



Figueroa, Óscar (coord.), *La Bhagavad-Gītā: el clásico de la literatura sánscrita y su recepción*. México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias / Juan Pablo Editor, 2017, 338 pp. ISBN: 978-607-02-8892-0.

Si bien el orientalismo académico ha ido introduciéndose tímidamente en los países de habla hispana, en unos con más resistencias que en otros (y España pertenece más bien a estos últimos), hay muchos lectores de la literatura relacionada con la India, y sin duda la Bhagavad Gītā es de las obras más leídas. Pero, la mayoría de las veces, el gran público utiliza una versión de esta obra, y no siempre la más acertada. Este libro es útil tanto para quienes ya conocen bien la Gītā como para quienes se han acercado a ella, pero desean profundizar más.

Además de un prefacio y una introducción del coordinador de nuestro texto, Óscar Figueroa, y de tres apéndices: sobre el sánscrito, ediciones y traducciones de la Gītā y un índice de las estrofas citadas, el libro consta de 14 capítulos, aunque no se enumeren así en la obra, divididos en cuatro partes: I. Historia textual y doctrinas, II. Recepciones tradicionales, III. Recepciones modernas, y IV. Alcances teóricos y complementarios.

Dada la dificultad de comentar con cierto detalle todos y cada uno de los capítulos, en el espacio de que dispongo, comenzaré mencionando dos de los capítulos que más interés han despertado en mí, consciente de que se trata de una elección personal y subjetiva. Uno es el de Herbert Fingarette, «Acción y sufrimiento en la BG» (capítulo 13); el otro, el de Óscar Figueroa, coordinador de la obra, en el capítulo 8 y que lleva por título «El sentido ‘esotérico’ de la Gītā: la lectura tántrica de Abhinavagupta».

El primero por el ingenio filosófico que muestra, por la sutilidad de la argumentación y la brillantez del planteamiento. Hablando poco de la Gītā, esbozando los problemas fundamentales de una teoría de la acción, introduciendo unos cuantos conceptos técnicos, logra plantear lúcidamente el problema de la acción y de la inacción. Y afirma que su interpretación «no es de aquellas que la Gītā hace explícitas». La acción, para merecer tal nombre, supone que hay un propósito y la ejecución de ese propósito. De ahí el término técnico propuesto, «propósito ejecutivo». E intercala una relativamente larga explicación de los términos *to suffer*, *duḥkha*, padecer, pasión, pasividad, etc., ya que de ellos depende la correcta comprensión de su tesis.

Después de ello, se centra en la afirmación de la BG sobre la ignorancia de creerse ‘el hacedor’, pues quien actúa son los *gunas*. Todo ello diríase preparación ponderada para las cruciales reflexiones finales, que ocupan cinco páginas, en las que abundan las notas a pie de estas. Vemos en ellas la influencia del Sāṃkhya en BG –como Juan Arnau ha mostrado en su capítulo– y cómo *prakṛti*, la Naturaleza no debe caracterizarse como exclusivamente ‘material’, ya que incluye los que llama-

mos elementos mentales (*manas, buddhi, ahaṃkāra*), con lo cual se entiende mejor que «es la Naturaleza la que actúa en nosotros» (véase la excelente n. 16 sobre esto, donde pasa revista a la postura de varios traductores y comentaristas de la BG). Obviamente, está en juego la importante cuestión del determinismo *vs.* libertad. Y con una elaborada relación entre acción, inacción y sufrimiento, que puede parecer sorprendente al principio, podría resumirse el alcance del capítulo con las siguientes palabras del propio autor: «Cualesquiera que sean las causas de nuestros propósitos y de nuestra acción, no importa si en buena parte están determinados por los *gunas*, por nuestro *karma* pasado, o por cualquier otra cosa, tampoco importa si en algún respecto son surgimientos nuevos y genuinos del ser humano; *no importa*. En cualquier caso e independientemente de la postura que se acepte, seguiría siendo verdadero que la emergencia de un propósito inicial que no es traído a la existencia como mera ejecución de un propósito previo, es algo que yo no controlo. Este es mi papel como sujeto sufriente y no como actor, y esto debo reconocerlo en toda su amplitud y profundidad» (p. 275).

En cuanto al capítulo 8, el antes mencionado de O. Figueroa, nos ofrece la lectura tántrica, *śaiva*, esotérica, heterodoxa de la BG. Efectivamente, Abhinavagupta afirma que la razón de su «resumen» –como él lo denomina– es arrojar luz sobre el significado esotérico de la BG. Tras recordar que el mundo se halla en el interior de la única Conciencia absoluta (Śiva), se insiste en que la experiencia más elevada consiste en el ‘re-conocimiento’ (*pratyabhijñā*) de que el propio buscador es, en el fondo, esa fuente primera. Dicha identificación con Shiva es *mokṣa*, la experiencia de libertad. Y ese es el mensaje esotérico de la BG. Y Arjuna representa el recipiente idóneo para tal enseñanza.

