

**EL YO, CONSTITUCIÓN DE LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE SEGÚN A.C.
BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPADA A PARTIR DE LA FILOSOFÍA DEL
BHAGAVAD-GITA COMO EXPRESIÓN DE UNA ANTROPOLOGÍA APLICADA**

DIEGO ALEJANDRO MANTILLA MUÑOZ

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2018**

**EL YO, CONSTITUCIÓN DE LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE SEGÚN A.C.
BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPADA A PARTIR DE LA FILOSOFÍA DEL
BHAGAVAD-GITA COMO EXPRESIÓN DE UNA ANTROPOLOGÍA APLICADA**

DIEGO ALEJANDRO MANTILLA MUÑOZ

Proyecto de grado para optar al título de Magister en Filosofía

Director

RAFAEL GONZALO ANGARITA

Magister en Filosofía

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2018

DEDICATORIA

A su majestad: la voluntad de poder; personalizada en ese espejo de amor que he visto crecer: Amelia.

AGRADECIMIENTOS

A quienes consideren que han aportado en la construcción del sentido de mi Ser humanista.

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	10
1. EL YO EN EL BHAGAVAD-GITA.....	22
1.1 LA NATURALEZA DEL YO.....	22
1.2 DUALIDAD DEL YO: LO REAL Y LO ILUSORIO	35
1.3 EXPRESIONES CONCRETAS DEL <YO>: LO CONDICIONADO Y LAS TRES MODALIDADES DE LA NATURALEZA MATERIAL	42
2. LAS FUNCIONES DEL ALMA	53
2.1 LA INCLINACIÓN NATURAL DE LA JIVA.....	53
2.2 LOS DEBERES DE LA JIVA.....	61
2.3 LA JIVA Y SUS FORMAS DE CONEXIÓN TRASCENDENTE: LAS POTENCIAS DEL SAT-CIT-ANANDA	73
3. ANTROPOLOGÍA APLICADA, EL ASUNTO DEL SENTIDO EXISTENCIAL	81
3.1 EL <YO> DISFRUTADOR	81
3.2 EL KARMA COMO RESULTADO DE LA ACCIÓN DEL <YO>	85
3.3 EL YOGA, EL CAMINO DE LA JIVA LA META ÚLTIMA DE LA EXISTENCIA: EL PREMA.....	89
4. CONCLUSIONES	98
BIBLIOGRAFÍA.....	105

RESUMEN

TÍTULO: EL YO, CONSTITUCIÓN DE LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE SEGÚN A.C. BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPADA A PARTIR DE LA FILOSOFÍA DEL BHAGAVAD-GITA COMO EXPRESIÓN DE UNA ANTROPOLOGÍA APLICADA.*

AUTOR: DIEGO ALEJANDRO MANTILLA MUÑOZ**

PALABRAS CLAVES: Bhagavad-Gita, Hinduismo, Atma, Alma, Krishna, Antropología, El yo, Jiva, Karma, Yoga, Prema, Maya

DESCRIPCIÓN:

Se rastrea el concepto del yo desde la perspectiva filosófica del Bhagavad-Gita teniendo como base interpretativa de este extracto del Maha-Bharata los comentarios e interpretaciones del maestro y filósofo A.C. BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPADA, fundador de la sociedad internacional para la conciencia de Krishna. Se interpela la concepción de ese yo con las consideraciones en que se despliega el concepto antropológico en un sentido trascendente que busca a su vez un sentido de la vida más allá de las consideraciones materiales de la existencia humana, teniendo como fundamento las interpretaciones del Bhagavad-Gita en la constitución de lo que se llama ser humano y sus condiciones corpóreas y trascendentes.

Para comprender esa concepción trascendente del hombre en su existir, se recurre a la construcción del hombre como una jiva, que arrojada al mundo, se enfrenta a las consideraciones Dharmicas y Karmicas en que se vaticinan los sucesos de su existencia. Se exponen los conceptos que determinan tanto la vida material como la posición espiritual del hombre desde la perspectiva del Gita.

Como complemento a estas condiciones materiales y espirituales de ser y estar en el mundo, se debe considerar como posibilidad la trascendencia de lo material a través de una antropología aplicada a la cotidianidad de la vida. Para esto, tanto Prabhupada como Srila Bhaktivinoda Thakura exponen las consideraciones con las que se trasciende la materialidad y la miseria de la existencia a través de las actividades que generan las condiciones Dharmicas y Karmicas con las que se activan las potencias del alma que le permiten trascender su constitución material a una conciencia espiritual de la existencia.

*Trabajo de grado

** Facultad de Ingenierías Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Rafael Gonzalo Angarita, Magister en Filosofía.

ABSTRACT

TITLE: THE SELF, CONSTITUTION OF THE CONCEPTION OF MAN ACCORDING TO A.C. BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPADA FROM THE PHILOSOPHY OF BHAGAVAD-GITA AS AN EXPRESSION OF AN APPLIED ANTHROPOLOGY.*

AUTHOR: DIEGO ALEJANDRO MANTILLA MUÑOZ**

KEYWORDS: Bhagavad-Gita, Hinduism, Atma, Soul, Krishna, Anthropology, The Self, Jiva, Karma, Yoga, Prema, Maya

DESCRIPTION:

The concept of the self is traced from the philosophical perspective of the Bhagavad-Gita on the interpretative basis of this extract from the Maha-Bharata, the comments and interpretations of the master and philosopher A.C. BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPADA, founder of the international society for Krishna consciousness. The conception of that self is questioned with the considerations in which the anthropological concept unfolds in a transcendent sense that seeks in turn a sense of life beyond the material considerations of human existence, having as its basis the interpretations of the Bhagavad-Gita in the constitution of what is called human being and its corporeal and transcendent conditions.

In order to understand that transcendent conception of man in his existence, he resorts to the construction of man as a jiva, who, thrown into the world, confronts the Dharmic and Karmic considerations in which the events of his existence are predicted. The concepts that determine both the material life and the spiritual position of man from the perspective of the Gita are exposed.

As a complement to these material and spiritual conditions of being and being in the world, it must be considered as a possibility the transcendence of the material through an anthropology applied to the everyday life. For this, both Prabhupada and Srila Bhaktivinoda Thakura expose the considerations with which the materiality and misery of existence transcends through the activities that generate the Dharmic and Karmic conditions with which the powers of the soul are activated that allow it to transcend its material constitution to a spiritual consciousness of existence.

*Degree work

** Human Sciences Engineering School. School of Industrial Design. Director: Rafael Gonzalo Angarita, Magister in Philosophy.

INTRODUCCIÓN

Si bien la filosofía, cimentada y desarrollada en Europa se expandió, absorbió y sigue absorbiendo otros pensamientos dentro de su expansión, no se excluye el hecho factual de que no es la única posibilidad para pensar las cuestiones fundamentales del hombre. Por fuera del contexto griego-latino, se consideraban a los de fuera de su circunscripción política como barbaros. El problema del bárbaro es que no se conduce por la vía del *logos*. El bárbaro no está regido por el equilibrado modo de conducirse según el *logos*. “El bárbaro es el que está fuera de este ideal.” Lo expuesto llevó a la filosofía occidental a postularse como superior a otros cuadros de pensamiento. Con este sentido de superioridad, excluyó otros modos de pensar y de vivir.

La tradición filosófica occidental puso fronteras a su proyecto filosófico para protegerlo. De este modo, los griegos comenzarán, con Alejandro Magno, el proyecto más ambicioso de la historia, la absorción del otro, del bárbaro, para civilizarlo, esto es, para enseñarle el propio modo del pensar del griego. Este proyecto fue tan exitoso, que a donde quiera que llegaban, todos acomodaban su lenguaje y creencias al pensar griego, de lo contrario, eran absorbidos con otros tipos de violencias, especialmente físicas.

Este modo de expandir la cultura occidental, y con ello la filosofía, opacó la posibilidad de pensar el mundo fuera del proyecto de la filosofía clásica de Europa. Por eso, acercarnos a lo que la tradición filosófica de otros lugares del mundo, específicamente el sur global, nos heredó, distanciarnos de lo distinto a occidente y observarlo activamente, mirar sobre los límites impuestos y más allá, es un ejercicio estrictamente filosófico, tan profundo como el de pensar y repensar lo dicho por la filosofía de tradición occidental. En ese sentido, esta monografía hace parte de los múltiples ejercicios que hacen a la visión y a la actitud hegemónica de

suprimir la creación de los otros. Esta actividad permite hacer visibles otras posibilidades de pensar y de ser.

Uno de esos saberes Otros que emergen del sur global es el vaisnavismo gaudía. Este corpus de pensamiento constituye, para unos, una escuela, para unos, los devotos, una religión surgida en Bengala, fundada por el místico bengalí Chaitania (1486-1534). Su sistema de pensamiento se basa en las tradicionales escrituras del Bhagavad-gita, apoyándose en toda una interpretación hecha, posterior a Chaitania, por los llamados Seis Gosuamis de Vrindavan, quienes lograron extender y estructurar filosóficamente todo un corpus teórico. La presente investigación se orienta desde las interpretaciones ofrecidas por Prabhupada a este sistema de pensamiento. El horizonte de la pesquisa investigativa se centra en las cuestiones fundamentales de la filosofía: qué es el hombre y cuál es el sentido de ser del hombre.

La tradición hindú establece que Prabhupada, el autor que nos interesa para la presente investigación, fue un monje nacido en el 1 de septiembre de 1896, en Calcuta, India, y descendiente de una tradición vaisnava Bengalí y brahmánica.¹ Se casó muy joven, y se dedicó, según la tradición Dharmica de la india, a la ejecución de su deber como padre y esposo, a la vez que, como discípulo, sirvió a su maestro Bhaktisidhanta Saraswati.

Su temprano contacto con distintos maestros y con los *shastras*, su exigente formación académica y habilidad con el inglés, le permitieron, una vez tomada la orden de monje renunciante (sanyasi), ser uno de los maestros hindúes más influyentes venidos a occidente, elaborando una completa obra, traducida a varios idiomas. Su presencia ha quedado registrada en el movimiento Hare Krishna, con

¹ Satsvarupa dasa Goswami, uno de los biógrafos más importantes de Srila Bhaktivedanta Swami Prabhupada, en su libro *Prabhupada, construyó una casa en la que puede vivir el mundo entero* (disponible en web), narra la temprana relación de Prabhupada con la cultura vaisnava. Sus padres, Gour Mohan De y Rajani, fueron fervorosos devotos de la tradición Bengalí del norte, la misma denominada vaisnavismo, la cual transmitieron a su hijo. La educación de Prabhupada, a quien sus padres llamaron Abhay Charan De, siempre estuvo enfocada en el estudio profundo y persistente de las escrituras Krisnaistas.

sedes en varios países de habla hispana y anglo, en donde se ha establecido *ashramas* formativos tanto para devotos como para no devotos. Y su importancia, al menos para quienes les interesan aspectos específicos de las raíces devocionales y filosóficas de Prabhupada, y como lo señala la tradición del Bhagavad-gita en el capítulo 4 verso 2: “*Evam parampara-praptam iman rajarsayo viduh*” (Esta ciencia suprema se recibió así a través de la cadena de sucesión discipular, y los reyes santos la entendieron de ese modo.), su tradición filosófica, como cadena discipular viene directamente desde Krishna:

- | | | | |
|----------------|------------------|---|---|
| 1. Krishna | 11. Jñanasindhu | 20. Madhavendra Puri | 25. Krsnadasa |
| 2. Brahma | 12. Dayanidhi | 21. Isvara Puri,
(Nityananda, Advaita) | 26. Narottama |
| 3. Narada | 13. Vidyanidhi | 22. El Señor Caitanya | 27. Visvanatha |
| 4. Vyasa | 14. Rajendra | 23. Rupa (Svarupa,
Sanatana) | 28. (Baladeva) Jagannatha |
| 5. Madhva | 15. Jayadharmā | 24. Raghunatha, Jiva | 29. Bhaktivinoda |
| 6. Padmanabha | 16. Purusottama | | 30. Gaurakisora |
| 7. Nrhri | 17. Brahmanya | | 31. Bhaktisiddhanta Sarasvati |
| 8. Madhava | 18. Vyasa Tirtha | | 32. A. C. Bhaktivedanta Swami
Prabhupada |
| 9. Aksobhya | 19. Laksmipati | | |
| 10. Jayatirtha | | | |

De este modo, el vaisnavismo profesado por Prabhupada se adjudica una fidelidad de la verdadera interpretación y del sentido de las escrituras. De ahí que la traducción, elaborada del sanscrito al inglés por Prabhupada, en colaboración con algunos de sus discípulos, recoge las ideas tanto semánticas como interpretativas de una tradición milenaria. Por lo tanto, esto necesariamente produce un problema con otras escuelas de tradición hindú. Por eso se aclara, para concentrar al lector en que esta investigación se enmarca dentro de esta tradición Vaisnava, en especial la que se ha escrito y explicado por Prabhupada en la versión utilizada del Bhagavad-gita para este trabajo.

De otro lado, como lo establece la tradición hindú, los libros sagrados, como el Bhagavad-gita, exigen una actitud exegética de los textos, a la vez de las

prácticas espirituales que tienen como propósito múltiples beneficios, especialmente el del Moksa.

La tradición filosófica y teológica de la india ha contribuido en el debate de términos y concepciones acerca de los principios cosmológicos y cosmogónicos a partir de los cuales se ha construido el tejido existencial de la cultura hindú. Sin embargo, la antigüedad de la tradición, estimada en cinco mil años antes de nuestra era, y que sobrevive aun, se debate en las distintas interpretaciones, tanto de aquellas surgidas del sentido de lo escrito, como la del contexto en que se ha dicho. En esto hay que seriamente entender que el debate, por ejemplo, surgido sobre lo semántico y sintáctico tiene la connotación propia de la escuela que lo interpreta. No es lo mismo pues, entender, por ejemplo, el término *Atman* en su sentido del sanscrito tradicional, a como lo han utilizado las distintas escuelas o movimientos surgidos desde hace más de veinte seis siglos. Así, vale la pena aclarar que los términos usados en esta investigación monográfica están permanentemente circunscritos sobre la interpretación hecha, tanto de la traducción del sanscrito realizada por Prabhupada y el sentido de lo interpretado por este autor en la versión del Bhagavad-gita utilizada en este trabajo.

