

MIEDO Y RELIGIÓN EN LA BHAGAVADGITA

Javier Ruiz Calderón

En estas páginas expongo y comento sucintamente, en el ámbito abierto por la pregunta sobre la relación entre el miedo y la religión, las principales referencias directas e indirectas al miedo en la *Bhagavadgita*.¹ Se trata tan sólo de un esbozo de investigación. Un tratamiento suficiente del tema alcanzaría el tamaño de un libro, ya que exigiría una descripción detallada de la antropología de la *Gita*, así como tener en cuenta otros textos del hinduismo, especialmente el resto del *Mahabharata* y las *upanisads* védicas, cosas que no puedo hacer aquí.

1. El valor del guerrero

"El miedo es una advertencia emocional de que se aproxima un daño físico o psicológico" (Reeve, 385). Para que haya miedo en sentido estricto el objeto o estado que se percibe como peligroso o amenazante debe estar suficientemente determinado (Ayuso, 14; Fernández-Abascal, 390; Freud, 12); es decir, en el miedo "el objeto o situación es claramente conocido por el sujeto" y "tiene un contenido emocional y representativo" (Hernández Mondragón, 54). Además, el sujeto vive ese peligro como presente (Fernández-Abascal, 390; Freud, 12s) aunque el daño temido pueda ser "real o imaginario" (Casares, 556).

El miedo puede dar lugar a distintas estrategias conductuales², distintas formas de "acción evitativa"³ del peligro que se reducen en último término a dos: la huida o el afrontamiento (Reeve, 385s).

¹ Traducciones directas de la *Bhagavadgita* al castellano: Ilárraz, Marcovich, Rodríguez Adrados y Tola.

² Según Marks (61-84): retirada, inmovilidad, defensa agresiva o desviación del ataque. Agradezco a Teresa Merelo sus orientaciones en el campo de la Psicología del miedo, la ansiedad y la angustia.

³ Según Arnold, citado en Reeve, 385.

El guerrero debe *afrentar* los peligros que amenacen con destruir o perturbar el orden social brahmánico. Por ello, tiene que poseer las cualidades o virtudes que le permitan cumplir correctamente su función de combatiente. Una de estas virtudes es, evidentemente, el valor, "cualidad moral que mueve a acometer resueltamente grandes empresas y a *arrostrar sin miedo los peligros*".⁴ Según la *Bhagavadgita* "el valor (*sauryam*), el ardor, la firmeza, la destreza, el no huir en la batalla, la generosidad y el señorío son las acciones propias de los guerreros, nacidas de su naturaleza" (18.43). *Sauryam* significa "heroísmo", "valor", "fuerza" o "poder" (Monier-Williams, 1093). Es una de las virtudes esenciales del guerrero, que le permite "*no huir en la batalla*" sino afrontar sin temor el peligro. Así, los guerreros en orden de combate que se describen al comienzo del capítulo 1 son *sura* (heroicos, fuertes, poderosos, valientes)⁵, poseen esa cualidad, así como otras relacionadas con ella: Yudhamanyu es *vikranta* (valiente, audaz, fuerte, poderoso, victorioso), y Uttamaejas, *viryavant* (vigoroso, poderoso, fuerte, victorioso, eficaz)⁶.

En el capítulo 10 Krsna, la encarnación de Dios, dice que, aunque esté presente en todo, aunque sea el Alma de todas las cosas (10.20), hay ciertas realidades en las que su gloria se manifiesta más visiblemente, y una de éstas es *sattvam sattvavatam*, "el valor (fuerza, firmeza, energía, resolución) de los valientes (resueltos, enérgicos)" (10.36)⁷. La valentía no es sólo, pues, una virtud esencial de los guerreros sino además una realidad en la que se revela con especial claridad la divinidad omnipresente.

Arjuna es uno de los guerreros más valientes y poderosos; pero, cuando decide no luchar, Krsna le dice que esa "pusilanimidad" o "debilidad de corazón" es "vil", "repugnante para los nobles", "ignominiosa", "afeminada" e "indigna" de él (2.2s). La gente le considerará un cobarde y le despreciará: "Los de grandes carros pensarán que te has abstenido por miedo (*bhayat*) de la batalla, y los que te tenían en alta consideración te tomarán a la ligera" (2.35). Cuando un guerrero carece de las virtudes necesarias para desempeñar correctamente su función en el organismo social, éste reacciona contra ese órgano enfermo. Según 18.35 los hábitos del necio son "el sueño, el temor (*bhaya*), el dolor, el abatimiento (*visada*) y el orgullo";

⁴ Casares, 853. Subrayado mío.

⁵ 1.4 y 1.9. Monier-Williams, 1086.

⁶ 1.6. Monier Williams, 955 y 1006 respectivamente.

⁷ Monier-Williams, 1135.

el cobarde es un necio y está dominado por la oscuridad (*tamas*). El guerrero no puede ser un cobarde.

