



**'HE RECUPERADO LA MEMORIA' (SMṚTIR LABDHĀ):  
LA BHAGAVAD GĪTĀ COMO UN VIAJE PARRESIÁSTICO CONTRA EL  
OLVIDO**

RAQUEL FERRÁNDEZ-FORMOSO

Esta es una traducción personal del artículo:

'I have regained memory': The *Bhagavad Gītā* as a *parrhesiastic* journey against forgetfulness. *Comparative Philosophy*. Volume 11, No. 2 (2020): 36-62. Doi: [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2020\).110205](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2020).110205)

La mayoría de las traducciones se han realizado literalmente del artículo en inglés, por tanto recomendamos consultar siempre esa versión original.

## 1. EL KAIRÓS DEL ALMA

En una de las disertaciones más singulares de Epícteto, un discípulo pregunta al maestro estoico por qué nunca responde a sus preguntas. La respuesta de Epícteto es visceral por su franqueza: el discípulo en cuestión no lo incita a hablar ya que no posee la competencia de escuchar. “¿Sobre qué debería hablarte? Dime. ¿Sobre qué asunto *eres capaz* de escuchar?” (*Peri tinos oz legō pros se; deixon moi. peri tinos akousai dunasai; Disertaciones, II, 24*). Foucault cita este pasaje, titulado: "A uno de los que no consideraba digno", varias veces en sus célebres estudios sobre el ejercicio de la *parresía* en el contexto grecorromano (Foucault 2012, 177). El término griego "parresía" tiene dos significados posibles, que le dan dos sentidos muy diferentes. En un sentido más bien peyorativo, la parresía implica "decir “ (*rhema*; lit: " expresión ") “todo” (*pan*), lo cual es un síntoma de charlatanismo más que de sabiduría, porque la persona que ejerce así la *parresía* (es decir, el *parresiasta*) expresa

"cualquier cosa o todo lo que tiene en mente sin cualificación" (Foucault 2001,13). En la literatura cristiana, encontramos una denuncia constante de esta conversación sin filtro<sup>1</sup>, que hace imposible el verdadero silencio y, por lo tanto, se concibe como "un obstáculo para la contemplación de Dios" (Foucault 2001, 13). Pero ya Epícteto, en su *Enquiridion*, se mostró tajante contra esta *parresía* nociva: "Guarda silencio la mayor parte del tiempo, y di solo lo que es necesario decir, en pocas palabras. Solo en raras ocasiones y cuando *la ocasión* lo requiera, diremos algo". (*kai siōpē polu estō ē laleisthō ta anagkaia kai di'oligōn. spaniōs de pote kairou parakalountos epi to legein lexon men*; Ench. XXXIII). Es importante aprender a discernir cuál es esta ocasión apropiada, el *kairós* que nos invita a hablar, lo que a su vez estará relacionado con la competencia de nuestro interlocutor para escuchar. Discernir las condiciones necesarias para una conversación verdadera (un mensaje sincero para un oído sincero) se convierte en una tarea particularmente relevante cuando lo que vamos a decir es la verdad, sean cuales sean las consecuencias. Este es precisamente el otro significado del término 'parresía': "decir la verdad". Y este es el uso más extendido del término en la literatura grecorromana. El parresiasta, por lo tanto, es aquel que tiene el coraje de decir la verdad, incluso si esto podría dañarlo gravemente; a diferencia del adulator, el ejercicio de la verdad se convierte para los parresiastas en un deber y una forma de relacionarse libremente consigo mismo y con los demás (ver Foucault 2012,178; 2001, 14-15). El nexo entre *parresía* y autocuidado cruza de diferentes maneras el discurso de las filosofías helenísticas y hace del ejercicio de la verdad una "techne [técnica/arte] de guía espiritual para la educación del alma" (Foucault 2001,110). La diferencia entre la *parresía* helenística y la *parresía* de la espiritualidad cristiana tiene que ver con el sujeto a quien se le exige esta *parresía*: en la filosofía grecorromana es el maestro quien debe ejercerla, mientras que en el cristianismo es el discípulo el que debe confesar su alma al maestro. "Es bastante característico apreciar que en la filosofía [grecorromana] existe una gran preocupación por imponer silencio al discípulo [...] porque el discípulo es esencialmente el que está en silencio, mientras que en el cristianismo el discípulo será quien deba hablar" (Foucault 2012, 160). El parresiasta, en el contexto helenístico, es "un agente del *gnōthi seauton*", un "técnico del *kairós*", un director de almas que encarna lo que dice, ya que la *parresía* se ha convertido en "la presencia de su propia forma de vida manifestada, presentada, sensible y activa como modelo en el discurso

1 El movimiento quietista iniciado por el místico español Miguel de Molinos (siglo XV d.n.e) es quizás uno de los que más reivindica el silencio contemplativo como un lugar de encuentro con Dios, considerando que la meditación verbal (y esto incluye la oración y cualquier otro tipo de actividad verbal) es siempre un medio inferior de relacionarse con lo divino.

que mantiene". (Foucault 2012,181). Es la figura en la que encontramos una armonía entre decir y hacer, y por lo tanto, la verdad se transmite como una forma de ser, a través de su presencia, más que como una idea teórica. Tomado literalmente, es a lo que alude el término sánscrito 'ācārya' ('maestro'), en referencia a alguien que ha cumplido el *ācāra* ('buena conducta', 'buen comportamiento'), y el que ya ha cumplido o emprendido ('ā-carati'; 'practicar', 'acercarse') los caminos por los que conduce a sus discípulos.

En la *Bhagavad Gītā* (en adelante: BG) se nos ofrece una *parresía* mística, entre un Amigo Divino ('suhṛt' o 'sakhi'; BG, 9.18 y 10.44), un avatar que como Aurobindo (1997,18) indica, solo se manifiesta como tal cuando ha llegado la *ocasión*, en el campo de batalla de Kurukṣetra, y un interlocutor, Arjuna, que a lo largo del primer capítulo no posee nada más que los argumentos razonables y lógicos de una razón desprovista de visión y abocada a la desesperación. De hecho, la *Gītā* comienza en el momento en que Arjuna tiene razones muy persuasivas, aparentemente irrefutables para no luchar, y por lo tanto abandona todos los esfuerzos y todos los deseos de victoria. Frente a la injusticia del mundo, solo con el dique de su razón, Arjuna se une a una desgracia comprensible pero egocéntrica. Este comienzo no debe interpretarse a la ligera, ya que, como afirma Aurobindo en su comentario: "Arjuna ha tratado de justificar su negativa por razones éticas y racionales, pero simplemente ha encubierto con palabras de aparente racionalidad el revoltijo de sus emociones ignorantes e imprudentes" (1997, 61). Sin embargo, si Arjuna no estuviera receptivo a escuchar, el diálogo de la *Gītā* culminaría en este primer capítulo: racional, lógico, y trágico. Sería más bien una imposibilidad de diálogo, un monólogo convincente pero vacío. Por lo tanto, el ejercicio parresiástico en realidad comienza en el segundo capítulo, cuando Kṛṣṇa encuentra la oportunidad de guiar a un alma dispuesta a escuchar algo más grande que sus propios argumentos. Solo en esa circunstancia -cumplidas las condiciones del *kairós*-, Kṛṣṇa acepta impartir una enseñanza que lo obliga a salir de su incógnito, dejando caer el velo de su poder (*yogamāyā*; BG, 7.25) y revelándose a Arjuna ya no como un mero amigo, sino como el maestro del eterno dharma (BG, 11.18). Estas 'condiciones del kairós' están relacionadas con la competencia de Arjuna para escuchar, es decir, con su capacidad y necesidad, como discípulo, de permanecer en silencio. De hecho, una de las últimas advertencias que Kṛṣṇa resalta es la importancia de estar siempre abierto a escuchar: "Si no me escuchas (*na śroṣyasi*) debido a tu arrogancia, te perderás" (BG, 18.58). A través de esta conversación sagrada, Arjuna no solo recuperará su propia esencia, sino que también se dará cuenta de la identidad

del maestro, a quien había tomado por un amigo común (BG, 11.41). *Kṛṣṇa habita en aquello que dice*, mientras que Arjuna, incapaz de vivir satisfecho en ninguna parte, debe fijar su mente en el Amigo Divino, aprender el lenguaje de la quietud, llenar su corazón de gratitud y permanecer en silencio. En palabras de Kṛṣṇa: “para quien la censura y la alabanza resultan iguales, que está en silencio (*maunī*), satisfecho con todo lo que le viene, sin hogar (*aniketa*), con su mente firmemente establecida (*sthiramati*) y llena de devoción, esa persona es querida para mí”(BG, 12.19). Desde nuestra perspectiva, lo que el Divino Amigo le proporcionará a Arjuna no son argumentos convincentes para que cambie de opinión; no es la persuasión retórica lo que emplea Govinda, pues no es el poder de la razón lo que está en juego.

A lo largo de este artículo, interpretaremos la canción de Bhagavān como un viaje curativo que va del olvido a la Memoria original (*smṛti*), por medio de un verdadero discurso/ [forma de] ser que tiene el propósito no de convencer o demostrar, sino de transformar. “Habito en el corazón de todos los seres; de mí provienen la Memoria (*smṛti*), el conocimiento (*jñāna*) y también su pérdida” (BG, 15.15), declara Kṛṣṇa. Es esta memoria original, la presencia de la fuente, la que debe despertarse en el corazón abatido de un Arjuna calculador y racional. A lo largo de la *Gītā*, el sustantivo "smṛti" (literalmente "lo que es recordado"), así como otras formas verbales relacionadas con la raíz "smṛ" ("recordar"; "recordar", "deseo") a menudo se enfatizará de manera significativa. Deben tenerse en cuenta las últimas palabras de Arjuna, al final de esta conversación trascendental: *naṣṭo mohah smṛtir labdhā* ("El engaño se ha disuelto, he recuperado la memoria"; BG, 18.73). El término sánscrito *smṛti* a menudo se traduce de manera ambigua porque oscila entre el significado de "conciencia" o "atención plena" y el significado de "memoria". Esto ha dado lugar a algunos debates sobre la traducción más exitosa en varios contextos filosóficos (ver Ditrich 2013), y por lo tanto, es común leer las últimas palabras de Arjuna traducidas de esta manera: "El engaño se ha disuelto, he recuperado la conciencia (del Ser)"<sup>2</sup>. En nuestra opinión, estos dos significados no solo no son incompatibles, sino que pueden entenderse como uno solo. Esta polisemia del término *smṛti* y sus términos asociados (de las formas *smaraṇa*, *samaratva* o *anusmara*) se profundiza si consideramos que el vocabulario relacionado con la memoria, el despertar de la mente y el amor (incluido el amplio espectro del deseo) se unen en la raíz sánscrita 'smṛ', de una manera imposible de reproducir en inglés/español con una sola palabra. Además, el término 'smṛti' implica "tradición" y es el nombre dado a un cuerpo de textos,

---

2 Cfr., Osborne y Kulkarni (trad.) 2012), 309. 3

entre los que se encuentra la literatura épica itihāsa<sup>3</sup>, y por lo tanto el *Mahābhārata*-, que se distinguen del corpus textual autoritario de Śruti (lit. "lo que se escucha"), en referencia a las escrituras reveladas de los Vedas. Tal y como afirmó Gerald James Larson, el término *smṛti* debe considerarse como una "expresión multidimensional" (1993, 375). Según este autor, solamente los jainistas reconocen la memoria como un medio legítimo de conocimiento (pramāṇa o pramā), y esto de manera ambigua (Larson 1993, 376). Pero esto no impide la existencia de otras dimensiones de la memoria, que no refieren a una mera facultad cognitiva, y que trascienden la concepción de la memoria como una mera recuperación de experiencias particulares pasadas. De hecho, la riqueza de este término muestra que la memoria se reconoce como una facultad trascendental potencial asociada con el ejercicio meditativo, y también al mismo tiempo que ciertos estados mentales alcanzados a través de la meditación se entienden como un acceso a una Memoria que no es verbal, ni imaginal, sino trascendental, y cuyo efecto se manifiesta en la presencia encarnada. Además, la enseñanza que Kṛṣṇa imparte a Arjuna no es el conocimiento de algo que Arjuna nunca supo y ahora aprenderá; tampoco es el conocimiento de algo que Arjuna sabía y ha olvidado, en el sentido de no haberlo retenido adecuadamente en su mente. No es un ejercicio retentivo el viaje a la Memoria que la *Gītā* nos presenta. El tipo de recuerdo que está en juego está más relacionado con *ser* que con pensar, es más original y más cercano a *guardar (to keep)* que a *retener (to retain)*. En resumen, lo que Kṛṣṇa despierta en Arjuna es *una forma de presenciar la vida*. En este sentido, la consideración de la Memoria que encontramos en la *Gītā* es similar a la consideración heideggeriana de la memoria como la fuente del pensamiento y la gratitud.