En el caso del texto del Bhagavad-gita, una de las epopeyas más famosas y trabajadas en occidente, tiene su origen dentro de la gran epopeya del Mahabarata. Esta obra se le adjudica a al sabio Viasa. Para el caso de la edición utilizada, se sugiere, como lo indica la introducción, que lo dicho en el Gita debe tomarse tal cual se dice.² De ahí que se utiliza, en el estilo del libro, la forma gráfica propia del sánscrito, seguido de la forma fonética del mismo, con el objeto de que pueda ser pronunciada por el lector. Posteriormente, se efectúa una traducción de cada término sanscrito por separado, en seguida viene toda la oración y, por último, el significado, que sería la exegesis de Prabhupada. De tal

² Cfr. BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPADA. El Bhagavad-Gita, Tal como es. España: The Bhaktivedanta Book Trust, 2007. P. 5-6

modo que lo dicho en toda la investigación solo obedece a la lectura minuciosa de lo que acá se propone. Si bien puede haber otras interpretaciones producto de las miles de traducciones y variadas escuelas, tal como lo aclara los editores de la versión de Gita utilizada, así como lo aclara también el mismo Prabhupada, esta versión debe entenderse que el marco conceptual de los mismos conceptos utilizados solo obedece a lo dicho por Prabhupada y a su interpretación Vaisnhava del Gita.³

Esta extensa literatura y tradición, rica en su propia naturaleza lingüística, abarcante en todo su esplendor cultural, filosóficamente extensa, profunda y poco estudiada, amerita la delimitación más exigente, con el propósito de poder acceder gradualmente a la interpretación de los términos, como en el caso de esta investigación se pretende. Uno de los problemas de no demarcar con precisión las fuentes y sus autores, podría dar como resultado erróneas e incompletas interpretaciones, al confrontarlas desde otras perspectivas del pensamiento hindú. Por ello, en esta investigación, que se propone estudiar el concepto del yo desde el Gita, según lo dicho por Prabhupada, puede no estar acorde a lo dicho por otros Swamis y escuelas. Queda claro, entonces, que este texto está lejos de proponer un debate (tal esfuerzo constituirá un trabajo de investigación posterior) entre las diversas concepciones, corrientes y escuelas del pensamiento hindú. El debate constituye una investigación posterior en la medida en que debe tener en cuenta matices amplias y diversas interpretaciones de aquellas que han corrido la suerte de ser traídas por ciertos maestros, como son el caso de Ramana Maharishi, Swami Vivekandanda, Ramakrishna Parahamsa, Yogananda y Sivananda, entre otros, que, como se dijo, interpretan el Gita según su tradición y escuela.

Ahora bien, con respecto al tema a tratar en este trabajo, una vez estimadas las anteriores aclaraciones, lo que propone esta investigación es una revisión de las consideraciones que se dan acerca de la idea del yo y su expresión antropológica

³ Véase, Bhagavad Gita *Tal como es*, DESCRIPCIÓN DE LA ESCENA (XVII-XIX) y el prefacio (XXI-XXIV)

según Prabhupada en el Bhagavad-gita. En este sentido, esa idea se desarrolla sintéticamente en el texto hindú del Bhagavad-gita. Allí, los protagonistas, Krishna y Arjuna, ahondan en temas concernientes a la condición humana. Arjuna representa al hombre común, que dispuesto en el mundo, y ante los retos que representa el paradigma de la existencia, busca respuestas. El otro protagonista, Krishna, el representante de lo absoluto, el Dios, la verdad, el camino, el maestro, el omnipresente y el omnisciente, revela a Arjuna lo trascendental de su condición humana. Entre Krishna y Arjuna se establece un diálogo, una conversación donde, de entrada, y frente a la situación en la que se encuentra Arjuna, Krishna lo conduce a una revelación especial de la filosofía tanto conceptual como práctica, para asumir la existencia. Estos conceptos y prácticas constituyen una gradual comprensión sobre una de las cuestiones fundamentales de la filosofía y del hombre en general, a saber: qué es ser y cuál es el sentido de ser.

Pero las respuestas y los debates que emergen de esta conversación, no se enmarcan dentro de la tradición filosófica tradicional de occidente, que tiene sus orígenes en los griegos del siglo V antes de nuestra era. Los contenidos del pensamiento hindú, son en sí mismos un proyecto que responde a la afirmación del conócete a ti mismo, y del cual se despliega todo un proyecto antropológico pensado filosóficamente. Del mismo modo, cuando en el Bhagavad-gita se inicia la exposición de Krishna sobre la constitución de lo que es el hombre, también se despliega toda una reflexión filosófica que se amplía a los campos mismos de la filosofía occidental, como es el aspecto gnoseológico, epistemológico, ético, político y cosmológico, los cuales no se ahondaran, simplemente los exponemos acá, como marco referencial de la importancia de estudiar esta pensamiento porque trata temas de interés de la filosofía occidental.

Esta investigación intenta responder a la cuestión fundamental del <YO>, del hombre en tanto a su condición constitutiva, entendida esta como la identidad del hombre, y de la que se anticipa, es una reflexión sobre los <yoes> -lo que equivale

a las identidades múltiples adquiridas por el hombre en sus distintas condiciones de la vida- que tergiversan la realidad constitutiva de la verdadera identidad del hombre, su realidad existencial y su proyecto como hombre trascendente a la inmediatez del mundo.

Como se advirtió líneas atrás, la precisión y el sentido de los términos del sánscrito deben entenderse en el contexto del autor y de la escuela. Así, en este trabajo se encontrará modos distintos para referirse al <yo>. El término *aham* es con el que particularmente se refiere, en sánscrito, al ego, al yo entendido como característica de la identidad individual de cada hombre. Pero dicho *aham* corresponde a un tipo de identidad falsa que debe ser desmontada y aniquilada. En este sentido surgen otros modos de entender a la identidad, al <yo>. Como se expondrá, si el *aham* es falso, otra manera de entender la identidad debe reemplazarlo, porque la capacidad del ser consciente de que se existe, aniquilado el *aham*, conlleva a deducir que aún hay algo que nos permite ser, permanecer consientes. Entonces, de inmediato aparece el *bhuddi*, aquella parte del <yo> en el que las capacidades psíquicas son asumidas como las dadoras del sentido. Este *bhuddi* es la capacidad del intelecto, la consistente procesadora de datos que sumergida en su naturaleza analítica, todo lo piensa para entenderlo en sus propios términos. A estos términos, de tipo materialistas deductivos e inductivos, le corresponden, pues, entender el mundo en la materialidad misma, sin ir más allá, porque para el *bhuddi* nada es más allá de su constitución. Luego, sin *aham* y sin *bhuddi*, la identidad se revela en el término *manah*, esto es, mente. Pero esta, solo es posible en la interacción del *aham* con la *pakriti* (materia), en donde el *bhuddi* (intelecto) es el resultado de lo que la *manah* (mente) hace, pensar.

Como se entenderá, todas estas posibilidades de acceder a la identidad del <yo> quedan aclaradas desde la visión del Gita que se utiliza. La aclaración es pertinente, porque lo que se intentará mostrar en las siguientes páginas es que el <yo> está referido a una contemplación más allá de lo posible. Contemplación a la

que solo puede acceder el hombre que se analiza desde el *aham*, el *bhuddi* y la *manah*.

El *aham*, el *bhuddi* y la *manah* cubren el verdadero conocimiento de la entidad viviente y la confunde.⁴ Así, aparecerá otro término que se referencia a esta entidad, el *atman*, con el que se entiende que la identidad del hombre es una parte del todo, una suerte de esencia de aquello a lo que pertenece su verdadera constitución.

El termino *Atman* con el que muchos identifican la verdadera constitución del <yo>, es solo una forma descriptiva para comprender la esencia del mismo. Por eso, la presente investigación, que se estructura a partir de las consideraciones de Prabhupada, es enfática al indicar que utilizará poco dicho término. En cambio, se utiliza el término *atma*, con el cual, según Prabhupada, se hace referencia a “el yo (algunas veces se refiere al cuerpo, algunas veces al alma y otras veces a la mente)”⁵. Se debe tener en cuenta, además, que “La palabra *atma* se refiere al cuerpo, a la mente y al alma, dependiendo de las diferentes circunstancias en que se emplee.”⁶ De esta manera, el sentido de ese *atma* solo se debe entender dentro del contexto de lo dicho en cada capítulo. Por último, es importante advertir que al llegar a lo que se considera desde la versión del Gita utilizada para esta monografía, la esencia de la verdadera identidad, el ser absoluto del hombre, la utilización del término *jiva*, obedece a la comprensión de la identidad original del ser humano, en tanto su constitución real y ontológica.

Es pertinente una aclaración semántica. Durante el primer capítulo se utiliza el concepto de *Atma*, seguido entre paréntesis del término *jiva* para referenciar a la condición real del <yo>. Este término se utiliza de forma genérica para denominar el concepto de alma dentro de la concepción de la identidad humana. Cuando se

⁴ Ibid. P. 202

⁵ Ibid. P. 824

⁶ Ibid. P. 300

utiliza el término *atma* como complemento referencial al cuerpo, la mente o el alma, se implica que tal concepto tiene la característica denotativa de sugerir una identidad. Por eso, cuando se dice <yo>, igualmente puede entenderse como *atma*, pero en los tres modos mencionados. Incluso, por ejemplo, el concepto *atma*, en la traducción del Bhagavad-gita de Prabhupada, tiene una constante referencia a una de las formas en que el ser humano se identifica, o bien con el cuerpo, o bien con la mente, o bien con el alma. Incluso así da el significado Prabhupada, como se lee en las paginas 300, 301 y 310.⁷ Otro ejemplo es que utilizando el término *atma* como sufijo, se denota al alma según un sentido específico. Así, *anu-atma*, traduce “la diminuta alma particular”, y *vibhu-atma* traduce “la Superalma”. Igualmente, vemos que para referirse a la Superalma se utiliza el término *Paramatma*, y para el alma atómica se utiliza el término *Jivatma*.⁸

Cuando se recurre al concepto de *Jiva* durante toda la investigación, se habla de ese mismo <yo> que se expone en el primer capítulo. Pero el término *Jiva* se utiliza para referirse a la entidad viviente individual. Así, el *Atma* es un término que expone la pluralidad genérica del concepto del <yo> en sus tres modos y la *Jiva* es el concepto de lo particular del <yo> que existe como individualidad. El *atma* es la posible identidad en general, y la *jiva* es el alma que, es en sí misma la conciencia particular de un individuo; es el alma encarnada, la absoluta conciencia sin la que el cuerpo y la mente podrían existir como posibilidad de constituir lo que llamamos hombre.

Con todo lo dicho, se ha de indicar que los términos utilizados tienen una diversa intención, a saber, la de mostrar que la constitución del <yo> está construida, y que solo mediante una reflexión seria y meditada podemos entender esa verdad última de nuestra identidad, y de la cual necesariamente surge una antropología.

⁷ En estas páginas se observa que el término *atma* traduce mente. Pero cuando se liga a sufijo *na*, quedando *atmana*, este por un lado traduce alma condicionada (p.300), por el otro traduce cuerpo, mente y alma (p.310). Luego, se lee en la página 301 la traducción de *atmana* como “por la entidad viviente”.

⁸ Cfr., ibíd. p. 100

Aclarada las pertinentes puntualidades, este texto monográfico cuenta con tres capítulos. El primer es una exposición acerca de los conceptos propios del Gita sobre la verdadera constitución del <Yo>. Se expone el modo en que se construye la identidad, o mejor, cómo se revela ese <Yo> que es la realidad última manifestada en la conciencia. A la vez, se examinara los condicionamientos a los que esa conciencia está sometida, controlada con un propósito, dentro de la dualidad y las modalidades de la naturaleza material, para poder mostrar que es la conciencia la real identidad del hombre, que incluso supera lo corpóreo y lo mental.

Una vez revelada la identidad de ese <Yo>, el segundo capítulo despliega las funciones de esa conciencia. Se muestra cómo esa identidad, que ahora se llamará Jiva (conciencia), en su constitución está inclinada a cumplir ciertas funciones que se reflejan en el plano de lo social, y que a su vez, son necesarias para contemplar el acceso a una revelación trascendente en la que la conciencia penetra una realidad superior a su deber social, con la que se puede entender le realidad ontológica de la jiva, por lo tanto, entender también su deber real como conciencia.

El tercer capítulo es un ejercicio analítico que permite entender el profundo sentido filosófico y antropológico que se despliega a partir de la comprensión de esa identidad del hombre, que desde el Bhagavad-gita, permite acceder a otro modo de comprender el sentido de la vida. Un sentido que se configura desde la acción como catalizador de las consecuencias de los actos que deben estar determinados en la búsqueda de la felicidad. Solo así, el <Yo>, en tanto *jiva*, podrá realmente disponer de unas condiciones trascendentes, que a su vez solo pueden ser comprendidas y realizadas en la práctica (yoga), convirtiendo al yoga en la meta última de la existencia, y a partir de la cual, el camino del conocimiento se hará a la inversa, esto es, de afuera hacia dentro, como un acto de conexión con esa misma conciencia que se revela como verdadera identidad del hombre y, que

le permite comprender los paradigmas del universo. Pero esto solo es posible en su totalidad a través del desarrollo del sentimiento más revelador para la misma conciencia, el amor.