2. La angustia de Arjuna

La *Gita* empieza cuando está a punto de iniciarse la gran batalla entre el bando de los justos - los Pandavas - y el de los malvados - los Kauravas -. Arjuna, uno de los Pandavas principales, ve en el bando contrario muchos seres queridos y dignos de veneración y cae en un estado de abatimiento que se describe en los capítulos 1 y 2 del poema. Lleno de compasión y desalentado (*visidat*) dijo: "Viendo a los míos reunidos aquí dispuestos a combatir / mis miembros desfallecen, se me seca la boca, me tiembla el cuerpo y el pelo se me eriza. / El arco se me cae de las manos, me arde la piel. No puedo mantenerme en pie y la cabeza parece darme vueltas" (1.28b-30). Sigue describiendo los sentimientos e ideas que van asociados con esos síntomas físicos: "veo augurios adversos", no puede haber bien alguno en matar a los míos (31). No quiero victoria, reino ni placeres si no puedo compartírselos con mis seres queridos, a los que tengo que matar (32-34). Nada justifica su muerte (35). Matándolos sólo lograríamos pecar, no podríamos ser felices (36s). La destrucción de la familia es un gran crimen: se destruye la ley (*dharma*) de la familia y se cae en el desorden (*adharma*), se corrompen las mujeres, las castas se mezclan, se interrumpen los rituales y todos van al infierno (38-44). Estamos a punto de cometer un gran crimen (45). Más me valdría que, sin defenderme, me matara el enemigo (46).

Entonces "Arjuna se sentó en el asiento de su carro dejando caer el arco y las flechas con la mente sumida en el dolor" (47). Estaba "abrumado por la compasión, con los ojos llenos de lágrimas y totalmente abatido (*visidat*)" (2.1). Krsna le afea su actitud (2s), pero Arjuna prosigue su argumentación: ¿Cómo voy a atacar a mis mayores dignos de veneración? Más me valdría vivir de limosnas, o morir (5s). "Con el ser dominado por esta vil compasión y la mente confusa acerca de mi deber (*dharma*) te pregunto. Dime qué es con certeza lo mejor. Soy tu discípulo. Instrúyeme. A ti me entrego" (7). No veo consuelo a mi aflicción (8). Arjuna dijo "no lucharé" y se quedó en silencio (9).

El estado de Arjuna se designa en la *Gita* con distintos términos, principalmente *krpa* (compasión, remordimiento)⁸ y, en especial, *visada*, vocablo que en la poesía y el

⁸ 1.28 y 2.1; Divanji, 47.

Mahabharata suele significar "descorazonamiento", "desaliento", "desfallecimiento", "depresión" o "desesperación" (Monier-Williams, 996). El título tradicional del capítulo 1 es *arjunavisadayogah*, "el yoga del *visada* de Arjuna". Y en 1.28, 2.1 y 2.10 se dice que Arjuna está *visadat* (abatido, desalentado, desesperado) (Monier-Williams, 996). El término aparece otras dos veces en la *Gita*: en 18.28 se dice que la peor clase de agente es el *visadin* (abatido, desanimado, desalentado, acongojado, espantado, consternado) (Monier-Williams, 996), y en 18.35, como hemos visto en el apartado anterior, *visada* se encuentra entre los hábitos mentales del necio.

Así pues, la visión de sus seres queridos y la idea de tener que matarlos produce un desfallecimiento en el ánimo de Arjuna que le hace dudar de la licitud de emprender ese combate e incluso le inclina a desistir de él. No se trata de un desánimo cualquiera sino de uno que, por sus características ya enunciadas, podemos catalogar como una crisis de ansiedad o de angustia.

Veamos una definición de la ansiedad: "Conjunto de sentimientos y de fenómenos afectivos caracterizados por una sensación interna de opresión y de temor, real o imaginario, de padecer una gran desgracia o un gran sufrimiento, ante los cuales uno se siente, a la vez, sin recursos y totalmente incapaz de defenderse" (Hernández Mondragón, 49).

La diferencia entre la angustia (Angst) y la ansiedad (anxiety) no es muy nítida. Se suele llamar angustia a los casos más graves de ansiedad (Hernández Mondragón, 49). Más precisamente, la ansiedad es un fenómeno más psíquico, y la angustia algo más físico (Ayuso, 14): "la angustia se acompaña de manifestaciones somáticas y neurovegetativas múltiples"; "se traduce en sensaciones físicas, que van desde la simple constricción epigástrica a la parálisis total" (Hernández Mondragón, 49).

Según Pichot⁹, los tres elementos fundamentales de la ansiedad/angustia son "la percepción de un peligro inminente, una actitud de espera frente a este peligro y un sentimiento de impotencia frente a este peligro". También para Freud "la angustia designa cierto estado como de expectativa frente al peligro y preparación para él, aunque se trate de un peligro desconocido" (13). La emoción displacentera sin causa que es la angustia va unida a la expectativa de que ocurra algo grave en el porvenir (Ayuso, 18), la "anticipación de un peligro futuro" (Fernández-Abascal, 390).