La memoria significa originariamente lo mismo que devoción: el incesante permanecer concentrado en..., no sólo en lo pasado, sino de igual manera en lo presente y en lo que puede venir. Lo pasado, lo presente y lo venidero aparecen en la unidad de un hacer acto de presencia peculiar en cada caso. (Heidegger 2004,130).

La memoria como un signo de la eternidad, de lo que siempre permanece como un presente continuo, se manifiesta en gratitud por el don del ser, en una devoción por lo que debe pensarse: "En el pensamiento (*Gedanc*) como la memoria originaria actúa ya aquel recordar que piensa lo pensado por él con ánimo de entrega a lo que ha de pensarse, actúa allí la gratitud" (Heidegger 2010,132). Por tanto, Heidegger a menudo se preguntará si la

---

3 La expresión *iti ha āsa* ("Érase una vez") es el nombre dado a un género de literatura hindú, cuyas obras representativas son el *Mahābhārata* y *Rāmāyaṇa*.

memoria no es más que “un receptáculo para lo pensado por el pensamiento” o si, por el contrario, "el pensar mismo se basa en la memoria" (2010, 129). Precisamente, a través de una llamada a la devoción y al agradecimiento, Kṛṣṇa le pedirá a Arjuna que lo recuerde, y que, así armado con la luz de este recuerdo deje de lado la pereza, la queja, y la ofuscación de su mente, y se prepare para la verdadera lucha. Si Martin Heidegger, a partir del término griego 'aletheia', entiende la verdad como lo no-oculto o lo no-velado ('a-leth'), Harald Weinrich relaciona este término con la negación del olvido (es decir, la negación del elemento semántico 'leth', de donde viene el nombre del río del olvido: "Leteo"). Así, según Weinrich

por la formación de la palabra *aletheia* se puede entender que la verdad es también lo "no olvidado" o lo "que no hay que olvidar". De hecho, el pensamiento filosófico en Europa, siguiendo a los griegos, buscó la verdad durante muchos siglos en el lado del no-olvido, es decir, de la memoria y el recuerdo. (1999, 21)

Las últimas palabras de Arjuna también revelan la estrecha relación que mantiene la verdad eterna con la memoria, ya que es gracias a Kṛṣṇa bajo la forma de Acyuta ("el imperecedero") como Arjuna reconoce haber recuperado el Ser (BG, 18.73). De hecho, para comprender la maleabilidad semántica del término *smṛti* basta con apreciar las tres posibles traducciones de la expresión final de Arjuna ("smṛtir labdhā"). Hasta ahora, hemos anticipado dos, a saber: *a*) "He recuperado la memoria", y *b*) "He recuperado la conciencia (del Ser)". Sin embargo, en lo que podría considerarse una de las traducciones al inglés más literales de la *Bhagavad Gītā*, Franklin Edgerton (1944, 179) traduce *smṛtir labdhā* como *c*) "se gana la atención (a la verdad)". Por lo tanto, esta expresión de dos palabras puede significar la recuperación de la memoria, de la conciencia (del Ser) y de la atención (a la verdad), todo a la vez. En cualquier caso, al final del diálogo, lo que estaba oculto sale a la luz y se percibe ahora por el poder de la visión, que recae en esta Memoria trascendental adquirida por Arjuna en un ejercicio de escucha, apertura, y humildad. "Estoy libre de dudas", concluye Arjuna, "Haré tus palabras" (*kariṣye vacanaṃ tava*; BG, 18.73). Con respecto a esta *parresía* mística, estamos dispuestos a argumentar que en la conversación sagrada (*dharma-saṃvādaḥ*; BG, 18.70) entre Kṛṣṇa y Arjuna, existe un peligro que obviamente no es un riesgo político como el que nos plantean ciertos episodios históricos en la Antigua Grecia (por ejemplo, en el caso de un Platón parresiasta en Siracusa). Tampoco es el riesgo de un amigo que al decir la verdad pone en riesgo una relación personal particular. Hay un riesgo mucho mayor en este viaje que Kṛṣṇa está emprendiendo, incluso si se supone que está en una posición de poder con respecto

a Arjuna. El parresiasta Kṛṣṇa no se juega la vida, sino la posibilidad de ser recordado, es decir: la posibilidad de estar vivo a través de la presencia de quienes encarnan la Memoria. Se arriesga, en particular, a ser rechazado de una vez por todas en favor del olvido que la razón requiere, en ciertas situaciones, para ser cierta. En última instancia, deberíamos preguntarnos si existe un riesgo mayor que aquel que asume el Amigo Divino cuando por fin encuentra el *kairós* para hablarle con franqueza al alma.

## 2. LA DERROTA ESTÁ AHÍ, DONDE ESTÁ EL OLVIDO

*Soy mal público para mi memoria*

W. Szymborska

El diálogo de la *Bhagavad Gītā* comprende dieciocho capítulos (del capítulo 25 al 42) del sexto libro del *Mahābhārata*, titulado "Bhīṣma parva" ("Libro de Bhīṣma"). Si leemos la *Gītā* como un texto individual, separado de este libro, como se hace habitualmente, nuestra lectura comienza con el "Yoga del dolor de Arjuna" ("arjuna-viśādayogaḥ"). En este primer capítulo de la *Gītā*, Arjuna le pide a Kṛṣṇa que conduzca su carro al centro del campo de batalla para contemplar a sus enemigos. Entonces asistimos al desaliento de Arjuna, poseído por la compasión (*kṛpā*), y se nos ofrece un monólogo de argumentos, objeciones y quejas, que sumergen al guerrero en escepticismo, tristeza y parálisis. Sin embargo, si leemos la *Gītā* en el contexto del libro al que pertenece, la actitud de Arjuna nos parecerá bastante paradójica e inestable, considerando que solo cuatro capítulos antes este guerrero estaba totalmente convencido de la victoria, e incluso consoló a su hermano Yudhiṣṭhira exhibiendo una perla de sabiduría digna del mismo Kṛṣṇa. De hecho, en el capítulo 21 del *Bhīṣma Parvan*, es Yudhiṣṭhira, el rey de los pāṇḍavas, quien siente tristeza (*viśāda*) al observar las tropas de sus enemigos. Las dudas lo abruman debido a la fuerza y las armas del ejército enemigo, liderado por el temible guerrero Bhīṣma: "con nuestras tropas, nuestra [victoria] es dudosa " (*te vyaṃ saṃśayaṃ prāptāḥ sa sainyaḥ*; MbB, 6.21.5), le confiesa a Arjuna. En nuestra opinión, la respuesta que Arjuna brinda a su hermano merece especial atención, ya que revela una fuerza de espíritu cuya pérdida conducirá al diálogo de la *Gītā*. Efectivamente, lo que Arjuna *le recuerda* es que el factor determinante en la batalla no es la cantidad sino la calidad, y que el verdadero guerrero no vence por la fuerza de sus armas externas, sino por la fortaleza de sus armas internas.

na tathā balavīryābhyām vijayante jigīṣavaḥ  
yathāsatyanṛśamsyābhyām dharmeṇaivodyamena ca /  
tyaktvādharmam lobham ca ca moham codyamam āsthitaḥ  
yudhyadhvam anahaṁkāra yato dharmas tato jayah /  
evām rājan vijānīhi dhruvo 'smākam Rane jayah  
yathā me nāradaḥ Praha yataḥ Kṛṣṇa tato jayah /  
guṇabhūto Jayah kṛṣṇe pṛṣṭhato' nveti mādham  
anyathā vijayaś casya saṁnatiś cāparo guṇaḥ /  
ananta tejā govindaḥ śatrupūgeṣu nirvyathaḥ  
puruṣaḥ sanātanatamo yataḥ kṛṣṇas tato jayah /

(MhB, 6.21.10-14)

Aquellos que desean la victoria no conquistan tanto por el poder (*vīryā*) o por la fuerza (*bala*) como por la verdad (*satya*), la bondad (*anṛśamsa*), la virtud (*dharma*) y la perseverancia (*udyama*). Habiendo renunciado a la injusticia (*adharmā*), la codicia (*lobha*) y la ilusión (*moha*), y permaneciendo firmes durante el curso de la batalla sin arrogancia (*anahaṁkāra*), porque la victoria está ahí donde está la justicia. Sepa esto, oh rey, nuestra victoria en esta batalla es segura. Como Nārada me dijo: la victoria está allí donde está Kṛṣṇa (*yataḥ kṛṣṇas tato jayah*). La victoria depende de Kṛṣṇa, es intrínseca a Madhava, así como la humildad es su otro atributo. Govinda, brillante e infinito, incluso en medio de una multitud de enemigos permanece en calma. Él es el más eterno de los seres; donde está Kṛṣṇa, está la victoria.

¿Cómo conciliar este discurso triunfante, basado en la fe, en la energía, la verdad y la justicia de Kṛṣṇa, con el estado de ánimo abatido y escéptico que abruma a Arjuna al comienzo de la Gītā? Solo cuatro capítulos más tarde, Arjuna caerá en un desánimo mucho peor que el de Yudhiṣṭhira, y sus propias palabras de consuelo se desvanecerán en el inminente comienzo de la batalla. Ciertamente, la amabilidad podría ser un arma secreta para la victoria, pero no la autocompasión, como Kṛṣṇa tendrá que recordarle más tarde. Del mismo modo, la humildad (*saṁnati*) es un rasgo crucial para los que luchan en nombre del dharma, pero no la falsa modestia o el victimismo. El grado de confianza con el que Arjuna tranquiliza a su hermano es proporcional al grado de desesperación al que está a punto de lanzarse: “No deseo la victoria, Kṛṣṇa, ni el reino, ni los placeres. ¿De qué nos sirve el reino, Govinda, o los placeres o incluso la vida? (BG, 1.32). Por un lado, los cambios de humor extremos experimentados por Arjuna son significativos, ya que una parte crucial de la enseñanza de Kṛṣṇa se basa en la moderación o la ecuanimidad (*samatvaṁ*; BG, 2.40), es decir, en la capacidad del sabio para permanecer imperturbable (*sama*) tanto en la alegría como en el dolor (*samaduhkhasukham dhīram*; 2.15). Por otro lado, hemos subrayado el comienzo de la pregunta: "de qué nos sirve", que traducido literalmente sería "qué [es] para