De otro lado, es pertinente advertir que uno de los aspectos relevantes de esta investigación, es la escasa bibliografía con la que se cuenta en las bases de datos especializadas. Si bien el acceso a las bases bibliográficas es amplio, lo poco que se encuentra allí, sobre el tema específico del *yo*, limita el esfuerzo de esta investigación. En español, solo se encontró un artículo referenciado al Bhagavad-gita, pero limitado en su contenido filosófico, ya que su autor es un devoto perteneciente al movimiento Hare Krishna, y en él solo se expone una visión devocional sobre un tema determinado del Gita.⁹ En inglés se encuentra varios documentos de contenido filosófico sobre temas concretos del Gita, pero se limitan a reflexiones y análisis sobre conceptos.¹⁰ Igualmente, y en eso si hay mayor amplitud de documentos, se encuentran en estas bases de datos artículos que se enfocan en los aspectos literarios del Bhagavad-gita.¹¹ A pesar de lo anterior, algunos artículos encontrados y utilizados, denotan un carácter filosófico-investigativo al remitirse a textos (shastras) mostrando el sentido semántico y reflexivo de ciertos términos. Por último, el texto principal utilizado en esta investigación, el Bhagavad-gita, corresponde a una versión especial, con traducción simultánea del sánscrito, y comentada por uno de los monjes renunciantes más importantes llegados a occidente, Bhaktivedanta Swami Prabhupada, una de las autoridades más influyentes del hinduismo, y con un amplio conocimiento tanto de los Shastras en su origen sanscrito, como del inglés,

⁹ Véase en la base de datos: Perspectiva Hare Krishna sobre re-encarnación y karma. : Hare Krishna Perspective on Re-incarnation and Karma. *Xipe Totek*. 14, 3, 245-253, Sept. 2005. ISSN: 18702694.

¹⁰ En la base de datos, según los indicadores arrojados al dar una búsqueda con el nombre del *yo en el Bhagavad-gita*, se arroja un contenido en inglés de 503 posibilidades. De todos esos documentos, algunos son relevantes para explorar los alcances del Gita en el análisis del *yo* que se asume en esta investigación, y que se toman en cuenta, como se muestra en la bibliografía de este trabajo. Sin embargo, es de resaltar que hay artículos interesantes, que como se viene diciendo en esta traducción, muestran el interés e importancia del Gita como un texto al que se puede acudir para reflexionar, incluso comparar el pensamiento occidental con lo dicho en esta obra (Véase el artículo: Jivacide, zombies and jivanmuktas: The meaning of life in the Bhagavad Gita. Otros artículos, como Natural Law and the Bhagavad-Gita: The Vedic Concept of Natural Law, sostienen la evidente riqueza de aspectos jurídicos que están contemplados en el Gita.

¹¹ Véase base de datos, según el interés sobre este aspecto.

lo cual le da las herramientas necesarias para transmitir en su mayor originalidad, el mensaje del Bhagavad-gita desde lo semántico, lo lingüístico y lo filosófico. A la vez, se utilizó un libro de apoyo fundamental en esta investigación, el *Jaiva Dharma: las funciones del alma*, de Srila Bhaktivinoda Thakura, también considerado una eminencia filosófica y una figura santa que con sus reflexiones polemizaba a sus devotos y estudiosos con sus análisis profundos en torno a las cuestiones fundamentales de la existencia. Con estos dos autores, Prabhupada y Thakura, el ejercicio investigativo se desenvuelve en un marco filosófico, permitiendo al lector acercarse a otro modo, válido, de filosofar sobre la condición humana.

1. EL YO EN EL BHAGAVAD-GITA

1.1 LA NATURALEZA DEL YO

Comprender antropológicamente al hombre exige un análisis de cuestiones referentes a los aspectos con los que se identifica y edifica el concepto del *yo*. Interpretar al hombre, desde diversas ópticas, acerca al entendimiento a las condiciones en las que, tanto racional como empíricamente, se construye la idea de lo humano. Pero esta idea se connota en una revelación de la condición humana, que a partir de la cuestión fundamental de ¿qué soy?, se comprende que somos algo, y como tal, ese algo tiene un sentido. A este sentido se le puede entender de múltiples formas de acuerdo a los contextos sociales, políticos, culturales, económicos, en los que el sentido del <yo>, aquello que soy, se construye.

Puesto que el <yo> -aquello que soy- me es dado, filosóficamente la categoría conceptual de hombre exige una interpretación analítica y especulativa sobre si la constitución del hombre, en su contenido antropológico, es o no de algún u otro modo.

En el caso del Bhagavad-Gita, la constitución del hombre está íntimamente ligada a las condiciones en que el hombre se comprende a sí mismo: soy un cuerpo con unas facultades cognitivas distintas a otras especies. Lo corpóreo y lo psíquico, siendo parte de la constitución del hombre, no es suficiente. También el <yo> ha de tener un significado más profundo, menos profano; un significado que se reduce a lo esencial, y que desde allí se despliega para darle sentido trascendente a la vida, por tanto, al mundo.

Ahora bien, la trama discursiva que se presenta entre Krishna y Arjuna, desmonta la idea del hombre como mera corporeidad, y la ubica en el concepto de hombre como *atman*. Este concepto, cercano a la idea de alma cristiana, implica la negación del <yo> como corporeidad y como identidad psíquica, ubicándolo en lo propio de las facultades supra-sensoriales. Es el *atma* la que a través de sus facultades busca y da sentido al mundo. Tal actitud permite que la concepción sobre lo que el hombre es, le dé sentido a su existir, por tanto al fin –como propósito- último que, como se muestra en el Bhagavad-gita, consiste en un proceso de regreso a su fuente original, es decir, a la comprensión de su naturaleza y a la fuente de su esencia divina.

De otro lado, el concepto del <yo> en el Bhagavad-gita tiene la particular forma de que para ser entendido, debe haber una práctica formal, metódica y constante del yoga. El <yo> se revela al entendimiento (bhuddi) en la medida que se superan etapas dentro de la práctica yoguica. Así que nos encontramos frente a una filosofía que no solo es teórica, sino de praxis. De este modo, se hace necesaria la entrega total a una filosofía, que promete sacar de la confusión y de la incertidumbre de la vida al hombre. De ahí que en el Bhagavad-gita, Arjuna confundido por la situación en la que se encuentra en el campo de Kurukshetra, asume la actitud de la incertidumbre, y Krishna, dotado de opulencia en el saber, entabla una actitud dialógica en la que le revela a Arjuna conocimiento elevado, partiendo el dialogo de la comprensión de su verdadera condición espiritual, siguiendo por una serie de análisis filosóficos sobre conceptos fundamentales de la vida, tales como el deber, el <yo>, el tiempo, el fin –como meta- de la existencia, el conocimiento, entre otros.

“Ahora estoy confundido en cuanto a mi deber, y he perdido toda compostura a causa de una mezquina flaqueza. En esta condición, Te pido que me digas claramente qué es lo que es lo mejor para mí. Ahora soy Tu discípulo y un alma entregada a Ti. Por favor, instrúyeme” (2.7:81). “Hasta

aquí te he descrito este conocimiento a través del estudio analítico. Ahora escucha la explicación que voy a dar de ello en términos del trabajo que se realiza sin resultados frutivos. ¡Oh, hijo de Prtha!, cuando actúes con esta clase de conocimiento, podrás liberarte del cautiverio de las obras.” (2.39:121).

Sin embargo, el <yo> que se analiza en este fragmento del Maha-Barata, hay que estudiarlo y entenderlo en términos de la constitución del <yo>, es decir del *atma* (ego físico, ego psíquico y ego espiritual), eso quiere decir, pensar el hombre en todas sus posibles formas constituidas. Pero no es lo mismo referirse al <yo> como substancia, esencia, naturaleza, que referirse a este como constitución. En este sentido lo que constituye el <yo> permite comprenderlo de modo teórico, tal cual como se propone en este acápite.

En la constitución del <yo> se implican muchos conceptos. Algunas veces el análisis inicia por lo que se capta por los sentidos. Pero la confianza que se le da a los sentidos, por parte de Krishna, es nula. “¡Oh, hijo de Kunti!, la aparición temporal de la felicidad y la aflicción, y su desaparición a su debido tiempo, es como la aparición y desaparición de las estaciones del invierno y el verano. Todo ello tiene su origen en la percepción de los sentidos, ¡oh, vástago de Bharata!, y uno debe aprender a tolerarlo sin perturbarse.” (2.14:91). Los sentidos no son confiables medios para comprender la constitución del <yo>. Una de las razones de esta falta de confianza está en la imperfección de los sentidos, de su limitada capacidad para aprehender el mundo. Además, son receptores de información de un mundo que está considerado como *maya*, en el que la *jiva* está atrapada ilusoriamente.

De este modo, el <yo> se constituye como identidad falsa cuando se comprende como identidad corpórea. Lo material que captan los sentidos es inconstante; se origina y se destruye con el tiempo. Sin embargo, lo fenoménico –los objetos de

los sentidos- toma sentido porque no podría pensarse lo corpóreo sin estos datos fenoménicos que le permiten a lo cognitivo funcionar. Entonces el <yo> se contempla en varias direcciones. Una que se establece como *ahamkara*, otra correspondiente al *bhuddi*, y una tercera que se define dentro de la *manah*. Solo lo psíquico adquiere sentido en los sentidos al estar relacionados con un centro operativo de lo psíquico, a saber, la mente.

Pero los sentidos, correspondientes a lo corpóreo, y la mente, correspondiente a las funciones psíquicas, no son parte de la constitución real de la identidad del <yo>, son solo complementos. Resultan ser falsos, ilusorios, porque están cubriendo la realidad última de la verdadera identidad del <yo>. Por eso, en el Bhagavad-gita, el resultado del camino óctuple del yoga es la eliminación de toda cobertura que no permite al *atma*, como *jiva*, comprenderse. Los sentidos y la mente, que funcionan de forma sincronizada, no logran alcanzar lo que es en verdad el *atma* (*jiva*). Ese *atma*, esa identidad del <yo> está persistentemente confundida. Hay quienes se establecen dentro de la identidad corpórea, operada por los sentidos, donde se genera una mente (*manah*), una inteligencia (*bhuddi*) y un ego (*aham*) que se regulan en función de lo corpóreo. Igualmente sucede con el aspecto psíquico. Si el hombre se establece dentro de lo psíquico, su identidad quedará establecida a una mente (*manah*), una inteligencia (*bhuddi*) y un ego (*aham* o *ahamkara*) propio de las condiciones de lo psíquico. Pero si de lo que se trata es de acceder a la verdadera identidad del ser humano, solo un *atma* entendida más allá de lo psíquico-corpóreo debe establecer el horizonte entre lo que somos y lo que creemos que somos. De ahí que en el Gita se establezca que “La Verdad Suprema existe dentro y fuera de todos los seres vivientes, los móviles y los inmóviles. Como Él es sutil se encuentra más allá de la capacidad que tienen los sentidos materiales de ver o conocer. Aunque está sumamente lejos, también está cerca de todo.” (13.16:618).

Lo anterior supone que hay una identidad falsa, bien sea esta el *aham*, entendido como un <yo> constituido desde los sentidos, bien sea un *bhuddi*, entendido como una cualidad de la psiquis con la que se configura el mundo en la medida en que se experimenta, o bien sea un *manah*, como resultado de la combinada función de lo corpóreo con lo psíquico, de lo cual surge otra manera de constituir un <yo>. Todas estas posibilidades de constitución de un <yo> son el fundamento del *ahamkara*, es decir, de la constitución dada a partir de la cual se crea el ego falso. De ahí, que lo corpóreo y lo psíquico, en tanto que el primero posee los sentidos y el segundo las facultades del pensar lo que captan los sentidos, solo configuran un mundo material dado tal como se da. Así, el *atma*, en su aspecto de *jiva*, no logra comprenderse a sí misma: “El alma espiritual que está confundida por la influencia del ego falso, se cree la autora de actividades que en realidad son ejecutadas por las tres modalidades de la naturaleza material.” (3.27:188).

Ahora bien, para poder revelar la constitución del <yo> se requiere un análisis que supere el ego falso. Lo único que lo supera, en el contexto del Gita, es el *atma* (*jiva*). Solo superando ese *ahamkara*, gradualmente se diluye para dar como resultado una revelación del ser en sí-mismo. Como se dice en el Gita: “Los sentidos de trabajo son superiores a la materia burda; la mente es más elevada que los sentidos; la inteligencia es aún más elevada que la mente; y ella [el alma] es incluso más elevada que la inteligencia.” (3.42:205).

Tenemos, entonces, materia-sentidos, mente, inteligencia y alma. Cinco componentes que constituyen la identidad humana. El <yo>, debe revelarse a sí mismo. El cómo se revele, debe traspasar cada componente hasta comprender su originalidad que es su verdadera identidad. En el Bhagavad-gita esta identidad esta explicada de la siguiente manera: “Una persona con conciencia divina, aunque se dedique a ver, oír, tocar, oler, comer, desplazarse, dormir y respirar, siempre sabe para sí que de hecho no hace nada en absoluto, pues mientras habla, evacua, recibe y abre o cierra los ojos, siempre sabe que sólo los sentidos

materiales están ocupados con sus objetos, y que ella está apartada de ellos” (5.9:272).

La materialidad del mundo es ajena al <yo>, quien experimenta la materialidad, pero no se comprende, a pesar de que se proyecta con una innegable característica, a saber, la *conciencia*. Es a través de lo que el <yo> es en sí mismo, como absoluta conciencia, que trasciende la materialidad y corporeidad del ego falso. De esto, se asume que hay un ego verdadero, que siendo el *atma* (*jiva*), tiene que revelarse. Por tal motivo, el ego verdadero es una identidad que trasciende la misma percepción y se ubica en la más radical abstracción, que obliga a la conciencia a revelarse a sí misma. Esto hace que el medio para lograr acceder al <yo> exija una praxis en la que el hombre, aplicando métodos –como el yoga- logre manifestar la conciencia, que es el substrato de la identidad del ser. A su vez, esa praxis construye una antropología que, tiene una importante forma de configurar al hombre en su absoluta manifestación existencial desde lo político, lo económico, lo social, entre otros.

El *atma* (*jiva*), como conciencia, está envuelto por otros factores que no le permiten percatarse de su realidad, sino que la induce a confundirse con el ego falso (*ahamkara*). “Así pues, la conciencia pura de la sabia entidad viviente es cubierta por su enemigo eterno en forma de la lujuria, que nunca se satisface y arde como el fuego.” (3.39:201)

La identidad del *yo*, tal conciencia pura, emerge de su fuente original, penetra la energía material – se materializa en la medida que interactúa con la materia, sin ser la materia- y deja de ser conciencia de lo que es en sí, olvidando su originalidad al quedar seducida por factores que le hacen creer que su constitución está ligada a lo que sus sentidos-corporeidad y la mente-psiquis registran de la materia. Por eso, cuando *krisnha* dice “[...] La indestructible y trascendental entidad viviente recibe el nombre de *Brahman*, y su naturaleza eterna se llama

adhyatma, el ser. [...]” (8.3: 396), implica, como lo dice Prabhupada que “La posición constitucional de la entidad viviente es diferente de la posición que ella adopta en el mundo material”¹², es decir, una cosa es la identidad adoptada –el sentido de la identidad-, otra muy distinta la verdadera constitución del <yo>, en tanto *jiva*.