⁹ Citado en Hernández Mondragón, 49.

Expectativa, pues, de un daño futuro; pero, al contrario que en el miedo, se trata aquí de un daño indeterminado: "sin causa", "desconocido". Es una sensación indeterminada, carente de objeto (Ayuso, 13); un miedo sin objeto, "indefinible e incomprensible" (Fernández-Abascal, 390), en el que "el objeto se encuentra mal diferenciado cognitivamente" (Hernández Mondragón, 54).

Esa anticipación de un peligro indeterminado va unida en los casos más graves - de angustia propiamente dicha - a manifestaciones neurovegetativas y síntomas físicos como: taquicardia, sensaciones de vértigo y aturdimiento, accesos de calor o frío, sudoración excesiva, sequedad en la boca, un "nudo" en la garganta, opresión, temblores, etc. (Hernández Mondragón, 54; Ayuso, 20). Además se produce inhibición motora o inquietud, todas las funciones psíquicas resultan perturbadas, el pensamiento se bloquea y es común que la sensación de impotencia genere una excesiva dependencia de otras personas (Ayuso, 18).

Creo que, por lo expuesto, no cabe duda de que al comienzo de la *Gita* Arjuna cae en un estado de ansiedad intensa o angustia con todos sus rasgos típicos. La perspectiva de tener que matar a tantos seres a los que quiere y respeta le horroriza y le inmoviliza. El conflicto se produce entre su deber (*dharma*) como guerrero y lo que siente respecto a muchos de sus enemigos. Las razones que aduce en 1.31-46 y 2.5s son subterfugios: afirma que lo que va a hacer es contrario a la ley, pero al final reconoce que está confuso sobre su deber y se pone en manos de Krsna (2.7). Éste inicia su respuesta, el largo diálogo en el que explica a Arjuna que debe cumplir su deber de guerrero y combatir en esa guerra justa. Las palabras de Krsna convencen a Arjuna y le hacen vencer su confusión y superar su estado de postración: "Tu gracia ha destruido mi confusión y me ha permitido recuperar la cordura. Con las dudas disipadas estoy preparado para hacer lo que me has dicho" (18.73). El conflicto entre el deber y la flaqueza de Arjuna está superado.

Pero la angustia no es un mero acontecimiento psicológico o individual. Las circunstancias han hecho que el sólido sistema de creencias - socialmente compartido - que ordenaba el mundo de Arjuna se tambaleara, revelando algo más profundo. Aquí no basta con la Psicología. Hay que recurrir a la filosofía existencial.

Para Kierkegaard la angustia no es un hecho psicológico sino ontológico, existencial. El hombre se encuentra suspendido en la nada, y esta situación se le revela afectivamente en la angustia. La angustia es la "libertad de la posibilidad antes de la posibilidad" (Kierkegaard, 43), que nos sumerge de lleno en la existencia desfondada. Por eso, no angustiarse es engañarse

(154), evadirse de la libertad.

Muy semejante es el planteamiento de Sartre: "la angustia es la captación de la libertad por ella misma" (Sartre, 74); "el hombre toma conciencia de su libertad por la angustia" (64). Aunque seamos esencialmente libres y, por tanto, vivamos en la angustia, no siempre la sentimos porque la libertad se expresa en proyectos, valoraciones y exigencias que adquieren una objetividad que oculta su carácter subjetivo (74). Además, como "la libertad que se manifiesta por la angustia se caracteriza por una obligación perpetuamente renovada de rehacer el Yo que designa el ser libre" (70), el sujeto puede huir de la angustiante obligación de hacerse distraer de su libertad (76), cosificándose (78) en la actitud de la mala fe (79).

La teoría de la angustia de Heidegger es similar, pero menos subjetivista: como los entes son finitos, la nada pertenece al ser del ente (Heidegger, 54). Por ello, en el fondo de la existencia se halla la nada (55) y existir es "estar sosteniéndose dentro de la nada" (49). "La angustia ... nos coloca inmediatamente ante la nada" (46), "hace patente la nada" revelando que "no hay nada donde agarrarse" (47). Esta angustia radical de la existencia no se manifiesta siempre porque la ocultamos perdiéndonos entre los entes (50); pero está ahí siempre, al acecho, dispuesta a asaltarnos cuando las circunstancias nos hagan bajar la guardia.

Con su habitual claridad y concisión, Tillich resume en dos páginas lo común a los distintos enfoques existenciales sobre la angustia: "la conciencia de la finitud es la congoja" (anxiety, Angst) (Tillich, 248), que es un fenómeno ontológico, no psicológico. "La congoja es la conciencia que el yo finito tiene de sí mismo como ser finito"; "indica ... que ... el ser finito participa de la finitud y vive la amenaza de la nada" (249).

