

## Ley moral, deber y autonomía en la Bhagavad Gîtâ

¿Cómo abordar la lectura de un texto que nos habla desde la lejanía no sólo temporal sino también espacial? ¿Será necesario un esfuerzo de comprensión interpretativa desde el proyecto de una «hermenéutica diatópica»<sup>1</sup>? La 'alteridad' del texto resulta patente en este caso. No estará de más recordar las siguientes palabras de Gadamer: «El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto»<sup>2</sup>.

¿Cuál es ese *topos* desde el cual nos habla la Bhagavad Gîtâ? ¿Está preparado el terreno para escuchar las palabras de Krishna o más bien será necesario desembozar previamente los prejuicios epocales que impiden la comprensión de su posible sentido?

Pero, ¿qué es la Bhagavad Gîtâ? ¿Quién es Krishna?

1 Para este término acuñado por Raimon Panikkar, véase sobre todo *Myth, Faith and Hermeneutics*, Bangalore (ATC) 1983

2 H. G. Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca (Sígueme) 1991, p. 335.

## 1. ACERCA DE LA BHAGAVAD GÎTÂ

La Bhagavad Gîtâ, que puede traducirse como «El Canto del Señor», es uno de los textos más relevantes de la tradición hindú. No hay datos suficientes para establecer con certeza la fecha de su composición. No faltan quienes argumentan que probablemente se remonta al siglo IX a.C. (Ray Chaudhuri o Rudolf Steiner<sup>3</sup>, entre otros). En el otro extremo, se ha tratado de mostrar probables influencias cristianas (F. Lorinser, A. Weber), especialmente de las epístolas paulinas, que lo situarían en el siglo II d.C. No obstante, la hipótesis más defendida por los especialistas lo sitúa en torno al siglo V a.C., aunque algunos mantengan que se trata de una composición perteneciente a etapas sucesivas que irían desde el siglo V al I a.C.<sup>4</sup>

La Gîtâ constituye los capítulos 23-40 del Bhîsmaparvan en el Mahâbhârata, epopeya que, junto al Râmâyana, destaca en la literatura mítico-religiosa de la India. Ambas epopeyas, al igual que los Purânas, no pertenecen, en rigor, a la *sruti*, la Revelación, sino a la *smrti*, la tradición, «lo recordado». No obstante, a medida que su importancia iba siendo reconocida y su influencia crecía comenzó a considerarse como «el quinto Veda».

Los Vedas, en un sentido amplio, incluyendo las Upanisads, constituyen los textos revelados, captados y cantados por los *rsis*, los sabios-videntes y poetas que desde entonces permanecen como el ideal del sabio característico de la tradición hindú.

Pero no vamos a detenernos ahora en tales cuestiones. Es preciso que nos centremos en la Gîtâ y demos por supuesto un conoci-

3. Cf. Rudolf Steiner, *Los fundamentos ocultos de la Bhagavad Gîtâ*, Buenos Aires (Antroposófica) 1988.

4. Cf. R.C. Zaehner (trad. y com.), *The Bhagavad Gîtâ*, Oxford (Clarendon Press) 1969; J. Rivière, *La santa upanishad de la Bhagavad Gîtâ*, Buenos Aires (Kier) 1980. Texto bilingüe, e introducción.

miento, siquiera mínimo, de los textos fundacionales de la tradición hindú<sup>5</sup>.

Su reconocimiento es unánime, desde los comentarios clásicos de Sankaracharya (s. VIII-IX), Ramanuja (s. XI) y Mādhva (s. XIII) hasta los más recientes comentarios en nuestro siglo por parte de R. C. Zaehner, Mahatma Gandhi, S. Radhakrishnan o Sri Aurobindo<sup>6</sup>.