Lo más destacable es que «su lectura presupone una resignificación del lazo entre acción y deseo, el blanco último de la apropiación tántrica de la Gītā, que a partir de aquí emprenderá Abhinavagupta». Y en una afirmación que puede dejar atónitos a aquellos acostumbrados exclusivamente a la lectura advaitashankariana, o incluso a la lectura en la que predomina el *sāṃkhya*, como antes hemos visto, en su comentario a 5.14 leemos: «Si el *ātman* actúa es simplemente porque tal es su naturaleza esencial (*svabhāva*)... en suma nuestra postura es que la acción y sus frutos no son distintos al *ātman*, sino que este es, en esencia, acción» (p. 165, n. 32.). Y ante esa asombrosa defensa de la acción y hasta del placer, frente a la ortodoxia shankariana y dentro de un puro no-dualismo, Figueroa dice: «lo que Abhinavagupta parece afirmar es que la actividad mental es el principal indicio de que el sujeto tiene la iniciativa: *actúa porque, en esencia, así lo desea*; es un impulso voluntario que habla más de su esencia última (*ātman*) que de una reacción perniciosa de la que es necesario desvincularse» (p. 167).

Casi como conclusión: «La meta no es ya la libertad excluyente implícita a la noción védica de *apavarga*, sino la libertad incluyente que el léxico tántrico define como *siddhi*. La diferencia entre una y otra radica, de nuevo, en el papel que en ella juega el deseo». Pero, como dice en su comentario a 7.11 (‘Yo soy deseo’ – *kāmo’smi*–, dice el propio Kṛṣṇa): «Por deseo (*kāma*) ha de entenderse voluntad (*icchā*) cuya naturaleza no es sino la conciencia suprema (*saṃvid*)». (p. 168).

«A través de ese cauce» –termina diciendo Figueroa– «Abhinavagupta articula una vigorosa afirmación del deseo divino, algo imposible en la propia Gītā, debido sobre todo a la fuerte presencia en el texto, por un lado de ideales ascéticos, y por el otro, del fatalismo de la filosofía *Sāṃkhya*, para la que el universo (*prakṛti*) es un

mecanismo impersonal que nos condiciona a actuar y no la manifestación plena de nuestro poder creador, fundado a su vez en la libertad consciente de Dios» (p. 174).

Veamos algunos de los restantes capítulos. Por una parte, destacaría los textos de carácter más técnico y específico, como son el capítulo 1 de Wendy J. Phillips, sobre la crítica textual de la BG, quien tras hablar de la monumental edición crítica del Mahābhārata e insinuar, junto con Deshpande, que lo más probable es que haya habido una versión del Mahābhārata que no contenía la idea de Kṛṣṇa como divinidad, llegará a la conclusión de que «Al presentarse en un mismo crisol saberes de momentos tan distintos, amalgamados por medio de intrincadísimos procesos textuales estamos ante una oportunidad dorada de vislumbrar algunos de los mecanismos de los que se valen los textos para mantenerse vivos».

Minucioso y detallista es también el trabajo de Óscar Pujol (capítulo 7), destinado a ofrecer pruebas que apoyan la autenticidad de la autoría del comentario a la BG atribuido a Śaṅkara, autoría cuestionada hasta hace poco. Consiste en analizar expresiones típicamente shankarianas viendo cómo aparecen tanto en su comentario como en sus otras obras, aquellas que no se duda son suyas: 1) *nitya-mukta-śuddha-buddha-svabhāva* ('Que en esencia es siempre puro, consciente y libre'); 2) los adjetivos atribuidos a la ignorancia (*kalpita*, 'falsamente imaginado' o 'erróneamente considerado' (p. 143). 3) El uso de la palabra *māyāvin* ('mago'). Dice Śaṅkara que hay que olvidar la 'magia' (*māyā*) que engaña a todo el mundo y acudir al 'mago' (*māyāvin*), el propio Īśvara, que al ser la esencia de todas las cosas nos permite trascender la engañosa maya y alcanzar la liberación (p. 149); 4) El término *saṃyagdarśana* ('conocimiento perfecto o perfecta visión').

