

La *Bhagavadgītā* en el *advaita vedānta*

1. Introducción

El objetivo de este artículo es exponer la recepción de la *Bhagavadgītā* (BG) en la escuela hinduista espiritual y de pensamiento del *advaita vedānta*. Permítaseme la inmodestia de iniciarlo con dos citas de mi librito *La Bhagavadgītā*¹:

La *Bhagavadgītā* es, sin duda, el texto más representativo del hinduismo. Es asimismo la escritura religiosa más universalmente leída y apreciada en el seno de esa tradición. Ya en el siglo VIII d. C. —fecha probable del comentario atribuido a Śaṅkara— gozaba de tal prestigio que los teólogos más dispares se veían forzados a interpretarla tendenciosamente y a citarla como poderoso argumento de autoridad a favor de sus ideas. (P. 38)

El carácter sincrético y heterogéneo, ambiguo y a veces contradictorio de la enseñanza de la *Gītā* ha dado lugar a muy diversas interpretaciones. Casi todos los grandes pensadores hinduistas se han sentido obligados a comentarla. Cada comentarista ha solido adaptarla a su propia teología, subrayando y convirtiendo en predominante alguno de los múltiples elementos sin duda presentes en la *Canción*: monoteísmo o panteísmo; acción, sabiduría o devoción, etc. (P. 41)

Veremos que eso es lo que ha sucedido en el *advaita vedānta* desde el principio, y cómo la propia evolución de esta tradición a lo largo de sus mil trescientos años de historia ha ido influyendo en el modo de interpretar *La canción del Bienaventurado*. Nos centraremos, más que en cuestiones teóricas relacionadas con la concepción de la realidad, en la forma de interpretar la espiritualidad de la *Gītā* en las distintas épocas de la historia del *vedānta* adualista.

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

2. El lugar de la *Gītā* en el *advaita vedānta*

Se llama *vedānta* a una de las seis escuelas clásicas del pensamiento hinduista (*astika darśanas*)².

¹Además de este breve libro, que incluye un ensayo introductorio (pp. 9-46), la traducción de fragmentos selectos de la *Gītā* y varios textos antiguos y modernos sobre esta obra (47-88) y una bibliografía (89-93), en español contamos con las traducciones directas de Ilárraz, Marcovich, Rodríguez Adrados y Tola, con útiles introducciones y notas. La introducción, los comentarios, etc. de la edición de Roberto Pla son más bien espirituales —de un adualismo bastante teosófico— y poco fiables académicamente, aunque su libro puede ser útil en el ámbito hispanohablante porque la traducción, correcta, incluye el texto sánscrito en *devanāgarī* y transliterado. La edición fundamental es la crítica de Belvalkar, y, de las ediciones en inglés, las que me parecen más importantes son las de Edgerton, Hill, Radhakrishnan y Zaehner.

²Sobre el pensamiento de la India, véanse, en español, las obras de Glasenapp y Mahadevan. Sobre los seis *darśanas* clásicos, el breve libro de Rajadhyaksha; sobre la evolución del pensamiento hinduista desde los *vedas* a las escuelas

En concreto, a la que se apoya directamente en las *upaniṣad*³, los textos finales y más recientes (c. siglos VII-III a. C.) del *corpus* védico y que constituyen por ello el final (*anta*) del *Veda*. Los textos fundamentales de esta escuela son, por tanto, las *upaniṣad*. Pero estas son muy heterogéneas, fueron compuestas a lo largo de siglos y sus doctrinas no son siempre coherentes. Por ello, en los primeros siglos de la era cristiana Bādarāyaṇa intentó sistematizar y armonizar el pensamiento de las *upaniṣad* en los 555 oscurísimos *Brahmasūtras*, los *Aforismos sobre lo Absoluto*, el segundo texto básico del *vedānta*⁴. La concisión de este texto, incomprensible sin un comentario, permitió que cada comentador lo interpretara a su manera dando lugar así a diferentes escuelas del *vedānta*⁵; sin embargo, todas ellas admiten como tercer texto fundamental la BG, que completa de ese modo la triple fuente (*prasthāna traya*) textual del *vedānta*. Cada escuela del *vedānta* da una importancia distinta a cada uno de estos textos, e incluso algunas los subordinan en la práctica a textos posteriores, como el *Bhāgavata Purāṇa*.

El *advaita vedānta*, o *vedānta* adualista, afirma básicamente que solo existe el *brahman*, la Realidad Absoluta, y que el universo material (*jagad*), las almas individuales (*jīvas*) e incluso el Dios personal que es el fundamento del universo y las almas (Īśvara, “el Señor”) son apariencias relativas (*mithyā*) que se manifiestan debido a la ignorancia (*avidyā*, *ajñāna*). La persona ignorante se percibe a sí misma como un ser individual que forma parte de un universo múltiple y, por ello, se apega a las cosas, actúa para satisfacer sus deseos y sufre o goza según los satisfaga o no. Este círculo de ignorancia, deseo (*kāma*), acción (*karma*) y placer/dolor (*sukha/duḥkha*) es la existencia mundana (*samsāra*), que se prolonga a lo largo de sucesivas reencarnaciones en un ciclo sin comienzo y que solo acabará cuando la persona perciba directamente que su verdadero yo (*ātma*) no es el *jīva* individual sino el *brahman* absoluto. El único modo, pues, de alcanzar la liberación (*mokṣa*) del ciclo de las reencarnaciones es mediante el conocimiento (*jñāna*) de la identidad de uno mismo (*ātman*) con el *brahman*⁶.

Otras corrientes espirituales hinduistas⁷ afirman que a la liberación no se llega por el

del *vedānta*, comparativamente con el pensamiento occidental, la monumental *Filosofía de la India* de Tola y Dragonetti. Sobre los caracteres específicos y diferenciales del pensamiento hinduista, véase *La experiencia filosófica de la India*, de Raimon Panikkar.

³Ediciones competentes y asequibles en español de las *upaniṣad* son las de Agud y Rubio, Ilárraz y Pujol, y de Palma. Véase además sobre las *upaniṣad* la obra mencionada de Tola y Dragonetti, pp. 119-187.

⁴La de Daniel de Palma es una buena edición en español. Véase también Tola y Dragonetti, op. cit., pp. 189-259.

⁵Tola y Dragonetti discuten en su libro las doctrinas de las tres escuelas más importantes del *vedānta*: la adualista (*advaita*; pp. 261-377), la adualista con distinciones (*viśiṣṭādvaita*; 379-447) y la dualista (*dvaita*; 449-514). Breve exposición de las “otras” escuelas del *vedānta* (aparte de la adualista) con un texto traducido de cada una de ellas en mi artículo “Escuelas devocionales del *vedānta*”.

⁶Buenas exposiciones elementales del *advaita vedānta* son la larga introducción de Sw. Nikhilananda a *La ciencia del Autoconocimiento* (el *Ātmabodha*), de Shankaracharya, y *Vedānta advaita. Una introducción*, de A. Sharma. Mi edición del *Vedāntasāra*, de Sadānanda, es una exposición general algo densa, adecuada para quien quiera profundizar más en el tema.