El ser humano, pues, es finito, temporal, relativo. Su realidad es precaria, insegura. Esto se manifiesta afectivamente en el temple básico de la angustia radical. Pero los hombres estructuran la realidad mediante sistemas de creencias o "mitologías" que ordenan la experiencia y dan sentido a su vida, ocultando ese fondo de angustia y nada. La sacudida de tener que matar a sus seres queridos desestructuró el mundo de Arjuna permitiendo que se manifestara la angustia ontológica. Las explicaciones de Krsna, que ya tenía un gran ascendiente sobre Arjuna y adquirió una autoridad definitiva revelándole su "forma cósmica" en el capítulo 11 (véase *infra*, apartado siguiente), reestructuraron el mundo de Arjuna, que se mostró de nuevo dispuesto a cumplir su deber reintegrándose así en el orden social y cósmico establecido por la divinidad.

En estos dos primeros apartados nos hemos movido en un nivel religioso pero

meramente mundano: el miedo, la valentía, la cobardía, la norma social de conducta, la angustia de la finitud y su superación siempre provisional mediante la estructuración "mitológica" de la experiencia son fenómenos que no trascienden el mundo relativo. La religión comparte con otros sistemas de creencias esta función de ordenar la experiencia dándole un significado teórico y práctico. Es el estrato "preaxial" de la religión (Hick, 22-35), propio de las religiones no soteriológicas pero presente también en diferentes grados en las religiones de salvación/liberación. Es también la "religión estática" de Bergson, en que la "función fabuladora" del espíritu humano protege contra la desorganización social y la depresión individual (Bergson, 105-220). Y esto lo hace de un modo no esencialmente distinto a cualquier otro sistema de creencias aunque, quizás, de manera especialmente eficaz por ponerse la confianza en algo trascendente e independiente de los procesos mundanos.

3. La forma cósmica de Krsna: lo divino como *tremendum*

En este apartado entramos en una clase de miedo específicamente religioso: el terror causado en Arjuna por la revelación de la forma cósmica (*visvarupa*) de Krsna. Resumamos lo que sucede: Arjuna le pidió a Krsna que le mostrara su forma soberana e inalterable tal como se la había descrito antes (11.3s). Krsna le respondió: contempla mis formas divinas (5), "infinitas maravillas jamás vistas" (6). Todo el universo está en mi cuerpo (7) y, para que puedas verlo, te concedo visión sobrenatural (8) y te muestro mi forma divina (9), con infinitos miembros (10), maravillosa y omnisciente (11), brillante como un millar de soles (12). Arjuna contempló todo el universo "en el cuerpo del Dios de dioses" (13) y, "lleno de asombro (*vismaya*) y con los pelos de punta", se inclinó ante Krsna y dijo (14): Veo a todos los seres en tu cuerpo, te veo a ti por todas partes con infinitas formas, el resplandeciente espíritu imperecedero, infinito y omnipresente (15-20a). "Los tres mundos tiemblan al ver tu forma maravillosa y terrible (*adbhutam rupam ugram*)" (20b). En ti entran los dioses; algunos, asustados (*bhitah*), te alaban. También te alaban los grandes sabios (*maharsis*) y los perfectos (*siddhas*) (21). Todos los dioses, los demonios y los perfectos te miran asombrados (*vismitah*) (22). Todos temblamos al ver tu forma de múltiples miembros y espantosos dientes (23), inmensa. Me estremezco, pierdo la paz y no distingo las direcciones del espacio. Ten piedad (24s). Los guerreros entran en tus terribles bocas, los masticas y mueren. Devoras a todos los seres (26-30). ¿Quién eres tú, de forma terrible (*ugrarupa*)? (31). El Señor respondió: "Yo soy *kala* (el tiempo, es decir, la

muerte)", el destructor de todo, el que va a matar a todos estos guerreros. Tú sólo vas a ser mi instrumento (32-34). Entonces Arjuna se postró reverentemente ante Krsna y, temblando, balbuceando y aterrorizado (*vepamana, sagadgada, bhitabhita*), dijo (35): El mundo se alegra y regocija en tus glorias. Los demonios huyen aterrorizados (*bhitani*), y los perfectos te adoran (36). Eres el infinito, trascendente, supremo, eres todos los dioses... ¡honor a ti! Tú eres el todo, el omnipotente... (37-40). Perdona si te he tratado demasiado familiarmente (41s). Eres el padre de todo, digno de veneración. Ante ti me postro, dame tu gracia (44). "Feliz estoy de haber visto lo nunca antes visto, pero mi mente está perturbada por el miedo (*bhayena*)" (45a). Por favor, múestrame de nuevo tu forma humana (45b-46). Krsna dijo: Te he mostrado mi forma suprema, que nadie más ha podido ver (47s). No sientas temor (*ma te vyatha*) ni perplejidad viendo mi forma terrible (*rupam ghoram*). Queda libre de temor (*vyapetabhi*) y alegre (49). Krsna adoptó de nuevo su forma limitada y confortó al asustado (*bhita*) Arjuna (50). Éste dijo que había recuperado la serenidad (51). Y Krsna prosiguió su enseñanza.