nosotros" (*kiṃ naḥ*), ya que este tipo de pregunta parece ser una cuestión condenada de antemano al fracaso, en lugar de una pregunta real. La pregunta sobre el significado de la vida, de la victoria, o de la alegría, formulada de esta manera, puede simbolizar hasta qué punto Arjuna ha olvidado lo que Kṛṣṇa representa, lo que realmente significa el *dharma*. Por lo tanto, de "la victoria está allí donde está Kṛṣṇa" (*yataḥ kṛṣṇas tato jayah*), de repente hemos pasado a "la derrota está allí, donde está el olvido" (que en sánscrito podría ser "yato vismṛtis tato'jaya"). El significado de la vida, o de su propio camino (*sva-dharma*) se vuelve borroso, y el resultado es la parálisis y la impotencia de ánimo. Incluso cuando Arjuna argumenta que es el cumplimiento del *dharma* lo que le impide pelear (BG, 1.40-41), e incluso si su razonamiento a lo largo del primer capítulo de la *Gītā* parece sensato y difícilmente refutable, tan solo es su propio ego particular el que se queja, se frustra y siente pena por su mala suerte. Los límites de su visión se han reducido hasta el punto de que las preguntas que Arjuna puede hacerse, en tal estado, solo pueden llevarlo a un callejón sin salida. Estas son preguntas que solo dan fruto en ciertas condiciones, ya que necesitan la atmósfera gris y estrecha que solo la amnesia puede proporcionar. Aparentemente, Arjuna ha perdido todos los puntos de anclaje en el corazón donde *atman* o *puruṣa* moran (ver *Kaṭha Upaniṣad* II.3.17 y *Praśna upaniṣad* 3.6). Pero no totalmente. De lo contrario, no habría sido posible para él permanecer abierto a la memoria, a la voluntad de volver a *re-cordare* (de la etimología latina: volver [re] a pasar por el corazón [cor]). Después de que Kṛṣṇa lo reprende por su pusilanimidad (*hṛdayadaurbalya*; literalmente, "debilidad del corazón"), Arjuna adopta otra posición interna muy diferente, que indica al menos la voluntad de superar su estado crítico: "Soy tu discípulo, te lo ruego, enséñame" (BG, 2.7). Y como la *Gītā* nos revela, este colapso interno de Arjuna, esta repentina amnesia que se manifiesta con todo su poder al comienzo del viaje constituye el espacio en blanco (la noche oscura) que cada alma requiere para crecer. Hasta el comienzo de la *Gītā*, Arjuna se sintió cómodo con su papel de guerrero (*kṣatriya*), pero lo jugó por razones de orden inferior, aunque legítimas y dignas. Ahora, en el momento de la crisis, debe enfrentarse a una ley superior: una que lo impulsa a seguir solo el camino del Ser, y para hacerlo, primero ha de abandonar todos los *dharma*s. Como Aurobindo indica, lo que Arjuna le pide a Kṛṣṇa es una ley, un camino, un código de conducta que seguir: "dame, [Arjuna] prácticamente pregunta, lo que he perdido, un ley, una regla de acción clara, un camino por el que pueda volver a caminar con confianza. No pide el secreto de la vida o del mundo, el significado y el propósito de todo, sino un *dharma*" (Aurobindo, 1997: 26). De

hecho, el propio Arjuna confiesa que su mente está desconcertada con respecto al *dharma* (*dharmasammūdhacetāḥ*; BG, 2.7) y le pide a Kṛṣṇa que le indique cuál es el mejor camino a seguir.

El término 'dharma' es crucial en el contexto de la filosofía india, y su campo semántico es abrumador (p. ej., puede entenderse como "virtud", "religión", "naturaleza", "ley", "justicia", "camino"; es también el nombre que recibe una parte de las enseñanzas de Buddha, y esto no es en absoluto una lista exhaustiva). Sin embargo, ciertos autores como Shyam Ranganatham argumentan que, independientemente del contexto en el que se utilice este término, su contenido intencional es siempre el mismo. "Dharma tiene un solo significado moral en el escenario indio clásico, que es el significado de todos los términos morales filosóficos clave, como 'ética' y 'moral'" (Ranganathan 2017, 114). De acuerdo con esto, la idea de que el término "dharma" es polisémico y refiere a diferentes significados según su contexto, corresponde a un punto de vista "extensionalista", que Ranganathan llama "la visión ortodoxa". A su vez, este autor propone que el término "dharma" debería considerarse un "término moral formal perfecto, sin referente concreto" (2017, 96). Esta evaluación es importante para nosotros, si tenemos en cuenta que una de las conclusiones de la enseñanza de Kṛṣṇa consiste precisamente en la recomendación de abandonar todos los dharmas: "Abandona todos los dharmas, refugiáte en Mí" (BG, 18.66). Por lo tanto, aunque al comienzo de su enseñanza Kṛṣṇa le recuerde a Arjuna su deber social (o dharma) como guerrero (BG, 2.32-2.38), la *Gītā* no habría adquirido la importancia universal y atemporal que tiene hoy, en tanto guía espiritual de referencia transnacional, si las enseñanzas de Kṛṣṇa se basaran simplemente en recordar las demandas morales con respecto a una cultura y un tiempo particular (es decir, la moral de la sociedad india durante el tiempo de la composición del texto). Esto no significa que Kṛṣṇa esté desinteresado en la moral, en un sentido negativo -mucho menos que su mensaje sea inmoral-. Por el contrario, lo que esto indica, más bien, es que la universalidad de su enseñanza se basa en una perla de sabiduría de un nivel más elevado que las recomendaciones normativas sociales o particulares porque, como afirma Aurobindo, la *Gītā* "reemplaza la concepción del deber social por una obligación divina" (1997, 35). Es importante apreciar que en el primer verso de la *Gītā*, el campo de batalla de Kurukṣetra recibe el nombre de "Dharmakṣetra", sugiriéndose que lo que va a tener lugar es la batalla del *dharma* contra el *a-dharma* (es decir, la batalla del bien contra el mal). De modo significativo, en su comentario sobre la *Bhagavad Gītā* titulado *Bhagavadgītārthasaṃgraha*

(en adelante: GS), el gran pensador cachemir Abhinavagupta considera que la palabra "kṣetra" se refiere al cuerpo (*śarīra*) en este contexto particular. Así, jugando con la raíz *kṣi* (destruir), de la que se puede derivar el término 'kṣetra', declara: "La liberación se obtiene mediante la destrucción de todos los dharmas" ("samastadharmāṇām kṣayādapavargaprāptyā"; GS, 1.1). Según esto, el cuerpo es el campo de batalla en el que todos los dharmas deben ser destruidos para obtener la liberación (apavarga). Sin embargo, Abhinavagupta también tiene en cuenta la raíz *kṣad* ("confrontar", "atacar"), otra posible fuente etimológica para el término 'kṣetra', en cuyo caso el cuerpo se convertiría en el campo en el que tiene lugar la batalla entre los deseos contradictorios<sup>4</sup>. Desde nuestro punto de vista, la consideración de Kurukṣetra como "Dharmakṣetra" es significativa ya que Arjuna aprenderá a luchar desde esa memoria recuperada (*smṛtir labdhā*) que Kṛṣṇa despierta en él, es decir: arraigado en el corazón de un camino donde todos los dharmas personales y sociales, así como los deseos respectivos que los acompañan, deben ser abandonados. Ciertamente, lo que Kṛṣṇa intenta despertar en Arjuna es el camino más elevado hacia el Ser, que está relacionado con una cierta capacidad de acción, precisamente una de las definiciones del 'yoga' que plantea la *Gītā*: "el yoga es la habilidad en la acción" (*yogaḥ karmasu kauśalam*; BG, 2.50), que a su vez está relacionado con el desapego y la ecuanimidad ("ecuanimidad se llama yoga"; *umatato de yoga samatvaṃ*; BG, 2.48). Aunque el término 'yoga' también juega un papel crucial en el contexto de la filosofía india, es necesario resaltar que en este contexto "la palabra yoga no ha alcanzado ningún sentido técnico definido, como lo hizo en los *Yogasūtra* de Patañjali, y, en consecuencia, no hay una definición de yoga, sino muchas" (Dasgupta 1932, 451). Sin embargo, es en este texto donde encontramos formulados los tres caminos del yoga (a saber: *karma yoga*, "el yoga de la acción"; *jñāna yoga*, "el yoga de la sabiduría" y *bhakti yoga*, "el yoga de la devoción") que son considerados hoy las "direcciones cardinales" o los "filtros conceptuales" del llamado "yoga premoderno" (ver De Michelis 2008,18). Todo parece indicar que el significado fundamental del término "yoga" en la enseñanza de Kṛṣṇa tiene el carácter general de una práctica espiritual que implica un tipo de unión para la que se requiere la separación o el aislamiento de ciertos estados mentales, especialmente los deseos. Surendranath Dasgupta ya advirtió del significado de este yoga ("unión") que siempre es también una especie de "viyoga" ("disyunción")<sup>5</sup>: "La razón por la cual este concepto negativo

4 Ver por ejemplo: Marjanovic (trad.) 2004, 30-31. Para más lecturas sobre el comentario de Abhinavagupta, ver también: Sankaranarayanan, S. (trad.) 1985.

5 Esto también lo señala Śāṅkarācārya en su comentario a la *Kaṭha Upaniṣad* II.3.11, donde el yoga se define

de cesación de deseos debe considerarse yoga es que sin tal renuncia a los deseos no es posible ningún tipo de unión superior "(1932, 444). El camino de "abandonar todos los dharmas" consiste en alimentar un solo deseo que se convierte más bien en una aspiración íntima de refugiarse únicamente en el Amigo Divino. En este punto, debe notarse que la devoción a Kṛṣṇa en el contexto de la *Gītā* implica renunciar metafóricamente a los lazos mantenidos con otros maestros o modelos de referencia (es decir, guiados por Kṛṣṇa, los pāṇḍavas tendrán que luchar con sus anteriores maestros). En un episodio significativo, justo antes de que comience la batalla, Yudhiṣṭira pedirá la bendición de sus cuatro maestros anteriores que están del lado enemigo: Bhīṣma, Droṇa, Kṛpa y Śalya. El lector familiarizado con el Bhīṣma Parva recordará la respuesta idéntica que proporcionan los cuatro personajes: "Un hombre es sirviente de la riqueza, pero la riqueza no es sirviente de nadie. Estoy atado a los Kauravas por la riqueza. (*arthasya puruṣo dāso; dsas tv artha na kasya cit [...]*) *baddho'smi arthena Kauravaiḥ*; MhB, 6.43.41,56,71,82). Sin embargo, todos desean la victoria de Yudhiṣṭira pero, como Bhīṣma y Droṇa admiten, no son libres y le hablan como "eunucos" (*klīvabat*; lit. "como un débil", "como un cobarde"; MhB, 6.43-42 57). Quizás sea Droṇa quien mejor exprese la situación en la que todos se encuentran: "Lucharé por los Kauravas, pero espero que la victoria sea tuya" (*yotsye'ham kauravasy'ārtha; tav'āsāsyō jayo mayā*; MhB, 6.43.58). De este modo, el espectador encuentra desplegada en el *Mahābhārata* toda una gama de lealtades y afectos que incluye vínculos humanos y divinos, entrelazados entre sí, de manera que es fácil entender la confusión de Arjuna sobre cuál es el camino correcto (y el maestro correcto) a seguir. Podríamos preguntar en este punto si la acción que se le solicita a Arjuna, en caso de que decida seguir el camino del Ser, podría considerarse una "suspensión teleológica de lo ético". Esto es lo que hizo Abraham, según Kierkegaard, cuando aceptó sacrificar a su hijo por mandato divino. Según Kierkegaard, desde el dominio ético, Abraham está expuesto a no ser más que un asesino (de su propio hijo), sin embargo, desde la perspectiva religiosa está dispuesto a dar el salto al absurdo en el que consiste la verdadera fe (siempre relacionada con lo escandaloso en el pensamiento de Kierkegaard). Por lo tanto, la acción (o intención) de Abraham en virtud de la fe mantiene una diferencia abismal con la figura del héroe trágico, ya que el primero "aún permanece dentro de lo ético" (Kierkegaard 1994, 49). Por el contrario, "por su acto [Abraham] sobrepasó lo ético por completo y poseía

---

como "sthīrām indriya dhāraṇām" o "firme control de los sentidos". Śāṅkara argumenta, entonces, que este tipo de unión (yoga) implica una disyunción (viyoga) con respecto a otra cosa (es decir, el yogui se concentra en el Ser [yoga] y abandona todas las distracciones [viyoga] que lo llevan a la ignorancia)

un *telos* [una finalidad] superior, más allá de sí mismo, que puso lo primero en suspenso" (Kierkegaard 1994, 50). Del mismo modo, hay dos estadios diferentes desde los que considerar la enseñanza de Kṛṣṇa acerca de la imposibilidad de que el espíritu (*puruṣa*) mate o sea matado (BG, 2.19-20, 27), ya que desde un punto de vista ético, tal justificación para la batalla supone un falacia peligrosa y, sin embargo, desde un punto de vista trascendental, la acción requerida va más allá del estadio ético y adquiere un significado mucho más profundo. Por esta razón, Aurobindo afirma asertivamente que "la *Gītā* no es un libro de ética práctica, sino de vida espiritual" (1997, 31), y aclara que "[la *Gītā*] no predica indiferencia hacia el bien y el mal en la vida ordinaria de hombre, donde tal doctrina tendría las consecuencias más perniciosas" (1997, 37). Desde nuestro punto de vista, Arjuna no es un héroe trágico, ni un asesino, ni un creyente en el sentido cristiano. Precisamente, la enseñanza de Kṛṣṇa tiene como objetivo el que Arjuna no pelee simplemente obedeciendo a un deber social, ni en virtud de lo absurdo. La memoria que Arjuna recupera al final de la conversación con el Amigo Divino, puede que no sea descrita en términos racionales, pero aún así no es un salto irracional hacia lo absurdo: es una comprensión intuitiva (*buddhi-yoga*) lo que Arjuna adquiere a lo largo del tiempo a través de la *Gītā* debido a las palabras de Kṛṣṇa. Así, la visión del Ser sublima tanto el absurdo ciego en el estadio religioso cristiano, como también el asesinato desde una perspectiva ética.