Europa tuvo ocasión de leer la Gîtâ por primera vez en 1785, gracias a una traducción al inglés realizada por Ch. Wilkins. En 1823 A. von Schlegel publicó una edición crítica con el texto en latín. Fue esta última traducción la que leyó W. von Humboldt, quien declaró: «este episodio del Mahābhārata es el poema filosófico más bello, y quizás el único poema auténticamente filosófico que podemos hallar en todas las literaturas que nos son conocidas»<sup>7</sup>.

La cuestión acerca del autor de la Gîtâ es todavía menos soluble que la de su época. La tradición suele atribuirlo a Vyāsa. Pero los autores individuales no recibían la atención que en esta época estamos acostumbrados a concederles. En este sentido la observación de R. Guénon nos parece acertada. A propósito de Gautama, el supuesto fundador o transmisor del Nyāya —una de las seis escuelas o sistemas ortodoxos del hinduismo— defiende que es posible que existiese un individuo de tal nombre que se dedicara a la enseñanza de dicha doctrina, pero que «este hecho, muy verosímil, no tiene ningún interés en sí mismo, y el nombre no se ha conservado más que con un valor simbólico, para designar de algún modo el ‘agregado intelectual’ formado por todos aquellos que, durante un período cuya duración es tan indeterminada como su origen, se dedicaron al mismo estudio. Esta especie de ‘entidad colectiva’, de la que tene-

5 Puede verse, a este respecto, la amplia selección de textos y los no menos extensos comentarios de Raimon Panikkar en *The Vedic Experience: Mantramāñjari*, Pondicherry (All India Books) 1983.

6 Cf. el extenso y extraordinario estudio de Sri Aurobindo, *Essays on the Gîtâ*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972.

7 Citado por K. K. Klostermaier en *A Survey of Hinduism*, New York (State University of New York Press) 1989, p. 97.

mos otro ejemplo en Vyasa, no es, por otra parte, una escuela, al menos en el sentido ordinario de esta palabra, sino más bien una verdadera función intelectual»<sup>8</sup>.

Pero dejemos ya estos apuntes introductorios y entremos en el escenario en el que representaremos la cuestión moral planteada por Arjuna a Krisna<sup>9</sup>.

## 2. DHARMAKSETRE KURUKSETRE: EL ESCENARIO DE LA GÎTÂ

A lo largo de una compleja situación dramática en la que podemos destacar la victoria de Arjuna en un torneo de arco, que le daría derecho a casarse con Draupadî, la hija del rey de Pâñcala, y la partida de dados que obligaría a los Pândava a exiliarse durante doce años en la selva, llegamos a la escena presentada en el primer capítulo de la Gîtâ, donde el ejército de los Pândava, con Arjuna al frente y Krisna a su lado en el mismo carro de combate, se disponen a pelear contra las huestes de los descendientes de Kuru, los Kauravas, quienes en flagrante injusticia y afán de poder se niegan a compartir el reino con los Pândavas tal como legítimamente se había acordado.

El campo (de batalla) de los Kurus, con los ejércitos enfrentados dispuestos a la guerra fratricida, constituye el escenario, el decorado en el que se va a desarrollar el otro conflicto, el verdaderamente importante en una lectura que sin ignorar ni minusvalorar los acontecimientos históricos, externos, físicos, sabe ver en ellos un símbolo adecuado de ese conflicto interior, esa crisis moral que sufre Arjuna en presencia de Krisna. Pero ¿quién es Arjuna? ¿quién es Krisna?

<sup>8</sup> R. Guénon, *Introduction générale a l'étude des doctrines hindoues*, Paris (Vega) 1983, pp. 213-214.

<sup>9</sup> Cf. G. A. Barborka, *The Pearl of the Orient: The Message of the Bhagavad-Gita for the Western World*, Madras/London (Theosophical Publishing House) 1968.

La Gîtâ va a desarrollarse en forma de diálogo, un diálogo que ya las primeras Upanisads habían frecuentado, un diálogo entre el discípulo (el buscador de la verdad, el 'filósofo', el caminante, el 'homo viator') y el Maestro (el instructor, el sabio, el 'comprehensor', aquél que ha comprendido y 'realizado' la Verdad.)

