediata, velando y desvelando al mismo tiempo la riqueza implícita de su sentido y primando el espíritu por encima de la letra. Sin embargo, a diferencia de la traducción de Mascaró, ésta es más fiel al significado original y, curiosamente, más sucinta. Si algo revela una comparación con el original es que Arnau tiende a comprimir el sánscrito, más que a expandirlo. Algo inaudito,

que nunca había observado en otras traducciones, pues la tendencia es ampliar el texto, prolongándolo con explicaciones para volver más inteligible la proverbial condensación de la lengua sánscrita. Al igual que hizo Mascaró, uno tiene la sensación de que Arnau ha meditado el significado de cada estrofa, masticándolo lentamente, deglutiéndolo con atención, hasta regurgitarlo convertido en una perla de la lengua castellana.

La traducción no sólo transforma al lector, sino también al traductor. Arnau está en lo cierto cuando sostiene que la tensión entre lo que cambia y lo que permanece constituye el corazón de la obra y bosqueja el itinerario lírico, cotidiano y mítico del hombre hacia lo incondicionado. En palabras de Arnau: «El hombre no es un mero ser histórico, inscrito en una época particular, pues algo en él vive fuera del mundo natural. Y su tarea más noble y valiosa es la de profundizar en esa condición periférica, intemporal, para estar a la vez dentro y fuera del mundo [...]. Cómo vivir a la vez dentro y fuera del tiempo es el gran desafío que plantean estas estrofas». O como afirman las upaniṣad: «Hemos descubierto la eternidad con materiales perecederos».

La concisión del estilo de Arnau, junto con la elegancia de su expresión y su atención al significado profundo de la obra, son las cualidades más inestimables de esta versión destinada a enriquecer el acervo de las traducciones de la *Bhagavadgītā*. Auguramos un largo recorrido al texto y esperamos que imparta a sus futuros lectores esa cualidad noética de la experiencia que abre nuevas ventanas, cura viejas heridas y empequeñece el dilatado tesoro de nuestra ignorancia.

Òscar Pujol

## **Preludio**

#### NOTA SOBRE LA EDICIÓN

Salvo en los títulos de obras, las palabras sánscritas van sin cursivas para no entorpecer la lectura. Puesto que el sánscrito no tiene mayúsculas, éstas se han evitado, excepto en los nombres propios y en los títulos de obras. Asimismo se han evitado los plurales acabados en -s, ya que el español dispone del artículo para indicar el número.

## El tejido

El hilo de una historia, la atadura del nudo y el desenlace, puede coser toda una civilización. Así ha ocurrido con el *Mahābhārata*. La mayoría de los pueblos del sur de Asia, con sus diferentes religiones, idiomas y costumbres, en las estribaciones del Himalaya o en los manglares de Kerala, conoce los episodios de este inmenso poema épico. En la aldea perdida y en la urbe inabarcable, las aventuras y desventuras de los Pāṇḍava se han contado durante siglos. Una épica que ronda las cien mil estrofas y en la que quedaron registradas creencias y tradiciones que se remontan al siglo VI a.C. La obra se concluiría más de un milenio después, habiendo unido a sus lectores más que cualquier credo o confesión. Porque si algo une a los pueblos es una narración. El *Quijote* es otro ejemplo de esa identidad narrativa que procuran ciertos libros. El peso de doctrinas y filosofías resulta insignificante frente al impacto de gestas y pasiones. En el caso del *Mahābhārata* nos encontramos ante una civilización singular, en la que la imaginación es el principio que guía la vida mental de

sus habitantes: héroes, sueños y mitos que hoy en día siguen recreándose en la novela, el teatro, la poesía o el cine.

La trama, laberíntica, gira en torno a dos ramas de la familia real que pugnan por el trono. Los héroes, los cinco hermanos Pāṇḍava (todos ellos hijos de dioses), se enfrentan a los Kaurava, en un conflicto dinástico que ya dura tres generaciones y en el que el derecho y la justicia se ven interferidos por genealogías irregulares: príncipes ciegos, que hacen la promesa de no procrear o que han fallecido sin dejar descendencia; viudas que exigen un vástago al hermano del difunto esposo, o el anacoreta Vyāsa, el legendario autor de la obra, que contribuye a engendrar un heredero para el príncipe muerto, entre otros muchos enredos.