Sin duda el capítulo 11 de la *Gita* contiene una de las manifestaciones más paradigmáticas de lo divino como *mysterium tremendum et fascinans*, según la expresión clásica de Rudolf Otto. En el párrafo anterior he subrayado los aspectos aterradores de la experiencia de lo divino, ya que es el tema que nos ocupa. Recordemos ahora brevemente los aspectos pertinentes de la teoría de ese autor.

Según Otto, lo *numinoso* es el elemento irracional de lo divino (Otto, 15s). El carácter central de lo numinoso es que se vive como un "misterio", como algo completamente distinto que provoca admiración, asombro, estupor (38-46). Es un misterio "fascinante", que atrae y seduce, que ofrece amor y la "beatitud indecible" de la salvación (51-66). Pero también un misterio "tremendo", que causa espanto, pavor, un terror especial (24-31) por su "majestad" - omnipotencia devastadora y grandeza -, que hace sentirse al sujeto como anonadado y aniquilado (31-37). La "sombra" de la vivencia numinosa es la conciencia de ser una criatura, el sentimiento de absoluta dependencia respecto a lo divino (17-21).

El terror o espanto es un miedo intenso (Casares, 810, 357). Para Freud, a diferencia del miedo (*Furcht*), más determinado, y la angustia (*Angst*), más indeterminada, "se llama terror (*Schreck*) al estado en que se cae cuando se corre un peligro sin estar preparado: destaca el factor de la sorpresa" (Freud, 13). En la *Gita*, como hemos visto, la visión de la forma cósmica provoca a la vez asombro, maravilla y terror. Súbitamente Arjuna, y con él los demás seres del universo, ve que su individualidad aparente es irreal, que la única realidad, el único sujeto, es

Krsna. No es sólo que algún objeto externo amenace la existencia individual, como en el miedo, o que se sienta la finitud del propio ser individual, como en la angustia. Es que no se existe como tal individuo independiente. La conciencia repentina de la absolutez de Dios y la completa dependencia e incluso nulidad de uno mismo no puede dejar de provocar pánico al que se aferra a la idea de que es un ente substancial.

Repasemos la reacción de los distintos personajes ante la "forma extremadamente maravillosa" (18.77) de Krsna: "los tres mundos", es decir, todos los seres de nuestro mundo, los cielos y los infiernos, tiemblan y se estremecen de pavor (11.20, 23). Veamos ahora la reacción por categorías. Arjuna, único ser terreno capaz de ver la forma cósmica por la gracia de Krsna, siente asombro, admiración y terror. Los demonios (*asuras, raksasas*), generalmente más ególatras aún que los seres terrestres, se sorprenden (22) y huyen aterrorizados (36) ante esa visión que niega su propia existencia individual a la que están tan apegados. Las distintas clases de seres celestiales enumeradas en la estrofa 22 comparten su asombro con los demonios, y los dioses (*suras*), asustados, adoran a Krsna (21). Los dioses, en efecto, igual que los humanos y los demonios, siguen siendo seres ignorantes y apegados a su irreal individualidad y, por eso, el terror se apodera de ellos ante la visión de la forma universal de Dios.

Los únicos que no se asustan en ningún momento ante la teofanía son los *maharsis* (grandes sabios) y los *siddhas* (seres perfectos). Éstos últimos también se asombran ante la gran visión, como los demás seres (22), pero, en lugar de aterrarse y huir "se postran" ante ella (36) o, en compañía de los grandes sabios, la "alaban con innumerables alabanzas" (21). Porque los sabios y los santos, enteramente sometidos a lo divino y conscientes de su absoluta dependencia de ello, no sienten amenazada su individualidad - cuya irrealidad ya conocen - por la universalidad de la presencia divina.

4. El "gran miedo" de la vida mundana

Lo común a todos los seres que se aterrorizan ante la forma cósmica de Krsna es que están sumidos en *samsara*, la existencia fenoménica, el ciclo de nacimientos y muertes. En 2.39 Krsna está empezando a explicarle a Arjuna la práctica del *yoga* que permite alcanzar la liberación de la ignorancia y el sufrimiento, y en 2.40 le dice: "hasta un poco de esta práctica protege del gran miedo (*mahato bhayat*)". Según Samkara y Ramanuja, principales

comentadores de la *Gita*, ese gran miedo o gran peligro no es otro que *samsara* (Zaehner, 142). La ignorancia de nuestra naturaleza divina hace que nos identifiquemos con una individualidad limitada. La creencia en nuestra limitación nos hace desear, apegarnos a las cosas, actuar para satisfacer nuestros deseos y sufrir cuando éstos no se satisfacen plenamente. El individuo se reencarna una y otra vez buscando en lo relativo una plenitud que sólo encontrará cuando descubra su arraigo en la divinidad. Entonces deja de reencarnarse y halla la salvación. *Samsara* es este ciclo de ignorancia, deseo, acción y sufrimiento. Lo contrario de *samsara* es *moksa*, la liberación, a la que se llega por la práctica del *yoga*. *Samsara* es el mundo del miedo (*bhaya*); es el "gran miedo". La liberación es el mundo de la ausencia de miedo (*abhaya*), en el que están instalados los grandes sabios y los perfectos mencionados en el apartado anterior y que describiremos más ampliamente en el siguiente.