Arjuna es el discípulo. Y se enfrenta a una crisis moral decisiva. Como veremos, las dudas le asaltan. Se halla preparado para combatir. Sabe que en cierto sentido es su deber (*dharma*). Su obligación en tanto que miembro de la casta de los guerreros (*ksatriya*) es luchar. Es conocido incluso por su destreza en la lucha. Pero, como si despertase frente a esa moral colectiva, convencional, al ver que la sangre de sus propios familiares y sus antiguos compañeros e instructores va a correr, agitada por sus certeras flechas, se pregunta si tiene sentido combatir. Arjuna, desconcertado y paralizado por las dudas, declara que preferiría morir, sin defenderse y desarmado, a matar a sus conocidos y familiares (BG I, 46). Llega a desfallecer y desmoralizado, arroja el arco y las flechas y exclama: «Yo no combatiré» (BG II, 9).

El resto de la Gîtâ constituye la revelación de Krisna encaminada a enseñar a Arjuna no sólo las razones inmediatas que lo convencen de que su deber es luchar, sino las verdades esenciales que forman el corazón de la tradición hindú posterior <sup>10</sup>.

Aquí no vamos a analizar la Gîtâ en su totalidad, ni siquiera a resumir sus enseñanzas más importantes de una manera sistemática. Vamos a limitarnos a reflexionar sobre la concepción de la moralidad que subyace en ella. Para ello hemos tomado como hilo conductor los siguientes términos:

### 3. LEY MORAL, DEBER Y AUTONOMÍA

La Gîtâ no es un libro de filosofía; al menos tal como ésta se entiende hoy, a partir sobre todo de la Modernidad. La Gîtâ no

10 Cf. Susruva, *The Esoteric Gospel of Gita*, Madras (EWP) 1978.

es un libro de ética, en sentido estricto; sin embargo, plantea problemas de orden específicamente moral y ofrece su punto de vista acerca de ellos. La *Gitâ* no emplea estos términos que nosotros hemos utilizado en el encabezamiento de este apartado. Sin embargo, quizá sea posible indicar algunos «equivalentes homeomórficos»<sup>11</sup> y, a través de ellos exponer y discutir la postura filosófico-moral subyacente en la *Gitâ*.

### 3.1. EL DHARMA COMO 'LEY MORAL' Y 'DEBER'

Uno de los términos más significativos de la tradición hindú es *dharma*. La noción de *dharma* posee un campo semántico muy extenso y resulta injusto e imposible traducir este término, de una vez por todas, con una sola palabra. Incluso reducirlo a unas pocas definiciones se ha mostrado imposible<sup>12</sup>. Etimológicamente procede de la raíz *dhr*, que expresa la acción de mantener, sostener, sustentar, soportar. En su sentido más general designa las leyes que mantienen el mundo, el orden que lo rige y sostiene en su curso. «Existe un orden ontológico real en el mundo, no sólo como una ordenación extrínseca de la naturaleza de las cosas, sino como su estructura óptica más fundamental. Este orden... representa en rigor la óptica estructura jerárquica del ser»<sup>13</sup>. Pero esta especie de ley natural, objetiva, no agota su significado. Aparte de esta dimensión cosmológica, hay una dimensión social de enorme importancia en el hinduismo tradicional. En realidad el *Hindudharma* sólo es comprensible dentro del *varnâsramadharma*, el «orden de castas y períodos de la vida» que

11 Tomo en préstamo esta expresión acuñada por R. Panikkar en su amplia obra sobre estudios inter-culturales. Cf., además de la obra ya citada, *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, Paris (Cerf) 1970; *The Intrareligious Dialogue*, Bangalore (ATC) 1984; *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca (San Esteban) 1990.

12 Cf. la excelente obra de W. Halbfass, *India and Europe*, New York (State University of New York Press) 1988; especialmente capítulos 17 y 18.