⁷Véanse, sobre el hinduismo, las obras de Madelaine Biardeau y Gavin Flood citadas en la bibliografía, así como *Espiritualidad hindú*, de Raimon Panikkar, y mi *Breve historia del hinduismo*.

conocimiento puro sino por la devoción (*bhakti*) a la divinidad personal con o sin acción desinteresada (*karma*), el control de la mente (*yoga*) o diversas combinaciones de los diversos caminos (*mārgas*); pero para el *advaita vedānta* la devoción, la acción y la concentración solo pueden purificar la mente posibilitando de ese modo el autoconocimiento (*ātmaññāna*) liberador, pero nunca llevar directamente a la liberación.

El maestro (*ācārya*) principal del *advaita vedānta* es Śaṃkara (siglo VIII d. C.), a quien también se considera el verdadero fundador de la escuela, aunque hay algún precursor, como Gauḍapada (siglo VII), o coetáneo, como Maṇḍana Mīśra, a quienes se incluye también en esa tradición⁸. Los textos fundamentales de la escuela son, por ello, los que constituyen la “triple base” mencionada más arriba con el comentario (*bhāṣya*) atribuido a Śaṃkarācārya. Además de estas obras principales, a Śaṃkarācārya se le atribuyen varios tratados originales, poemas devocionales y toda clase de obras, hasta un número superior a trescientos textos. Entre ellos solo estamos seguros de su autoría de los comentarios de los *Brahmasūtras*, la *Bṛhadāraṇyaka upaniṣad* y la *Taittirīya upaniṣad*, así como de un tratado original, la *Upadeśasāhasrī*. La mayor parte de los textos que se le atribuyen son claramente espurios, pero hay varios cuya autoría śaṃkariana nadie ha rechazado y que podemos considerar como probablemente suyos. Entre estos se encuentran los comentarios de algunas otras *upaniṣad* y el de la *Bhagavadgītā*⁹.

3. El comentario de Śaṃkara

La interpretación śaṃkariana de la Gītā

El *Bhagavadgītā bhāṣya* (BGBh) de Śaṃkarācārya¹⁰ es el comentario completo más antiguo que se conserva de la BG. En la introducción Śaṃkara alude a varias (*aneka*) personas que han comentado detalladamente el texto antes que él; pero el único comentario quizá anterior al de Śaṃkara que nos ha llegado parcialmente —tan solo los nueve primeros capítulos— es el de Bhāskara¹¹.

El propio *ācārya* resume su interpretación de la doctrina de la BG en los últimos párrafos de

⁸Sobre la historia del *advaita vedānta* véanse Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I, pp. 406-494 y vol. II, pp. 1-227, *Preceptors of Advaita*, de Mahadevan, y *The Method of the Vedānta*, de Satchidanandendra.

⁹Véase, sobre la cuestión de la autoría de las obras atribuidas a Śaṃkarācārya, Potter, *Advaita Vedānta up to Śaṃkara and His Pupils*, pp. 115Ss; en particular sobre la autoría del comentario de la BG, 294s. Aunque es un libro ya antiguo, sus conclusiones generales siguen vigentes en la actualidad.

¹⁰Ediciones útiles del BGBh: la edición crítica de Gokhale y las inglesas de Sastry, Warriar (con el texto sánscrito) y Gambhirananda. Resumen de la obra en Potter, *op. cit.*, pp. 295-308. *Realization of the Supreme Self*, de Leggett, es una interpretación reciente de los dos caminos espirituales que propone Śaṃkara en el BGBh. En español tenemos la traducción de Consuelo Martín (*Bhagavad Gītā con los comentarios advaita de Śaṃkara*) PONER EN BIBLIO!!!, que no es directa del sánscrito sino que se basa en la edición de Gambhirananda. Lo mismo pasa con todas las traducciones de textos indios de esa autora: se basan, sin reconocerlo, en ediciones inglesas y tanto la traducción como el aparato crítico son académicamente deficientes.

¹¹Véase A. Sharma, *The Hindu Gītā*, pp. 16-41.

la introducción de su comentario:

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

Es decir: el objetivo de la *Gītā* sería enseñar el camino hacia la liberación consistente en hacerse en renunciante (*saṃnyāsīn*), es decir, monje, y después adquirir el conocimiento de Sí mismo (*ātmañāna*) mediante el *jñānayoga* (yoga del conocimiento). Cualquier lector de la *Gītā* comprende que esta interpretación se opone frontalmente al mensaje principal de este texto: que para alcanzar la liberación no hace falta renunciar a la vida ordinaria sino que, cumpliendo los propios deberes (*dharma*s) familiares y sociales con una actitud de dedicación a Dios y renunciando a los resultados de la acción, se puede alcanzar la liberación sin necesidad de hacerse monje.

A continuación, Śaṅkara alega algunos textos que apoyarían su interpretación:

En relación con este mismo *dharma* que es el sentido de la *Gītā*, el propio Bienaventurado [Bhagavān, es decir, Kṛṣṇa] dice en la *Anugītā*: “Ese *dharma* es, verdaderamente, muy adecuado para llegar al estado del *brahman*”¹². Allí mismo se dice: “No sigue el *dharma* ni el *adharmā* [la acción correcta ni la incorrecta], el bien ni el mal” (*ibid.* 19.7); “el que permanece absorto, en la misma postura, en silencio y sin pensar en nada” (*ibid.* 19.1); y “el conocimiento se caracteriza por la renuncia” (*ibid.* 43.25). Y también al final de la *Gītā* se le dice a Arjuna: “Abandona todos los *dharma*s y refúgiate solo en Mí” (18.66).

La primera cita afirma que el “*dharma*” del conocimiento es el que puede llevar a la liberación. La tercera describe el aspecto positivo de ese camino del conocimiento, que consiste en la completa absorción de la mente en el *brahman*, pero también alude a la inactividad del que busca el conocimiento. Las demás citas se refieren a ese aspecto negativo del camino del conocimiento: la cuarta asocia el conocimiento con la renuncia a la acción y las otras dos desarrollan algo más el tema de esa renuncia: esta consiste en no actuar ni bien ni mal, en abandonar todos los *dharma*s —en el sentido de formas correctas de actuar, de “deberes”— y entregarse al conocimiento del *brahman*. Ese es el modo en que Śaṅkara lee estos textos, forzándolos a decir lo que él quiere.

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

El deber (*dharma*) de realizar determinadas acciones, que tienen las distintas castas y etapas de la vida y cuyo fin es lograr la prosperidad mundana, normalmente lleva a los que lo cumplen a disfrutar del cielo,

¹²*Mahābhārata*, Aśvamedhika parvan 16.12.

etc.; pero, cuando se lleva a cabo con una actitud de ofrenda al Señor (*īśvarārpaṇa buddhi*) y sin esperar recompensa, produce la purificación de la mente (*sattvaśuddhi*). De ese modo, indirectamente, conduce a la liberación, ya que la persona que tiene la mente purificada se vuelve apta para adherirse firmemente al conocimiento (*jñānaniṣṭhā*), lo que acaba generando dicho conocimiento. Por eso, con esta idea en la mente, [el Bienaventurado] dice: “dedicando las acciones al *brahman*” (BG 5.10) “los *yogin* abandonan el apego y realizan acciones para purificarse” (5.11).