El príncipe Pāṇḍu tiene dos mujeres, Kuntī y Madri, pero, afligido por una maldición que lo condena a morir si llega a hacer el amor, se retira al bosque y cede el trono a su hermano mayor. Kuntī revela entonces a Pāṇḍu que posee el poder de ser fecundada por dioses y, a petición del marido, invoca al dios Dharma para tener un hijo virtuoso. De esa unión nace Yuddhistira. No satisfecha con ello, Kuntī se vale dos veces más de ese poder para asegurar su descendencia. Así, del dios del viento nace Bhīma y del dios de la guerra Arjuna, el protagonista de la *Bhagavadgītā*. Por su parte, la segunda mujer de Pāṇḍu, Madri, da a luz a Nakula y Sahadeva, ambos también de origen divino y notables por su belleza. Pāṇḍu muere en el bosque y Madri se arroja a la pira funeraria. Kuntī, viuda y con cinco hijos a su cargo, regresa a la corte, donde los Pāṇḍava reciben una esmerada educación. Sin embargo, pronto surge la rivalidad con los primos, y Duryodhana, el mayor de los Kaurava, intenta asesinarlos incendiando la casa en la que se hospedan. Pero los Pāṇḍava se salvan del fuego y se ocultan en el bosque. En la corte de Pan-

chala, Arjuna, disfrazado de mendigo, obtendrá la mano de la princesa Draupadī y compartirá esposa con sus hermanos. Cuando el rey se entera de que sus sobrinos están vivos, les entrega la mitad del reino.

Yuddhistira, que ambiciona gobernar un imperio, organiza un gran sacrificio en presencia de los monarcas de todos los reinos. Como parte del ritual de coronación, Duryodhana le reta a una partida de dados, y el primogénito de los Pāṇḍava no sólo pierde reino y palacio, sino también su propia libertad y la de su esposa y hermanos. Tras la intervención del rey, se acuerda que los Pāṇḍava abandonen el reino, se exilien durante doce años en el bosque y después pasen un año de incógnito entre los hombres, bajo pena de volver a exiliarse por el mismo período si son reconocidos. Esos doce años de aventuras en el bosque ocupan gran parte del *Mahābhārata*. Cumplida la pena, envían un mensaje a Duryodhana reclamando la mitad del reino. Sin embargo, éste rehúsa y los Pāṇḍava se aprestan a la guerra. Ambos bandos solicitan a Kṛṣṇa, general del ejército de los Yādava, que los apoye. Finalmente se decide que un bando se quede con el ejército y el otro con su general. Arjuna elige a Kṛṣṇa como consejero. La instrucción de Kṛṣṇa previa a la batalla constituye el meollo de la *Bhagavadgītā*, un canto a lo divino insertado en un episodio cruento. En la obra se justifica la necesidad de actuar para preservar el orden social y cósmico.

Ahora que empiezan a desvanecerse algunos tópicos decimonónicos, quizá sea el momento oportuno para redescubrir la *Bhagavadgītā*. Ninguna filología consumirá este yacimiento, que guarda sus tesoros unas veces entre líneas y otras a pesar de las líneas. Su aventura espiritual

destaca en el corpus, inagotable y complejo, de la literatura sánscrita. Para muchos, se trata del *evangelio* de lo que se ha dado en llamar hinduismo. Traducida a infinidad de lenguas, tanto asiáticas como europeas (la primera versión inglesa de Charles Wilkins se remonta a 1785), gozó de gran popularidad a finales del XIX con los movimientos de reforma del hinduismo. Fue libro de cabecera de Gandhi –que conoció la teosofía en Londres, donde leyó la traducción de Edwin Arnold– y, antes, de importantes pensadores de diversas tradiciones, como Śaṅkara, Rāmānuja, Madhva, Abhinavagupta o Jñāneśvara. El prestigio de la *Bhagavadgītā* siempre ha suscitado intentos de apropiación. El caso del vedānta (el comentario de Śaṅkara es el más antiguo) resulta paradigmático. Aunque, si hacemos justicia al trasfondo filosófico de la obra, su filiación habría de buscarse más bien en el sām̐khya. Sea como fuere, se trata de una síntesis que recoge no sólo los grandes temas de la tradición ortodoxa (los seis darśana), sino también aspectos importantes de tradiciones devocionales, como la de los bhāgavata, o heterodoxas, como la budista.

## Preguntas

Se abre el telón y lo primero que presenciamos es un campo de batalla, aunque el género no será bélico sino de aventuras. Lo siguiente que vemos es a un héroe desalentado. ¿Por qué luchar? ¿Por qué, si en el ejército contrario hay soldados de mi propia sangre? ¿En virtud de qué ley he de someter a mis hermanos? ¿No obedece esto al designio de un dios salvaje? Preguntas que sirven de preámbulo a una enseñanza que sintetiza siglos de reflexión sobre la condición humana y su lugar en el mundo.