13 R. Panikkar, 'Algunos aspectos de la espiritualidad hindú', *Historia de la espiritualidad*, vol. IV, Barcelona (J. Flors) 1969, pp. 437-438.

regía hasta los detalles de la sociedad hindú tradicional. Pero tampoco así se agota el sentido de la noción de *dharma*. Precisamente aquel aspecto que más nos interesa aquí es la dimensión específicamente moral del *dharma*. Pues bien, justamente, esta noción se aplica también a aquello que aquí vamos a llamar «ley moral». El Dharma es la ley moral universal que rige el cosmos en su totalidad. Cabe hablar pues, en rigor, de un «orden cósmico-ético». R. Panikkar, continúa el texto anteriormente citado, así: «Quien hiere este orden se daña a sí mismo y peca, quien lo guarda alcanza el fin y la plenitud de su vida, el conocimiento de este orden es la sabiduría última y salvífica. Este orden regula la vida del cosmos, así como la del individuo y la de la sociedad. La moralidad y todos los valores positivos adquieren su valor y realidad en cuanto son expresiones de este orden que no es algo así como una ley externa impuesta a las cosas, sino que es la naturaleza misma de las cosas vista desde su aspecto dinámico y jerarquizado»<sup>14</sup>. A nivel individual hallamos la noción de *svadharma*, el dharma propio de cada individuo, la ley moral en nuestro interior. Sobre todo en el neo-hinduismo se ha subrayado la importancia de este aspecto individual del *dharma*. Esto nos permite comprender una de las traducciones más frecuentes de nuestro término, aquella que lo traduce por «deber». Si, por una parte, es cierto que, en el hinduismo tradicional, el deber, la obligación moral es inseparable del sistema de castas —excepto para los *sannyāsins* que han trascendido el sistema— y así aparece en la Gītā, en el neo-hinduismo diríamos que se produce el paso de la etapa convencional a la postconvencional, en el sentido empleado por L. Kohlberg.

Orden, ley, norma, religión, fe, deber, virtud, justicia, costumbre, son algunos de los términos más frecuentemente empleados para traducir esta palabra de la que tan a menudo se afirma que es intraducible<sup>15</sup>. Lo cierto es que, en este caso de un modo muy marcado, tan sólo mediante la captación de la red de relaciones que constituyen el contexto es posible aprehender su significado de un modo

14 Op. cit., p. 438.

15 Cf. Halbfass, op. cit., pp. 312-315.

correcto. Aquí vamos a intentar enmarcarlo en el contexto de la Gîtâ. Como puede verse, hemos elegido los términos «ley moral» y «deber» como equivalentes homeomórficos de *dharma* en la Bhagavad Gîtâ. Ahora bien, como hemos insinuado ya, la Gîtâ se mueve en el *varnâsramadharmâ*, acepta y da por supuesto el orden social y la división de castas<sup>16</sup>. Arjuna es un *ksatriya*, un guerrero, y por tanto su deber es combatir. El propio Krisna no deja de insistir en ello: «Después de haber considerado tu dharma personal (*svadharmâ*), no tiembles; pues nada hay mejor, para un *ksatriya*, que un combate conforme a su dharma» (BG II, 31). Y poco después: «Si tú no libras esta batalla conforme a tu dharma, atraerás sobre ti la desdicha, faltando a tu propio dharma y a tu gloria» (BG II, 33)<sup>17</sup>.

Es más, el mismo Arjuna, cuando se niega a luchar y da sus razones, no lo hace criticando el sistema de castas, sino antes al contrario, tratando de preservarlo, ya que en su opinión: «Destruída la familia (recordemos que se estaba a punto de librar una batalla fratricida), las tradiciones familiares inmemoriales son aniquiladas; por la desaparición del *dharma* familiar, el desorden prevalece entonces en toda la familia... y «en ausencia del dharma...aparece la confusión de las castas» (BG I, 40.41).