Sin embargo, percibir al *atma* en sus tres posibilidades se hace permisible por los sentidos. Pero no de forma directa, sino a través de la reflexión. Esto muestra que en el Bhagavad-gita, la idea de percibir la realidad está más allá de la simple afección de los sentidos. Percibir de otro modo, implica acceder a lo fenoménico de las cosas. Por lo tanto, hay que establecer aquello que los sentidos captan y aquello que se puede pensar de lo que se capta. De ahí que se dice: “Los videntes de la verdad han concluido que, de lo no existente [el cuerpo material] no hay permanencia, y de lo eterno [el alma] no hay cambio. Esto lo han concluido del estudio de la naturaleza de ambos” (2.16: 93)

Hay dos naturalezas de las que el hombre participa. Una material (burda), la otra de carácter no material (sutil). La primera no existe, no permanece; la segunda, es impermanente, como lo es parte de la inteligencia, pero en su esencia de *jiva* es eterna, no cambia. Con esto, se empieza a esclarecer que el Bhagavad-gita plantea una constitución del hombre dual. La materia y la psiquis que producen los procesos fenoménicos, y que son una unidad, y el alma (*jiva*), que se declara como absoluta realidad.

De modo que ¿es la naturaleza del hombre algo aprehensible? La respuesta del Bhagavad-gita es afirmativa. El relato, se insiste, es una revelación gradual de la conciencia a la conciencia del hombre, en este caso, Arjuna, quien recibe los conceptos y los métodos para lograr comprender y acceder a su verdadera *atma*

¹² BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPADA. El Bhagavad-Gita, Tal como es. España: The Bhaktivedanta Book Trust, 2007. P.396

(jiva). Lo que se está planteando en el inicio del relato es el desvanecimiento de la humanidad (2.9: 85), que frente a la impotencia de comprenderse, se resigna al resultado fatalista de la vida. La misión de Krishna es recobrarle el valor al hombre mismo, en la medida que le revela el modo y el medio para recuperar la confianza en la existencia que, a su vez, es un campo de batalla donde el individuo está llamado simbólicamente a dar la lucha por alcanzar el resultado de su verdadero deber.

Ahora bien, la importancia de todo lo anterior está en que si no se entiende el contexto en que se revela el <yo> a Arjuna, se asumirá que el concepto es una diatriba metafísica sin fundamento, sin causa y sin propósito.

De manera que la constitución del <yo> como *atma* se hace posible entenderla desde el momento en que Arjuna pierde la fuerza interior, la voluntad, y no se interesa por continuar ejecutando su deber: “Sañjaya dijo: Habiendo hablado así. Arjuna, el castigador de los enemigos, le dijo a Krishna, “Govinda, no pelearé”, y enmudeció” (2.9: 85). En seguida, Krishna guía aquél hombre hacia una realidad, a saber, la constitución y naturaleza eterna de su *atma*. Esta cualidad eterna será debatida y ejemplificada a lo largo del B.G. En los textos 11, 12, 13, 14, 16,17,18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28 y 30 del segundo capítulo. De estas ideas se puede ir comprendiendo que el yo es un permanente estado del ser del hombre. Sin embargo hay dos textos en los que detenerse es importante, porque su contenido ontológico y antropológico es significativo.

Este argumento admite ontológicamente que el <yo> puede ser aprehendido. Si algo no puede ser eliminado porque la sustancia es la misma; si el ser es, no lo contrario, entonces la idea del yo que se está demostrando es sobre la idea de un ser consciente. Así pues, Krishna le explicará tal naturaleza del yo como conciencia pura.

De otro lado, el significado que expresa Prabhupada sobre el texto 28 del capítulo dos, admite parte de esa naturaleza del <yō> como sutil, perteneciente a una naturaleza no material:

Aceptando que hay dos clases de filósofos, unos que creen en la existencia del alma y otros que no creen en ella -, en ninguno de los dos casos hay motivo de lamentación. A los que no creen en la existencia del alma, los seguidores de la sabiduría védica los llaman ateos. Sin embargo, si por el solo hecho de argumentar aceptamos la teoría atea, aun así no hay motivo de lamentación. Aparte de la existencia separada del alma, los elementos permanecen en un estado no manifiesto antes de la creación. De ese estado sutil de no manifestación surge la manifestación, tal como del éter surge el aire, del aire se genera el fuego, del fuego se genera el agua, y del agua se manifiesta la tierra. De la tierra se genera muchas variedades de manifestaciones. Tomemos por ejemplo un gran rascacielos que se manifiesta a partir de la tierra. Cuando se derrumba, la manifestación pasa de nuevo al estado no manifiesto, y, en la última etapa, permanece en la forma de átomos. La ley de la conservación de la energía se mantiene, pero, en el transcurso del tiempo, las cosas se manifiestan y dejan de manifestarse; ésa es la diferencia. Entonces, ¿qué razón hay para lamentarse, ya sea en la etapa de manifestación o en la de no manifestación? De una forma u otra, en la etapa no manifestada, las cosas no se pierden. Tanto el principio como el final, todos los elementos permanecen no manifestados, y únicamente se manifiestan en el intermedio, lo cual no crea ninguna diferencia material verdadera.

Y si aceptamos la conclusión védica tal como se expone en El Bhagavad-gita, es decir, que estos cuerpos materiales van a perecer a su debido tiempo (*antavanta ime dehah*), pero que el alma es eterna (*nityasyoktah saririnah*), entonces debemos recordar siempre que el cuerpo es un traje; así que, ¿por qué lamentarse por el cambio de un traje? El cuerpo material

no tiene existencia real en relación con el alma eterna. Es algo así como un sueño. En un sueño puede que uno crea que está volando por el cielo o es un rey que está sentado en una cuadriga; pero cuando se despierta, puede ver que ni está en el cielo ni está en la cuadriga. La sabiduría védica fomenta el cultivo de la autorrealización en base a la no existencia del cuerpo material. Por consiguiente, ya sea que uno crea en la existencia del alma o no crea en ella, en cualquiera de los dos casos no hay razón para lamentarse por la pérdida del cuerpo¹³

Considerando la última parte de la explicación de Prabhupada, en la que afirma que la sabiduría védica fomenta el cultivo de la autorrealización con base a la no existencia del cuerpo material, se expone puntualmente, que la única verdad del <yo> es pura conciencia. Una conciencia que trasciende la materia y la psiquis, permitiéndose conocerse a sí misma de un modo diferente al que muchos filósofos, no creyentes del alma, se han opuesto.

Incluso, la fuerza del argumento de una naturaleza del hombre no corpórea y trascendente a la materia se replica cuando Krishna dice, “¡Oh, descendiente de Bharata!, aquel que mora en el cuerpo nunca puede ser matado. Por lo tanto, no tiene que afligirse por ningún ser viviente.” (2 .30:112) Con esto, se da a entender que el cuerpo es ajeno a la naturaleza del <yo>. Es, de algún modo, el cuerpo un lugar donde se habita, un agente de la naturaleza material donde el <yo> se posa transitoriamente, y, en últimas, es un extraño al que llegamos y nos confundimos. Igualmente el *atma*, entendida esta vez como psíquica, al identificarla con el <yo>, se cae en un error, porque la psiquis es, como ya se dijo, la que reproduce el sentido fenoménico de la materia, dando sentido, pero un sentido falso porque se despliega de lo material. Esto confunde al *atma*, entendida como *jiva*, que es en sí conciencia pura que se expande por el cuerpo, y que permite que la psiquis funcione. Como dice Prabhupada:

¹³ Ibíd., p.110

“Este verso (2.17:95) explica más claramente la verdadera naturaleza del alma, la cual se halla difundida por todo el cuerpo. Cualquiera puede entender qué es lo que está difundido por todo el cuerpo: **la conciencia**.¹⁴ [...]

Por consiguiente, la partícula individual del alma espiritual es un átomo espiritual más pequeño que los átomos materiales, y dichos átomos son innumerables. Esta diminuta chispa espiritual constituye el principio básico del cuerpo material, y la influencia de semejante chispa espiritual se difunde por todo el cuerpo, tal como la influencia del principio activo de la medicina se difunde también a todo el cuerpo. Esta corriente del alma espiritual se siente por todo el cuerpo en forma de conciencia, y ésta es la prueba del alma.

[...]. Luego la conciencia no se debe a ninguna cantidad de combinaciones materiales, sino al alma espiritual.”¹⁵

Por lo anterior es que Prabhupada sostiene que “[...] el alma es inconcebible a través del conocimiento experimental humano. El alma es conciencia y es consciente; eso también lo declaran los Vedas, y tenemos que aceptarlo.”¹⁶

Hasta aquí se ha planteado un análisis de las consideraciones filosóficas que en el Bhagavad-gita apuntan a la idea de una constitución del <yo> propiamente trascendente a la materia y a la psiquis, que abarca y se asienta en el hecho de ser mera conciencia, tanto de lo que percibe en la materia, como de lo que es ella en su originalidad.

Para ampliar esta idea, queda por citar los argumentos que el relato del Gita, y las explicaciones que del mismo hace Prabhupada, sobre la constitución, metafísica, del yo. “Sabed que aquello que se difunde por todo el cuerpo es indestructible. Nadie puede destruir esa alma imperecedera” (2.17: 95). ¿Qué es eso que se difunde por el cuerpo? El alma. Entonces ¿qué es ella en realidad? La

¹⁴ Nota: negrilla del autor de la monografía.

¹⁵ *Ibid.*, p. 95-96

¹⁶ *Ibid.*, p. 106

Conciencia, porque es aquello a partir de lo que se genera la identidad, que es consciente del cuerpo y de lo que a través de este se puede experimentar psíquicamente.

La prueba del alma es la conciencia, que se expande por todo el cuerpo.¹⁷ “La conciencia no se debe a ninguna cantidad de combinaciones materiales, sino al alma espiritual”¹⁸. “En otras palabras, el alma es inconcebible a través del conocimiento experimental humano. El alma es conciencia y es consiente”¹⁹.

El cuerpo, los sentidos y la mente son complementos de un cuerpo material. Ninguno de estos tres contenidos es la conciencia. Pues la conciencia está determinada por su propia constitución ontológica, y ni el cuerpo, ni los sentidos y ni la mente poseen la facultad de conocer, mucho menos son capaces de expandirse, tal cual como lo hace la conciencia.

El argumento, sobre la constitución del <yo>, implica, desde el Gita, una negación radical de todo lo corpóreo y lo psíquico. Solo así se puede llegar a la conciencia misma. Por eso, descubrir la constitución del <yo> es conocer la estructura del cuerpo, de los sentidos y de la mente, que no son más que una ilusión, un engaño sobre nuestra verdadera constitución. De ahí que exista un ego falso (ahamkara), que es necesario desmontar para que se revele el ego verdadero.

Ahora bien, esta es la idea del ego falso (ahamkara) y su explicación. “Los cinco grandes elementos, el ego falso, la inteligencia, lo no manifestado, los diez sentidos y la mente, los cinco objetos de los sentidos, el deseo, el odio, la felicidad, la aflicción, el conjunto, las señales de la vida y las convicciones, a todos estos se los considera, en resumen, el campo de las actividades y sus

¹⁷ Cfr. *Ibíd.*, p.95

¹⁸ *Ibíd.*, p.96

¹⁹ *Ibíd.*, p.106

interacciones” (13.6-7: 607)²⁰. En este sentido, los componentes de este ego falso, dice Prabhupada, son los siguientes:

[...]. En primer lugar, están la tierra, el agua, el fuego, el aire y el éter. [...]. Luego, están el ego falso, la inteligencia y la etapa no manifestada de las tres modalidades de la naturaleza. Después, están los cinco sentidos para adquirir conocimiento: los ojos, los oídos, la nariz, la lengua y la piel. Luego, están los cinco sentidos de trabajo: la voz, las piernas, las manos, el ano y el órgano genital. A continuación, por encima de los sentidos, está la mente, la cual está dentro y se puede llamar sentido interno. [...]. Luego, están los cinco objetos de los sentidos: el olor, el sabor, la forma, la sensación del tacto y el sonido. Pues bien, el conjunto de estos veinte y cuatro elementos se denomina el campo de la actividad. Si uno hace un estudio analítico de estos veinte cuatro elementos, puede entender entonces muy bien el campo de la actividad. Después, se encuentra el deseo, el odio la felicidad y la aflicción, que son interacciones, interpretaciones de los cinco grandes elementos del cuerpo físico. Las señales de vida, representadas por la conciencia y la convicción, son la manifestación del cuerpo sutil –la mente, el ego y la inteligencia-. Esos elementos sutiles se incluyen dentro del campo de actividades.

Los cinco grandes elementos son una representación física del ego falso, que a su vez representa la etapa primaria del ego falso técnicamente conocida como la concepción materialista, o *tamasa-buddhi*, la inteligencia en el ámbito de la ignorancia. [...]

[...] El cuerpo es la representación de todos esos factores, y existen cambios que sufre el cuerpo. Que son seis en total: el cuerpo nace, crece, permanece, produce derivados, luego comienza a decaer y en la última

²⁰ Nota: El campo de actividad, es una idea que se desarrolla en el capítulo 13, y hace referencia al cuerpo material donde el alma se aposenta. Este campo de actividad es el medio por el cual el alma, es decir, la conciencia, se refleja. Sin embargo, la conciencia se confunde con este campo de actividad, y olvida su verdadera condición. Lo que se propone entonces Krishna, lo mismo Prabhupada, es explicar lo que compone este campo de actividad, a saber, el cuerpo, los sentidos y la mente.

etapa se desvanece. Por lo tanto, el campo es una cosa material temporal. Sin embargo, el *ksetra-jñā*, el conocedor del campo, su propietario, es diferente.²¹

Así, el alma (jiva), la conciencia, no es lo que corresponde al cuerpo material, ni siquiera a la mente. La idea del <yo> supera la concepción, incluso muy occidental, de que la mente es una manifestación del alma.