Al final, el camino hacia la libertad más elevada nos conduce aparentemente a dos paradojas, a saber, que el *dharma* del Ser exige abandonar todos los caminos, y que la devoción al Ser redundaría en un *desinterés por* y una *ecuanimidad hacia* otras cosas potencialmente deseadas. Así es como el yoga, definido en primer lugar como "la habilidad en la acción", está directamente relacionado con la "acción sin deseo" o *niṣkāma-karma*. Cualquier acción realizada desde el Ser (es decir, desde una mente sostenida en el yoga) conlleva al mismo tiempo una disyunción (*viyoga*), ya que el yogui o la yoguini toma distancia con los resultados de la misma. Sin embargo, esto no significa que la persona bien establecida en el Ser deba abandonar por completo su interés por el mundo, ni comportarse como un autómata emocional en aras de una conexión interna con el Supremo. La interacción dialéctica entre unión-disyunción (es decir, *yoga-viyoga*) enfatiza una habilidad más sutil, a saber, la capacidad de encontrar la medida correcta entre cercanía y distanciamiento, compromiso e indiferencia. Para explicar esto, Geoffrey Ashton se basa en las ideas de Edward Bullough sobre la importancia de la distancia en la contemplación y la creación

estética. Esta distancia estética implica un aspecto negativo y otro positivo:

Pero "el trabajo de la distancia" no implica una desconexión total con el mundo (o la obra de arte); también muestra "un lado positivo: la elaboración de la experiencia sobre la nueva base creada por la acción inhibitoria de la distancia" (Bullough 1971, 760). [...] Mientras Arjuna se une a lo divino al trascender el mundo fenomenal, no se aparta esencialmente de él (como defiende Śaṅkara), ni se purga de sus propios sentimientos (siguiendo el modelo de agencia ritual del Mīmāṃsāka). Más bien, reconecta con el mundo de una manera que es desinteresada y al mismo tiempo está directamente impregnada con sensibilidades hacia los demás. (Ashton 2013, 13)

Sin embargo, la enseñanza de la *Gītā* no consiste en llevar a cabo simplemente *cualquier* acción de manera desinteresada. A Arjuna no se le solicita cualquier acción, ni la acción más apropiada de acuerdo con su estatus social. Se trata de llevar a cabo la acción que exige el camino del Ser. Para discernir cuál es esta acción en cada situación particular, lo primero es estar dispuestos a seguir nuestro propio dharma (*svadharma*), sea cual sea, en lugar de tratar de imitar el de los demás (*paradharmā*). En otras palabras, para lidiar con la situación en la que se encuentra Arjuna, primero debe aceptar la situación misma y el papel que se le ha asignado en la trama. Kṛṣṇa enfatiza repetidamente la importancia de este compromiso con el camino propio (BG, 3.35; 18.47). Esta misma advertencia se puede encontrar en el *Enquiridion* de Epicteto:

Recuerda (*memnēso*), que eres un actor del drama (*hoti hupokritēs ei dramatos*) que el director escoge (*hoiou an thelē ho didaskalos*) - si es corto, entonces en uno corto, si es largo, entonces en uno largo. [...] tu tarea es realizar bien el papel que te ha sido otorgado; elegirlo, en cambio, le corresponde a otro (*eklexasthai d'auto allou*). (Ench., XVII)

Según Epicteto<sup>6</sup>, la elección del papel "no depende de nosotros" (es decir, es *aprohairēta*), ya que está fuera del alcance de la *prohairesis* ("elección") (Long 2002, 212). Siguiendo las enseñanzas de Kṛṣṇa, Arjuna también debería estar satisfecho con todo lo que le ocurre (BG, 12.19), y precisamente esa aceptación armónica es un síntoma de sabiduría, un rasgo particular de una mente establecida firmemente en el Yoga. No es un simple conformismo o un mero asentimiento pasivo lo que se exige, sino especialmente el impulso de

6 Esta aceptación del papel que nos ha sido dado también la enfatiza el estoico Marco Aurelio, fuertemente influido por Epicteto, cuyos *Discursos* le llegaron gracias a Rústico. En varios pasajes de sus *Meditaciones*, Marco Aurelio nos invita a aceptar el destino que Dios ha planeado para nosotros. Un ejemplo podría ser: "¡Qué glorioso poder se le otorga al hombre! Nunca hacer ninguna acción, sino la que Dios le encomienda; y abrazar amablemente, lo que Dios designe para él" (Meditaciones, 12. 11). Ver Moor y Hutcheson (2008).

actuar y reaccionar adecuadamente a los eventos que nos suceden, sin vacilaciones, desaliento o quejas inútiles. La reacción, apropiada o no, al papel que nos ha asignado el "guionista", depende de nosotros, por lo que aceptarlo es un primer paso para llevarlo a cabo correctamente. Por lo tanto, seguir nuestro propio camino "voluntariamente" en lugar de interrumpirlo, o imitar el de los demás, es una enseñanza que encontramos formulada tanto en la filosofía de la *Bhagavad Gītā* como en la filosofía estoica de Epícteto o Marco Aurelio<sup>7</sup>. Para esta aceptación del camino personal y para su correcta realización, se necesita un intelecto dotado de visión y abierto a la escucha. Aquí la noción de "buddhi-yoga" se introduce en la *Gītā*, y aunque iertos autores como Edgerton la traducen como "disciplina de la actitud mental", es más común encontrarla traducida como "el yoga de la comprensión", o incluso "el yoga de la visión". En el segundo capítulo se nos dice que la mera acción es inferior a este "buddhi-yoga" (*dūreṇa hyavaram karma buddhiyogāt*; BG, 2.49), ya que el que está dotado de sabiduría deja atrás el bien y el mal (*buddhiyukto jahātīha ubhe sukṛtaduṣkṛte*; BG, 2.50), es decir, él o ella ha trascendido los estándares morales convencionales y no actúa movido por un interés o una recompensa. Más adelante, Kṛṣṇa nos advierte que este *buddhiyoga* solo se otorga a los devotos amorosos (BG, 10.10), aquellos que han depositado su *buddhi* en Kṛṣṇa (*mayi buddhiṃ niveśaya*; lit. "[deja que tu] intelecto entre en mí", BG 12.8) El órgano intelectual o *buddhi* adquiere gran importancia en la *Gītā*, ya que se nos dice que puede percibir "la dicha infinita" que se encuentra más allá de los sentidos (*sukhamātyantikam [...] atīndriyam*; BG, 6.21). Además, el yogui o la yoguini dotada con este buddhi-yoga no caerá en la tendencia negativa propia de los seres demoníacos (*āśura bhūtāḥ*, BG, 16.20), aquellos que defienden que "no hay verdad en el mundo, ni Dios, ni fundamento, ni ninguna ley de causa-efecto" (*asatyam pratiṣṭham te jagadāhuraniśvaram aparasparasambhūtam*; BG, 16.18) sino que todo es el resultado de la voluntad personal o del deseo. De nuevo, esta consideración nos impide concluir que el yogui o la yoguini simplemente debe dejar atrás las normas morales y sumergirse en un vacío amoral o inmoral. Por el contrario, guiado por la visión divina que él / ella percibe a través del intelecto, el buscador se compromete con la acción que el Ser requiere, y sumerge sus pasos en el camino divino, muy diferente del vacío nihilista, la queja egoísta, o la persecución de objetivos personales. El desconcierto inicial de Arjuna, al comienzo de la *Gītā*, podría haberlo llevado a

<sup>7</sup> En palabras de Marco Aurelio: "Considera, también, que solo al animal racional se le da la posibilidad de seguir *voluntariamente* lo que sucede. Pero el simple seguimiento es una necesidad para todos" ;ver Meditaciones, X.28.

este tipo de nihilismo materialista, si no hubiera estado dispuesto a escuchar. Es importante resaltar en este punto que, al igual que la impasibilidad (*apatheia*) recomendada por los estoicos, la tendencia a la restricción emocional impartida por Kṛṣṇa no implica que Arjuna deba reprimir sus emociones. Como ya hemos indicado, la confusión y la desesperación de Arjuna parecen ser completamente comprensibles. Lo que Kṛṣṇa intenta hacer ver a su discípulo es que estos estados emocionales se deben a un error de visión o, usando una terminología estoica, se deben a un "error de juicio". De ahí la importancia de purificar el intelecto. Abordando la doctrina de las emociones en Epicteto, A.A. Long ofrece una explicación que podría servir para comprender la impasibilidad de carácter recomendada por Kṛṣṇa:

De hecho, [los estoicos] insistieron en que solo una mente racional puede actuar irracionalmente, lo que significa cometer errores de juicio. Y con este pensamiento llegamos a la doctrina central del estoicismo: emociones como la ira y los celos son errores básicos de juicio de valor, errores de razonamiento, impulsos o motivaciones que exceden una respuesta correcta y apropiada a nuestra situación. [...] nos ponemos furiosos o celosos porque juzgamos mal el daño que creemos que nos están haciendo. (Long 2006, 380)

Siguiendo esta línea de interpretación, el intelecto tamásico se describe en la *Gītā* como el que confunde lo que está bien (*dharma*) con lo que está mal (*adharma*), y asigna a todas las cosas los valores opuestos (*sarvārthānviparītaṃśca*). Del mismo modo, el intelecto rajásico se caracteriza por distinguir erróneamente (*ayathāvat*) lo que está bien (*dharma*) y lo que está mal (*adharma*), lo que debe hacerse (*kārya*) y lo que no (*akārya*). Las clases de intelecto según los tres *guṇa*-s se explican en el capítulo dieciocho de la *Gītā* en términos de asignación de valores. Un intelecto envuelto en la oscuridad (*tamasāvṛtā*) asignará valores incorrectos a los fenómenos, al igual que un intelecto apasionado (cuya cualidad es el *rajo-guṇa*). Por el contrario, un intelecto sátvico es aquel que sabe distinguir efectivamente entre activo e inactivo, lo que debe hacerse y lo que no, y finalmente sabe cómo reconocer la esclavitud (*bandha*) y distinguirlo de la liberación (*mokṣa*). El término sánscrito 'guṇa' ("hilo", "atributo", "cualidad") es un concepto universal en la filosofía india, y puede cualificar su objeto desde muchos niveles diferentes, como muestra Kapani cuando reconoce en los *guṇa*s una triple cualificación: moral, psicológica, y física (1993, 417). Sin embargo, en nuestra opinión, es innegable que este término se usa periódicamente para describir estados