Nos encontramos, pues, en una «sociedad tradicional», en la tradición hindú ortodoxa. Aquí el deber es ante todo un deber social. Diríase, por tanto, que apenas hay lugar para la autonomía moral. La modernidad no ha llegado todavía. Ni igualdad ni libertad, en sentido moderno al menos, parecen existir en este caso. Pero ¿es esto todo lo que la Gîtâ tiene que decirnos? Obviamente no. Veamos brevemente qué tipo de acción, o mejor qué actitud ante la acción nos propone la Gîtâ.

16 Sobre las castas cf. el libro clásico de L. Dumont, *Homo Hierarchicus*, Paris (Gallimard) 1966; también la obra de G. Deleury, *Le Modele Indou*, Paris (Hachette) 1978.

17 La traducción corresponde a la obra citada de J. Rivière.



### 3.2. LOS TRES CAMINOS DE REALIZACIÓN

La Gîtâ ha sido reconocida por su extraordinaria síntesis de los tres caminos de realización fundamentales que han primado en la tradición hindú: el de la acción (*karma*), el del conocimiento (*jñâna*) y el de la entrega amorosa a lo Divino (*bhakti*). Veamos lo esencial de estos tres senderos y su relación interna.

Respecto al camino de la acción, la Gîtâ predica una actitud de 'desapego' y de 'renuncia'. Estas son sus dos palabras-clave. Veamos lo que pueden significar: dos extremos evita la Gîtâ, ambos frecuentes en la tradición hindú; uno, el ritualista, tan característico de la época védica anterior. Aquí la acción es ante todo una acción ritual, sacrificial. Otro el gnóstico-ilusionista, es decir aquél que no concede importancia alguna a la acción y cifra toda esperanza de salvación en el conocimiento, considerando la acción parte del mundo ilusorio de *mâya*. Frente a ambos, la Gîtâ propone una nueva actitud. Actuar es necesario y no podemos evitarlo. Lo importante es la actitud desde la cual llevamos a cabo la acción, la intención y finalidad de nuestros actos. Que el motivo de nuestra acción no debe ser el deseo o el temor, así como ninguna de nuestras inclinaciones sensibles o ego-centradas es tan claro como en la ética kantiana. No han faltado comparaciones entre el enfoque de la Gîtâ y el kantiano, ya que también la Gîtâ establece como principio fundamental el actuar «por deber». Ahora bien, la semejanza es mucho más terminológica que real.

Nosotros vamos a defender la existencia de dos dimensiones en la Gîtâ, si se quiere, dos modos de entender el deber (*dharma*). El primero es aquél modo ya indicado en el cual el deber es ante todo una cuestión social, una función determinada por las obligaciones de casta. El segundo nos permitirá, más tarde, preguntarnos hasta qué punto y en qué sentido cabe hablar de autonomía moral en la Gîtâ. Y esto nos llevará por senderos distintos al kantiano.

Aquí digamos tan sólo que el *karma-yoga*, tal como se llama en la Gîtâ al camino de la acción, con su «renuncia a los frutos de la acción» (*karma-phala-tyâga*), y su «desapego», para no quedar ligado por los

lazos del karma <sup>18</sup>, sólo es plenamente posible si va acompañado del camino del conocimiento (*jñāna-yoga*). *Jñāna* es otro de los conceptos fundamentales en la tradición hindú. Lo más habitual es traducirlo por «conocimiento». Pero esto exige algunas precisiones. El 'conocimiento' al que hace referencia *jñāna* no es, en ningún caso, un conocimiento científico, en sentido moderno, ni un conocimiento filosófico, entendiendo por esto aquél procedente de la capacidad discursiva, argumentativa, calculadora del ser humano. *Jñāna* es el conocimiento propio de la inteligencia intuitiva; dicho de otro modo más exacto, es un conocimiento por identidad, un conocimiento directo de la realidad última. Obviamente esto supone como trasfondo una determinada onto-gnoseología y una antropología particular que dé sentido a estas afirmaciones. En ocasiones se traduce *jñāna* por «gnosis», queriendo indicar que se trata de un conocimiento salvífico, de un despertar radical y definitivo a una 'sabiduría' supraracional.