El campo de batalla es el campo de la existencia. La obra juega con estas metáforas. El desenlace de la contienda se asocia con el curso y el destino de la vida humana. ¿Cómo vivir? ¿Hacia dónde ir? Cuestiones cuya respuesta, circunstancial, se proyecta en otros climas y en otras épocas. Una misteriosa lealtad vincula la *Gītā* con las generaciones de los hombres. La obra ha sobrevivido a las lecturas más solícitas y a las más abyectas, a celosas traducciones y a traducciones desorientadoras. Las emociones que suscitan sus páginas quizá sean eternas, pero el paisaje desde el que se las lee ha cambiado y lo seguirá haciendo.

El hombre, y con él todos los seres, cambia, se transforma, evoluciona. Y se pregunta cómo habrá de relacionarse con lo que no cambia, ni se transforma, ni evoluciona. Y no por mera curiosidad, sino porque los cambios y las transformaciones producen dolor, ansiedad, miedo: anuncian la inminencia de la transformación definitiva, esa que acabará con su identidad. Y entonces imagina la posibilidad de un ámbito estable, duradero y eterno, en el que no se produzcan los efectos indeseables del cambio. Esas preguntas constituyen el núcleo de la obra, que traza el itinerario (lírico, cotidiano, mítico) hacia lo incondicionado. El hombre no es un mero ser histórico, inscrito en una época particular, pues algo en él vive fuera del mundo natural. Y su tarea más noble y valiosa es la de profundizar en esa condición periférica, intemporal, para estar a la vez dentro y fuera del mundo, dentro y fuera de la circunstancia, sin caer en la angustia de lo efímero pero sin dejar de asumir, franca y plenamente, lo temporal.

Cómo vivir a la vez dentro y fuera del tiempo es el gran desafío que plantean estas estrofas. La atención a lo humano asume en ellas un lenguaje cotidiano: el tiempo que

todo lo consume, la relación entre circunstancia y sufrimiento (probable aportación budista), la posibilidad de participar en lo eterno o el hacer sin quehacer, es decir, sin caer en los lazos que tiende el obrar. Un yoga que, al hilo de sensaciones y recuerdos, de tendencias y apegos, pretende acceder a lo incondicionado mediante estos mismos materiales, rompiendo las ataduras que éstos han creado. No cabe aquí discutir esa posibilidad; el propio texto ya lo hace y propone una variedad de caminos que los sabios han recorrido desde siempre y que conducen todos a un mismo lugar. Uno es el de la devoción (bhakti), otro el de las industrias (karma) y el último el del conocimiento (jñāna). El devoto, el hombre de acción y el filósofo. La *Gītā* pondrá el énfasis en los dos primeros: no es prioritario entrar en las zonas sombrías de la mente y reducir a conceptos experiencia y circunstancia, sino que basta con tener siempre presente a la divinidad en el sueño de los quehaceres cotidianos.

Dentro de esta propuesta general, la obra no juega a los enigmas ni recurre a la seducción de lo oculto. Todo lo que se dice tiene como trasfondo la cosmovisión de la filosofía sāmkhya, de modo que hay que conocerla para dilucidar algunos pasajes. Esa cosmovisión siempre está presente, aunque en ocasiones se amplía para dar cabida a un teísmo devocional. Sea como fuere, el lector inadvertido podrá recrearse tanto al abrigo de la devoción como en la ética del esfuerzo y el deber.

## Trasfondos

El consenso entre los especialistas es que la *Bhagavadgītā* data del siglo II a.C. Sin embargo, la figura de

Kṛṣṇa viene de lejos y parece perderse en la noche de los tiempos. Es muy probable que varias divinidades, entre ellas Vāsudeva, Nārāyaṇa y el propio Kṛṣṇa, en un principio independientes, se fusionaran más adelante en el culto de Viṣṇu. También que en el origen de estos cultos hubiera un personaje histórico, héroe o jefe de clan. Vāsudeva-Kṛṣṇa y Kṛṣṇa-Gopāla eran venerados por los bhāgavata, y Nārāyaṇa por la escuela de «las cinco noches» (pāñcarātra). Vāsudeva, divinidad de la tribu de los vṛṣṇi, pudo haber sido originalmente un rey. Su culto es mencionado por Pāṇini en el *Aṣṭādhyāyī*, la gran gramática sánscrita, así como por Megástenes, embajador griego en la corte de Chandragupta Maurya en Pāṭaliputra, quien afirma que en la ribera del Yamuna las gentes veneraban a Heracles (equivalente griego de Vāsudeva); pero disponemos de testimonios que se remontan al siglo VI a.C. Heliodoro se confiesa devoto de Vāsudeva, lo que probaría que el culto estuvo vivo entre los griegos en Bactria. Asimismo hay referencias a este dios en la propia *Bhagavadgītā*, en las escrituras budistas theravāda y en el *Mahābhāṣya*.