emocionales o fenomenológicos. *Tamas* está asociado con la depresión, el miedo y los estados emocionales oscuros, en los que la visión del intelecto se nubla. El desconcierto de Arjuna al comienzo de la *Gītā* nos da una idea del estado emocional tamásico en el que se encuentra, lo que conduce a graves fallas en su razonamiento, ya que atribuye valores erróneos o desproporcionados a la situación. Con esta calificación gūṇica del intelecto (y también del conocimiento [*jñāna*], el agente [*kartā*] y la resolución [*dhṛti*]; BG, 18.19-35) puede expresarse la idea de que las emociones determinan y condicionan estados cognitivos, que es decir, el dominio del juicio y las creencias que normalmente conocemos como "actitudes proposicionales". Sin embargo, para purificar este intelecto no solo se requiere retórica o argumentación ya que trabajar en el nivel discursivo no es suficiente, incluso si es necesario. El racionalismo estoico se distancia considerablemente de la filosofía de la *Gītā* con respecto al remedio propuesto para purificar este intelecto y quizás con respecto a las razones por las cuales este intelecto se ha nublado. La razón por la que el intelecto de Arjuna ha caído en un estado tamásico es su olvido de Kṛṣṇa, lo que implica un olvido del Ser que Arjuna es. Esta memoria no será reemplazada simplemente empleando las armas de la conversación racional o el pensamiento lógico, aunque es importante entrenar al órgano intelectual (*buddhi*), dado que con un intelecto armado de resolución y determinación, la paz se puede lograr gradualmente (BG, 6.25). Pero si hay algo que causa la pérdida del intelecto, es el olvido o la confusión de la memoria (*smṛtivibhramah*) como Kṛṣṇa lo expresa en la siguiente estrofa: "De la ira (*krodhāt*) surge el engaño (*sammohaḥ*), del engaño, la confusión de la memoria (*smṛtivibhramah*), y la confusión de la memoria produce la ruina del intelecto (*buddhināśāḥ*) por lo cual [el yogui o la yoguini] perece". (BG, 2.63)<sup>8</sup>. Por lo tanto, la visión intelectual del yogui depende del poder de su memoria que no consiste en una mera capacidad de retención, sino en una presencia que permanece constantemente receptiva a la amistad divina, incluso en las peores etapas del camino. De este modo, la memoria está vinculada al ejercicio devocional y esto determina la visión del devoto, lo que a su vez resulta en el dominio del *buddhi-yoga*, otorgado solo a los amantes más sinceros y perseverantes. En nuestra opinión, el nexo entre la devoción y la memoria debe revisarse, ya que parece establecerse una relación bidireccional: por un lado, la devoción despierta la memoria; por otro lado, el recuerdo del buscador le permite crecer en la devoción, lo que siempre implica crecer en paz y confianza, ya que la paz

---

8 Más adelante, se indicará que la ira (*krodha*) de la que emerge la ilusión de acuerdo con este versículo, está estrechamente relacionada con el deseo (*kāma*). Ver BG, 3.37-40.

no se contempla como un simple escenario plano, ya dado y cerrado, sino como una escalera de peldaños sucesivos a través de los que el devoto siempre puede continuar profundizando.

### 3. LA MEMORIA COMO *BIOS TECHNÉ*

En las siguientes páginas, mostramos cómo la memoria puede dar lugar a diferentes formas y estilos de vida, incluso convirtiéndose en una *bios techne* para asimilar doctrinas filosóficas que son opuestas por naturaleza. Por un lado, la *Gītā* se presenta no solo como un diálogo *sobre* la memoria del Ser sino también como un medio *para* ejercitar esta memoria. Kṛṣṇa mismo considera el estudio de este texto como una "ofrenda de conocimiento" (BG, 18.70). Además, la memoria puesta al servicio del Amigo Divino da lugar a una forma de vida en la que la mente se purifica y que puede llevarnos al encuentro de Kṛṣṇa, ya sea en la vida o después de la muerte. Por otro lado, la memoria juega un papel muy importante en la pedagogía de la Escuela epicúrea, ya que Epicuro recomienda a sus discípulos memorizar y aprender sus preceptos éticos, para evitar temores infundados y poder alcanzar así la tranquilidad de la mente (*ataraxia*). Una de las peores amenazas a esta paz mental es el miedo a la muerte, y para superarlo, el discípulo epicúreo debe recordar que el ser humano no es más que una estructura atómica y que su muerte no representa nada más que la disolución de dicha composición material. De este modo, aunque las dos filosofías deberían ser practicadas y memorizadas por todos aquellos que buscan la serenidad mental, sus contenidos y enseñanzas no solo son diferentes sino contrarias.

#### 3.1 SMṚTIPATHA O EL CAMINO A LA MEMORIA

En el capítulo doce de la *Gītā*, dedicado al Bhakti yoga ("yoga de la devoción"), encontramos una idea de la devoción conectada a un ejercicio de concentración en Kṛṣṇa. El acto de adorar se concibe como la tarea constante de recordar la divinidad, según la cual, el yogui o el yogini enfocan constantemente su mente, intelecto y sentidos en Kṛṣṇa. Por lo tanto, podemos leer: "Aquellos que dejan entrar su mente en mí, cuya intención siempre está puesta en mí, dotados de una fe suprema, son los [yoguis] más apreciados" (*mayyāveśya mano ye mām nityayuktā upāsate; śraddhayā parayopetāḥ te me yuktatamā matāḥ*; BG, 12.2).

La disciplina de enfocar la mente en la divinidad podría entenderse como una técnica de repetición (es decir, mantener la mente y los sentidos dirigidos hacia el mismo propósito), pero impulsada por una fe (*śraddha*) y un afecto (*prītipūrvakam*) sinceros. Esta fe y este amor no pueden ser entrenados, es decir, no pueden ser adquiridos a través de técnicas repetidas o a través del esfuerzo. Sin embargo, a base de recordar constantemente a la divinidad estas dos dimensiones pueden profundizarse. En otras palabras, a través del "entrenamiento de la memoria" (entendido como un ejercicio de "meditación constante en/sobre"), el yogui o la yoguini pueden crecer en amor y en fe. El recuerdo del Amigo Divino implica devoción y, a su vez, el ejercicio de la devoción contribuye a la expansión de la memoria. Esta relación mutua entre memoria y devoción, y la práctica de mantener la mente, el intelecto y los sentidos dirigidos hacia el Amigo Divino, se vuelve importante si tenemos en cuenta que solo esta determinación evita que el yogui o la yoguini caigan en el pozo del deseo inferior. Kṛṣṇa advierte a Arjuna que el deseo (*kāma*), descrito como el enemigo eterno del conocedor (*jñānino nityavairiṇā*), ya que oculta conocimiento (*āvṛtam jñānam*), y muestra, a cambio, un fuego insaciable (*duṣpūra-anala*; BG 3.39), mora precisamente en el intelecto (*buddhi*), la mente (*manas*) y los sentidos (*indriyāṇi*; BG, 3.40). Por lo tanto, practicar el recuerdo de Kṛṣṇa se convierte en una forma de expulsar a este habitante, enemigo de la vida divina, de la vecindad inmediata de nuestros propios instrumentos cognitivos sensibles. El cuerpo como campo de batalla (*kṣetra*), tan contemplado por Abhinavagupta, adquiere todo su sentido en este punto. De alguna manera, el recuerdo constante de Kṛṣṇa sirve para contrarrestar la influencia de otros pensamientos y otros propósitos que aparecen en el camino del yogui o la yoguini para distraerlo, y que podría revivir el fuego de este deseo (*kāma*) estrechamente relacionado con la ira (*krodha*), que a su vez podría dar paso a la confusión de la memoria (*smṛtivibhramah*) y de ahí, a la ruina misma del intelecto (*buddhināśāḥ*). Para evitar esta secuencia descendente, es crucial crear impresiones de memoria ("*saṃskāras*")<sup>9</sup> que sean lo suficientemente fuertes y firmes como para erradicar a otras impresiones normalmente instaladas en la naturaleza del yogui o el yoguini. Esta sustitución de algunas impresiones subconscientes por otras es un aspecto crucial

9 En la que puede considerarse la investigación más exhaustiva realizada sobre este concepto panindio, Lakshmi Kapani indica que el término "saṃskāra" aparece, por primera vez, en el Canon pāli. Desde entonces, solo se había utilizado la forma verbal de la que deriva el término, a saber, *samskṛ* ("juntar", "perfeccionar", "purificar"). Sin embargo, el término 'saṃskāra' debe considerarse un término crucial en el escenario de la filosofía india, de la misma manera que los términos 'dharma', 'karma', 'mokṣa' o 'yoga'. Ver Kapani 1993, 505.

y recurrente del yoga de Patañjali: "De esta sabiduría [*prajñā*] nace el *saṃskāra* que impide que surjan otros *saṃskāras*" ("*tajjah saṃskāro'nyasaṃskārapratibandhī*"; *Yogasūtra*, 1.50). No es nuestra intención explorar aquí el papel fundamental que juegan los *saṃskāras* en el método de Patañjali, ni la clasificación que este filósofo hace de ellos en su famoso tratado *Yogasūtra* ("Los aforismos del yoga"; siglo IV d.n.e). Por un lado, hemos mencionado este aforismo de Patañjali solo porque el propio Abhinavagupta lo cita para comentar los versos en los que Kṛṣṇa explica cómo el yogui o el yogini en el momento de la muerte pueden (y deberían) recordarlo para alcanzar la liberación (ver GS, 8.5-6-7). Por otro lado, es importante resaltar el hecho de que la práctica repetida (*abhyāsa*) de una serie de ejercicios, que constituye la base de cualquier forma de yoga, bajo una gran variedad de diferentes técnicas, creencias y desarrollos, tiene como una sola de sus primeros objetivos para reemplazar algunas tendencias subconscientes con otras, dando lugar a un subsuelo basado en la memoria, es decir, dotado de una especie de conocimiento trascendental que generalmente se entiende como una forma de re-conocimiento o re-unión. Desde esta perspectiva, el entrenamiento de una memoria establecida en la divinidad, constituye una forma de vida específica (se convierte en una "bios techné") y requiere un compromiso práctico constante con la humildad y con la escucha al Amigo Divino, pero también exige la capacidad de enfrentar la verdad sobre nosotros y el mundo. Además, el ejercicio de la memoria adquiere una importancia vital en el momento decisivo del tránsito entre la vida y la muerte. Kṛṣṇa indica que la persona que, en el momento de la muerte (*antakāle*), abandonando el cuerpo (*muktvā kalevaram*), lo recuerda (*mām smaran*), seguramente lo alcanza después de haber muerto (BG, 8.5). Este tema da lugar a una reflexión más general sobre la importancia de esa experiencia liminal porque en ese umbral instantáneo, las impresiones arraigadas en la memoria actúan como una brújula que determina el destino del alma: "Lo que la mente recuerda cuando abandona el cuerpo", en eso se convierte, hijo de Kuntī, se sumergió en él ” (*yaṃ yaṃ vā'pi smaranbhāvaṃ tyajatyante kalevaram; taṃ tamevaiti kaunteya sadā tadbhāvabhāvitaḥ*; BG, 8.6). Al comentar sobre este versículo, Abhinavagupta se preguntará si Kṛṣṇa significa que la persona debe recordarlo en el momento preciso de su muerte, a pesar de que la mente y los sentidos (es decir, las habilidades cognitivas, incluida la memoria) ya se están desvaneciendo. Sin embargo, todo parece indicar que el objetivo principal de Kṛṣṇa es hacer que Arjuna entienda la necesidad de recordarlo en todo momento (*sarveṣu kāleṣu*), y esto es sinónimo, una vez más, de enfocar la mente y el intelecto en Kṛṣṇa