A propósito del *jñāna-yoga*, la *Gîtâ* expone sus enseñanzas bajo la denominación de *buddhi-yoga* <sup>19</sup>, y el análisis del término *buddhi* puede servirnos como ilustración y clarificación de la onto-gnoseología anunciada. *Buddhi* deriva de la raíz *budh*, que tiene el significado de despertar, por una parte, y de iluminar o brillar, por la otra. El término *buddhi* adquiere un sentido filosófico en las Upanisads (Cf. *KathaU* I,3,3), y en la misma época, Siddharta Gautama será reconocido como Buddha, es decir, el Iluminado, el Despierto. Pero donde gozará de un desarrollo mayor es en el Samkhya, una de las seis escuelas ortodoxas del hinduismo, y una de las doctrinas presentadas en la *Gîtâ* (Cf. *BG* II, 12-39). Allí se distingue entre *purusa* y *prakṛti*, términos que podemos traducir, provisionalmente, como «espíritu» y «naturaleza». *Purusa* es la dimensión consciente, inteligente, espiritual, de la realidad, ya se conciba en un sentido puramente individual o también en un sentido universal y trascendente.

18 Cf. especialmente *BG* IV, 16-23; IX, 12

19 Cf. Arvind Sharma, 'Buddhi yoga in the Bhagavadgîtâ', *Hindu Spirituality I: Vedas through Vedanta*; en la obra colectiva *World Spirituality*, New York (Crossroads) 1989.

Prakṛti constituye el mundo de la manifestación, pero no se limita al mundo de los fenómenos físicos, sino que incluye las dimensiones emocional y mental, concebidas como existentes con una relativa independencia de lo físico. Pues bien, *buddhi* es el aspecto más sutil de la prakṛti. En un sentido cósmico (*mahat*) suele traducirse por «Mente universal» o «Inteligencia cósmica»: en un sentido individual, que es el que más nos interesa ahora, la noción de 'mente' es demasiado ambigua. R. C. Zaehner, en su conocida traducción, distingue entre «razón argumentativa» e «intelecto contemplativo», *manas* y *buddhi* respectivamente. Pues bien, la esencia del *jñāna-yoga*, o si se prefiere del yoga de la buddhi, va a consistir en mantener la mente, el intelecto, buddhi, concentrada en la realidad última. La realidad última es aquello que recibe el nombre de *brahman*, y que considerado como constituyente íntimo de toda realidad, y en lo que aquí nos concierne del ser humano, recibe el nombre de *âtman*. Este *âtman* «que mora en el corazón de todos los seres» (BG X, 20) es equivalente al *purusa* que se halla más allá de *prakṛti* en todos sus modos de ser o cualidades (*gunas*)<sup>20</sup>. La identidad *âtman-brahman* es, como se sabe, una de las afirmaciones centrales de las Upanisads, y en general una de las tesis centrales de la tradición hindú.

El camino del conocimiento (*jñāna*), a través del buddhi-yoga, consiste, por tanto en el descubrimiento de la realidad última y el instalarse en esa realidad fundante y fundamental. Ese estado de meditación (*dhyana*) o de contemplación (*samadhi*), en el que la buddhi, en tanto que intelecto contemplativo, desempeña un papel primordial, es el objetivo del *yoga* en sentido riguroso: «Cuando tu *buddhi*, desatendiendo a la *sruti*, se mantenga firme e inmóvil en el *samadhi*, entonces realizarás el yoga» (BG II, 53).