Lo que se está mostrando en el Gita, es la idea de que el campo de acción –el cuerpo- está diseñado de manera tal, que confunde la verdadera constitución del <yo>. Al final de la cita es claro, “Sin embargo, el *ksetra-jñā*, el conocedor del campo, su propietario, es diferente”.²²

Ahora bien, si el conocedor del campo es el alma (jiva), y esta es conciencia pura, que no puede ser considerada como cuerpo, ni como los sentidos, ni como la mente, se hace necesario, entonces estudiar la constitución de los sentidos y de la mente.

1.2 DUALIDAD DEL YO: LO REAL Y LO ILUSORIO

Para el hinduismo en general, lo real, aquello que se capta, lo que en términos de la filosofía occidental se conoce como el hecho, lo factual, no es en sí mismo real. El mundo que se capta es, para el hinduismo, el *maya*. Este concepto es relevante porque ubica lo factual como un escenario en el que los objetos, incluyendo la corporeidad, son una ilusión; una suerte de caverna platónica en la que se refleja lo real.

²¹ Ibid., p.607-608

²² Cfr. Ibid., p. 608

El *maya* implica que el espacio y el tiempo son también ilusiones. No se puede pensar el *maya* en términos no espacio-temporales. Suponer que lo factual no tiene espacio-temporalidad es un contrasentido en sí mismo porque el hombre piensa el mundo y lo experimenta en lo espacio-temporal. En este sentido pensar el <yo> en términos espacio-temporales, es pensarlo en términos materiales, corpóreos, y psíquicos, por tanto ilusorios (*maya*). De ahí que todo cambia, sufre transformación, es y no es en determinado tiempo. De igual forma, esta condición de *maya* de la que participamos, le da sentido a la existencia, pero un sentido que cambia, que se desarrolla de acuerdo a los hechos acontecidos en la espacio-temporalidad.

De esta forma, la conciencia, el *atma* en su condición de *jiva*, está participando del *maya* debido a que está establecida en lo corpóreo transitoriamente. Pero es solo una participación, no es que el *maya* constituya el <yo>. Con esto se puede atribuir una dualidad constitutiva del <yo>, la corpórea-psíquica, que se ubica en el *maya*, y la conciencia que experimenta. Una cosa es el <yo>, en tanto *atma* en todas sus posibilidades, y otra el *maya*. Con esto se quiere decir que en el Bhagavad-gita no se puede entender al hombre como dualidad de facto, sino como un *atma* que participa del *maya*. Tal participación está determinada por leyes de tipo karmático y otras de tipo *dharmico*. Las primeras obedecen a lo espacio-temporal (materia) y las segundas son de un orden superior porque obedecen al *atma* en su aspecto de *jiva* (conciencia).²³

En el Bhagavad-gita, Krishna revela a Arjuna dicha dualidad, aclarando la diferencia entre lo que el *atma* en su aspecto de *jiva* es y lo que *maya* significa:

“Así como este cuerpo el alma encarnada pasa continuamente de la niñez a la juventud y luego a la vejez, de la misma manera el alma pasa a otro

²³ Nota: En el segundo capítulo se explicará, a la luz del Bhagavad-gita, los términos de *karma* y *dharma*, importantes para comprender la relación del <yo> con el *maya*.

cuerpo en el momento de la muerte. A la persona sensata no le confunde este cambio. (2.13:90)

Significado

Como cada entidad viviente es un alma individual, el cuerpo de cada una de ellas está cambiando a cada momento, manifestándose a veces como un niño, a veces como un joven y a veces como un anciano. Sin embargo, se trata de una misma alma espiritual, y ella no sufre ningún cambio. Esa alma individual finalmente cambia de cuerpo al morir y trasmigra a otro cuerpo, y, como es seguro que tendrá otro cuerpo en el siguiente nacimiento –o bien material o bien espiritual-, no había ninguna razón para que Arjuna se lamentara de la muerte, ya fuera de Bhisma o de Drona, por quienes estaban tan preocupados. Por el contrario, más bien debía regocijarse de que ellos cambiaran sus cuerpos viejos por unos nuevos, renovando así su energía. Esos cambios de cuerpo explican las variedades de disfrute o sufrimiento que se tienen, conforme a la actuación de uno en la vida. En consecuencia, Bhisma y Drona, siendo almas nobles, tendrían con toda certeza cuerpos espirituales en la siguiente vida, o al menos una vida en cuerpos celestiales para un disfrute superior de la existencia material. De modo que, en cualquiera de los casos, no habría porque lamentarse.

A cualquier hombre que tenga conocimiento perfecto a cerca de la constitución del alma individual, la Superalma y la naturaleza –tanto material como espiritual-, se lo conoce como *dhira*, o un hombre sumamente sensato. A un hombre de esa clase nunca lo confunde el cambio del cuerpo.

La teoría *mayavadi* de la existencia de una sola alma espiritual no se puede respaldar, debido a que el alma espiritual no se la puede cortar en pedazos para obtener una porción fragmentaria. Ese fraccionamiento en diferentes almas individuales convertiría al Supremo en algo seccionable o mutable, lo cual contrariaría el principio de que el Alma Suprema es inmutable. Como se confirma en el Gita, las porciones fragmentarias del Supremo existen

eternamente (*sanatana*) y se denominan *ksara*, es decir, tienen la tendencia a caer en la naturaleza material. Estas porciones fragmentarias lo son eternamente, y el alma individual permanece igual incluso después de la liberación, o, en otras palabras, sigue siendo fragmentaria. Pero, una vez que se libera, llevan una vida eterna de bienaventuranza y conocimiento con la Personalidad de Dios. La teoría de la reflexión se le puede aplicar a la Superalma, la cual se encuentra en todos y cada uno de los cuerpos individuales, y a la cual se le conoce como *Paramatma*. Este es diferente de la entidad viviente individual. Cuando el cielo se refleja en agua, las imágenes reflejadas representan al Sol, así como también a la Luna y las estrellas. Las estrellas son como las entidades vivientes, y el Sol y la Luna son como el Señor Supremo. El alma espiritual individual y fragmentaria, está representada por Arjuna, y el Alma Suprema es la Personalidad de Dios, Sri Krishna. Ellas no están en el mismo nivel, tal como se hará al comienzo del capítulo Cuatro. Si Arjuna está en el mismo nivel de Krishna, y Krishna no es superior a Arjuna, entonces su relación de instructor e instruido carece de sentido. Si ambos están engañados por la energía ilusoria (*maya*), entonces no es necesario que uno sea el instructor y el otro, el instruido. Semejante instrucción sería inútil, porque nadie puede ser un instructor autoritativo si se halla en las garras de *maya*. Ante estas circunstancias, se admite que el Señor Krishna es el Señor Supremo, superior en posición a la entidad viviente –Arjuna-, quien es un alma olvidada y engañada por *maya*.²⁴

Prabhupada aclara que el significado y sentido de que el *atma* (jiva) esté en *maya* es conocer la verdadera condición de sí misma y su relación con Dios:

“Dios le ha dado independencia a todo el mundo; [...]. Como Él es el padre supremo de todas las entidades vivientes, no obstaculiza su independencia,

²⁴ *Ibíd.* Págs. 90-91

sino que les da todas las facilidades para que ellas puedan cumplir sus deseos materiales. Puede que algunas personas pregunta es por qué el todo poderoso Dios les da facilidades a las entidades vivientes para disfrutar de este mundo material, dejándolas caer así en la trampa de la energía ilusoria. La respuesta es que si el Señor Supremo, en su carácter de Superalma, no diera esas facilidades, entonces la independencia no tendría sentido. Por consiguiente, Él les da a todos plena independencia –lo que uno quiera-, pero en el Bhagavad-gita encontramos Su instrucción final: uno debe abandonar las demás preocupaciones y entregarse por entero a Él. Eso hará que el hombre sea feliz.”²⁵

Es significativa la importancia de esta dualidad realidad-ilusión en la que participa el *atma* (*jiva*) porque permite profundizar sobre la constitución del *atma*. Si el *atma* (*jiva*) es conciencia, pero no es ni los sentidos, ni la mente, queda claro de entrada, que los dos son parte del *maya*. Decir que la mente es ilusión, es impropio porque pensar un mundo, pensar el mundo, pensar por el mundo, pensar para el mundo, y toda actividad correspondiente al pensamiento está en el plano del *maya*. Esto implica que los esfuerzos por comprender científicamente la realidad y sus hechos son ilusorios.

La mente es ajena al *atma* en su sentido de *jiva*. No es parte del *atma* en tanto *jiva* porque su constitución y función es operar a partir de lo que los sentidos le imprimen. La mente es un campo de la actividad: “Los cinco grandes elementos, el ego falso, la inteligencia, lo no manifestado, los diez sentidos y la mente, los cinco objetos de los sentidos, el deseo, el odio, la felicidad, la aflicción, el conjunto, las señales de vida y las convicciones, a todos estos se los considera, en resumen, que son el campo de la actividad y sus interacciones” (13.6-7:607). Los sentidos hacen partes de los grandes cinco elementos (*maha-bhuta*), y la mente hace parte

²⁵ Ibíd. Pág. 378

del ego falso. Todos ellos correspondientes al campo de acción, lo que en el Gita se conoce como el *Ksetra*²⁶, siendo el *atma* en tanto *jiva* el Ksetra-jña.

Lo único real es Krishna. Esto hace pensar que el *atma* en su sentido trascendente y esencial sería Krishna mismo. Pero en cierta medida este debate ha tenido eco en diversas interpretaciones, tanto de las escuelas ortodoxas (que aceptan la autoridad de los vedas, como las escuelas Nyaya y Vaisheshika, Samkhya y Yoga, Mimansa y Vedanta.), como de las heterodoxas (que no aceptan la autoridad de los vedas, como lo son las escuelas de la línea del budismo y jainismo) sobre el pensamiento hindú. Por tanto, se debe aclarar que al analizar la constitución del <yo>, está asentada en el corazón del hombre, a su vez está acompañada por una porción de Krishna, el *Paramatma*. La importancia de esta idea radica en que para entender lo real e ilusorio, hay que diferenciar el propósito de Krishna para el *atma* (*jiva*).

A Krishna le interesa que el *atma* (*jiva*) le conozca, le ame. Pero el *atma* (*jiva*) desvía su atención al *maya*. Al quedar atrapada en *maya* el *atma* (*jiva*) olvida su verdadera realidad, la de conocer y servirle a Krishna, la Suprema Verdad. De esta manera la dualidad realidad-ilusión adquiere un propósito. El *atma* (*jiva*) debe comprenderse a sí misma desde su constitución y desde lo constituido. De ahí que el cuerpo, la mente y los sentidos, son energías separadas de Krishna: “La tierra, el agua, el fuego, el aire, el éter, la mente, la inteligencia y el ego falso, estos ocho elementos en conjunto constituyen Mis energías materiales separadas.” (7.4:353). Estas energías separadas, entre las que se encuentra el cuerpo, los sentidos, la mente, la inteligencia, confunden al *atma* en su aspecto de *jiva*.

Por eso el hombre, obedeciendo a la mente, busca en ella resolver las inquietudes generales de su condición existencial. “Porque la mente es inquieta, turbulenta, obstinada y muy fuerte, ¡oh, Krishna!, y someterla, creo yo, es más difícil que

²⁶ Ibíd. Cfr. Págs. 607-608

controlar el viento.” (6.34:330). Por tanto, el *atma* (jiva) debe controlar la mente: “Aquellos que tienen la mente establecida en la igualdad y en la ecuanimidad, ya han conquistado las condiciones del nacimiento y de la muerte. Ellos son intachables como el Brahaman, y por eso ya están situados en el Brahaman. (5.19:283).

Ahora bien, los sentidos y por tanto en la psiquis son meros receptores. Confiar en ellos es incongruente. Según el Bhagavad-gita hacen parte de las energías separadas de Krishna. Esto indica su condición de *maya*. “Los sentidos, la mente y la inteligencia son los lugares de asiento de esa lujuria, a través de los cuales ella cubre el verdadero conocimiento de la entidad viviente y la confunde.” (3.40:202) Pensar los sentidos desde el enfoque de la constitución del <yo> como *atma* y del *maya*, le dan una función significativa. Ellos permiten confundir el *atma* (jiva) y también acercarla a su verdadera condición de conciencia, esto es, a su realidad no condicionada por *maya*. En este sentido, los órganos de la sensibilidad son elementos que obedecen, tal cual como el auriga, (Krishna) direcciona los caballos (sentidos). Pero cuando no es Krishna el que los controla, ellos se gratifican en el *maya*, alejando al *atma* (jiva) de su verdadera condición: “Aquel que es capaz de apartar los sentidos de los objetos de los sentidos, tal como la tortuga guarda las extremidades del caparazón, tiene firmemente en su posesión el conocimiento perfecto.” (2.58:143). “Al contemplar los objetos de los sentidos, en la persona se desarrolla el apego a ellos, de ese apego nace la lujuria y de la lujuria surge la ira.” (2.62:147). “Así como un fuerte viento arrastra un bote que se encuentra en el agua, así mismo uno solo de los errantes sentidos en los que se concentra la mente, puede arrastrar la inteligencia del hombre.” (2.67:152).

La dualidad a la que se refiere el Bhagavad-gita es a la que contempla el *atma* (jiva) como realidad y a *maya* como ilusión. No es una dualidad en sentido antropológico, sino en sentido ontológico. El hombre no es dual en el sentido platónico o de Descartes, sino único en tanto *atma* (jiva), pero que participa de una

condición: *maya*. Por lo tanto, “En consecuencia, sabiendo que uno es trascendental a los sentidos, la mente y la inteligencia materiales, ¡oh, Arjuna, el de los poderosos brazos!, se debe estabilizar la mente mediante una inteligencia espiritual deliberada, y así, mediante la fuerza espiritual, conquistar a ese insaciable enemigo conocido como la lujuria” (3.43:206).