A propósito de Śaṅkara, hay que mencionar también el capítulo 6 de Javier Ruiz, en el que se desmenuza el texto para insistir en lo insostenible de la lectura shankariana de la Gītā, mostrando cómo se fuerza el texto, una y otra vez, para hacer decir a la BG no lo que dice, sino el pensamiento del propio Śaṅkara. Valga el siguiente texto de Ruiz: «Cualquier lector de la Gītā comprende que esta interpretación se opone frontalmente al mensaje principal de este texto, a saber, que para alcanzar la liberación no hace falta renunciar a la vida ordinaria sino que, cumpliendo con los propios deberes (*dharma*) familiares y sociales con una actitud de dedicación a Dios y renunciando a los resultados de la acción, es posible alcanzarla sin necesidad de hacerse monje» (p. 119). Y más tarde: «como es obvio, no tiene más remedio que forzar las palabras de la *Canción* y hacerle decir lo que no dice» (p. 126). El autor se detiene también en desenmascarar agudamente varios de los 'argumentos falaces' empleados por Ādi Śaṅkarācārya. Este trabajo recoge también las interpretaciones de la BG en el neo-vedānta: Rāmakṛṣṇa, Vivekānanda, Śivānanda y Rādhākṛṣṇan son mencionados a este respecto.

Además de los comentarios clásicos producidos por Śaṅkara y por Abhinavagupta, Elsa Cross (capítulo 9) nos introduce en la lectura llevada a cabo por Jñāneśvar, texto dictado cuando este destacado yogui y místico tenía 15-16 años, cuatro años antes de que su vida llegara al final. Interpretación muy influida por la cadena de maestros *nāth* (Goraknāth, Gahināth), por tanto dentro de un no-dualismo radical con abundante presencia del haṭha-yoga y el laya-yoga.

Por su parte, Ana Agud (capítulo 3), en un demoledor artículo que casi quita las ganas de leer la BG, defiende que es un texto de escaso valor literario y de notable confusión doctrinal. Ante el dilema moral de Arjuna, si 'matar o no matar', la autora considera que los argumentos ofrecidos a lo largo de toda la obra por Kṛṣṇa

son poco convincentes, «débiles y contradictorios». Tras el impacto deconstrutor y desmitificador, hay que reconocer que muchas de las cuestiones que plantea Agud quedan frecuentemente ya no digo sin responder, sino sin ni siquiera formular, como suele suceder en la actitud *a priori* mitificadora y sacralizadora de este célebre texto. Basten las siguientes citas para comprender mejor la actitud crítica de la autora: «El autor presenta a un Kṛṣṇa totalmente ajeno a las preguntas de Arjuna, a las que no se digna contestar; es más, ¡las toma como una simple señal de cobardía!» (p. 62). Otro ejemplo: «Según se va leyendo el decurso de la escena, uno tiene la impresión cada vez más definida de que se le está yendo de las manos al autor» (p. 64). Y otro: «La pregunta era si es correcto o no matar a los miembros de la propia familia. La respuesta es que desde la verdadera sabiduría da igual matar que no matar, lo que obviamente no resuelve la cuestión. Es una respuesta demasiado abstracta y ajena a la práctica...», así que como no tiene respuestas «le endilga las habituales arengas para motivar a un combatiente» (p. 66). Los amantes y devotos de la Gītā pueden quedar sorprendidos por dicha actitud, para algunos incluso provocativa, pero luego tiene que venir el momento de la reflexión desapasionada para reconocer lo que de cierto pueda haber en tales críticas. Al fin y al cabo no estamos en un seminario *bhakta*, sino en una obra académica.

El capítulo 4 de Juan Arnau, se centra, como su título indica, en mostrar la importante presencia del *sāṃkhya* en la BG, pues, si bien es cierto que no ha pasado inadvertida, sí lo es que el predominio de lecturas advaitas, que inciden en el *jñāna* o lecturas vaiśṇavas, que inciden en el aspecto devocional, lo suelen reducir a un componente secundario. Que la devoción es la principal protagonista y que la lectura de Śaṅkara es inadmisibile, si se trata de conservar una cierta fidelidad a la BG, son también ideas puestas de manifiesto por Arnau.

Olivia Cattedra (capítulo 5) aborda la cuestión de los caminos que se abren tras la muerte, el de liberación y el de retorno. Antes de llegar a la Gītā, se rastrean con cierto detenimiento en los Vedas y las Upaniṣads, con sus distintas denominaciones: el camino de los dioses (*devayāna*) y el camino de los padres (*pitryāna*), o lo que es lo mismo, el del Sol y el de la Luna (p. 91). También *uttarāyaṇa* y *dakṣiṇāyana*. (p. 93). En las conclusiones destaca la actitud de reverencia ante la Gītā, a diferencia de la de Ana Agud, tan escéptico-crítica: «Aun así, en este contexto deseamos insistir que frente al misterio insondable propuesto por tratados como la BG es preciso descalzarse, pues el terreno pisado es sagrado» (pp. 109-110).