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

En el último párrafo de la introducción recapitula lo que ha dicho antes: “El tratado de la *Gītā* describe en particular [1] este doble *dharma* cuya meta es la Dicha Suprema y [2] la Realidad Suprema (*paramārthatattva*) llamada Vāsudeva [Kṛṣṇa], que es el *brahman* supremo (*parabrahman*) [...]”

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

Problemas de esta interpretación

La mayor parte de los estudiosos de comentario de Śaṅkara¹³, excepto algunos miembros de su escuela que lo siguen ciegamente¹⁴, afirman sin ambages que la concepción de lo divino y el camino espiritual que presenta la *Gītā* son muy diferentes de la del maestro vedántico. El Dios personal y lo Absoluto impersonal son para la *Gītā* dos aspectos de una única realidad absoluta, sin que se atribuya a ninguno de ellos la primacía sobre el otro; y se afirma explícitamente que los diversos caminos espirituales (o aspectos diversos de un único camino espiritual multidimensional) conducen directamente a la liberación, aunque la devoción y la acción desinteresada en el mundo se consideren más prácticos para la mayoría de los aspirantes que el conocimiento y la renuncia a la acción. Veamos algunos fragmentos en los que la doctrina de la *Gītā* sobre la pluralidad de los caminos (*mārgas*) o *yogas* queda muy clara:

En el capítulo 13 se lee:

Algunos perciben el Sí mismo [Absoluto] en el sí mismo [individual] por medio del sí mismo [la mente] mediante la meditación (*dhyāna*). Otros por el *yoga* del conocimiento (*sāṃkhya yoga*) y otros por el *yoga* de la acción (*karmayoga*) (24). Y otros, que no saben eso, lo escuchan de otros y rinden culto (*upāsate*). También ellos, estudiando las escrituras [o “dedicados a escuchar”, *śrutiparāyanāḥ*], vencen ciertamente la muerte (25).

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

Otros muchos textos confirman que los demás *yogas* también liberan directamente. Por ejemplo, en el capítulo 6, después de explicar largamente la esencia, la práctica y los resultados de la práctica del *yoga* en sentido estricto, es decir, del *yoga* del autocontrol o la meditación, Kṛṣṇa concluye con estas palabras:

El *yogin* [practicante de *yoga*] que se esfuerza asiduamente, purificándose de los pecados y perfeccionándose a lo largo de muchas vidas, alcanza el Estado Supremo (*parāṃ gatim*) (45). El *yogin* es superior a los ascetas (*tapasvin*) e incluso superior a los poseedores del conocimiento (*jñānin*). También es superior a las personas de acción. Por tanto, sé un *yogin*, Arjuna (46).

No solo se afirma aquí que el *yoga* de la meditación puede llevar a la liberación, sino que es el mejor camino. En otros lugares de la *Gītā* se dice igualmente que cada uno de los otros *yogas* es el mejor. Esta aparente contradicción no debe extrañar. Es propia del estilo hiperbólico que todavía hoy se emplea en la India. Si un indio actual dice que alguien es “su mejor amigo”, lo que está

¹³Por ejemplo W. D. P. Hill, *The Bhagavadgītā*, pp. 273 ss y A. Sharma, *The Hindu Gītā*, pp. 42-105. Este capítulo del libro de Sharma es el estudio más amplio y competente que conozco sobre el BGBh.

¹⁴Como A. G. Krishna Warriar, *Bhagavadgītā bhāṣya*, pp. ix-xvii o Swami Dayananda, *Bhagavadgītā Home-Study-Course*, pp. 14-28, 35-38.

diciendo es que se trata de *un* buen amigo, no que sea el más querido de todos. Del mismo modo, cada vez que la *Gītā* dice de uno de los caminos espirituales que es superior a los demás, hay que interpretar que se trata de un buen *mārga*, perfectamente capaz de llevar a la liberación, no necesariamente del mejor.

También el *yoga* de la acción es suficiente para llevar al buscador espiritual a su meta: “El hombre alcanza la perfección (*samsiddhi*) realizando las acciones que le corresponden” (18.46). Y, por supuesto, el *yoga* de la devoción: “La Persona Suprema (*puruṣa para*) se alcanza por la devoción exclusiva (*ananya bhakti*)” (8.22); “Refugiate en Él con todo tu ser, Bhārata (Arjuna). Por su gracia obtendrás la Paz Suprema (*paraṁ śāntim*) y el Estado Eterno (*śāśvataṁ sthānam*)” (18.62), etc.

En varias ocasiones Arjuna, confuso por la variedad de propuestas espirituales de Kṛṣṇa, le pregunta cuál de los caminos recién expuestos es mejor. Así, en 3.1-2 le dice: “si piensas que el conocimiento es superior a la acción, ¿por qué me pides que realice esta terrible acción” de matar a mis enemigos? “Dime con certeza un único camino por el que pueda alcanzar el Bien [*śreyas*]”. ¿Cuál es, pues, mejor, el *yoga* de la acción o el del conocimiento? Kṛṣṇa responde: “En este mundo expliqué en la antigüedad dos caminos (*niṣṭhās*): el *yoga* del conocimiento para los *sāṃkhya*s y el *yoga* de la acción para los *yogin*” (3). Hay, pues, dos *niṣṭhās*. Este término puede significar, entre otras cosas, 1) un estado o posición en el que uno se encuentra; 2) el logro de una cierta intensidad, firmeza o perfección en la posesión de un estado; y 3) la decisión, dedicación o devoción por un curso de acción o un modo de vivir. En este contexto predomina este tercer significado. En consecuencia, Kṛṣṇa le está explicando a Arjuna que hay dos caminos hacia la liberación: el *yoga* del conocimiento (*jñānayoga*) o *sāṃkhya* y el de la acción (*karmayoga*) o *yoga* sin más. Ahora bien, ¿cuál de ellos es el mejor para alcanzar la liberación? En las estrofas siguientes Kṛṣṇa elogia el *karmayoga*: No basta con abstenerse de actuar para liberarse de la acción y lograr la perfección (4). En realidad, nadie deja nunca de actuar (5). Hay que actuar con el cuerpo pero manteniendo la mente controlada (7). “Realiza las acciones prescritas. La acción es superior a la inacción. De hecho, sin actuar no es posible ni conservar el cuerpo” (8). Sigue explicando la necesidad de actuar desapegadamente, con una actitud de sacrificio, y concluye: “Por tanto, realiza con desapego la acción que debas hacer, porque actuando con desapego la persona alcanza lo Supremo (*parama*)” (19).