Es probable que Kṛṣṇa fuera un héroe posteriormente deificado. Su historicidad sigue siendo importante para los vaiṣṇava. Aparece en la *Chāndogya*, una de las upaniṣad más antiguas, y en el *Mahābhārata*, donde, como hemos visto, es el jefe del clan de los Yādava. En la época en que se compuso la *Gītā* ya se veneraba a Vāsudeva-Kṛṣṇa como dios independiente, y en la obra se lo identifica en tres ocasiones con Viṣṇu. Más tarde, en el siglo IV, los bhāgavata asimilarán su culto al del joven pastor de Vṛndāvana, Kṛṣṇa-Gopāla, cuyas hazañas y aventuras eróticas serán recogidas en el *Harivaṃśa* y en los purāṇa (*Bhāgavata* y *Viṣṇu*), foco de tradiciones devocionales y populares que llegan hasta hoy.

El culto a Nārāyaṇa, «el que descansa sobre las aguas», es antiguo. El *Śatapatha-brāhmaṇa* lo identifica con el hombre primordial y cósmico (puruṣa), y es probable que su figura no proceda del panteón védico. En una de las upaniṣad más antiguas, que lleva su nombre, así como en el *Mahābhārata* y en algunos purāṇa, aparece recostado sobre una enorme serpiente que flota en un océano de leche. En Viṣṇu se funden divinidades de origen dispar y mitologías de diferentes pueblos. La tradición del pāñca-rātra, asociada con el culto a Nārāyaṇa, tal vez proviene del sacrificio de las «cinco noches» del que habla el *Śatapatha-brāhmaṇa*. En ella se sostiene que el absoluto se manifiesta a través de una serie de emanaciones llamadas vyūha, que recuerdan a los tattva del sāmkhya. El nivel superior del universo es el de la pura creación, mientras que, por debajo, una creación subsidiaria conduce al mundo material.

### Lecturas y comentarios

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

Para Śaṃkara, el conocimiento es el único camino hacia la liberación. No hay alternativa: cumplir el deber es condición necesaria, pero no suficiente. En su comentario a la *Gītā*, el filósofo deja patente que observar los preceptos religiosos (ofrendas, sacrificios, renunciaciones) y asumir las prescripciones morales no nos vuelve inmunes a la ignorancia: sólo el conocimiento puede hacerlo. El mundo de las obligaciones y de los logros sigue siendo un mundo plural. Dichas actividades contribuyen a que el buen ciudadano purifique su mente y la prepare para el encuentro con la no dualidad, pero sólo mediante el conocimiento podrá dar el salto a lo incondicionado. La postura de la *Gītā* a este respecto dista mucho de la de Śaṃkara (aunque pretenda convencernos de lo contrario). Dasgupta lo expresa claramente: «La cuestión de si la *Gītā* fue escrita bajo la influencia del vedānta no tiene respuesta, a menos que sepamos qué se quiere decir aquí con “vedānta”. Si se refiere a la influencia de las upaniṣad, entonces debe aceptarse que la obra se nutre libremente de ellas, pero si por influencia del vedānta se entiende la de su filosofía, expuesta por Śaṃkara y sus seguidores, entonces puede asegurarse que la filosofía de la *Gītā* es bien diferente».<sup>1</sup> De hecho, la idea de la ilusión cósmica (*māyā*), central en el pensamiento de Śaṃkara, sólo aparece en tres ocasiones en toda la obra, y no siempre con el sentido que le atribuye el vedānta. Lo que mueve el mundo son los hilos de los *guṇa*, y necio será quien se deje confundir por la ilusión que crean. Quien se entrega a la divinidad escapa a esa atadura.<sup>2</sup> Otro pasaje afirma que la divinidad reside en el co-

1. Surendranath Dasgupta, «The Philosophy of the *Bhagavad-gītā*», *A History of Indian Philosophy*, vol. 2, Cambridge University Press, 1932, pág. 478.

2. *Bhagavadgītā* 7.14-15.

razón de los seres y que los mueve con su magia (māyā) como los hilos manejan un títere (al fin y al cabo, Dios es la causa última de los guṇa).<sup>3</sup> A ello se añade que el término avidyā (ignorancia), fundamental en el vedānta y en el budismo, no se menciona ni una sola vez en toda la obra.

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

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

3. *Bhagavadgītā* 18.61.

hilos de la actividad gūṇica y, en este sentido, están veladas e impiden que se reconozca en ellas un fundamento inmóvil y atento. Ésta es la preocupación de Śaṅkara, que lee el texto como ilustración de su propia propuesta.