Por su parte, Luis González Reimann (capítulo 2) insiste en el carácter 'sectario' (krishnaíta) y en el gesto inclusivista de la BG, recogiendo enseñanzas védicas, upaniśádicas, *sāṃkhyas*, etc., pero tratando de mostrar la superioridad de la devoción y de Kṛṣṇa como Dios supremo, Espíritu absoluto (*puruṣottama*).

En cuanto a la tercera parte, que recoge las «Recepciones Modernas» consta de tres capítulos: el capítulo 10, de Armando García, se dedica a mostrar las semejanzas (la influencia directa no está tan clara) de la BG y la obra de José Martí, «insigne poeta y patriota cubano». Lo que sí que resulta claro es la admiración del poeta por los trascendentalistas americanos, y muy especialmente Emerson. «Morir es volver lo finito a lo infinito», decía (p. 208). Sacrificio por la nación, la patria como principio espiritual y heroísmo son importantes en él, como en BG. Su defensa de la reencarnación es frecuente: «El alma post-existe. Y si post-existe, y no nacemos iguales, pre-existe, ha pasado por distintas formas» (p. 209). Hermoso enaltecimiento de la vida y obra de José Martí.

José Ricardo Chaves, en el capítulo 11, analiza la interpretación que San Madero realiza de la BG en el México de finales de siglo XIX, en plena polémica entre la teosofía y el espiritismo, saliendo en defensa de este último y utilizando la Gītā –igual que J. Martí y, como sabemos, buena parte del neohinduismo anti-colonialista en el Renacimiento de India– políticamente, para justificar la lucha contra la injusticia. Respecto a su postura espiritista, de la que Madero es insigne representante, se nos dice: «Madero asume esta diferencia entre unos y otros, en contra de los teósofos, vistos como panteístas y anti-individualistas, y desde esta óptica va leyendo la BG para asentar su postura antiteosófica» (p. 227). Su fondo cristiano (rasgo del espiritismo que él defiende contra la orientalizante teosofía) se ve en su interpretación de BG: «aunque todos los seres provienen de una partícula de la Divinidad, no por eso son la Divinidad misma, no por eso son dioses, y sobre todo, jamás perderán su individualidad» (p. 228).

Lía Rodríguez, en el capítulo 12, se centra en la diáspora india en América Latina y sobre todo en Argentina. El núcleo del texto cobra la forma de ‘entrevista semiestructurada’, con muchas notas sobre el enfoque del trabajo, para luego resumir la entrevista a una pareja de inmigrantes hindúes de 59 años (varón) y 55 (mujer). Fundamentalmente, lo que hacen estos es poner de manifiesto la importancia que tiene la Gītā para ellos y para los hindúes fuera de India, se haya leído o no, pues impregna toda la cultura, toda la educación, ya que es un puente entre la *śruti* y la *smṛti*, es un «espacio hermenéutico» en el que cobra sentido la interpretación de la vida cotidiana (pp. 247-8). Consideran que la Gītā es «actual y universal», le habla a todos, en todo tiempo y lugar. Se ha convertido en un «objeto transcultural», como dice M. Sinha (p. 250).

La cuarta parte, «Alcances teóricos y comparativos», además del capítulo de H. Fingarette, comentado al principio, contiene un último capítulo, el 14, a cargo de Adrián Muñoz, en el que asistimos a un profundo estudio comparativo entre *El libro de Job* y la BG. Interesante comparación entre el dilema de Arjuna angustiado y la desesperación de Job ante el sufrimiento injusto, o al menos incomprensible. El resultado es un Yahvé distante, autoritario y friamente majestuoso, en Job, frente a un Kṛṣṇa amoroso, que enseña sistemáticamente a Arjuna y le ofrece no solo su visión cósmica, sino su amor, respondiendo a su devoción. Las siguientes palabras, ya al final de su minucioso recorrido por los problemas de la teodicea y las respectivas teofanías, permiten captar el enfoque de Muñoz: «¿Qué veredicto final podemos tener? El Yahvé del *Libro de Job* se exhibe como un jerarca impasible; en la BG Krishna manifiesta guía y afecto por su criatura. A Job se le pide que resista: es un sobreviviente. A Arjuna se le pide que se discipline: es un yogui».

En suma, valiosa obra de este conjunto de indólogos, en su inmensa mayoría hispano-parlantes, que nos permite descomponer esa brillante luz blanca que irradia de nuestro aclamado texto, la *Bhagavadgītā*, en diferentes colores según la posición del prisma utilizado por cada uno de los que a él se acercan. Imprescindible para quienes quieran profundizar en esta riquísima obra.

Vicente Merlo
Universidad Autónoma de Barcelona