El camino de la acción desinteresada, pues, no solo es suficiente para llevar a la liberación sino que parece preferible al camino del puro conocimiento vinculado a una renuncia a la acción que, en último término, es imposible, ya que nadie puede dejar nunca de actuar; pero la respuesta no es del todo clara, por lo que Arjuna, que sigue confuso, le pregunta de nuevo a Kṛṣṇa en el capítulo 5: “Kṛṣṇa, alabas la renuncia a las acciones y también el *yoga* [de la acción]. Dime con certeza cuál

de los dos es mejor” (1). En esta ocasión la respuesta es más tajante: “Tanto la renuncia como el *yoga* de la acción llevan al Bien Supremo (*nihśreyasa*); pero de ellos el *yoga* de la acción es mejor que la renuncia a la acción” (2). ¿Por qué, se pregunta Arjuna y, con él, el lector de la *Gītā*? Primero Kṛṣṇa recuerda que ambos, *sāṃkhya* y *yoga*, llevan a la meta suprema: “Quien recurre adecuadamente a uno de ellos obtiene el fruto de ambos (4). El estado que obtienen los *sāṃkhyas* también lo alcanzan los *yogin*. Solo ve bien quien ve que el *sāṃkhya* y el *yoga* son lo mismo” (5). Y por fin en la estrofa 6 encontramos la respuesta: “Pero sin *yoga* es difícil lograr la renuncia, oh Mahābāhu [Arjuna]. Con el *yoga*, el sabio llega rápidamente al *brahman*”. Es decir: ambos caminos, conocimiento y *yoga* de la acción, llevan a la liberación; pero parece que el camino del conocimiento puro mediante la renuncia formal a la acción, es decir, mediante el monacato, es más difícil, y que el cumplimiento desapegado del deber (*dharma*) en la sociedad facilita y abrevia el proceso de purificación y liberación.

Algo parecido dice Kṛṣṇa cuando se le pregunta en el capítulo 12 por los méritos relativos del *yoga* de la devoción y el del conocimiento. “Arjuna dijo: ¿Qué devotos (*bhaktas*) conocen mejor el *yoga*: los que, siempre centrados (*yukta*) te adoran (*paryupāsate*) a Ti o los que adoran al Imperecedero (*akṣara*) e Inmanifiesto (*avyakta*)?” (1). Es decir —empleando la terminología posterior del *advaita vedānta*—, ¿qué camino espiritual es mejor, el culto devocional al *brahman* con cualidades personales (*saguṇa*) o Dios (Īśvara) o el conocimiento contemplativo del *brahman* apersonal (*nirguṇa*)? La respuesta de Kṛṣṇa es clara: “Considero los mejores *yogin* a los que, concentrando la mente en Mí, Me adoran con constancia provistos de fe suprema” (2). El *yoga* de la devoción a la divinidad personal es, pues, superior al del conocimiento de lo Absoluto. “Los que adoran al Imperecedero, Inefable e Inmanifestado [...] también llegan a Mí” (3-4). ¿Por qué entonces es superior la devoción al conocimiento? La razón es que “el trabajo de los que fijan la mente en el Inmanifestado es mayor, porque la meta inmanifestada es difícil de alcanzar para las almas encarnadas” (5). Es decir: el camino del conocimiento es más difícil que el de la devoción. Así pues, la conclusión es la misma que en la comparación anterior con el *yoga* de la acción: ¿qué *yoga* es mejor, el del conocimiento o el de la acción/devoción; ambos, conocimiento y acción/devoción llevan a la meta; pero el camino de la acción/devoción es más fácil y, por tanto, mejor para la mayoría de las personas.

Sin embargo, no hay que concebir los diferentes caminos como necesariamente excluyentes entre sí. La actitud de devoción al Dios personal se expresa en la acción desinteresada en la que los frutos se ofrecen a Dios. Y, respecto a los aparentemente contrarios conocimiento (racional) y devoción (afectiva), en 7.16 leemos que, entre las distintas clases de devotos, el mejor es el conocedor (*jñānin*) que se entrega exclusivamente a la Divinidad (17-18). “Al final de muchos nacimientos, la persona de conocimiento (*jñānavant*) me alcanza, [experimentando que] todo es

Vāsudeva [Kṛṣṇa]” (19). Y, en el capítulo siguiente, después de decir que el Inmanifestado Imperecedero es la meta suprema y final (8.21), Kṛṣṇa afirma: “Ese Ser [*puruṣa*] puede alcanzarse por una devoción exclusiva [*ananya bhakti*]”. Conocimiento, devoción y acción desapegada son los aspectos cognitivo, volitivo y activo de un único *yoga*, cuya meta es la experiencia de la unidad con un *brahman* que es simultáneamente personal, apersonal y ni una cosa ni la otra.

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

Escucha de nuevo el secreto más grande, mi palabra suprema. Como te amo profundamente voy a decirte lo que es bueno para ti (64): fija la mente en Mí, sé mi devoto, ofréceme sacrificios y venérame. Sin duda vendrás a Mí. Te lo prometo de verdad, porque eres mi amado (65). Abandona todos los *dharma*s (deberes) y refugiate solo en Mí. Yo te libraré de todos los pecados. No te entristezcas (66).

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

Un último detalle que confirma la inexactitud de la interpretación śaṅkariana de la *Gītā*: A lo largo de toda la *Canción* Kṛṣṇa recomienda la renuncia (*saṁnyāsa*) y el abandono (*tyāga*) como condiciones necesarias para alcanzar la liberación. Śaṅkara interpreta ambas actitudes como la renuncia o abandono de las acciones, que en la práctica se realiza convirtiéndose en renunciante (*saṁnyāsin*) o monje. En alguno de los textos que hemos citado ya se ve que lo que propone la *Gītā* no es el abandono de la acción, que incluso considera imposible (3.4-8), sino la renuncia al apego a la acción y a sus frutos, que se entregan en manos de la Divinidad. Pero en el capítulo 18 la cuestión se plantea explícitamente. Arjuna pregunta: “Me gustaría conocer la diferencia entre la verdad de la renuncia (*saṁnyāsa*) y la del abandono (*tyāga*)” (1). Y Krishna los define en la segunda estrofa: la renuncia es “el abandono (*nyāsa*) de las acciones interesadas (*kāmya karmas*)”, y el abandono, el de “todos los resultados (*phalas*)” de las acciones. Son los dos aspectos del *karmayoga*: la acción debe ser desapegada, es decir, no basada en el deseo, y debe realizarse no por conseguir unos resultados mundanos sino para abrirse a lo Divino. Ni rastro de dejar de actuar. Y esto lo recalca

explícitamente Kṛṣṇa en las siguientes estrofas:

Unos sabios dicen que hay que abandonar la acción, que es defectuosa. Otros, que no hay que dejar las acciones del sacrificio (*yajña*), la limosna (*dāna*) y el ascetismo (*tapas*) (3). Escucha mi conclusión sobre este tema [...] (4): no hay que abandonar las acciones de sacrificio, limosna y ascetismo; sin duda hay que realizarlas, porque, en verdad, el sacrificio, la limosna y la ascesis purifican a los sabios (5). Pero incluso esas acciones hay que realizarlas abandonando el apego y los resultados: esta es mi opinión firme y suprema (6).

Argumentos falaces

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

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

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

En 12.1-7 es donde Kṛṣṇa le explica a Arjuna que la devoción a Dios es preferible al conocimiento de lo Absoluto. Śaṅkara tiene que justificar de alguna manera esta afirmación tan

contraria a sus ideas, y por eso en el comentario de 12.2 afirma que lo que se dice en esas estrofas solo es aplicable al ignorante incapaz de adorar al *brahman* sin cualidades, y que el buscador superior, que ya ha comprendido su identidad con el *brahman*, se describe más adelante, en las estrofas 12 a 20 del capítulo. El problema es que ni en este capítulo ni en ningún otro lugar de la *Gītā* se establece esa distinción entre el aspirante espiritual ignorante y el que ya tiene conocimiento.