El intelecto purificado distingue entre "actividad e inactividad, lo que debe y lo que no debe hacerse, el miedo/peligro y la ausencia de miedo/seguridad (*bhayabhaye*), la esclavitud y la liberación (*bandham moksam*)" (18.30). El intelecto puro es el capaz de establecer distinciones correctas, la principal de las cuales es la que hay entre los dos grandes ámbitos de la existencia: el mundo del miedo, el peligro y la esclavitud y el mundo de la ausencia de miedo, la seguridad y la liberación, al que se llega por el *yoga* .

Ahora bien: aunque estos dos ámbitos sean diferentes tienen un fundamento común subyacente. Al principio del capítulo 10 Krsna le explica a Arjuna que todo procede de él y todo existe en él, entre otras cosas el miedo y la ausencia de miedo (10.4). El Señor es el fundamento tanto de la esclavitud como de la liberación, y por eso precisamente es posible el tránsito de la primera a la segunda mediante la práctica del *yoga*, contemplando y adorando con devoción a Krsna, la realidad subyacente a todos los fenómenos.

5. La impavidez del santo

Uno de los asuntos tratados más abundante y variadamente en la *Gita* es la naturaleza del hombre perfecto que ya ha logrado la liberación de la ignorancia y el sufrimiento, así como la del *yogin* que se halla en camino hacia la liberación. En varias de estas descripciones una de las características esenciales de esos personajes es la ausencia de temor. Veámoslo.

En 2.54 Arjuna le pregunta a Krsna cómo es la persona de mente estable (*sthitaprajña* o *sthitadhi*). La respuesta de éste ocupa el resto del capítulo. En 2.55-57 se describe al

sthitaprajña como alguien carente de afectos particulares, indiferente ante las circunstancias del mundo. De la estrofa 58 a la 69 se contraponen la vida del hombre ordinario, dominada por los objetos de los sentidos, y la vida del sabio, que los tiene bajo control. De la 70 a la 72 se describe la paz y la felicidad divinas del que carece de deseos. La ausencia de miedo aparece en la estrofa 56: "El dolor no le perturba y ya no anhela placeres. Libre de pasión, miedo e ira (*vitaraḡabhayaḡrodha*), a ése se le llama sabio (*muni*) de mente estable".

El sabio es, pues, una persona imperturbable o impasible.¹⁰ Como carece de deseos, no sufre afectos ni displacenteros ni placenteros. Está instalado en una serenidad indiferente a todo. Parte de esa impasibilidad es la ausencia de temor (*abhaya*) que estamos tratando. El término castellano que me parece más adecuado para designar el fenómeno que nos ocupa es el de "impavidez"¹¹, ya que en varias de sus acepciones es sinónimo del concepto más amplio de imperturbabilidad o impasibilidad, pero en otras se refiere en particular a la ausencia de miedo. Es en este último sentido, más específico, en el que lo empleamos en este apartado.

El mismo término compuesto del capítulo 2 se repite en el 4. De 4.5 a 4.9 Kṛṣṇa ha explicado la doctrina de los "descensos" (*avataras*) que protagoniza cuando es necesario para restablecer el orden moral (*dharma*), concluyendo que el que sabe eso va a Él tras la muerte. Entonces añade: "Libres de pasión, miedo e ira (*vitaraḡabhayaḡrodha* de nuevo), hechos de Mí, en Mí refugiados, muchos, purificados por la ascesis del conocimiento, han alcanzado mi modo de ser" (4.10). La indiferencia ante todo lo mundano no se produce por mera fuerza de voluntad sino que brota del conocimiento de la soberanía de Dios y la consiguiente entrega amorosa en sus manos. El apego al Absoluto libera de todo apego relativo y, por tanto, de todo miedo.

El capítulo 5 entero trata sobre la santidad y el estado del que se halla en camino hacia ella. La impavidez aparece cuando, en las estrofas 27 y 28, se describe al *yogin* en meditación:

¹⁰ Imperturbable: "que no se perturba; que en toda ocasión muestra entereza" (Casares, 464). Entereza significa, figuradamente, "fortaleza, constancia, firmeza de ánimo" (Id., 338). Impasible: "Que no puede padecer" (Id., 463).

¹¹ Impavidez: denuedo, valor, entereza. Impávido: libre de pavor, imperturbable, tranquilo, impertérrito. (Casares, 463)

Dejando de lado los contactos externos, fijando la mirada entre las cejas, igualando la expiración y la inspiración mientras pasan por la nariz, / con los sentidos, la mente y la inteligencia controlados, el sabio (*muni*) decidido a liberarse, libre para siempre de deseo, miedo e ira (*vigatecchabhayakrodha*), ése ya está liberado.