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

### Ecós del origen

El fenómeno es bien conocido y puede rastrearse en la literatura. Alphonse Daudet ofrece su propia versión en *Notes sur la vie*, recogida a su vez por William James en su recorrido por las variedades de la experiencia religiosa. Borges ha fabulado sobre los diversos modos de esta emoción cósmica (*El otro* y *Borges y yo*). Los filósofos de la India antigua hicieron de dicha sensación un postulado. Podría denominarse, como sugiere Daudet, *Homo duplex*: «La primera vez que me di cuenta de que yo era dos fue cuando murió mi hermano Henri y mi padre gritó con voz dramática: “¡Ha muerto, ha muerto!” . Mientras mi primer yo lloraba, el segundo pensaba: “Qué real ha sido ese grito, qué bien quedaría en el teatro” ... Esa terrible dualidad me ha hecho frecuentemente reflexionar: oh, qué

terrible este segundo yo que se para a pensar cuando el otro está de pie, actuando, viviendo, sufriendo, yendo de un sitio a otro. Este segundo yo al que nunca he podido embriagar, hacer llorar, adormecer. Y cómo escudriña las cosas, cómo finge». En ese desdoblamiento, en esa experiencia de la otredad, que adquiere la forma de un eco o resonancia, se decide, según el sām̐khya, la suerte de la liberación. Profundizar en ella, asumirla sin reservas, supone reconocer la conciencia original (puruṣa) y despertar del sueño de la creación (prakṛti). Una consideración que en el fondo es de agradecimiento.

Los dos yoes que habitan en el hombre corresponden a dos naturalezas divinas.<sup>4</sup> La primera es esencialmente natural y creadora; la segunda, conciencia pura, hasta tal punto que carece de contenido. Ésta tiene como hábito la quietud, la observación atenta (por eso algunos la llaman «el testigo»); aquélla, el movimiento y la generación. Dado que lo inmutable, lo que no cambia, siempre ha sido apreciado por el temperamento indio, que ve la existencia como una corriente confusa, ilusoria y miserable, puruṣa tiende a considerarse por encima de prakṛti, aunque ambas sean sustancias eternas (carecen de comienzo y no dependen de ninguna otra cosa). Sin embargo, es la naturaleza creadora la que otorga contenido a la conciencia original, por lo que la relación entre las dos es más una reciprocidad amorosa que una jerarquía ontológica. Conciencia y creatividad se buscan, se requieren, prakṛti baila para puruṣa y ambas se recrean a sí mismas mediante un juego de seducciones. Se trata de un tema que acabará por convertirse en clásico: el amor como origen del movimiento. Siglos después, Dante afirmará que es el amor lo que mueve las es-

4. *Bhagavadgītā* 7.4-6.

trallas. Lo decisivo aquí es que ese magnetismo es el pulso que sostiene al mundo, el pulso de la divinidad y el de los seres conscientes, cada uno desde su nivel de participación, desde su lugar en el cosmos. Mantener ese pulso es la tarea de Kṛṣṇa, que, como ya hemos dicho, sin desear nada, pone en marcha el mundo una y otra vez. Descubrirlo y participar en él es la tarea del hombre, cuyo representante es Arjuna.

## Industrias

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

pia fuerza creadora de lo natural y el sujeto genuino de la experiencia, testigo inmutable de las espléndidas creaciones de la naturaleza primordial.

Tal actividad comprende desde el acto reflejo o automático (el pulso o la respiración) que sustenta el organismo hasta la acción volitiva motivada por la atracción o repulsión (para obtener lo apetecible o evitar lo indeseable). Ésta depende de diversos factores, pero entre ellos son especialmente relevantes las creencias sobre lo útil o inútil y la identificación del agente con la acción que realiza. El *sāṃkhya* aporta aquí una perspectiva singular, que ya hemos mencionado. Por eso se afirma que la actividad de los seres la realizan los *guṇa*, constituyentes de los propios seres. Es decir, que el obrar y el querer ocurren en el ámbito del mundo natural (*prakṛti*). Creer que es uno el que hace lo que hace es efecto de la ignorancia y la fatuidad.<sup>5</sup> Lo cual trasluce la obsesión antigua (o no tan antigua) por el destino. Nos mueve el deseo. El voluntarismo moderno y puritano, que predomina en las sociedades anglosajonas, intenta distanciarse cuanto puede de esta concepción aparentemente fatalista potenciando la cultura del «esfuerzo personal» (cuando no hay nada menos personal que el querer), pero a la vez se contradice al postular la antropología del zombi: el individuo como marioneta biológica. Lo que aquí se sostiene es bien diferente y puede causar cierto vértigo. El verdadero sujeto de nuestras acciones no es nuestro supuesto yo, sino el *puruṣa* original. Ese otro yo, primigenio, es el sujeto genuino de todo lo que hacemos. Se encuentra fuera del mundo natural aunque parezca estar en él, pues la inteligencia (*buddhi*), primera emanación de la naturaleza primordial, refleja, por

5. *Bhagavadgītā* 3.27 y 13.29.

su proximidad, la luz de una conciencia original exterior a ella. De ahí que creamos ser conscientes de las cosas, o de la misma existencia.