(*mayyarpitamobuddhirmām*; BG, 8.7 ). Por lo tanto, la maravilla particular de Abhinavagupta es cómo la persona enferma (*asvatha*), con todas las actividades de sus sentidos ya detenidos, podría tomar el camino hacia la memoria (*smṛtipatha*) que lo llevaría a Bhagavān. (*katham cāsvasthāvasthāyām vinivṛttasakalendriyaceṣṭasya bhagavān smṛtipathamupeyāt*; GS, 8.5-6). El filósofo de Cachemira explicará que Kṛṣṇa no se refiere al momento específico de la muerte, sino que este recuerdo final se refiere a las impresiones cultivadas durante toda la vida. Solo la persona que ha dedicado su vida a fijar su mente en Dios puede tomar este camino hacia la memoria en el momento de su muerte, incluso si esta muerte ocurre por accidente o de forma súbita. Por lo tanto, no estamos hablando de una estrategia cognitiva operada en un momento particular, sino de una memoria subconsciente cultivada durante toda la vida a través de Meditación constante. Abhinavagupta cita el aforismo antes mencionado de Patañjali (YS, 1.50), para explicar que este ejercicio de la memoria en el que consiste la devoción tiene como objetivo establecer un fondo de memoria subconsciente específico, capaz de contrarrestar el asentamiento de otras impresiones (*saṃskāras*) que nos conducirían a otros caminos después de fallecer (es decir, hacia la ruta del *saṃsāra*). Así, según la *Bhagavad Gītā*, solo aquellos que han dedicado sus vidas a fijar la mente en Kṛṣṇa, serán rescatados rápidamente del océano de *saṃsāra* (*saṃsāra-sāgarāt*; BG, 12.7). Debe recordarse en este punto los famosos versos del *Īśa Upaniṣad* en los que se exhorta a la persona en el momento de su muerte a recordar las acciones realizadas durante la vida: “Dejen que mi aliento vaya al aliento inmortal y este cuerpo se convierta en despojos mortales. Aum recuerda lo que hiciste, mente, -recuerda, mente- recuerda lo que hiciste (*vāyur anilam amṛtam athedaṃ bhasmāntaṃ śarīram; aum krato smara kṛtaṃ smara krato smara kṛtaṃ smara*; Īśa Up., 17). Som Raj Gupta considera que estos versículos no se refieren a la muerte física y literal de la persona, sino a "la muerte del cuerpo-ego" que ahora se reemplaza por la "presencia divina", como resultado de una vida dedicada a entregando mente y obras constantemente a Dios. En este sentido, Raj Gupta también enfatiza que este recuerdo en el momento definitivo es el resultado de una vida de rendición: "Este reemplazo, esta usurpación, puede tener lugar a la hora de la muerte solo si el hombre ha permitido que esta usurpación tenga lugar en vida" (Gupta 1991, 99). Desde nuestra perspectiva, parece claro que la memoria trascendental, que nos lleva al Amigo Divino y nos libera del ciclo de reencarnaciones, es el resultado de toda una vida de práctica y devoción, y no se refiere a una mera operación cognitiva realizada en un momento particular. Por lo tanto, el cultivo de la

memoria se convierte en un estilo de vida, relacionado con la verdad, la amistad, la escucha y la devoción. Entonces solamente la memoria del Ser se instala en el subconsciente, dando lugar a impresiones subyacentes que favorecen el encuentro con lo divino, independientemente de las circunstancias concretas de la muerte del individuo. Alcanzar el camino del *dharma* inmortal (*dharmyāmṛtam*; BG, 12.20) requiere impresiones subconscientes que tienden hacia esa eternidad, y que conducen al alma hacia el deseo supremo que la persona ha cultivado durante su vida. Al mismo tiempo, estas impresiones subconscientes solo pueden crearse a través de la práctica repetida, es decir, a través de un ejercicio constante que consolida la tendencia y el objeto al que dedicamos nuestras palabras, nuestros pensamientos y nuestras acciones. Se podría decir que a través de la rutina mental le damos memoria a nuestro intelecto, nuestras emociones y nuestros sentidos, y esa es la mejor disciplina que nos impide la distracción y el olvido. Esa tendencia cognitiva, una vez consolidada, establece un patrón arraigado en el subconsciente, y el esfuerzo personal luego disminuye: la devoción finalmente se convierte en una forma espontánea de ser y relacionarse con el mundo. Sin embargo, con respecto a este binomio de memoria/devoción, debe matizarse que siguiendo la línea teológica del Sivaismo de Cachemira, Abhinavagupta parece concebir la devoción (*bhakti*) como sinónimo de conocimiento sagrado (*jñāna*) y el primero como una inmersión o identificación con Śiva. Por ejemplo, en una estrofa de la *Bhagavad Gītā* en la que Kṛṣṇa considera que el mejor yogui es aquel que lo adora con plena fe (*śraddhāvānbhajate*; BG, 6.47), Abhinavagupta comenta: “El *conocimiento* de Dios (*śeśvarasya jñānasya*) es superior a todos [los otros medios] ”(GS, 6.47). De modo similar, en su comentario sobre un verso parecido anteriormente mencionado (BG, 12.2) en el que Kṛṣṇa habla de aquellos que dejan que su mente entre en Él (*mayyāveśya mano*; BG, 12.2.), Abhinavagupta comenta: “Los más hábiles en el yoga son aquellos inmersos en Māheśvara” (*māheśvayayaviṣayo yeṣāṃ samāveśaḥ*; GS, 12.2.). El término 'samāveśa' (“inmersión, absorción en”; “identificación con”) es especialmente relevante en un tratado tántrico como el *Vijñāna Bhairava* (en adelante: VBh), donde la devoción se asocia con “mati”, a menudo traducido como “inteligencia intuitiva ”(Ver Silburn 1999, 165). En una estrofa célebre de este tratado se dice: “La verdadera adoración no consiste en una ofrenda de flores y otros regalos, sino en una inteligencia intuitiva (*mati*) firmemente establecida en el cielo supremo [de la conciencia] libre de dualidad. En realidad, esta adoración es [como] la absorción [en Śiva] propia del ardiente [deseo] ”(VBh, 147). Curiosamente, "devoción", "deseo", "inteligencia" y

"memoria" son todos posibles significados del término "mati". Este es, por ejemplo, el tipo de sabiduría que el niño Nasciketā demuestra poseer según Yama, el Dios de la Muerte<sup>10</sup>. Som Raj Gupta afirma que "'mati' se puede traducir mejor por 'estado de ser' que por 'pensamiento', el significado literal de esta palabra. Al describir tal estado como un estar "poseído por la presencia [divina] y usurpado por ella tan íntimamente como para perder el conocimiento de la misma" (Gupta 1991, 257), el enfoque de Som Raj Gupta arroja luz sobre la asociación entre el culto y la disolución/absorción en Śiva establecida tanto en el *Vijñāna Bhairava Tantra* como en los comentarios de Abhinavagupta sobre la *Bhagavad Gītā*. De hecho, la enseñanza de Kṛṣṇa bascula entre el teísmo de una divinidad particular y el teísmo de un *Brahman* universal-absoluto-impersonal (por ejemplo, "[esa persona devota] es apta para convertirse en Brahman"; *brahmabhūyāya kalpata*, BG 14.26; "Yo soy la morada de Brahman"; *brahmaṇo hi pratiṣṭhāham*, BG, 14.27), pero la devoción en la *Gītā* se expresa principalmente en términos duales, como una relación entre un amante y un ser querido. Sin embargo, en base a ciertas estrofas podemos inferir que el sentido de esa devoción es la unión eterna que le subyace como un secreto supremo, por lo que las condiciones de esta devoción en el propio texto siguen siendo ambiguas y, por lo tanto, dan lugar a diversas interpretaciones.

### 3.2 LA ATARAXÍA DE EPICURO: RECUERDA QUE "LA MUERTE NO ES NADA PARA NOSOTROS".

Uno de los objetivos del filósofo griego Epicuro (siglo IV a.n.e.) era llevar a sus alumnos al placer mental (*ataraxia*) y al placer corporal (*aponia*), entendidos respectivamente como la ausencia de ansiedad psíquica y de dolor físico. El estado de serenidad mental o *ataraxia* también se consideró el mayor placer espiritual, alcanzable para todos aquellos que practicaban los preceptos indicados por este filósofo, normalmente expresados en forma de máximas para que pudieran ser memorizados y repetidos. De hecho, en numerosas ocasiones Epicuro recomienda a sus discípulos la práctica y la memorización de sus "consignas" éticas (*Epístola a Meneceo* 122-123-135; *Epístola a Heródoto*, 35-36-37,82). Esta estrategia de síntesis también podría haber sido una forma de atraer estudiantes y nuevos adeptos, por lo

---

<sup>10</sup> Ver *Kaṭha Upaniṣad* 2.1.9, donde se nos dice que "este tipo de sabiduría no se puede obtener a través del razonamiento" (*naiṣa tarkeṇa matir āpaneyā*).

que algunos estudiosos contemporáneos señalan el carácter marcadamente "publicitario" o "apostólico" de la pedagogía de esta escuela helenística<sup>11</sup>. Sin embargo, se sabe poco o nada acerca de la organización o gestión de las llamadas "instituciones helenísticas", y las comunidades epicúreas no representan una excepción a esta laguna<sup>12</sup>. De hecho, Phillip Mitsis (2005, 469) reprocha a Martha Nussbaum el haber elaborado una narrativa sobre la organización y la pedagogía de la escuela epicúrea para la que no disponemos de suficiente evidencia textual. Aunque se sabe que las ideas principales de esta escuela helenística continuaron vivas siglos después de la muerte de su fundador, con el surgimiento del cristianismo y el misticismo religioso, estas doctrinas se volverán marginales y la influencia de la filosofía epicúrea disminuirá severamente a partir del siglo II d.n.e. Los textos de Epicuro que hemos preservado conciben el placer (*hēdonē*) como el supremo de los bienes, el "principio y el fin de una vida completamente feliz" (*kai dià toũto tēn hēdonēn arkhēn kai tēlos légomen eĩnai toũ makariōs zēn*; Ep. Men. 128 ) y, sin embargo, esta felicidad epicúrea (*eudaimonía*) tiene más que ver con una regla de moderación que con la voluptuosidad o el exceso, a menudo atribuidos erróneamente a esta escuela. En numerosos pasajes, Epicuro intenta desmentir este malentendido común<sup>13</sup> especificando que el placer al que se refiere es la ausencia de dolor en el cuerpo o de angustia en la mente (*allà tò méte algeĩn katà sōma méte taráttesthai katà psukhēn*; Ep. Men. 131)

Cuando decimos que el placer es el único propósito, no nos referimos a los placeres de los decadentes y los libertinos, como defienden aquellos que no conocen nuestra doctrina o no están de acuerdo con ella o la malinterpretan, sino que [nos referimos] al hecho de no sentir dolor en el cuerpo o angustia en el alma. (*Ep. Men.* 131)

Además, en la Carta a Meneceo se dice explícitamente que la elección de los placeres

---

11 "Epicuro, sin embargo, no tenía escrúpulos sobre el uso de las tácticas del publicista para atraer la atención de su audiencia" (Long 2006, 178)

12 A.A. Long y Phillip Mitsis destacan con vehemencia esta brecha con respecto a nuestro conocimiento de la escuela epicúrea. Por ejemplo, Long afirma que "sabemos poco acerca de la organización del Jardín original y menos aún sobre otras comunidades epicúreas" (2006,179). Y Mitsis (2005, 469) argumenta que "no hay evidencia seria que sugiera que el propio Epicuro alguna vez imaginase grupos que se unieran para vivir en el Jardín siguiendo sus principios, ni tenemos evidencia de residencias permanentes en el Jardín en ningún período".

13 Ver las *Sentencias Vaticanas* de Epicuro, 81: "La perturbación del alma no puede tener fin ni tampoco la verdadera alegría puede ser creada mediante la posesión de la mayor riqueza o por el honor y el respeto a los ojos de la masa o por cualquier otra cosa que esté asociada con causas de deseo ilimitado ". La misma idea se puede encontrar en un fragmento de una carta preservada de Epicuro y dirigida a un destinatario desconocido: "Estoy encantado con el cuerpo, cuando vivo con pan y agua, y escupo sobre los placeres lujosos no por ellos en sí mismos, sino por los inconvenientes que traen consigo". Estas dos traducciones pertenecen a la obra clásica de Cyril Bailey, 1926, 119, 13.



adecuados está determinada por un juicio prudente (*phronēsis*) y, por lo tanto, ejercer esta habilidad es más importante que la filosofía misma (*Ep. Men.*, 132). El término griego "phronēsis", a menudo traducido como "sabiduría", "juicio" o "razón", es un concepto clave en la filosofía griega antigua, desde Platón hasta los sofistas, pasando por las escuelas helenísticas. Thomas McEvilley, al hacer una comparación entre la filosofía platónica y la filosofía india, sugirió que este término no tiene que traducirse como "razón". En cambio, podría traducirse como 'sabiduría' en los diálogos platónicos, "equivalente [...] a términos sánscritos como *prajñā* y *vidyā*, que comúnmente se refieren al llamado conocimiento 'superior', que se dice que está más allá de la 'razón' y también más allá de la percepción sensorial" (2002, 189). Sin embargo, esta comparación no podría aplicarse al uso del término en la filosofía epicúrea, dado que esta escuela considera a los sentidos como la puerta del conocimiento, y entiende que la percepción sensorial es el eje crucial de una vida feliz (pues la ausencia del dolor físico o mental está determinado por los sentidos). Más adelante, mostraremos que según los epicúreos, la muerte en sí misma no significa nada para nosotros, ya que conduce a la detención total de la percepción sensorial. De acuerdo con esto, el juicio o la *phronēsis* epicúrea no representa una sabiduría trascendental, sino la capacidad determinante de ejercer la razón al elegir los placeres apropiados que podrían darnos una vida feliz, en lugar de elegir aquellos que podrían traernos consecuencias desagradables a medio-largo plazo. En consecuencia, la quinta de las *Doctrinas capitales* de Epicuro (*Kyriai doxai*; en adelante KD), establece lo que ya se anticipó en la Carta a Meneceo: la imposibilidad de una vida feliz sin el ejercicio de la *phronēsis*.