Del aspirante espiritual que todavía no está instalado en la sabiduría salvífica pero que ya posee de modo habitual el control ascético de la mente y el deseo y de sus reacciones concomitantes - como el miedo y la ira - se puede decir que prácticamente está liberado. La derrota definitiva del miedo sólo se consigue trascendiendo el deseo. Al *yogin* avanzado todavía le queda un único deseo: conseguir la salvación. Todavía no ha superado el deseo, pero su anhelo de infinito anula todos los demás deseos finitos y, por tanto, los miedos procedentes de lo finito.

Más extensa es la descripción de la práctica de la meditación en 6.10-15: el *yogin* vive solo y autocontrolado (10). Se sienta a meditar en un lugar adecuado (11). Allí se concentra, controla la mente y se purifica mediante el *yoga* (12).

Firme, con el cuerpo, el cuello y la cabeza erguidos e inmóviles, mirando la punta de la nariz y sin mirar en otras direcciones (13), con la mente tranquila y libre de miedo (*vigatabhi*), firme en el voto de castidad, con la mente dominada y concentrada en Mí, disciplinado y teniéndome como su meta suprema (14).

Haciendo eso llega a la paz y la dicha y reposa en Mí (15). Es decir: el que controla la mente, la aparta de los objetos del mundo y la concentra en Dios acaba llegando a Él. De nuevo aquí la impavidez del aspirante no es todavía la definitiva del sabio unido a Dios sino la creciente imperturbabilidad del que va centrando más y más su vida en Él. La santificación es un proceso gradual de posesión de la persona por lo divino en el que aquélla se va vaciando de sí y de todos sus apegos y temores.

La relación del místico con Dios se trata de manera más personal y entrañable en el capítulo 12, que dedica las estrofas 13 a 20 a describir al verdadero devoto (*bhakta*), amado por Krsna. El rasgo de la impavidez aparece en la estrofa 15: "Quien nunca molesta a los demás y a quien los demás no molestan nunca, quien está libre de alegría, ira, miedo y agitación (*harsamarsabhayodvegair mukto*), ése también es mi amado". A esos devotos amados,

indiferentes a todo lo mundano por estar enteramente absortos en Krsna, los salva éste del ciclo sin comienzo de nacimientos y muertes.

La sexta y última mención explícita de la impavidez como rasgo del santo o del que está en vías de serlo se halla en el capítulo 16, cuyas tres primeras estrofas describen las virtudes divinas (*daivi sampat*), "las cualidades del nacido con naturaleza divina" (3) y que llevan a la liberación (5): "Impavidez (*abhaya*), pureza mental, constancia en el *yoga* del conocimiento, generosidad, autodominio y sacrificio, estudio sagrado, penitencia, rectitud, (1) etc." Todas estas virtudes y prácticas son el medio hacia la liberación; pero no son distintas de ésta. En realidad la liberación no es más que la perfección en las virtudes divinas. El camino de santificación o perfeccionamiento culmina en la santidad o perfección. El cultivo gradual de la impavidez va unido al resto de la práctica espiritual, que consiste en la actualización de la conciencia espontánea de Krsna y todas sus implicaciones prácticas y afectivas, una de las más importantes de las cuales es precisamente la impavidez.

En este apartado hemos entrado de lleno en el aspecto "postaxial" de la religiosidad de la *Bhagavadgita*. Recordemos que, según Hick, lo propio de esta forma, más personalizada, de religiosidad es que su núcleo es la experiencia de salvación/liberación, entendida como paso de una vida centrada en uno mismo a una vida centrada en lo divino (o, en su discutibilísima terminología, "lo Real") (Hick, 22-69). Hemos llegado también a la religión "dinámica" de Bergson, que ya no es una mera función social, como la religión "estática", sino un movimiento de transformación en que el místico se deja poseer por la fuerza creativa de Dios (Bergson, 221-282).¹²

Las religiones tienen dos pretensiones: por un lado quieren gestionar la finitud - y, en consecuencia, el deseo y la violencia, el miedo y la angustia - proporcionando orden, seguridad y sentido social e individual; por otro quieren trascender la limitación y, con ella, sus consecuencias de todo tipo, entre ellas el miedo. En lo que respecta al miedo y la angustia, inevitables para toda existencia finita, la religión de bienes mundanos intenta mantenerlos a raya, controlados, ordenando la experiencia y la acción a base de creencias teóricas y normas prácticas. La religión de santificación, por el contrario, pretende ir más allá del miedo y de la angustia superando la finitud e instalándose en un estado de plenitud irreversible. Como en gran parte de la espiritualidad india, según la *Bhagavadgita* ese estado de plena participación

¹² Lo que me interesa aquí es la distinción bergsoniana entre dos formas de religiosidad. No entro ni en los detalles de su descripción ni en sus supuestos metafísicos.

en la santidad divina puede alcanzarse en esta vida, antes de la muerte del cuerpo físico.