1.3 EXPRESIONES CONCRETAS DEL <YO>: LO CONDICIONADO Y LAS TRES MODALIDADES DE LA NATURALEZA MATERIAL

El *atma* (jiva) estando atrapada en *maya* no deja de manifestarse, es decir, es conciencia. Su realidad existencial se debate entre dejarse arrastrar por la lujuria que nace de la falta de control sobre el ego falso (cuerpo, sentidos, mente e inteligencia) o la de escapar de la ilusión (*maya*) a través del reconocimiento de su verdadera constitución. Al optar por esta última posibilidad, su condición y posición en el mundo exige establecer qué es lo que la arrastra al *maya*, y qué situaciones son las que la condicionan y someten a la “eterna” rueda del sufrimiento del nacimiento y de la muerte (*samsara*).

Cuando el *atma* no es conciencia, olvida su realidad porque se condiciona, pierde su realidad al quedar estructurada en condiciones espacio-temporales que le hacen creer que lo real es el *maya*. En consecuencia, se hace necesario, para completar la idea del <yo> en el Bhagavad-gita, indagar cuáles son esos condicionamientos en los que el *atma*, en *tanto* jiva, queda atrapada, pero que a la vez le permiten comprenderse a sí misma reconociendo su condición real, su deber frente a la existencia y el propósito de sí misma en el *maya*. “Los Vedas tratan principalmente de las tres modalidades de la naturaleza material. Y eso tiene que ver específicamente con la liberación del *atma* (jiva) de sus condicionamientos de las tres modalidades en que la *prakriti* la atrapa, y de las dualidades existenciales en las que está sometida: “¡Oh, Arjuna!, vuélvete trascendental a todas ellas. Libérate de todas las dualidades y de todas las

ansiedades que proceden del anhelo de la ganancia y seguridad, y establécete en el Ser.” (2.45:128).

Empecemos por aclarar lo que en el Bhagavad-gita se entiende por condicionado. Se dijo que Krishna tiene energías separadas. Una de ellas es la naturaleza material, llamada *pakriti*, está acompañada por Krishna, pues Él es su creador y su sustentador. Sin Él esta energía no puede existir por sí sola.²⁷ Como Krishna, en cierto contexto del Bhagavad-gita se puede interpretar como energía, y como tal su ser lo abarca todo. Es como decir que todo está hecho de átomos, y que, a la vez, los componentes del átomo están expresados del mismo modo en todo lo que ellos, independientemente del objeto, conforman. Por tanto, todo lo existente está edificado sobre los componentes atómicos, a los que, llamamos de diferentes maneras. Pero el concepto utilizado en el Gita es el de energía. Todo está edificado, en el *maya*, con el mismo principio energético, la *pakrti*, que según corresponde, adquiere características específicas según el estado de composición en la materia o en su manera de manifestarse. Con esto se entiende, por ejemplo, que el universo tiene su origen en un principio común a todo lo existente, y que los elementos que conforman el cosmos están también en las distintas especies del planeta. Esto es lo que Krishna, en el Bhagavad-gita está diciendo como energía “[...], Yo soy la semilla generadora de todas las existencias. No hay ningún ser – móvil o inmóvil- que pueda existir sin Mí.” (10.39:517). Pero su expansión creadora es una energía separada de Él, que sirve para crear materia (*pakrti*), y que subsiste porque aún está conectada con su principio creador, Krishna.

“Para llevar a cabo la creación material, la expansión plenaria del Señor Krishna adopta la forma de tres Visnus. El primero de ellos, Maha-Visnu, crea la energía material total, conocida como el *mahat-tattva*. El segundo, Garbhodakasayi Visnu, entra en todos los universos para crear diversidades en cada uno de ellos. El tercero, Ksirodakasayi Visnu, se difunde en todos

²⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 353

los universos, en forma de Superalma omnipresente, y se conoce como Paramatma. Él está presente incluso dentro de los átomos. Todo aquel que conozca estos tres Visnus, se puede liberar del enredo material.”²⁸

Si bien se puede pensar que la materialidad es lo factual, tampoco se puede desconocer que es ambivalente, porque es y no es en cuanto a que cambia espacio-temporalmente. Con esto encontramos que “Este mundo material es una manifestación temporal de unas de las energías del Señor.”²⁹ Pero como temporalidad, también se da a entender que todo lo acontecido y manifestado se está dirigiendo, moviendo, hacia algún lado. Y precisamente lo que el Bhagavad-gita trata de indicar, en su sentido trascendental, es el modo y el proceder con que el *atma* (jiva) debe dirigirse a esa fuente original, Krisnha.

Ahora bien, al ser Krisnha la fuente original de lo existente, y al no estar desconectado de la creación, se asume que, como fuente original y sustentador de todo, es Él el controlador. La energía, en este caso Krisnha, alimenta y controla a su energía separada, la materia. “El Supremo Señor Krisnha es el único controlador, y todas las entidades vivientes son controladas por Él [...]”³⁰. De este modo, lo condicionado para el *atma* (jiva) no es la energía separada (*pakrti*), sino el modo como ella se relaciona con la materia (*pakrti*). “Mientras la energía superior (la entidad viviente) explota la energía burda y sutil (la materia), olvida su verdadera mente e inteligencias espirituales.”³¹ Entonces, lo condicionado es el enredo o las circunstancias en las que el *atma* (jiva) olvida su verdadera identidad y se identifica con la energía separada (*pakrti*), gratificando su existencia en función de todo lo que ella misma ha creado en *pakrti*, sea como forma (objetos), sea como contenido (lo económico, lo político, lo social, entre otros.), llevando al *atma* (jiva) a un olvido transitorio de su posición real en la *pakrti* y su relación con

²⁸ BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPADA. El Bhagavad-gita *tal como es*. España: The Bhaktivedanta Book Trust, Inc., 1984. Pág. 353.

²⁹ *Ibíd.*, p. 353.

³⁰ *Ibíd.*, p. 355.

³¹ *Ibíd.*, p. 355.

la fuente original (Krisnha). Tal como se manifiesta en el Gita, donde el *atma* (jiva) pierde su *telos* real, en tanto conciencia misma: “[...] Ese olvido se debe a la influencia de la materia en la entidad viviente. [...] El ego falso, bajo la influencia de la ilusión material, piensa: yo soy materia, y las cosas materiales adquiridas son mías.”³²

Lo condicionado queda solo en el plano material, y a la vez es reforzado por el intelecto. El *atma* (jiva) sigue siendo ella como conciencia, experimenta la *pakrti*, es consciente de que hay algo que le permite tener conocimiento de sí misma, de su entorno. También tiene la necesidad de pensar la *pakrti* en tanto forma (objetos), en tanto modo (pensar en conceptos del ser) como contenido (pensar en función de organización social), en tanto lo que es la *pakrti* en sí, y lo que de ella puede decir. Sin embargo, todas estas posibilidades que muestran la diversidad en las que el hombre está en el mundo, no dejan de inquietar al *atma* (jiva) en cuestionarse, en responder a la pregunta ¿qué soy?

Lo condicionado, que es controlado por la fuente original (Krisnha), está solo condicionado en su aspecto de *maya*. Se puede entender que, aunque la *pakrti* está controlada, al ser una energía separada de Krisnha, se encuentra sometida también a una condición especial, a saber, las tres modalidades de la naturaleza material. De ahí que la *pakrti* al venir de Krisnha y estar sostenida por Él, se hace ilusión para el *atma* (jiva) porque se le presenta como una modalidad, es decir, como un modo en el que el *atma* (jiva) se adhiere a ella para encontrarle sentido a su existencia y poder dirigirse en su existir.

El *atma* (jiva) que es consciente porque su cualidad es ser conciencia en sí, a pesar de estar en la energía separada, sigue existiendo para sí, pero de un modo confuso, falso, porque el *atma* (jiva) no es una energía separada, sino una existencia original de Krisnha, esto es, una conciencia como Él, pero en su

³² *Ibíd.*, p. 355.

aspecto fragmentario. Lo condicionado es el lugar de la *pakrti* que el *atma* (jiva) ocupa, es decir, el modo como el *atma* (jiva) se relaciona con la naturaleza material. Por tal razón lo condicionado se da en la *pakrti*, y todo lo que en ella acontezca es maya (ilusión). Al estar el *atma* (jiva) participando en la *pakrti*, su relación con ésta es también una ilusión en la que está atrapada, porque su realidad última es separarse de ella (*pakrti*), luchando con la ilusión (*maya*), para regresar a su fuente original, Krishna:

“¡Oh, vástago de Bharata!, ¡oh, conquistador del enemigo!, todas las entidades vivientes nacen en el seno de la ilusión, confundidas por las cualidades que surgen del deseo y el odio.” (7.27:387)

“Esta energía divina Mía, integrada por las tres modalidades de la naturaleza material, es difícil de superar. Pero aquellos que se han entregado a Mí, pueden atravesarla fácilmente.” (7.14:365)

Entonces es significativo revisar a este sentido del <yo> como *atma-jiva*, que como ego verdadero, y que está condicionado por la *pakrti* bajo tres modalidades de esta naturaleza material y en las que el olvida su identidad bajo estas circunstancias, para luego empezar a mostrar el fondo antropológico que nos presenta el Bhagavad-gita, y que es una oposición a los actuales modos en que el hombre asume su existencia.

Entonces tenemos un *atma* (jiva) que, estando en la *pakrti*, queda atrapada por el *maya*. Este *atma* (jiva), que a pesar de ser conciencia, olvida su estado original, se hace consciente de la *pakrti*, la experimenta, pero queda cautiva en ella. Para el *atma* (jiva), en el *maya* hay una “realidad” a la que obedece. Dicha “realidad”, que es lo fáctico para el ego falso, es un escenario controlado por fuerzas karmáticas que mantienen al *atma* (jiva) sometida. La “realidad” en la que el *atma* (jiva) desarrolla sus actividades orgánicas y psíquicas, la hacen pensar tantas y diversas ideas, dando posibilidades de explicaciones tan amplias que terminan por

confundirla. El *atma* (jiva) intenta comprender el sentido de su existencia de tantas maneras, creando con ello escenarios de todo tipo.

Cada interpretación, cada pregunta, cada respuesta a las cuestiones fundamentales de la existencia le hacen complicado el reconocimiento de su verdadera condición. En el Bhagavad-gita está señalada la *prakṛti* como la causante de la confusión del *atma* (jiva), que al arrastrar a los sentidos, a la mente y a la inteligencia a los objetos del mundo la cautivan, como tal, la ilusiona (*maya*), haciendo de la existencia un cautiverio. Pero este cautiverio es temporal. De alguna manera, el nacer y morir –donde hay liberación de un estado transitorio de la existencia-, como condición propia del *maya*, permite un progreso-retroceso del *atma* (jiva) en el reconocimiento de su verdad en sí misma:

“El trabajo que se hace como un sacrificio en honor a Visnu debe realizarse, pues, de lo contrario, el trabajo lo ata a uno a este mundo material. Así que, ¡oh, hijo de Kunti!, desempeña tus deberes prescritos para la satisfacción de Él, y, de ese modo, siempre permanecerás libre del cautiverio.” (3.9:167)

“La acción que se ejecuta en medio de la ilusión, haciendo caso omiso de las disposiciones de las Escrituras y sin preocuparse por cosas futuras tales como el cautiverio, la violencia o la aflicción que se cause a otros, se dice que está en el plano de la modalidad de la ignorancia.” (18.25:767)

Ahora bien, los términos condicionado y cautiverio son significativos. El primero está relacionado con el paso transitorio del *atma* (jiva) bajo un escenario ilusorio que comienza con el nacimiento y termina con la muerte. El segundo está relacionado con el estado de privación de la libertad en que el *atma* (jiva), al estar atrapada en *maya*, está sometida a diversos elementos y hechos que no le dejan entender su real identidad. Lo condicionado y el cautiverio son los responsables del olvido de la identidad del *atma* (jiva). El *maya*, entonces, condiciona y cautiva

al *atma* (jiva). Pero la condiciona y deja en cautiverio de acuerdo a las tres modalidades de la materia.

Para el Bhagavad-gita el mundo material, tan diverso y complejo, está condicionado, y las *atmas* (jivas) están cautivas en tres posibles modos: la bondad, la pasión y la ignorancia. En estas tres modalidades de la naturaleza material el *atma* (jiva) procede a actuar, ahí sí, libremente. Bien sea la bondad, la pasión o la ignorancia, el *atma* (jiva) en la medida en que intenta reconocer su verdadera identidad, se establece y actúa en alguna modalidad. En otras palabras, el *atma* (jiva) actúa lo más cercano a su verdadera condición en la bondad, pero se puede alejar de su realidad cuando se establece y actúa en la modalidad de la pasión o de la ignorancia. Estas tres modalidades de la naturaleza material disponen al *atma* (jiva) a actuar conforme a la modalidad: “La Suprema Personalidad de Dios dijo: Según las modalidades de la naturaleza que el alma encarnada ha adquirido, su fe puede ser de tres clases: en el plano de la bondad, en el plano de la pasión o en el plano de la ignorancia. Oye ahora lo que voy a decir de eso” (17.2:722).

El <yo> real (*atma*-jiva), como ya se dijo, se expresa, se manifiesta en su realidad de ser conciencia. Y dicha forma de manifestación es aquella que no está condicionada. Pero las tres modalidades de la naturaleza material son, como se dice, condicionamientos a los que se somete el *atma* (jiva). Esto dificulta, teóricamente, la comprensión de la verdadera identidad del hombre. Solo queda el camino de la praxis, que en el Bhagavad-gita se reconoce como el yoga. De ahí, que desde la postura filosófica, es interesante comprender las implicaciones que tiene, primero el concepto de <yo>, y segundo, lo que a partir de este se entiende ética, política, gnoseológica y ontológicamente. Esto solo se puede aclarar cuando se estudian las modalidades de la naturaleza material. Solo ahí, en la profundización de ellas, se comprende las razones por las cuales el *atma* (jiva), siendo coincidencia en sí mismo, se manifiesta de tres modos.