Por último, en la estrofa 18.45, en plena conclusión de la *Gītā*, Kṛṣṇa dice con una claridad meridiana que “realizando las acciones que le corresponden el hombre logra la perfección (*saṃsiddhi*)”. ¿Cómo intenta Śaṃkara neutralizar esta afirmación? Definiendo *saṃsiddhi* como “la aptitud (*yogyatā*) para la dedicación al conocimiento (*jñānaniṣṭhā*)”. Lo que conseguiría por la realización de las acciones que le son propias (*svakarmanī*) sería tan solo “la destrucción de las impurezas del cuerpo y los sentidos (*kāyendriyāṇaṃ aśuddhikṣaya*)”, que es lo que le capacitaría para entregarse al *yoga* del conocimiento que, ese sí, le llevaría a la liberación. Y añade tajantemente: “¿Puede la realización de las acciones que le son propias, por sí sola (*eva*), llevarle directamente (*sākṣāt*) a la perfección? No”. Solo lo lograría indirectamente, posibilitando la práctica del *jñānayoga* que sería la causa directa de la liberación. Pero desgraciadamente para Śaṃkara, este carácter supuestamente indirecto de la capacidad soteriológica del *karmayoga* no aparece ni sugerido en ningún lugar de la *Canción*.

Basten con estos ejemplos para mostrar el modo en que el *ācārya* falsea las palabras de la *Gītā* para que parezcan confirmar su pensamiento. Es lo que hacen todos los comentaristas¹⁵, pero en el caso de Śaṃkarācārya es especialmente llamativo dadas las grandes diferencias teológicas y espirituales entre el maestro adualista y la *Canción*. Esto no disminuye la importancia del comentario de Śaṃkarācārya, que ha sido el punto de referencia, positivo o negativo, de todos los comentarios posteriores hasta la actualidad.

4. La *Gītā* en el *advaita vedānta* posterior

En la escuela que tiene a Śaṃkara como referencia no se estudia la BG sin más, sino siempre con el comentario atribuido al *ācārya*, igual que sucede con las *upaniṣad* y los *Brahmasūtras*. Cuando el estudiante se ha familiarizado con las doctrinas del *vedānta* estudiando algunos *prakaraṇa granthas* (manuales) básicos, como el *Vedāntasāra*¹⁶, el *Vivekacūḍāmani* o la *Pañcadaśī*, sigue estudiando las tres grandes fuentes bajo la dirección de un maestro que conozca las escrituras y esté instalado en el conocimiento del *brahman*. La escucha (*śrāvāṇa*) de enseñanzas basadas en las escrituras de labios de un maestro que tenga ese conocimiento es la práctica principal del *advaita vedānta*, la única que,

¹⁵Es lo que demuestra claramente el libro de Sharma citado en la bibliografía final, examinando los comentarios de Bhāskara, Śaṃkara, Rāmānuja y Mādhava.

¹⁶El manual introductorio más utilizado en esa escuela. Véase nuestra edición española en la bibliografía final.

según esta escuela, puede llevar al conocimiento liberador.

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

El *advaita vedānta* no es una escuela monolítica. En su seno se han desarrollado distintas corrientes o subescuelas y las polémicas filosóficas y exegéticas han sido continuas desde sus comienzos hasta hoy mismo¹⁷. La subescuela central, que ha representado una especie de “ortodoxia” del *advaita vedānta*, es la llamada *vivarāṇa*, que recibe su nombre del título del subcomentario escrito por Prakāśātman (siglo X) sobre la *Pañcapādikā*, comentario este del comienzo del *Brahmasūtrabhāṣya* de Śaṃkarācārya escrito por Padmapāda en el siglo VIII. Según la corriente *vivarāṇa*, la práctica espiritual del *vedānta* consiste esencialmente en el estudio de las escrituras (*śrāvāṇa*) bajo la dirección de un maestro, que puede necesitar el complemento de la reflexión personal (*manana*) y la meditación (*nididhyāsaṇa*) para eliminar los obstáculos internos que impiden acabar de asimilar el conocimiento directo, liberador, adquirido por el estudio de las escrituras.

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

En el siglo XIV nos encontramos con Vidyāraṇya que, a pesar de situarse de lleno en la escuela *vivarāṇa* y probablemente por influencia del monumental *Yoga Vāsiṣṭha*¹⁸, acepta que,

¹⁷Sobre las corrientes y autores que vamos a mencionar a continuación véanse las obras mencionadas en la nota 8. Algún dato más sobre Ānandagiri en www.advaita-vedanta.org/avhp/1ater.html#anand. Y sobre Śrīdhara y Madhusūdana Sarasvatī además las introducciones de las traducciones al inglés de sus respectivos comentarios de la *Gītā* (véase *infra* nota 20).

¹⁸Colección de relatos que exponen e ilustran una doctrina adualista, idealista y cuya espiritualidad combina el *yoga* del conocimiento con el del autocontrol psicofísico (meditación, control de la respiración, etc.). La más accesible es la

aunque el conocimiento sea el camino directo para alcanzar la liberación, los aspirantes menos dotados pueden conseguir el mismo resultado, más trabajosamente, por medio de la meditación (*Pañcadaśī*, cap. IX). Siglo y medio después e influido por Vidyāraṇya, Sadānanda Yogīndra introduce en su muy ecléctico *Vedāntasāra* las ocho etapas del *yoga* clásico como ayudas para llegar al *samādhi* o absorción mental, que considera una etapa imprescindible para instalarse definitivamente en el conocimiento y alcanzar la liberación¹⁹.

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

¿Cómo se manifiesta esta evolución ideológica en los comentarios adualistas de la *Gītā*? Veámoslo en los tres comentarios de la *Canción* más importantes dentro de la tradición del *advaita vedānta*, después del de Śaṃkara, que son los de Ānandagiri, Śrīdhara Svāmin y Madhusūdana Sarasvatī²⁰.

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

No sucede lo mismo con el comentario de Śrīdhara Svāmin (primera mitad del siglo XIV), en el que ya se nota la gradual apertura de la espiritualidad vedántica a otros caminos distintos del sendero del conocimiento puro. Śrīdhara era devoto de Nṛsiṃha, la cuarta encarnación de Viṣṇu como “hombre león”, y por ello no solo comentó la *Gītā* sino otros textos tan importantes para el culto de Viṣṇu como el *Viṣṇu Purāṇa* y el *Bhāgavata Purāṇa*. Citemos extensamente a Swāmī

edición bilingüe de V. L. Mitra: *The Yoga-Vāsiṣṭha of Vālmīki*. Versión española resumida: E. Ballesteros, *Yoga Vāsishtha. Un compendio*.

¹⁹ Véase J. Ruiz Calderón, *Vedāntasāra*, pp. 231-252.