No es posible vivir placenteramente sin vivir de manera prudente (*phronímōs*) y noble (*kalōs*) y justamente (*dikaíōs*), [ni tampoco vivir una vida de prudencia, honor y justicia] sin vivir placenteramente. Y el hombre que no posee la vida placentera, y que no vive con prudencia, nobleza y justicia, no puede vivir placenteramente. (KD,V)

Por lo tanto, la vida placentera de Epicuro está lejos de corresponder a nuestra idea contemporánea de "hedonismo". Por el contrario, al insistir en los beneficios de una vida prudente y frugal, Epicuro destaca que los alimentos simples pueden proporcionar el mismo placer que las delicias si satisfacen el dolor que causa su falta. Llevando esta idea a sus máximas consecuencias, el filósofo griego agrega: "el pan y el agua son el mayor placer cuando quienes lo necesitan se alimentan de ellos" (*kai māza kai hūdōr tēn akrotátēn*

*apodídōsin hēdonēn, epeidān endēōn tis autā prosenēnkētai*; Ep.Men. 131). Con respecto a esta invitación a la moderación, se podría establecer una similitud aparente entre la enseñanza de Epicuro y la de Kṛṣṇa. De hecho, Kṛṣṇa enseña que el yoga no es para quien come en exceso (*nātyaśnataḥ*) o ayuna demasiado (*na caikāntamaśnataḥ*), ni para quien duerme demasiado o demasiado poco (*na cātisvapnaśīlasya jāgrato naiva*; BG, 6.16). Según esto, uno debe ser un yogui en cualquier circunstancia, ya sea comiendo, durmiendo o estando despierto, porque la capacidad de dirigir la mente al Ser (*cittamātmani*) en todas las situaciones es la cualidad del verdadero yogui (BG, 6.17-18) Sin embargo, en este punto ya es posible adivinar una de las diferencias filosóficas importantes que existe entre la "felicidad epicúrea" y la felicidad a la que aspira la enseñanza de la *Bhagavad Gītā*. Porque Kṛṣṇa nunca consideraría que la felicidad de los sentidos puede ser el mayor placer para un ser humano, incluso cuando se trata de satisfacer necesidades físicas básicas (como el ejemplo del "pan y agua" mencionado por Epicuro). De hecho, en el capítulo dieciocho de la *Gītā*, se nos habla de tres tipos de felicidad y se hace una clara distinción entre la felicidad que tiene su origen en los sentidos y la que nace del autoconocimiento. La forma en que se describen estos tres tipos de felicidad indica que el yogui no siempre debe confiar en la información proporcionada por sus propias sensaciones:

Esa felicidad nacida de la claridad del autoconocimiento (*ātma-buddhi-prasāda-jam*) que al principio es como un veneno (*yattadagre viśamiva*) pero al final es como un néctar (*pariṇāme'mṛtopamam*), se considera sáttvica. La felicidad que proviene del contacto de los sentidos con el objeto (*viśayendriyasamyogāt*), que al principio parece un néctar y luego un veneno, se considera una felicidad rajásica. La felicidad que surge del sueño, la pereza y la negligencia (*nidrālasypramādottham*), tanto al principio como después, es como un veneno y se considera tamásica.

(BG, 18.37-39)

Por lo tanto, las sensaciones pueden ser engañosas: la felicidad rajásica, originada por el contacto de los sentidos con sus objetos, produce una sensación agradable al principio para luego ser dañina. La felicidad más elevada según Kṛṣṇa es la sáttvica, que puede producir sensaciones desagradables al principio, y requiere sacrificio y esfuerzo por parte de los sentidos, pero con el tiempo se convierte en el más alto de los bienes. Al determinar cuál es el mayor placer, no debemos confiar en nuestros sentidos, ya que responden automáticamente a

los estímulos externos y depende de nosotros evaluar las consecuencias que producirán a largo o medio plazo. Además, el mayor bien siempre proviene del autoconocimiento, una práctica que requiere que el yogui controle y discipline sus capacidades sensoriales. Esta disciplina de los sentidos basada en el autoconocimiento no está presente en Epicuro ya que sus recomendaciones para una vida moderada provienen de la experiencia sensorial de que de esta manera se sufre menos mental y corporalmente, o de que incluso con un estilo de vida basado en la prudencia podemos evitar completamente el dolor mental y corporal, en cuyo caso hablaríamos de *ataraxia* (ausencia de angustia mental) y *aponia* (ausencia de dolor físico). Lejos de estas formulaciones epicúreas están los caminos a los que aspira el yogui de la *Bhagavad Gītā*, y parece que hay todo un reino de sensaciones trascendentes, mucho más profundas que las producidas por los placeres o sufrimientos de los sentidos, que Epicuro ni siquiera contempla. Esta diferencia entre ambas perspectivas tiene que ver con el La física atomista en la que se basa Epicuro, según la cual todo lo que existe se explica en razón de una serie de átomos que circulan en un espacio vacío. Fuertemente influenciado por el atomismo de Demócrito, Epicuro muestra sus enseñanzas en el contexto de una física que no da lugar a la creencia en la reencarnación, las ideas innatas o la vida futura. Como se nos dice en uno de los fragmentos de la colección del Vaticano: “Nacemos una vez y no podemos nacer dos veces, pero para siempre no debe haber más. Pero usted, que no es (maestro) del mañana, pospone su felicidad” (*Sen. Vat.*, 14)<sup>14</sup>. Por lo tanto, el ser humano también es una estructura de material atómico y su muerte no significa nada más que la disolución de esta estructura (Bjarnason 2003, 25). En consecuencia, nuestra muerte no es más que el final de nuestra carcasa material, después de lo cual dejaremos por completo de sentir, tanto placer como dolor, para siempre. Si en la *Bhagavad Gītā* la vida del yogui se ponía al servicio del recuerdo de Kṛṣṇa, en este caso se deben aprender los preceptos de Epicuro para recordar que no hay otra vida, ni ninguna divinidad que supervise nuestros movimientos. Los preceptos epicúreos generalmente se condensan bajo la famosa fórmula de los cuatro remedios (*tetra-pharmakos*) que representan el comienzo de sus *Doctrinas Capitales* (KD), y que Filodemo resume de esta manera: "No temas a Dios, ni a la muerte. Lo bueno es fácilmente alcanzable, mientras que lo malo es fácil de soportar" (*Áphobon ho theós, anúopton ho thánatos. Kai tagathòn mèn eúktēton, tò dè deinòn eukartērēton*; Adv. Soph., Col. 4.914). Por un lado, Epicuro considera a los dioses como entidades felices y despreocupadas que no se ocupan de los asuntos humanos.

---

14 Seguimos aquí la traducción de Cyril Bailey 1926, 107

Atribuirles una influencia positiva o negativa en nuestras vidas es un error vulgar que los discípulos epicúreos deben evitar, y por lo tanto, se les recomienda ignorar el rumor popular de una multitud asustada por dioses vengativos y caprichosos. Epicuro, sin embargo, no ataca los fundamentos de la religión o la práctica de los ritos religiosos como tales, pero entiende que debe estar desprovisto de la influencia que las masas le atribuyen. Según él, las divinidades deben ser veneradas y también deben representar para nosotros un ejemplo de *ataraxia* a seguir, ya que están distraídas con sus propios asuntos e indiferentes a las tareas humanas. Mucho más radical en su crítica de la superstición será el filósofo romano Lucrecio, adepto del epicureísmo en el siglo I d.n.e. y autor de esa famosa diatriba titulada *De rerum Natura* ("Sobre la naturaleza de las cosas"). Como algunos académicos han señalado (Summers, 1995), Lucrecio ataca las prácticas religiosas de manera contundente, considerando que con frecuencia alientan los temores y las manías de la superstición irracional. En este sentido, la actitud de Epicuro hacia los dioses siempre se ha considerado paradójica y ambigua, ya que acepta su existencia y los ritos que se les ofrecen, pero no la influencia divina que se supone que deben ejercer en nuestras vidas. Esta ambigüedad no ocurre en el caso de la muerte. Como reza el segundo de los remedios epicúreos: "La muerte no es nada para nosotros porque lo que se disuelve no tiene sensación; y lo que carece de sensación no es nada para nosotros" (*Ho thánatos oudèn pròs hēmās; tò gàr dialuthèn anaisthēteĩ, tò d'anaisthētoũn oudèn pròs hēmās*; KD, 2; también *Ep. Men.*, 125). Como ya hemos indicado, la memoria juega un papel muy importante en esta instrucción epicúrea. Porque el filósofo insta a sus alumnos a memorizar, repetir, y asimilar todos estos preceptos éticos, para que ninguna idea supersticiosa o infundada se interponga en su camino de tranquilidad.

Como se nos dice en la Carta a Heródoto, "la tranquilidad del espíritu nace de liberarse de todos estos miedos y de recordar continuamente los principios generales y los preceptos fundamentales" (*Ep. Heródoto*, 82). También al final de la Carta a Meneceo encontramos esta invitación a la práctica de los preceptos: "Por lo tanto, medita en estas y otras cosas similares día y noche, y con un compañero como tú, y nunca serás perturbado ya sea despierto o dormido, sino que vivirás como un dios entre los hombres" (*Ep. Men.*, 135). Esta última declaración debe ser apreciada: "vivirás como un dios entre los hombres", es decir, felizmente despreocupado y sereno, según la interpretación epicúrea de la divinidad. Tanto la filosofía epicúrea como la filosofía de la *Bhagavad Gītā* apelan a la memoria de los preceptos

enseñados, aunque las diferencias entre las dos doctrinas son evidentes y palpables. De hecho, al final de la *Gītā*, el narrador Saṁjaya confiesa que "recordar constantemente" (*saṁsmṛtya saṁsmṛtya*) la conversación sagrada entre Kṛṣṇa y Arjuna, se regocija una y otra vez (*hr̥ṣyāmi ca muhurmuḥuḥ*; BG, 18.76). Recordando constantemente (*saṁsmṛtya saṁsmṛtya*) la forma de Hari -que Kṛṣṇa revela a Arjuna en el capítulo once-, el asombro de Saṁjaya es enorme, y él se regocija una y otra vez (*vismayo me mahārājan hr̥ṣyāmi ca punaḥ punaḥ*; BG, 18.77). De esta manera, la *Bhagavad Gītā* se presenta no solo como un diálogo sobre la memoria sino también para la memoria, ya que tiene el poder de despertar la memoria en quienes la estudian. Como Kṛṣṇa indica, el estudio de esta conversación es también una forma de devoción: "Quien estudie este diálogo entre nosotros dos, me adorará con la" ofrenda de conocimiento" (*jñānayajñena*; BG, 18.70). Cabe señalar que las dos doctrinas, alegando razones muy diferentes e incluso opuestas, coinciden en que el miedo a la muerte debe ser superado. Sin embargo, la *Gītā* nos insta a recordar que a) nuestro Ser es eterno y, por lo tanto, no puede matar ni morir; mientras Epicuro recuerda a sus discípulos que b) la constitución humana es material y finita, por lo que la muerte, siendo el estado indoloro por excelencia, es inofensivo. En la doctrina epicúrea, la memoria se convierte en una técnica de vida para evitar el sufrimiento psíquico causado por el miedo a lo desconocido y a lo trascendente; En la doctrina de Kṛṣṇa, la memoria se convierte en una técnica de vida que puede purificar nuestras mentes llevándonos a unirnos con Él (o con *Brahman*), tanto en la vida como después de la muerte. Además, como Epicuro nos dijo en un fragmento mencionado anteriormente, el discípulo debe aprender estos preceptos en compañía de alguien "similar", es decir, en compañía de un amigo. La escuela epicúrea se caracteriza por la importancia que concede a la amistad y a Filodemo en su trabajo *On Frankness* trata en detalle la *parresía* que comienza a ejercerse en estas comunidades de amigos epicúreos. La naturaleza de este tipo de *parresía*, sin embargo, no es exactamente la misma que la ejercida por el Amigo Divino en la *Bhagavad Gītā*, ya que la trascendencia de esta conversación excede los límites a los que Epicuro se adhiere en su consideración material de la existencia. Sin embargo, tanto en la ética material de Epicuro como en la ética mística de la *Gītā*, el compromiso con la verdad y la amistad es evidente, y al final del día, ambas doctrinas buscan a su manera llevar al discípulo hacia un estado de paz mental -aunque entiendan este estado de diferentes maneras.