En el capítulo catorce del Bhagavad-gita se menciona y estudia ampliamente, por parte de Prabhupada, las tres modalidades de la naturaleza material. Dice el relato: “La sustancia material total, llamada Brahman, es la fuente del nacimiento, y es ese Brahman lo que Yo fecundo, haciendo posible el nacimiento de todos los seres vivientes, ¡oh, hijo de Bharata!” (14.3:643). “Ha de saberse, ¡oh, hijo de Kunti!, que todas las especies de vida aparecen mediante su nacimiento en esta naturaleza material, y que Yo soy el padre que aporta la simiente.” (14.4:645). “La naturaleza material consta de tres modalidades: bondad, pasión e ignorancia. Cuando la eterna entidad viviente se pone en contacto con la naturaleza, ¡oh, Arjuna el de los poderosos brazos!, queda condicionada por esas modalidades.” (14.5:645). Explica Prabhupada, “La entidad viviente, por ser trascendental, no tiene nada que ver con esta naturaleza material. Aun así, como ha quedado condicionada por el mundo material, está actuando bajo el hechizo de las tres modalidades de la naturaleza material. Debido a que las entidades tienen diferentes tipos de cuerpos, en función de los diferentes aspectos de la naturaleza material, son inducidas a actuar conforme a esa naturaleza. Esa es la causa de las variedades de felicidad y aflicción que existen.”³³ Luego, Krishna explica en qué consiste cada una de estas modalidades de la naturaleza material:

“¡Oh, tú, el immaculado!, la modalidad de la bondad, siendo más pura que las otras, es iluminadora, y lo libera a uno de todas las reacciones pecaminosas. Aquellos que se encuentran influidos por esa modalidad, quedan condicionados por una sensación de felicidad y conocimiento.” (14.6:646)

“La modalidad de la pasión nace de ilimitados deseos y anhelos, ¡oh, hijo de Kunti!, y, debido a ello, la entidad viviente encarnada queda atada a las acciones materiales fruitivas.” (14.7:647)

“¡Oh, hijo de Bharata!, has de saber que la modalidad de la oscuridad, nacida de la ignorancia, causa el engaño de todas las entidades vivientes

³³ Ibídem. Pág. 646.

encarnadas. Los resultados de esa modalidad son la locura, la indolencia y el sueño, los cuales atan al alma condicionada.” (14.8:648-649)

Puesto que el <yo> no tiene en sí más que su condición de conciencia, al quedar cautivo por la *prakṛti* (materia), ella lo condiciona según el modo en el que el *atma* (*jīva*) ubica libremente su forma de actuar. En la condición material el *atma* (*jīva*) está obligada a direccionar el cuerpo hacia la acción. Sin movimiento, esto es, sin conciencia, la materia sería mera inercia. El primer movimiento del *atma* (*jīva*) sobre la materia es el de su sobrevivencia. El cuerpo, que le permite al *atma* (*jīva*) experimentar el *māyā* y las modalidades de la *prakṛti*, está ubicado en un primer condicionamiento, a saber, el de mantenerlo vivo dentro del *māyā*. Con esto, el *atma* (*jīva*) se obliga a vivir sometida a una condición que no es suya, pero sí del cuerpo que habita, tal como comer y cuidarlo; con esto también se verá obligada a trabajar para conseguir el alimento, y actuar acorde a unas reglas para mantener unos mínimos cuidados que no lo deterioren rápidamente.

Estos condicionamientos, venidos del cuerpo, y que tienen solución en el trabajo, posibilitan que el *atma* (*jīva*), cautiva, busque sentido a su existencia más allá de vivir en función de la sobrevivencia del cuerpo. Se interesa el *atma* (*jīva*) por responder a inquietudes, y allí, en tal actitud, crea y recrea, tanto en lo empírico como en lo racional, conocimientos que responden a las cuestiones que le proceden del cautiverio. Entonces la relación del *atma* (*jīva*) con la materia, superada la etapa de la subsistencia a partir del trabajo y la indagación del sentido de la vida, queda establecida dentro una de las modalidades de la naturaleza material. El hombre se da para el mundo dentro de la modalidad de la bondad, la pasión o la ignorancia. Vive dentro de lo que estos términos implican. Nada dentro de la materia escapa a las modalidades. El *atma* (*jīva*) está condicionada, entonces, por la bondad, por la pasión o por la ignorancia.

Hay que insistir en que el *atma* (jiva) es una cosa, y otra es las condiciones en que está cautivo en la materia. El Bhagavad-gita expone que la energía separada de Krishna, y las tres modalidades de la naturaleza material, condicionan el *atma* (jiva). Para este condicionamiento, el *atma* (jiva) asume comportamientos en alguna de estas tres modalidades. Al ser la modalidad de la bondad superior dentro de las tres, las otras dos están en constante lucha por la supremacía para darse al control del *atma* (jiva). “A veces la modalidad de la bondad se vuelve resaltante, venciendo a las modalidades de la pasión y de la ignorancia, ¡oh, hijo de Bhrarata! A veces, la modalidad de la pasión vence a la bondad y la ignorancia, y, en otras ocasiones, la ignorancia vence a la bondad y la pasión. De ese modo, siempre hay una competencia por la supremacía” (14.10:651). Lo anterior expone los modos en que el *atma* (jiva) se expresa bajo alguna condición, sin perder su carácter de ser conciencia. Los comportamientos y pensamientos en el maya son producto de algún estado de la modalidad en que el *atma* (jiva) decide entender y actuar. Pero como el *atma* (jiva) quiere superar esas modalidades para reconocer su verdad como absoluta conciencia, debe ubicarse dentro de las tres, en la más elevada:

“[...]. Cuando la modalidad sobresale, la pasión y la ignorancia son vencidas. [...]. Por lo tanto, aquel que realmente está decidido a adelantar en el proceso de conciencia de Krishna, tiene que trascender esas tres modalidades. La predominancia de determinada modalidad de la naturaleza se manifiesta en el comportamiento de uno, en sus actividades, en el comer, etc. [...]. Aunque existan esas tres modalidades de la naturaleza material, si uno es determinado, puede ser bendecido con la modalidad de la bondad, y al trascender la modalidad de la bondad puede situarse en la bondad pura, la cual se denomina el estado de *vasudeva*, un estado en el que se puede entender la ciencia de Dios. Según las actividades

específicas que se manifiesten, se puede saber en qué categoría de las modalidades se encuentra uno”³⁴

Resumiendo, el verdadero *atma*, entendido en sus múltiples posibilidades, no es *prakṛti*, su expresión como conciencia es de otra condición, a saber, *puruṣa*. El *atma* (*jīva*) queda cautiva en la *prakṛti*, todo se convierte en ilusión porque nace y muere, es decir, cambia en lo espacio-temporal. La *prakṛti*, como energía separada, está controlada por Krishna; la sustancia material, llamada Brahman, es fecundada por Krishna.³⁵ El *atma* (*jīva*) se expresa en la *prakṛti* porque se hace consciente de ella. El *atma* (*jīva*) hace desplazar el cuerpo en las condiciones de la materia, que estando controlada por las tres modalidades de la naturaleza material, ejecuta acciones. Todo lo que el *atma* (*jīva*) haga será siempre dentro de la modalidad de la bondad, de la pasión o de la ignorancia, y no podrá reconocer su verdadera condición y constitución si no trasciende estas modalidades. Por tanto, las funciones del *atma*, en su originalidad como *jīva*, deben ser distintas a las tres modalidades.

³⁴ Ibid., p. 651

³⁵ Cfr. Ibid., p. 643

2. LAS FUNCIONES DEL ALMA

Al quedar expuesta la constitución del <yo> como absoluta conciencia, diferenciando su condición de la materia y la psiquis, el atma (jiva) no está arrojada al mundo de la pakriti accidentalmente. En el Bhagavad-gita la relación de esta energía separada (pakriti) se entiende como un mecanismo, y como tal, tiene una función. Pero la función de la materia, que es cautivar al atma (jiva) en alguna de sus tres modalidades, implica que en oposición, el atma (jiva) también tiene una función dentro de este cautiverio.

En este capítulo se expone y analiza la fuente, el modo y la forma como se establece la *función del atma (jiva)*. Se toma como texto principal de este análisis el *Bhagavad-gita*, apoyando la idea en el libro *el Jaiva Dhrama*, las funciones del alma de Srila Bhaktivinoda Thakura. También se recurre a dos artículos que permiten establecer conceptos dentro del análisis. El primero se titula THE DHARMA OF ETHICS, THE ETHICS OF DHARMA, Quizzing the ideals of Hinduism, de Artl Dhand. El segundo se titula ON ATMATUSTI AS A SOURCE OF DHARMA, de Donald R. Davis, JR.

Dentro de los tres ítems que se desarrolla el capítulo se expone los conceptos del dharma, el amatatusti, el adharna, el sukriti, el purusha, el karma, el sanatana-dharma y el varnasrama-dharma (4.13:230)³⁶, todos ellos estructurados para explicar la función del atma (jiva) en su condición trascendental.

2.1 LA INCLINACIÓN NATURAL DE LA JIVA

Cuando se habla de la función de la *jiva*, se debe considerar que la conciencia no es la única función de esta, en tanto que ella, es conciencia. Esto es solo una

³⁶ “Según las tres modalidades de la naturaleza material y el trabajo asociado con ellas, Yo creo las cuatro divisiones de la sociedad humana. Y aunque Yo soy el creador de ese sistema, debes saber que no hago nada, pues soy inmutable.” Léase el *significado* para comprender este varnasrama.

manifestación probada por las cualidades que posee el hombre en el orden cognosensitivo. La función del de la *jiva* en orden trascendental implica su disposición ontológica en la que se suscribe el sentido de su existencia.³⁷ La *jiva* como real identidad del <yo>, estando cautivada en el *maya*, debe trascender las coberturas de la *pakriti*. De ahí que su función *per se* es la de liberarse. Y su liberación requiere de conocimientos (Jñana) y prácticas específicas (yoga). En el Bhagavad-gita krisnha conduce a Arjuna a esa liberación. Toda la narración es una terapia en la que el conocedor revela a la *jiva* las disposiciones conceptuales (Jñana) y las practicas (yoga) que debe apropiarse para que el *atma* gradualmente se aleje del *maya* y se integre a su posición original.

Pero el *atma*, que encarnada es una *jiva*, dispone de un mundo controlado en el que su condición original queda olvidada. La intención con la que Krisnha crea la *jiva* se olvida, por parte de ésta, por su relación con la *pakriti*. La *jiva* se adhiere a una búsqueda sin sentido en el *maya*, diseñando todo tipo de estructuras de conocimientos tratando de dar sentido y darse sentido. Esto se ve reflejado cuando Arjuna se desvanece: “Ahora me siento incapaz de permanecer aquí por más tiempo. La razón se me está ofuscando y la mente me da vueltas. Solo veo cosas que serán causa de infortunio, ¡oh, Krisnha, destructor de los demonios de Kesi!” (1.30:57). Este es un Arjuna dominado por las circunstancias del *maya*. Su cuerpo burdo (físico) y su ego psíquico (mente), ambos falsos, quedan atrapados en la modalidad de la bondad, y el cautiverio lo bloquea. Luego, no actúa, simplemente se paraliza, “Sanjaya dijo: Arjuna, habiendo hablado así en el campo de batalla, echo a un lado su arco y sus flechas, y, con la mente presa de dolor, se sentó en la cuadriga.” (1.46:70). Tal alteración esta conducida por las circunstancias externas del tener que luchar contra sus parientes y maestros. Pero más adelante Krisnha le dice, “¡Oh, hijo de Prtha!, no cedas a esta impotencia degradante. No es digna de ti. Abandona esa mezquina flaqueza del corazón y

³⁷ Esta disposición ontológica es la de absorberse en su función amorosa con Krisnha. Si Paramatma es la Jivatma, la absoluta presencia que vigila a la *jiva* esperando su atención y servicio, esta última es el alma, ese <yo> que solo encuentra el sentido de su ser al voltear su atención (conciencia) hacia aquello para lo cual ha sido creada, a saber, servir amando.

levántate, ¡oh, castigador del enemigo!” (2.3:77). Lo que expone esta parte del relato es una *jīva* confundida. Y es una confusión de tipo ético. La pregunta que se formula en el análisis es la de ¿Cuál es el deber? A la vez, esto implica la pregunta ética de ¿Qué debo hacer? ¿Cómo lo debo hacer?

Arjuna se encuentra en un dilema. Su inclinación en el relato es de negarse a luchar. Está dispuesto a darse por vencido sin pelear y recibir el castigo que conlleva la derrota:

“¡Oh, Govinda!, ¿de qué nos sirve un reino, la felicidad, o incluso la propia vida, cuando todos aquellos para quienes lo deseamos se encuentran ahora formados en este campo de batalla? ¡Oh, Madhusudana!, cuando maestros, padres, hijos, abuelos, tíos maternos, suegros nietos, cuñados y demás familiares están dispuestos a perder la vida y sus propiedades y se encuentran ante mí, ¿por qué habría yo de desear matarlos, aun a pesar de que si no lo hago, ellos me maten a mí? ¡Oh, sustentador de todas las entidades vivientes!, no estoy dispuestos a pelear con ellos ni siquiera a cambio de los tres mundos, mucho menos por esta tierra. ¿Qué placer vamos a obtener de matar a los hijos de Dhrtarastra?” (1.32-35:60)

“Si matamos a esos agresores, el pecado se apoderará de nosotros. Por lo tanto, no está bien que matemos a los hijos de Dhrtarastra y a nuestros amigos. ¡Oh, Krisnha, esposo de la diosa de la fortuna!, ¿qué ganaríamos y cómo podríamos ser felices si matamos a nuestros propios parientes?” (1.36:62)

“¡Oh, Janardana!, aunque estos hombres, con sus corazones dominados por la codicia, no ven mal alguno en matar a su propia familia ni en reñir con amigos, ¿por qué nosotros, que podemos ver el crimen en el que se incurre al destruir una familia, habríamos de cometer esos pecados?” (1.37-38:63)

En estas escenas hay claramente una cuestión ética. Lo bueno, lo malo, el deber, lo justo, incluso la felicidad, son objeto de reflexión por parte de Arjuna, hasta que Krisnha le dice categóricamente, “¡Oh, hijo de Prtha!, no cedas a esta impotencia degradante. No es digna de ti. Abandona esa mezquina flaqueza del corazón y levántate, ¡oh, castigador del enemigo!” (2.3:77). Entonces, ¿cuál es el deber del hombre? Arjuna, confundido, le dice a Krisnha, “Ahora estoy confundido en cuanto a mi deber, y he perdido toda compostura a causa de una mezquina flaqueza. En esta condición, te pido que me digas claramente qué es lo mejor para mí. Ahora soy Tu discípulo y un alma entregada a Ti. Por favor, instrúyame.” (2.7:88)

Lo interesante del relato es que permite analizar algunas cuestiones fundamentales de la ética. La *jiva* en su relación con la materia (*pakriti*) se obliga a actuar. La acción ejecutada por cada *jiva* debe estar necesariamente motivada. Sin el motivo, nadie actúa; y si actúa sin motivo, no hay sentido. Y puesto que el sentido de las acciones determina el mundo en el que la *jiva* existe, sin motivos para actuar el mundo pierde su propio sentido. Esto es, se caería en un nihilismo que desvanece el sentido ontológico de la *jiva*.