Conclusión

Así pues, en resumen, las principales apariciones en la *Bhagavadgita* del fenómeno del miedo son las siguientes:

- a) El deber marcial del guerrero exige que éste posea la virtud del valor.
- b) La perspectiva de tener que matar a sus seres queridos hace que Arjuna caiga en una crisis de angustia al resquebrajarse la estructuración de lo real proporcionada por la religión "estática".
- c) La visión de la forma cósmica de Krsna hace que Arjuna se suma en el terror causado por la pérdida de la individualidad sin estar preparado para ella.
- d) Es posible liberarse mediante el *yoga* del "gran miedo" de la vida mundana.
- e) Uno de los elementos del proceso de santificación es la progresiva indiferencia respecto a todo lo mundano y, en consecuencia, la superación de todo miedo.

El núcleo del presente trabajo es la exposición de la doctrina de la *Gita* sobre el miedo, a la que hemos acompañado de consideraciones psicológicas, fenomenológicas, filosóficas y teológicas para facilitar su comprensión, es decir, para acercarla a la vida y el pensamiento del lector. A algunos todo esto no les dirá nada personalmente. Habrá quien simpatice con la parte meramente humana del drama de Arjuna. Otros tendrán más sensibilidad para los elementos religiosos, es decir, para el papel que la presencia de lo divino desempeña en la existencia personal. Quizá algunos incluso se sientan apelados por el ideal de santificación propuesto por Krsna. Ahora bien: ¿es cierto que es *posible* trascender el miedo? ¿Sería *deseable* alcanzar un estado de impavidez como el descrito en la *Gita*? ¿Hay respuesta objetiva para estas preguntas o las respuestas siempre son *relativas* a la perspectiva subjetiva? ¿Merece la pena siquiera plantearse estas cuestiones? El análisis del fenómeno del miedo en la *Gita* sólo quedaría completado mostrando su situación en el sistema de creencias de ese texto, que sólo podría entenderse correctamente exponiendo su contexto histórico-cultural y, en último término, ubicándolo dialéctica y críticamente en el sistema global de lo real. En otras palabras: la máxima comprensión de cualquier realidad o acontecimiento sólo se logra en la hermenéutica filosófica. Pero la realización de ese esfuerzo sólo es posible a partir de pequeños análisis abstractos y parciales como el realizado en estas páginas, que espero contribuyan a arrojar algo

de luz sobre algún aspecto de la relación entre la religión y el miedo, objeto de nuestro simposio.

Obras citadas

- Arnold, M. B., *Emotion and Personality*, 2 vols., Columbia Univ. Press, Nueva York, 1960.
- Ayuso, J. L., *Trastornos de angustia*, Martínez Roca, Barcelona, 1988.
- Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, P.U.F., París, 1932.
- Casares, J., *Diccionario ideológico de la lengua española*, Gustavo Gili, Barcelona, 1984².
- Divanji, R. B., *Critical Word-Index to the Bhagavadgita* [1943], Munshiram Manoharlal, Delhi, 1993.
- Fernández-Abascal, E. G. (coord.), *Manual de motivación y emoción*, Ed. Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 1995.
- Freud, S., "Más allá del principio de placer" [1920], en *Obras completas. Vol. XVIII*, Amorrortu, Buenos Aires, 1989.
- Heidegger, M., "¿Qué es metafísica?" [1929], en *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Siglo XX, Buenos Aires, 1974, págs. 37-56.
- Hernández Mondragón, J. A. (coord.), *Gran diccionario de psicología*, Eds. del Prado, Madrid, 1992.
- Hick, J., *An Interpretation of Religion*, MacMillan, Londres, 1989.
- Ilárraz, F.G., *El Señor del yoga. El Bhagavadgita*, Hispanonorteamericana, Madrid, 1970.
- Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia* [1844], Espasa Calpe, Madrid, 1940.
- Marcovich, M., *Bhagavadgita. El canto del Señor*, Mérida (Venezuela), 1958.
- Marks, I. M., *Miedos, fobias y rituales. 1. Los mecanismos de la ansiedad*, Martínez Roca, Barcelona, 1991.
- Monier-Williams, M., *A Sanskrit-English Dictionary* [1899], Motilal Banarsidass, Delhi, 1993.
- Otto, R., *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* [1917], Alianza, Madrid, 1980.
- Pichot, P., *L'Anxiété*, Masson, París, 1987.
- Reeve, J. M., *Motivación y emoción*, Mc Graw Hill, Madrid, 1995.
- Rodríguez Adrados, F., *Bhagavadgita. La Canción del Señor*, Edhasa, Madrid, 1988

(Traducción publicada anteriormente en Rodríguez Adrados, F. y Villar Liébana, F., *Atma y Brahma. Upanisad del Gran Aranyaka y Bhagavadgita*, Editora Nacional, Madrid, 1978).

Sartre, J.-P., *El ser y la nada* [1943], Alianza, Madrid, 1984.

Tillich, P., *Teología sistemática I* [1951], Sígueme, Salamanca, 1982.

Tola, F., *Bhagavad Gita. El canto del Señor*, Monte Ávila, Caracas, 1977.

Zaehner, R.C., *The Bhagavad Gita*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1973.