²⁰ Los cuatro están incluidos en W. L. Shastri (ed.), *Srimadbhagavadgīta with Eight Advaita Commentaries*, junto con otros varios comentarios adualistas de dentro y fuera de la escuela vedántica. No hay traducción a lenguas occidentales del comentario de Ānandagiri, pero sí de los de Śrīdhara y Madhusūdana, editados respectivamente por Swāmī Vireśwarānanda y Swāmī Gambhīrananda, ambos de la Ramakrishna Mission (véase la bibliografía final).

Vireśvarānanda, autor de la traducción inglesa:

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

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

Algo parecido sucede con Madhusūdana Sarasvatī (siglo XVI); pero su caso es más significativo porque se le considera el último gran autor clásico del *advaita vedānta*, y sus conclusiones las definitivas en las polémicas interiores y exteriores de la escuela. Entre sus obras vedánticas destaca la *Advaitasiddhi*, el texto final con el que concluye el estudio avanzado del *advaita vedānta*. Pero, aparte de un importante representante del *advaita* —se dice que si Śaṅkara es el sol del *vedānta*, Madhusūdana es la luna²¹—, nuestro autor era un gran devoto de Kṛṣṇa, y escribió obras devocionales entre las que destaca el *Bhaktirasāyana*, obra en la que prolonga las reflexiones sobre la devoción de las escuelas *vaiṣṇavas*²² y en la que afirma, como ellas, que la devoción es la meta suprema de la vida humana (*puruṣārtha*), más allá no solo de los fines relativos sino incluso de la liberación (*mokṣa*). Para él, el *Bhāgavata Purāṇa*, que recoge la vida de Kṛṣṇa como encarnación plena (*pūrṇa avatāra*) de la Divinidad, debía considerarse la cuarta fuente del *vedānta* junto a las *upaniṣad*, los *Brahmasūtras* y la *Gītā*, y Kṛṣṇa no era solo una apariencia pasajera en el seno del *brahman* eterno sino el propio *brahman* inmutable. Kṛṣṇa y el *brahman* sin cualidades serían las dos caras de la misma realidad, y por eso tanto el conocimiento como la devoción podían llevar a la liberación; pero este último camino sería el más adecuado para la mayoría de las personas. Esta combinación de *advaita vedānta* y devoción se refleja claramente en su comentario de la BG, titulado *Gūḍhārtha Dīpikā*, en el que, aunque en general apoya la interpretación de Śaṅkara, se aparta de ella en algunos lugares en los que afirma que también el camino de la devoción puede llevar al conocimiento del *brahman*. Como hemos visto, no era el primero en decirlo dentro del *advaita vedānta*; pero lo importante es que en este caso esta postura tolerante la defendía quien ha llegado a ser una de las máximas autoridades de la escuela.

²¹V. Rajagopalan, “Madhusudana Sarasvati”, p. 261.

²²Véase *Bhakti Schools of Vedānta*, de Sv. Tapasyānanda. En español, mi artículo “Escuelas devocionales del *vedānta*”.

5. La *Gītā* en el “neovedānta”

Después de Madhusūdana no hubo grandes novedades en el *advaita vedānta* hasta finales del siglo XIX. A mediados de ese siglo, el santo y devoto de Kālī Rāmakṛṣṇa (1834/36-1886) empezó a enseñar, basándose en sus propias experiencias místicas, que todas las representaciones de la divinidad eran equivalentes y que todos los caminos espirituales y religiones llevaban al mismo estado final de santidad o perfección espiritual²³. Esta idea pluralista la sistematizó y la difundió por el mundo su discípulo Svāmī Vivekānanda (1862-1902)²⁴, quien, en su primera intervención ante el Parlamento de las Religiones de Chicago de 1893, dijo: “Me enorgullezco de pertenecer a una religión que ha enseñado al mundo tanto la tolerancia como la aceptación universal. No solo creemos en la tolerancia universal sino que aceptamos que todas las religiones son verdaderas”; y concluía con esta oración tradicional: “Como todos los diferentes ríos nacidos en lugares diferentes mezclan sus aguas en el mar, del mismo modo, Señor, los diferentes caminos que toman los hombres debido a sus tendencias diversas, aunque parezcan distintos, sinuosos o rectos, todos llevan a Tī”.

Vivekānanda fue el primero en hablar de “los cuatro *yogas*” (de la acción, la devoción, el conocimiento y la concentración), y de que no solo cualquiera de ellos sino todas las religiones avanzadas podían llevar a la liberación. Los otros ingredientes principales de su “neovedānta” y del “neohinduismo” y el “renacimiento hinduista” que se originaron en su propuesta fueron la necesidad de combinar la espiritualidad india con la racionalidad occidental y el servicio desinteresado a la humanidad como la mejor manera de adorar a Dios y purificar la mente²⁵.

En el caso del neovedānta no se puede hablar de un verdadero pluralismo teórico sino de un “inclusivismo”²⁶, ya que la idea de fondo sigue siendo que solo el conocimiento del *brahman* lleva a la liberación, y los demás caminos lo más que pueden lograr es purificar la mente; pero sí que se trata de un pluralismo *práctico*, ya que se piensa que los otros caminos pueden purificar la mente hasta tal punto que, alcanzado ese nivel de purificación, cualquier palabra o acontecimiento favorable podría desencadenar en ella el conocimiento liberador. En la práctica, pues, no haría falta practicar el *yoga* del conocimiento ni estudiar las escrituras vedánticas para alcanzar la liberación. De nuevo es la combinación de una filosofía vedántica con una práctica pluralista.

Muchos vedantistas posteriores cogieron el testigo de Vivekānanda y desarrollaron esta interpretación más abierta del *advaita vedānta*. De hecho, la mayor parte de los *advaitin* y los

²³Véase una selección de sus enseñanzas en Sw. Vijayananda, *La sagrada enseñanza de Sri Ramakrishna*.

²⁴Véase Sw. Vivekananda, *Selecciones*.

²⁵Véase sobre su interpretación de la *Gītā*, H. W. French, “Swami Vivekananda's Use of the Bhagavadgita”.

²⁶Exclusivismo: solo mi camino es verdadero. Pluralismo: hay múltiples caminos verdaderos. Inclusivismo: solo mi camino es verdadero, pero los que siguen otros caminos pueden estar practicándolo sin saberlo.

maestros espirituales que siguen esa tradición después de Vivekānanda han acabado asumiendo este pluralismo práctico de Rāmakṛṣṇa y su discípulo, y eso se manifiesta en sus interpretaciones de la *Gītā*. Comprobémoslo en algunas conocidas versiones.

La Ramakrishna Mission, la orden fundada por Vivekānanda, ha publicado bastantes ediciones distintas de la *Gītā*, y en todas ellas se interpreta la *Canción* desde esta perspectiva pluralista. Por ejemplo, en su edición del comentario de Śrīdhara Svāmin mencionado más arriba (véase bibliografía), el editor, Svāmī Vireśvarānanda, titula su introducción “La Bhagavad-gītā: su carácter sintético” (pp. ix-xxx), y en ella muestra que en la *Gītā* conviven armoniosamente distintas interpretaciones de la divinidad y distintos caminos espirituales que no son opuestos sino complementarios. Para ver el afán integrador que guía la interpretación del *svāmin* basta con leer los títulos de los apartados de esta introducción: “Síntesis de acción y conocimiento”; “Acción y devoción”; “El sāmkhya de Kapila y la Bhagavad-gītā”; “Dios, personal e impersonal”; “Conocimiento y devoción”; “Síntesis de los cuatro yogas”; y “Síntesis social”.