Ahora estamos en condiciones de comprender mejor la relación del camino del conocimiento y del camino de la acción. Este último consiste en el desapego y el renunciamento, pero como la propia

20 La doctrina de los *gunas* desempeña un papel destacado en la Gītā; cf. *Bhagavad Gītā* XIV, 5-25; XVII, 1-22; y XVIII, 7-10; 19-39.

Gîtâ reconoce: «el renunciamiento es difícil de alcanzar sin yoga» (BG V, 6) y «el yoga es difícil de alcanzar para quien no ha realizado el *âtman*» (BG VI, 36).

Habiendo ganado esta perspectiva, volvamos a plantear la cuestión de la autonomía moral. En primer lugar, mencionemos aquello que la propia Gîtâ denomina el secreto supremo. En el último capítulo Krisna parece revelar a Arjuna un camino que diríamos se halla más allá del planteamiento moral-social. Por lo pronto, supone una invitación a superar, a trascender todo *dharma*, al menos en el sentido de deber de casta. Efectivamente, Krisna exclama: «Abandona todo *dharma* y refúgiate en Mí» (BG XVIII, 66). Pero esto sólo es factible después de un constante trabajo de purificación y dedicación a la búsqueda suprema y a la realización: «La buddhi perfectamente purificada, absorbido en la meditación... consagrado constantemente al yoga y a la concentración sobre el *âtman*... identificándose con Brahman... llega a la devoción suprema hacia Mí... conociéndome entonces verdaderamente, él se absorbe en Mí inmediatamente;... con la mente fija sobre Mí, franquearás todos los obstáculos por Mí Gracia» (Cf. BG XVIII, 51-58).

En este texto asistimos a la unión del camino del conocimiento y del camino de la *bhakti*, la devoción, la entrega amorosa a lo Divino, representado aquí por Krisna, su *avatar*, su Encarnación. Pero no es posible continuar ahora con los problemas que suscita la inclusión de la *bhakti* en este contexto que en ocasiones diríase vedántico. Presenciamos de nuevo la particular síntesis de la Gîtâ.

### 3.3. ¿CABE HABLAR DE AUTONOMÍA MORAL EN LA GÎTÂ?

¿Qué hay pues, para terminar, de la autonomía moral?

*Nomos*, norma, ley, puede considerarse otro equivalente homeomórfico, en el mundo griego, de la noción de *dharma*. La autonomía moral, que, al menos desde Kant, constituye el eje de toda teoría y práctica moral con sentido, no es sino la capacidad que el sujeto de la acción moral posee de darse a sí mismo las leyes que regirán su

conducta moral. Toda moral heterónoma nos parece ya insuficiente. Al menos no puede ser ya el ideal moral que nos atrevemos a defender. Ninguna instancia externa al propio sujeto puede erigirse en autoridad definitiva capaz de imponer legítimamente las normas que guíen la conducta moral del interesado.

Pues bien, teniendo esto presente, queremos apuntar en qué sentido puede hablarse de autonomía moral en la Gîtâ. A mi entender, en la polémica sobre la autonomía moral, resulta esencial e imprescindible determinar la noción de sujeto que estamos empleando. ¿Qué o quién es el *autós*, el yo, el sí-mismo, que tan radicalmente defendemos que sea capaz de auto-legislarse? Volvemos a tomar conciencia de lo decisivo que resulta en estos casos el saber qué antropología subyace a nuestras afirmaciones, y a fin de cuentas, qué ontología da sentido a las diversas teorías que vamos construyendo sobre su base. En lo que respecta a la Bhagavad Gîtâ, lo cual es, por otra parte, bien representativo de la tradición hindú en su conjunto, queremos decir lo siguiente: La realización del *âtman*-brahman supone la culminación del precepto délfico: «Conócete a ti mismo». El *âtman* es, justamente, el Sí-mismo, el *autós*, el sujeto en cuestión. Pero, y aquí entramos en el misterio supremo de la realidad cosmoteándrica, tal como es intuita en el hinduismo, un sujeto que, sin necesariamente perder su carácter personal —y hasta individual—, descubre su dimensión universal y su dimensión trascendente.