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

Hasta este momento la tradición había venerado al que renuncia y se retira al bosque en busca de brahman. Ahora se propone una alternativa a ese yoga del conocimiento: el yoga de la acción. Mediante las obras también es posible la liberación, con la condición de que la acción sea desinteresada. Octavio Paz glosó el vértigo de tal propuesta: «La doctrina de Kṛṣṇa es la de la acción no-acción, quiero decir, la del acto que no encadena al que lo ejecuta. Es imposible no conmoverse ante la doctrina de Kṛṣṇa. Pero me pregunto: ¿quién puede realizar un acto así? ¿Cómo y dónde? El héroe de la *Bhagavadgītā* es doblemente heroico: es un guerrero y es un santo, un hombre de acción y un filósofo quietista. Pues la acción que se predica sólo puede cumplirse por una operación espiritual semejante a la liberación del asceta solitario: por una ruptura total de todos los lazos que nos unen al mundo y por la destrucción del yo y de la ilusión del tiempo. Imaginemos ese momento: Arjuna ve a Arjuna combatiendo y sabe que él es

y no es ese Arjuna; el verdadero Arjuna no es el que combate ni el que se ve combatir sino el otro, que no tiene nombre y que sólo *es*. En ese mismo instante, el futuro se desvanece y el tiempo se disipa: Arjuna ya está libre de Arjuna. ¿Quién realiza el acto y cuándo? Todo sucede en un eterno ahora, sin antecedentes ni consecuentes, sin ayer ni mañana». Sin conocer a fondo la antropología del *sāṃkhya*, Paz da en el clavo. Aunque, más que de la destrucción del yo a la que alude el poeta, se trata de un desplazamiento del yo espacial y temporal al yo original, un salto hacia lo incondicionado (sueño eterno de la tradición hindú).<sup>6</sup>

## El yoga

Dasgupta ofrece argumentos convincentes que permiten afirmar que, sea quien fuere el autor de la *Gītā*, no utiliza el término yoga en el sentido técnico establecido en los *Yogasūtra*, como cesación o destrucción de los estados mentales (*citta-vṛtti-nirodha*), entre otras razones porque la obra de Patañjali es muy posterior. La palabra se usa en la *Gītā* con muy diversos sentidos, no siempre conectados entre sí, pero el más frecuente es el de «unión» (raíz *yuj*), asociación o comunión, que implica asimismo el sentido negativo de restricción o separación de todo aquello que

6. La crítica de Paz tiene un sesgo budista: la acción se transmuta en «vertiginosa quietud», pero aunque no encadena al héroe, acarrea consecuencias negativas, pues bajo las flechas de Arjuna perecerán otros hombres. «El desinterés sobrehumano que predica Kṛṣṇa tiene otra cara: la indiferencia frente al sufrimiento ajeno [...], no revela amor al prójimo. Arjuna no salva a nadie excepto a sí mismo [...], predica un desinterés sin filantropía» (Octavio Paz, *Vislumbres de la India*, Seix Barral, Barcelona, 2012, pág. 198).

puede perturbar la unión. También se entiende en ocasiones como camino o disciplina. Es el sentido del karma-yoga: el compromiso respecto a los deberes prescritos, con la mente puesta en el ātman (el otro yo). Una unión, la de la disciplina del yoga, que es más mental que física. De hecho, a la divinidad misma se la llama Yogeśvara, dios de la comunión. Esta unión suscita distancia o desafecto hacia todo aquello que podría perturbarla, en este caso el provecho de los actos. El yoga supone también (y aquí hay reminiscencias budistas) la imposibilidad de asociación con el dolor y el sufrimiento.<sup>7</sup> La entrega mental a la divinidad tiene como requisito la renuncia a cualquier recompensa por lo hecho. Esa distancia respecto a los propios deseos es el yoga.<sup>8</sup> Un deseo irónico. Y sin esa distancia no es posible la unión definitiva con lo divino. Sin embargo, ese desinterés tiene una contrapartida mundana: ha de compaginarse con los deberes sociales y rituales. Gracias a ello, la mente se libera de las expectativas generadas por el propio interés y puede elevarse hacia lo divino. El itinerario escenifica la tensión de dos yoes: el ciudadano y el místico, el convencional y el genuino, el ilusorio y el original, el transitorio y el eterno. De ahí que el hombre pueda ser a la vez amigo y enemigo de sí mismo, según atienda a un yo u otro. Sólo es amigo de sí mismo cuando su yo eterno ha seducido a su yo inferior. Aquel incapaz de dominar sus propias pasiones es enemigo de sí mismo, ya que se encadena e impide el vuelo de la liberación.