Lo mismo encontramos en los comentarios de otros autores y maestros espirituales neovedánticos. Así, en la introducción de la versión de la *Gītā* del célebre Svāmī Śivānanda (1887-1963)²⁷ hay un breve apartado titulado “Reconciliación de los caminos” (pp. 21s) en el que, después de citar varios textos hindúes cada uno de los cuales afirma que una deidad diferente es la deidad suprema, afirma: “Esto se hace para suscitar en el aspirante una fe intensa e inquebrantable en su deidad preferida. Todas las deidades son una; son diferentes aspectos del Señor”. Sigue recordando que en distintos lugares la BG elogia cada uno de los *yogas* como el camino preferible, y lo explica de esta manera:

El principiante se siente confuso cuando lee estas estrofas aparentemente contradictorias; pero si se piensa sobre ello a fondo se entiende que no hay contradicción alguna. El Señor *Krishna* elogia todos los *Yogas* para hacer que el aspirante tome interés en su propio camino. La *Guita* es un libro para todo el mundo, no sólo para *Arjuna*. Todos los *Yogas* son igual de eficaces. (22)

El *neovedānta* pluralista no solo ha alcanzado un gran éxito en el mundo religioso y espiritual, sino también en el mundo académico. Sarvepalli Rādhākṛṣṇan (1888-1975), segundo presidente de la India independiente y uno de los pensadores indios contemporáneos más importantes, quizá sea el filósofo académico que más haya contribuido a formular crítica y eruditamente en sus escritos originales y comentarios de textos clásicos el neohinduismo y el neovedānta iniciados por Vivekānanda. En la extensa introducción de su comentario de la *Gītā*²⁸ termina el apartado que dedica a los principales comentaristas (pp. 15-20) con este significativo párrafo:

²⁷Traducida al español (véase la bibliografía final). Sobre su interpretación de la *Gītā*, véase D. M. Miller, “Swami Sivananda and the Bhagavadgita”.

²⁸Véase sobre él R. N. Minor, “The Bhagavadgita in Radhakrishnan's Apologetics”.

Se suele sostener que las diferencias de interpretación vienen determinadas por el punto de vista adoptado. La tradición hindú cree que las diferentes opiniones son complementarias. Hasta los sistemas de la filosofía india son otros tantos puntos de vista o *darśanas* que no son mutuamente contradictorios sino complementarios. El *Bhāgavata* dice que los sabios han descrito las verdades esenciales de distintas maneras. Una popular estrofa dice: “Desde el punto de vista del cuerpo soy tu servidor; desde el punto de vista del ego soy una parte de Ti; desde el punto de vista del yo soy Tú mismo. Esa es mi convicción”. Dios se experimenta como Tú o como Yo según el plano en que se centra la conciencia. (20)

Prosigue la introducción describiendo detalladamente las distintas concepciones de la divinidad y los diferentes *yogas* que encontramos en la *Gītā*, y concluye que no son teorías o prácticas excluyentes sino aspectos, respectivamente, de una única realidad divina y de un único *yoga*: “La *Gītā* toma los diversos credos y códigos que ya estaban compitiendo entre sí y los transforma en aspectos de una religión más interior, libre, sutil y profunda” (p. 74).

La interpretación de la *Gītā* del *advaita vedānta* ha ido, pues, variando a medida que la escuela evolucionaba desde el dogmatismo shankariano inicial hacia una visión más tolerante y abierta que culminó en el pluralismo práctico del neovedānta; pero no hay que pensar, de nuevo, que ese recorrido haya sido unánime en el seno de esa tradición. En todas las épocas, hasta hoy mismo, una buena parte de la escuela ha seguido defendiendo el exclusivismo inicial del *ācārya*. En nuestros días, por ejemplo, tenemos el caso de Svāmī Dayānanda, probablemente el maestro de *vedānta* más conocido en la India y fuera de ella. En su extenso comentario de la BG sigue al pie de la letra la interpretación de Śaṅkara, e insiste en la idea de este de que hay dos “estilos de vida comprometidos (*niṣṭhās*)” diferentes: el del *karmayogin* que cumple su *dharma* con desapego para purificar la mente y el del renunciante (*saṁnyāsīn*) que ya tiene la mente suficientemente purificada y se entrega al cultivo del conocimiento de lo Absoluto para conseguir la liberación (*mokṣa*)²⁹. Y aprovecha la menor ocasión para criticar la idea neovedāntica de la pluralidad de caminos hacia la liberación. Veamos un fragmento suyo sobre este asunto³⁰:

Se entregue uno a una vida de *sannyāsa* o lleve una vida de *karma-yoga*, debe tener la madurez interior necesaria para conseguir claridad sobre este conocimiento; porque la *Gītā* no recomienda *sannyāsa* sin madurez interior. Una vida de *karma-yoga* se convierte en una necesidad para adquirir esa madurez. Como el problema es la ignorancia y el error, la solución solo puede ser el conocimiento: en esto no hay elección. Si hay alguna elección solo es en relación al estilo de vida adecuado. La opinión de que hay muchos caminos para obtener *mokṣa* es falsa. Un abordamiento integral que incluya los cuatro caminos tampoco tiene sentido porque, para empezar, no hay cuatro caminos que haya que integrar.

Lo mismo que decía Śaṅkara hace trece siglos. Svāmī Dayānanda y otros *advaitin* contemporáneos rechazan con razón un *vedānta* vulgarizado y superficial que sustituye el rigor intelectual y el vigor espiritual de la tradición vedántica por demagogias y sentimentalismos; pero con ello quizá se

²⁹*Bhagavadgītā Home-Study-Course* vol. I pp. 21, 84, etc.

³⁰*Teaching Tradition of Advaita Vedanta*, p. 22.

cierran a los genuinos avances en amplitud y profundidad que pueden haberse ido produciendo a lo largo de la historia de la escuela, y siguen insistiendo en una interpretación de la *Gītā* que falsea, conscientemente o no, el mensaje multivalente³¹ de *La Canción del Bienaventurado*.

Bibliografía

Fuentes primarias

Badarayana, Los Brahma Sutras, ed. y trad. Daniel de Palma, Varanasi-Madrid, Indica-Etnos, 1997.

Bhagavad Gītā, ed. y trad. R. Pla, Madrid, Etnos-Índica, 1997.

Bhagavad Gītā con los comentarios advaita de Śaṅkara, trad. C. Martín, Madrid, Trotta, 2009⁶.

Bhagavadgīta. El canto del Señor, trad. M. Marcovich, Mérida (Venezuela), Publics. del Dpto. de Extensión Cultural de la Univ. de los Andes, 1958.

Bhagavad Gītā. El canto del Señor, trad. F. Tola, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

Bhagavadgītā. La Canción del Señor, trad. F. Rodríguez Adrados, Madrid, Edhasa, 1988.