Naturalmente esto plantea múltiples cuestiones que permanecen abiertas y sobre las que es preciso mantener nuestra reflexión. Pero, el siguiente paso que nos corresponde dar en este momento es el de relacionar el descubrimiento del *âtman*, del Yo, el Sujeto, el Ser, con el conocimiento del *dharm*a, la ley moral y el deber. La intuición que tratamos de expresar apunta a una cierta diferencia-en-la-identidad entre el *âtman* y el *dharm*a. Es decir, el descubrimiento del *âtman* conlleva el desvelamiento del *dharm*a en sus múltiples sentidos. A nuestro entender, la verdadera gnosis o *jñâna* consiste en la percepción directa de la realidad última, en sus múltiples dimensiones, mediante un conocimiento por identidad. Esto es posible por-

que brahman es conciencia (*prajñānam brahma*), de tal modo que la realización del yoga puede entenderse como la identificación de la conciencia individual (*purusa*, *jivātman*) con la conciencia universal y trascendente. De ahí que haya una identificación con el orden cósmico y un seguimiento espontáneo de las leyes que lo rigen. Y esto no sólo de un modo general, vago y abstracto, sino que la penetración en la Inteligencia cósmica permite la comprensión detallada y la acción espontánea de acuerdo a la función particular que el individuo en cuestión desempeña en la totalidad. Es decir, el sujeto (*ātman*) se descubre como siendo simultáneamente sujeto individual, universal y trascendente. La Gîtâ habla del Espíritu supremo (*purusottama*) como del «Conocedor del campo en todos los campos» (BG XIII, 2), el Sujeto absoluto que no anula a los sujetos particulares, ya que estos son expresión ordenada del secreto de su naturaleza una y múltiple. Por otra parte, el riesgo de heteronomía queda lejos, pues el Sujeto último, la Persona infinita que mora en el corazón de todos los seres, constituye el verdadero Yo, el alma de todas las almas, la realidad íntima de todos los seres, el Sí-mismo (*ātman*) del cual todo *dharma* es expresión.

Por tanto, antes de la Realización del Atman, toda autonomía, como todo conocimiento y toda libertad, es relativa y provisional; manifestación parcial y válida de la Autonomía, el Conocimiento y la Libertad absolutos que son, en última instancia, la única garantía de una vida plena.

Una última observación. Esta concepción expuesta a partir de la Gîtâ perdería buena parte de su atractivo si tuviéramos que aceptar que se trata tan sólo de antiguos relatos que han sido descalificados por la modernidad ilustrada y que carecen ya de toda credibilidad. Desde luego, nosotros no creemos que esto sea así. La existencia de una multiplicidad de *yoguis*, *swâmis*, *mahâtmas*, o si se prefiere, 'sabios', 'santos', y 'místicos', de la India contemporánea —para limitarnos a la tradición que estamos considerando aquí— que testimonian con sus palabras, sus actos y su vida entera de la validez de este *sanâtana dharma*, de esta sabiduría perenne, de esta Realización,

supone un reto y una invitación sugerente en estos tiempos en los que nos hallamos ante una Modernidad ilustrada tambaleante y una desconcertada y desconcertante postmodernidad.

El simple conocimiento de nombres como Sri Ramakrishna, Vivekananda, Ramana Maharshi, Ram Dass, Ananda Mayi, Sri Aurobindo, Yogananda, Muktananda, Krishnamurti, Nisargadatta, por citar a algunos de los sabios más conocidos que han encarnado en la India contemporánea este mensaje, debería ser suficiente para considerar con una mayor seriedad la existencia de este *sanâtana dharma*, de esta sabiduría perenne, esta Realización trascendente que nos abre las puertas al Gran Sentido y nos permite volver a sentirnos disponibles para la presencia de lo Sagrado.

VICENTE MERLO