#### 4. OBSERVACIONES FINALES

En este artículo, la memoria trascendental se ha caracterizado como el resultado de toda una vida de ejercicio devocional, fruto de una vida guiada por la voluntad de recordar el camino del Ser y fijar la mente en Kṛṣṇa (o en *Brahman*). A través de esta práctica repetida, reemplazamos algunas disposiciones subconscientes por otras, destinadas a la liberación. Este es el tipo de recuerdo que Kṛṣṇa despierta en Arjuna, a través de una conversación curativa que guarda muchas similitudes con el tipo de *parresía* que los maestros estoicos ejercían con sus discípulos. En este caso, sería una *parresía* mística, y el significado de las palabras pronunciadas solo se puede lograr a través de la receptividad de una escucha que va más allá del alcance de la comprensión intelectual e incurre en el campo de la comprensión intuitiva. Por un lado, una de las características sorprendentes del discurso de la *parresía* es que, debido a su naturaleza y misión particular, rompe con las reglas formales del discurso retórico o el discurso de la argumentación filosófica. Así, según Foucault, "el *parresiasta* es el que no tiene que tener en cuenta ni las reglas de la retórica [...] ni las reglas de la demostración filosófica" (2012, 174). El objetivo principal de los *parresiastas* es transformar el alma del interlocutor, y no simplemente guiarlo hacia una comprensión lógica o especulativa:

la *parresía* es una acción, es como actuar, ya que permite que el discurso actúe directamente sobre las almas; y la *parresía*, en la medida en que es esta acción directa sobre las almas, transmite la propia *dianoia* mediante una especie de acoplamiento o de transparencia entre el discurso y el movimiento del pensamiento. (Foucault 2012, 170)

En este caso, sería mejor invocar no solo una transparencia entre decir y pensar, sino de una manera mucho más original, una transparencia entre decir y ser. Como dijo Heidegger: "Ser en sí mismo es lo que recuerda (*Er-innert*), es el recuerdo auténtico" (1998, 55), de ahí que todos los pensamientos valiosos se arraiguen en esta fuente y se conviertan en el resultado de ello. Además, la enseñanza de Kṛṣṇa, el "secreto supremo" (*guhyam param*; BG, 18.75) que ha salido a la luz gracias al sabio Vyāsa, no debe compartirse con aquellos que "no están dispuestos a escuchar" (*na-aśuśrūṣave*; BG, 18.67), dado que esto podría significar simplemente que no están dispuestos a seguir el camino del Ser. Como ya hemos señalado, en la *Bhagavad Gītā* también hay una llamada a recordar la memoria, utilizando el diálogo sobre la memoria como un ejercicio *para* la memoria. En la primera sección de este ensayo, hemos

demostrado que la conversación sagrada sobre Kurukṣetra tiene lugar debido al olvido de Arjuna sobre el poder de Kṛṣṇa, y la correspondiente falta de confianza en la victoria. Debido a este olvido, Arjuna pierde incluso el sentido mismo de la lucha, por lo que la *Gītā* se convierte en la guía inspirada del Amigo Divino Kṛṣṇa. Sin embargo, Arjuna olvidará una vez más la conversación mantenida en la propia *Gītā*, y este olvido particular conducirá a otro texto famoso, la *Anugītā* (siglo II d.n.e.). Arvind Sharma (1978) ha mostrado las similitudes y diferencias filosóficas existentes entre los dos textos. Sin embargo, la característica más interesante de esta sucesión de olvidos es el reproche que Kṛṣṇa le hace a Arjuna al comienzo de la *Anugītā*. El Amigo Divino no puede repetir la enseñanza de la *Gītā* con las mismas palabras, ya que fue fruto de una inspiración o "trance" yóguico (*yogayukta*). Como indica Yaroslav Vassilkov, el uso del término "yogayukta" para referirse al estado místico en el que se encontraba Kṛṣṇa en el campo de batalla de Kurukṣetra, se ha traducido e interpretado de varias maneras:

K. T. Telang tradujo las palabras de Kṛṣṇa "Yo estaba entonces en *yogayukta*" como "me acompañaba mi poder místico". Arvind Sharma traduce *yogayukta* simplemente como "inspirado". Sin embargo, la palabra probablemente se usa aquí en el mismo sentido que en la propia BhG: "Estaba practicando yoga", "Estaba en trance/meditación introspectiva yóguica" (Vassilkov 2005, 222)

En este estado de trance, la parresía de Kṛṣṇa adquiere una dimensión mística, incapaz de ser repetida por el propio Kṛṣṇa usando las mismas palabras. El discípulo Arjuna no solo permanece en silencio y escucha las palabras del maestro, interviniendo solo en ciertas ocasiones para hacer preguntas pertinentes, sino que en el curso de esta escucha se transforma gracias a la verdad divina que nos llega en forma de una conversación *parresiástica*. De ahí la importancia que le hemos dado a las últimas palabras de Arjuna: "El engaño se ha desvanecido. He recuperado la memoria" (*naṣṭo mohaḥ smṛtir labdhā*; BG, 18.73). Finalmente, en la segunda sección de este ensayo, al comparar el uso de la memoria en la *Bhagavad Gītā* y la escuela epicúrea, nuestra intención ha sido contribuir al estudio comparativo de la filosofía, reflejando métodos pedagógicos comunes que se centran en diferentes ideas y contenidos filosóficos. El recuerdo al que nos invitan Epicuro y Kṛṣṇa nos remite a enseñanzas que involucran creencias muy diferentes. Sin embargo, ambas filosofías buscan usar estas ideas para liberar a los humanos del miedo y proporcionarles cierto tipo de tranquilidad mental. Además, el compromiso con la verdad y la confianza en el amigo son

características comunes en las que participan ambas filosofías, aunque surgen diferencias importantes a medida que investigamos esta verdad amigable y transformadora más de cerca. Ciertamente, muchos de estos temas merecen una investigación exhaustiva, pero confiamos en que este escrito pueda contribuir al estudio comparativo de la filosofía de la *Gītā* con otras filosofías de la Antigua Grecia

## REFERENCIAS

### PRIMARY SOURCES

Bailey, C., (trans.) (1926), *Epicurus. The extant remains* (Oxford: Oxford University Press).

Cherniak, Alex (trans.) (2008), *Mahābhārata. Book Six: Bhīṣma Parva, vol. I* (New York: New York University Press: JJC Foundation).

Edgerton, F., (trans.) (1944), *The Bhagavad Gītā* (New Delhi: Motilal Barnasidass).  
Marjanovic, B. (trans.) (2004), *Abhinavagupta's commentary on the Bhagavad Gītā. Gītārtha-Saṅgraha* (Varanasi: Indica Books).

Osborne, Arthur, and Kulkarni, G.V. (trans) (2012), *The Bhagavad Gītā* (Tiruvannamalai: V.S. Ramanan).

Sankaranarayanam, S., (ed.) (1985), *Śrīmabhadgītā with Gītārthasaṅgraha of Abhinavagupta*. (Tirupati: Venkateswara University).

Silburn, Lilian (trans.) (1999), *Le Vijñāna Bhairava* (París: Collège de France).

Wentworth, Thomas (trans) (1891), *The Works of Epictetus* (Boston: Little, Brown and Company).

### SECONDARY SOURCES

Ashton, Geoffrey (2013), “The Soteriology of Role-Play in the Bhagavad Gītā”, *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East* 23.1: 1-23. <<https://doi.org/10.1080/09552367.2013.752906>>

Bjarnason, P.E. (2003), “Epicurus’s second remedy: ‘Death is nothing to us’ ”,



Akroterion 48: 21-44. < <https://doi.org/10.7445/48-0-97>> Dasgupta, Surendranath (1932), *A History of Indian Philosophy*. Vol. II. (Cambridge: Cambridge University Press).

De Michelis, Elizabeth (2008), “Modern Yoga. History and Forms”, in Mark Singleton and Jean Byrne (eds), *Yoga in the Modern World. Contemporary perspectives* (Oxford: Oxford University Press), 17-35.

Ditrich, Tamara (2013), “The concept of Smṛti in the Yogasūtra: memory of mindfulness?”, *Asian Studies I (XVII)*: 45-62. <<https://doi.org/10.4312/as.2013.1.1.45-62>>

Foucault, Michel (2001), *Fearless Speech* (Los Angeles: Semiotext). Foucault, Michel (2012), “La Parrêsía”, *Anabases. Traditions et réceptions de l'Antiquité*, 16:157-88. <<http://journals.openedition.org/anabases/3959>>

Ghose, Aurobindo (1997), *Essais on the Gītā* (Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Press). Heidegger, Martin (1998), *Basic Concepts* (Bloomington: Indiana University Press).

Heidegger, Martin (2004), *What is called thinking?* (New York: Harper Collins).

Kapani, Lakshmi (1993), *The Notion of Saṃskāra vols I-II*, (Paris: Collège de France).

Kierkegaard, Soren (1994), *Fear and Trembling* (New York: Everyman's Library).

Larson, Gerald James (1993), “The Trimūrti of Smṛti in Classical Indian Thought”, *Philosophy East and West* 43.3: 373-388. <<http://www.jstor.org/stable/1399575>>.

Long, A.A. (2002), *Epictetus. A Stoic and Socratic guide to life* (Oxford: Oxford University Press). Long, A.A. (2006), *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy* (Oxford: Oxford University Press).

Mitsis, P. (2005), “The Institutions of Hellenistic Philosophy”, in Andrew Erskine (ed.), *A companion to the Hellenistic World* (New York: Blackwell Publishing), 465-473.

Moor, J. and Hutcheson, F. (2008), *The Meditations of the emperor Marcus Aurelius Antoninus* (Indianapolis: Liberty Fund).

Raj Gupta, S. (1991), *The Word speaks to the Faustian man. vol. I*. (New Delhi: Jainendra Press).

Ranganathan, Shyam (2017), *Ethics and the History of Indian Philosophy* (New Delhi: Motilal Barnasidass).

Sharma, A. (1978). “The role of the Anugītā. in the understanding of the Bhagavadgītā”, *Religious Studies* 14.2: 261-26. <[http://journals.cambridge.org/abstract\\_S0034412500010738](http://journals.cambridge.org/abstract_S0034412500010738)>

Summers, K. (1995), “Lucretius and the Epicurean tradition of piety”, *Classical*

Philology 90.1: 32-57. <<http://www.jstor/stable/270690>>

Vassilkov, Y. (2005). "The Gītā versus the Anugītā.: Were Samkhya and Yoga ever really 'One'?", in P. Koskikallio (ed.), *Epics, Khilas and Puranas: Continuities and Ruptures. Proceedings of the Third Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Puranas.* (Zagreb: Croatian Academy of Sciences and Arts).

Weinrich, Harald (2004), *Lethe. The art and critique of forgetting* (New York: Cornell University Press).



OM SHANTI  
Escuela de Yoga

OM SHANTI  
Escuela de Yoga