Bhagavadgītābhāṣya. Critically Edited, ed. Dinkar Vishnu Gokhale, Pune, Orient Book Agency, 1931.

Bhagavadgītābhāṣya. Edited with Anandagiri's Tika, ed. Kasinath Sastri Agashe, Pune, Anandashrama, 1970.

Bhagavad Gītā Bhāṣya, of Śrī Śaṅkarācārya, ed. y trad. A. G. Krishna Warriar, Madrás, Sri Ramakrishna Math, 1983.

Bhagavad Gītā with the Commentary of Śaṅkarācārya, trad. Swami Gambhirananda, Mayavati (India), Advaita Ashrama, 1984.

El Señor del Yoga. El Bhagavadgīta, trad. F. G Ilárraz, Madrid, Ed. Hispanonorteamericana, 1970.

³¹Toda la conclusión de *The Hindu Gita*, de A. Sharma (pp. 245-257), se dedica a demostrar que la *Gītā* no es un texto univalente, que admita una única interpretación, sino multivalente, susceptible de ser interpretado de diversas maneras.

La ciencia del brahman. Once upaniṣad antiguas, trad. A. Agud y F. Rubio, Madrid, Trotta, 2000.

La sabiduría del bosque. Antología de las principales upaniṣads, trad. F. G. Ilárraz y O. Pujol, Madrid, Trotta, 2003.

Madhusudana Sarasvati, *Bhagavad-Gita with the Annotation Gūḍhārtha Dīpikā*, trad. Sw. Gambhirananda, Calcuta, Advaita Ashrama, 1998.

Pañcadaśī of Sri Vidyaranya Swami, ed. y trad. Sw. Swahananda, Madrás, Sri Ramakrishna Math, 1987.

Shankaracharya, Sri, *La ciencia del autoconocimiento*, ed. y trad. al inglés Sw. Nikhilananda, Buenos Aires, Hastinapura. 1999³.

Srimadbhagavadgita with Eight Advaita Commentaries, ed. W. L. Shastri, Bombay, Nirnaya Sagar Press, 1936².

Śrimad Bhagavad Gītā with the Gloss of Śrīdhara Swāmī, trad. Sw. Vireśwarānanda, Madrás, Sri Ramakrishna Math, 1991 (1ª ed. 1948).

The Bhagavadgītā, trad. F. Edgerton, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1944.

The Bhagavadgītā, trad. W. Douglas P. Hill, Oxford y Londres, Humphrey Milford, 1928.

The Bhagavadgītā, trad. S. Radhakrishnan, Londres, George Allen & Unwin, 1948.

The Bhagavadgītā, trad. R. C. Zaehner, Londres, Oxford Univ. Press, 1969.

The Bhagavadgītā. For the First Time Critically Edited, ed. S. K. Belvalkar, Pune, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1968 (2ª reimpr. corregida).

The Bhagavadgita with the Commentary of Sri Sankaracharya, trad. A. M. Sastry, Madrás, Samata Books, 1977⁷ (1ª ed. 1897).

The Yoga-Vāsiṣṭha of Vālmīki. Sanskrit Text and English Translation, trad. V. L. Mitra, ed., revisión e introd. R. P. Arya, Delhi, Parimal, 1998, 4 vols.

Upanishads, trad. D. de Palma, Madrid, Siruela, Madrid, 2001³.

Vedāntasāra. La esencia del Vedānta, ed. y trad. J. Ruiz Calderón, Madrid, Trotta, 2009.

Fuentes secundarias

Ballesteros, Ernesto, *Yoga Vāsishtha. Un compendio*, Madrid, Etnos, 1995.

Biardeau, Madelaine, *El hinduismo: antropología de una civilización*, Barcelona, Kairós, 2005.

Dasgupta, Surendra Nath, *A History of Indian Philosophy*, 5 vols., Londres, Cambridge Univ. Press, 1922-1955.

Dayananda Saraswati, Swami, *Bhagavadgītā Home-Study-Course*, 4 vols., Chennai, Arsha Vidya Centre Research and Publication Trust, 2001-2007³.

Id., *Teaching Tradition of Advaita Vedanta*, Chennai, Arsha Vidya Research and Publication Trust, ed. revisada 2009.

Flood, Gavin, *El hinduismo*, Madrid, Akal, 2008.

French, Harold W., “Swami Vivekananda's Use of the Bhagavadgita”, en R. N. Minor, *Modern Indian Interpreters...*, pp. 131-146.

Glasesnapp, Helmut von, *La filosofía de la India*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

Leggett, Trevor, *Realization of the Supreme Self: The Bhagavad Gītā Yogas*, Londres, Kegan Paul International, 1995.

Mahadevan, T. M. P. (ed.), *Preceptors of Advaita*, Secunderabad, Sri Kanchi Kamakoti Sankara Mandir, 1968.

Id., *Invitación a la filosofía de la India*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Miller, David M., “Swami Sivananda and the Bhagavadgita”, en R. N. Minor, *Modern Indian Interpreters...*, pp. 173-199.

Minor, Robert N., *Modern Indian Interpreters of the Bhagavad Gita*, Albany, SUNY Press, 1986.

Id., “The Bhagavadgita in Radhakrishnan's Apologetics”, en R. N. Minor, *Modern Indian*

Interpreters..., pp. 147-172.

Panikkar, Raimon, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 2002².

Id., *Espiritualidad hindú. Sanatana Dharma*, Barcelona, Kairós, 2004.

Potter, K. (ed.), *Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils, Encyclopedia of Indian Philosophies vol. III*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1981.

Rajadhyaksa, N. D., *Los seis sistemas de la filosofía india*, Madrid, Etnos, 1997.

Rajagopalan, V., "Madhusudana Sarasvati", en T. M. P. Mahadevan, *Preceptors of Advaita*, pp. 254-261.

Ruiz Calderón, Javier, "Escuelas devocionales del *vedānta*", *Sarasvatī*, 6 (2003), Madrid, pp. 171-188.

Id., *La Bhagavadgītā*, Madrid, Ediciones del Orto, 2008.

Id., *Breve historia del hinduismo. De los vedas al siglo XXI*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

Satchidanandendra Saraswati, Swami, *The Method of the Vedanta. A Critical Account of the Vedanta Tradition*, trad. del sánscrito de A. J. Alston, Londres, Kegan Paul, 1989.

Sharma, Arvind, *The Hindu Gītā. Ancient and classical interpretations of the Bhagavadgītā*, Londres, Duckworth, 1986.

Id., *Vedanta Advaita. Una introducción*, Barcelona, Kairós, 2013.

Sivananda, Swami, *Shrimad Bhagavad Guita. Diálogos con lo eterno*, Madrid, Ed. Librería Argentina, 1999 (1ª ed. en inglés 1939).

Tapasyānanda, Svāmī, *Bhakti Schools of Vedānta*, Madrás, Sri Ramakrishna Math, 1990.

Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen, *Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema Sāṃkhya*, Barcelona, Kairós, 2008.

Vijoyananda, Swami, *La sagrada enseñanza de Sri Ramakrishna*, Buenos Aires, Kier, 1988⁴.

Vivekananda, Swami, *Selecciones*, Buenos Aires, Kier, 1993⁴.