La solución estriba en atender a los dos yoes. Mientras se hace lo que hay que hacer, la mente está puesta en lo eterno y no espera nada de lo que hace; se trata del cumplimiento genuino del hacer, que no ata sino que libera,

7. *Bhagavadgītā* 6.23.

8. *Bhagavadgītā* 6.2.

pues permite estar a la vez en el mundo (cumpliendo con las exigencias del orden ritual, familiar y social) y fuera de él. Una conquista del sí mismo eterno (paramātman) en la que uno se encuentra en paz consigo mismo.<sup>9</sup> En eso consiste la sabiduría: no en la selva del anacoreta, sino en estar en el mundo impregnado de divinidad. Esa moderación y compromiso con el orden social es una de las señas de identidad de la *Gītā*. Uno no puede dejar de notar en este giro la influencia del budismo. Una vía media que evita los extremos y prefiere la moderada sobriedad al riguroso ascetismo. No hay en la obra grandes digresiones acerca del control de la respiración (prāṇayāma), ni siquiera en el capítulo dedicado al dhyāna. El objetivo es distinto: la comunión (continua en el devoto, ocasional en el filósofo) con la divinidad desde el dharma que el nacimiento ha destinado a cada cual. Ésa es la nueva ciencia del sacrificio, la buena nueva, la entrega mental en la actividad cotidiana (karma-yoga).

### Los tres hilos

Detengámonos ahora en los misteriosos hilos que transforman el mundo natural. Los guṇa son las tres energías o constituyentes que hacen que el mundo sea lo que es. Los llamamos «hilos» porque el término sánscrito guṇa significa literalmente «hilo», «cuerda», «filamento». La palabra es frecuente en otros contextos: en la literatura de tratados (śāstra) es el elemento subordinado; en la litúrgica, el rito secundario; en el ámbito moral, la virtud; en la

9. El *Dhyāna-bindu* dirá que el ātman es como la fragancia que une a todas las flores.

retórica, el estilo. El término tiene un uso preciso en el *sāṃkhya*, esencial para comprender el trasfondo filosófico de la *Bhagavadgītā*. Para el *sāṃkhya*, los *guṇa* son los elementos de los que está hecho el mundo natural, aunque, a diferencia de los átomos, no son sólo materiales. En este contexto, la voz puede traducirse por «cualidad», «propiedad» o «atributo».<sup>10</sup> También por el término, más general y opaco, de «constituyente» (al fin y al cabo, los *guṇa* son los integrantes del mundo) o, como sugiere Òscar Pujol, por «energía», una energía inmaterial o prematerial (en cualquier caso no equiparable a la materia, aunque pueda transformarse en ésta). Dado que hay tres *guṇa*, el mundo estaría «constituido por tres tipos de energías» o, metafóricamente, «movidado por tres hilos». Según los *Yogasūtra*, los yoguis avanzados poseen la capacidad de ver los *guṇa*, de percibirlos –aun así, ya hemos advertido que Patañjali dista mucho del espíritu de la *Gītā*–. Quizá la mejor traducción sea «impresiones».

Tres son, pues, las clases de *guṇa* que configuran la subjetividad de los seres, y el peso de cada una constituye al individuo y determina su naturaleza, sus inclinaciones y su destino. Esos tres componentes configuran el mundo natural y constituyen tanto lo manifiesto como lo inmanifiesto: el mundo en evolución y el que se repliega a la es-

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

pera de un nuevo ciclo cósmico. Sus nombres sánscritos son sattva, rajás y tamás, y tienen, respectivamente, naturaleza de placer, de dolor y de indiferencia. Su función es iluminar (sattva), mover (rajás) y detener (tamás). Su modo de actuar es interdependiente: en ocasiones cooperan y en otras se anulan. Sin ellos no sería posible la manifestación del universo, que se produce precisamente a consecuencia de su desequilibrio (y cesa cuando se equilibran en lo inmanifiesto). El pulso del mundo se debe a la alternancia entre el despliegue de los guṇa en desequilibrio y su involución o reabsorción, perfectamente equilibrados, al final de cada ciclo.

La materia es para el sāmkhya el último eslabón de este proceso evolutivo y representa, en definitiva, lo ciego, inerte e ineficaz. El proceso de recreación del mundo sigue una serie de etapas sucesivas (que recuerdan a las emisiones del Uno en Plotino). El orden de emisión de los tattva es el que se reproduce en la página siguiente. La primera emisión de la naturaleza primordial (una entidad, insistimos, esencialmente creadora) es el principio intelectual (buddhi). Es lógico, ya que se trata del principio que organiza el mundo (si éste ha de ser, como suponen las ciencias, inteligible). La primera decisión de esta inteligencia cósmica es parcelar la realidad, para lo cual crea un «sentido del yo» que será la semilla de lo que llamamos organismo.<sup>11</sup> La inteligencia fabrica el yo; luego, habrá de desmontarlo. A partir de ese sentido de lo propio, se produce un desdoblamiento crucial. Por un lado, se abre el camino que conduce a la vida. Y lo primero que se crea, provista ya la naturaleza de inteligencia y sentido de la

11. En la analogía con Plotino, el binomio puruṣa-prakṛti correspondería al Uno, la buddhi al logos y el sentido del yo (ahamkāra) al «alma del mundo», que en este caso es el alma de las cosas.

(1) Conciencia sin contenido (puruṣa) ∩ (2) Materia primordial (prakṛti) ↓ (3) Principio intelectual (buddhi, mahāt) ↓ (4) Sentido de la identidad o sentido del yo (ahaṁkāra) ↓		
(5) Mente (manas)		Elementos sutiles (tanmātra)
Facultades sensoriales (buddhīndriya)	Capacidades (karmendriya)	
(6) oír (śrotra)	(11) hablar (vāc)	(16) sonido (śabda)
(7) tocar (tvac)	(12) asir (pāṇī)	(17) contacto (sparśa)
(8) ver (cakṣus)	(13) mover (pāda)	(18) forma o imagen (rūpa)
(9) gustar (rasana)	(14) excretar (pāyu)	(19) gusto (rasa)
(10) oler (ghrāṇa)	(15) procrear (upastha)	(20) olor (gandha)



Elementos físicos (mahābhūta)
(21) espacio (ākāśa)
(22) viento (vāyu)
(23) fuego (tejas)
(24) agua (ap)
(25) tierra (pṛthivī)

identidad, es la mente, que a su vez origina las facultades sensibles y motoras propias de la vida. El otro camino que se abre en la encrucijada de la identidad es el que conduce a la materia inerte. Sin embargo, antes de llegar a ésta, se pasa por los elementos sutiles (tanmātra), el sonido y la





## Memoria mundi

La *Bhagavadgītā* constituye la esencia de la sabiduría hindú. En sus páginas han encontrado refugio y consejo incontables generaciones y, desde que fue descubierto por Occidente, se ha convertido en una de las obras más importantes de la literatura universal. Humboldt, Tolstói, Huxley, Gandhi, Emerson y Thoreau, entre otros, han expresado su admiración y entusiasmo por este poema filosófico, compuesto en la India en torno al siglo II a.C.

El diálogo entre Kṛṣṇa y Arjuna, previo a la batalla de Kurukṣetra, revela la siempre vigente lección de cómo vivir y actuar en el mundo. Ofrece pistas sobre el sentido de la vida y traza un mapa de senderos para los diversos temperamentos e inclinaciones humanas: el camino de la acción desinteresada, el del conocimiento y el de la entrega. El honor, la justicia y el destino comparten protagonismo con el amor y la amistad.

«Al igual que hizo Mascaró, uno tiene la sensación de que Arnau ha meditado el significado de cada estrofa, masticándolo lentamente, deglutiéndolo con atención, hasta regurgitarlo convertido en una perla de la lengua castellana.»

Òscar Pujol, doctor en sánscrito  
por la Universidad Hindú de Benarés

Juan Arnau, astrofísico y doctor en filosofía sánscrita, es investigador del CSIC y de las universidades de Michigan, Benarés y Barcelona. Ha traducido del sánscrito *Fundamentos de la vía media* y *Abandono de la discusión* de Nāgārjuna (Siruela), y ha escrito los ensayos *La palabra frente al vacío*, *Arte de probar*, *Cosmologías de India* (FCE) y *Antropología del budismo* (Kairós), así como las novelas *El cristal Spinoza*, *El efecto Berkeley* (Pre-Textos) y *Leyenda de Buda* (Alianza). Es autor de *Manual de filosofía portátil* (Atalanta, 2014), Premio de la Crítica Valenciana y finalista del Premio Nacional de Ensayo 2015.

[www.atalantaweb.com](http://www.atalantaweb.com)