Ahora bien, la *jiva* se inclina a actuar conforme a la modalidad de la naturaleza material. Bien sea la ignorancia, la pasión o la bondad, la *jiva* cautiva, toma una decisión. Esto se observa cuando se analiza los contextos en los que las personas toman decisiones y proceden en determinadas circunstancias. Pero en el Bhagavad-gita se ve a un Arjuna que se somete a la instrucción de Krisnha. Esta actitud, que puede tomarse como falta de carácter y cobarde, es en realidad profunda y filosóficamente importante, porque, en primer lugar no hay confianza en la razón; en segundo lugar, es un desacato al deber, en este caso de Arjuna, a proceder conforme a su posición como príncipe, a saber, luchar; y en tercer lugar, conforme a que no se confía en lo razonable, ni se procede acorde al deber, la actitud de Arjuna es una muestra de que la ética del mundo está equivocada. En otras palabras, el sentido de lo ético, en la percepción del *maya*, están sostenidas

bajo alguna de las tres modalidades de la naturaleza material. Arjuna se ubica más allá de las tres modalidades, y por eso se entrega a la instrucción de Krishna, quien en su posición de Dios lo conduce y revela lo trascendental.

La actitud de Arjuna muestra que la inclinación de la *jiva* está condicionada. La *jiva* tiene una inclinación oculta que olvida, pero que potencialmente la pone a dudar. Mientras el *atma*, como cuerpo o mente, proceda fuera de la ontológica realidad, los resultados serán presos en el cautiverio. Para la *jiva*, toda acción en cualquiera de las modalidades de la naturaleza material son *karma*. Toda acción implica una reacción que involucra a la *jiva* como determinadora directa o indirecta de las consecuencias, manteniéndola atada al denominado *samsara*.

Como la intención es liberarse de la *pakriti* gradualmente, reconociendo su verdadera constitución, la *jiva* siente naturalmente un anhelo por su bienestar, que se manifiesta en un estado de felicidad. Este deseo es inherente a todas las *jivas*. La felicidad no es una circunstancia, es un anhelo del *atma* (del cuerpo que disfruta las sensaciones, de la mente que se gratifica con los deseos logrados y de la *jiva* que se eleva a estados de conciencia profundos e inalterados cuando logra su disposición ontológica, así sea pasajera), y como tal, lo busca, lo interpreta y lo construye. Puede que en cualquiera de las modalidades de la naturaleza material el anhelo por la felicidad sea contrario a la felicidad, pero es el medio por cual la *jiva* comprende que no es la materia, ni en los estados psíquicos, en donde se contempla el estado de absoluta felicidad. En esas condiciones la *jiva* necesita el *moksa* (liberación). Pero esta *moksa* no se puede lograr sin que la *jiva* se incline a la completa pérdida del apego por las cuestiones de *maya*. Como la *jiva* está entre el *maya* y lo trascendente, sus intereses se establecen entre estas dos fuerzas. O es una *jiva* condicionada o liberada, que está arrojada al *maya* y dominada por tres *gunas*.³⁸ En consecuencia, la *jiva* se

³⁸ Cfr. Srila Bhaktivinoda ThakurA. JAIVA DHARMA, Las funciones del Alma. Bogotá, Colombia: SEVA, 2008. Pág. 105

sirve a sí misma de algún modo, o al aspecto errado del *maya* o a su condición trascendente, Krishna.

Al ser Krishna el creador de la *jiva*, como porción plenaria, hay una disposición de ésta a adherirse a su fuente.³⁹

“Una *jiva* es sin lugar a dudas, una parte espiritual atómica movida por algún poder divino para ponerse en contacto con el mundo inanimado [...]. Las *jivas* sin duda son entidades espirituales, pero en su conformación son tan infinitesimales que son propensas a absorberse en los principios de *maya*; su constitución no es absolutamente espiritual como la de las entidades trascendentales el reino espiritual, pero tampoco son absolutamente mundanas como cualquier fenómeno, debido a su actitud o tendencia espiritual. Por esto, el fundamento de las *jivas* es completamente del principio del espíritu supremo y de la materia. Esa es la causa de la eterna diferencia entre el ser supremo y la *jiva*. El ser supremo es el amo de *maya*, quien depende en su totalidad de ÉL, y la *jiva* está sujeta a ser subyugada por *maya* bajo ciertas circunstancias. Podemos concluir que el Señor Supremo Bhagavan, las *jivas* y *Maya* son los tres eternos principios espirituales, entre los cuales el Señor Supremo es la siempre trascendental y primordial verdad. Como lo confirma el himno védico: “Él es el eterno entre todos los eternos, la fuente consciente de todas las entidades conscientes”.⁴⁰

En este sentido, la *jiva* le sirve naturalmente al *maya* o a su trascendente origen, Krishna. Si se inclina por el primero, su naturaleza pervertida prevalece, dando lugar a que se manifieste su función causal, accidental o condicionada.⁴¹ Al servirse de esta función causal, la *jiva* se desvía de su condición natural que se

³⁹ *Ibid.*, p. 25

⁴⁰ *Ibid.*, p. 25-26

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, p. 26

encuentra en inclinarse naturalmente a Krisnha. Es aquí donde encontramos la riqueza de un Arjuna que se entrega a Krisnha, pues refleja su naturaleza a inclinarse a su fuente, a su posición original.

Ahora bien, la inclinación natural de la *jiva* que debe ser el apego a Krisnha, se mezcla con otras energías. Esta mezcla desvía la capacidad de la *jiva* para determinar lo bueno para ella, lo justo y lo bello. La conciencia queda obnubilada porque su deseo, que es siempre la felicidad, nunca lo logra. Estos deseos solo sugieren gratificación para el ego, del cual, hay que recordar, está el falso y el verdadero. A su vez estos deseos que son inclinaciones del *atma*-tanto desde lo corpóreo o lo mental-, están categorizadas en dos de las modalidades de la naturaleza material, la pasión o la ignorancia. En estas dos modalidades el deseo se desvía del *maya* y cautiva más a la *jiva*. En el Gita, Krisnha establece que las acciones se producen tanto en el conocedor del campo (*jiva*) y el campo (el cuerpo y la materia) están sujetas a la acción-reacción, a la causa y el efecto: “Ese conocimiento acerca del campo de las actividades y del conocedor de las actividades lo describen diversos sabios en diversos escritos védicos. Dicho conocimiento se presenta especialmente en el Vedanta Sutra, con todo el razonamiento necesario con respecto a la causa y el efecto” (13.5:605). Si la *jiva* arrastrada por el deseo se inclina al disfrute en la modalidad de la pasión o la ignorancia se aleja de la perfección.⁴² Esto sucede porque, “[...] la acción que realiza con gran esfuerzo aquel que busca complacer sus deseos, y la cual se ejecuta por un sentido de ego falso, se denomina acción en el plano de la modalidad de la pasión. La acción que se ejecuta en medio de la ilusión, haciendo caso omiso de las disposiciones de las escrituras y sin preocuparse por cosas futuras tales como el cautiverio, la violencia o la aflicción que se les cause a otros, se dice que está en el plano de la modalidad de la ignorancia.” (18.24-25:766-767).

⁴² PRABHUPADA. Op. Cit., p. 606

Si la inclinación de la *jiva* es de otro orden, por ejemplo, de la modalidad de la bondad, su carácter real del *moksa* se hace evidente y por tanto, su enredo en el *maya* se va gradualmente desvaneciendo. Por eso Arjuna se ve inclinado en la modalidad de la bondad, aunque duda. Sin embargo, dicha duda esconde una actitud reveladora. La *jiva* no puede por sí misma liberarse, es la misericordia de Krishna que al observar a la *jiva* rendida a Él, le revela y lleva por esa *moksa* del enredo del *maya*.

Lo anterior implica que esas cuestiones éticas mencionadas sobre el ¿qué debo hacer? ¿Cómo lo debo hacer?, descansan en la base ontológica de la esencia del Bhagavad-gita. Al ser la *jiva* una porción plenaria de Krishna, esta naturalmente inclinada a la bondad, y desde allí, Krishna revela su verdad y la libera, pero esta revelación requiere de la *jiva* persistir tanto en conocimiento (Jñana) como en práctica (yoga). Así, cuando Krishna le dice a Arjuna “Oh, hijo de Prtha!, no cedas a esta impotencia degradante. No es digna de ti. Abandona esa mezquina flaqueza del corazón y levántate, ¡oh, castigador del enemigo!” (2.3:77), le está haciendo un llamado a servirle. Este llamado es la que en el hinduismo se conoce como el *DHARMA*.

Ese concepto es demasiado amplio, y de connotaciones tanto antropológicas, políticas, éticas, epistemológicas. El *Dharma* es una revelación que solo se da al hombre que ha reconocido su verdadera identidad y logra que su voluntad se adhiera plenamente a la voluntad de Krishna. Así lo dice Srila BNhaktivinoda Thakura:

“Sri Krishna es el Señor eterno de las *jivas*, quienes son sus eternas siervas debido a su naturaleza esencial. Sri Krishna es la eterna atracción y las *jivas* son atraídas por Él. Sri Krishna es el gobernador supremo del universo y las *jivas* son las gobernadas. Sri Krishna es el señor que observa y las *jivas* son observadoras. Sri Krishna es la totalidad completa y las *jivas*

son pobres e inferiores. Sri Krishna es el todo poderoso ser supremo y las *jivas* con impotentes en comparación, a menos que sean empoderadas por ÉL. Así, la servidumbre eterna ahunada con la obediencia a Sri Krishna, es la naturaleza eterna o religión de la *jiva*.”⁴³

La inclinación natural de la *jiva* es su obediencia a Krishna. Pero no debemos entender a Krishna como un sujeto que se establece y ordena, sino como la causa real de la *jiva* a la cual ésta, en la medida que lo comprende, permanece en el estado de felicidad (beatitud). Al ser la energía separada (pakriti) el lugar de cautiverio de la *jiva*, toda felicidad producida por esas condiciones materiales son transitorias. Entonces, solo en la práctica de ese *Dharma* es que la *moksa* se posibilita: “Abandona todas las variedades de religiones y tan solo entrégate a mí. Yo te librare de todas las reacciones pecaminosas. No temas.” (18.66:801).

2.2 LOS DEBERES DE LA JIVA

La *jiva* se moviliza en función de la felicidad en algún plano. Inclinada al mundo material en alguna de sus modalidades, escoge la acción cualquiera que sea, y trata de obtener felicidad. Su acción puede estar regulada, de hecho lo está, por determinaciones sociales e ideológicas. Los resultados de su acción están motivadas por un interés personal que, de ser interés público, se incrementa esta felicidad. Por eso, en las modalidades de la naturaleza material, el resultado y lo que este conlleva son transitorios en tanto que son de la característica del *maya*.

La gratificación de la *jiva* se desvincula con su real constitución. Lo que se revela es que no se gratifica ella misma, sino que se engaña. Se confunde con lo que se conoce como el *atmatusti*, que es “el último criterio para juzgar la idoneidad de un comportamiento.”⁴⁴ Pues si el deber de la *jiva* es su *dharma*, el *atmatusti* es la

⁴³ THAKURA. Op. Cit., p. 25

⁴⁴ DAVIS. On Ātmatuṣṭi as a Source of 'Dharma'. *Journal of the American Oriental Society*. 3, 279, 2007. ISSN: 00030279. p. 280

posibilidad de escoger lo preferido.⁴⁵ Pero lo que consigue es una satisfacción interior que puede no ser el *dharma*.⁴⁶ Porque el *atmatusti* no está autorizado por los *shastras* védicos;⁴⁷ ni siquiera el *Mahabarata*, de donde procede el Bhagavad-gita, menciona el *atmatusti* como una fuente de *dharma*.⁴⁸ Entonces la gratificación del ego queda en suspenso. Por un lado tenemos el ego falso y por el otro el ego verdadero en el que el hombre tiene que determinar su proceder.

La *jiva*, desde el Gita, debe obediencia a su fuente original, Krishna. Pero Krishna busca la obediencia de la *jiva* para su propia satisfacción. No se trata de una obediencia en el sentido de cumplir leyes, sino en el de cumplir el propósito para el que ha sido creada. ¿Cuál es este propósito? El *Dharma*. Es el no cumplimiento del propósito lo que desvía el orden de lo creado. Por eso, cuando la *jiva* sale de este orden, su creador le confiere el mérito de recordar su *telos* en la *maya*.

Se afirma que el *dharma* tiene un carácter propiamente universal que se oscurece en la práctica. El *dharma* es un concepto absoluto porque solo se determina en la *jiva*. Pero pierde fuerza en el contexto de la *prakriti* por las modalidades que allí se dan. Sin embargo, la inclinación de la *jiva* permite que esa búsqueda de la felicidad se debata en las modalidades y la realización de su *dharma*. De ahí que en la filosofía hindú se le da categoría social al hombre a través del sistema *varnasrama-dharma*. Cada quien obtiene lo que le corresponde dentro del *maya* de acuerdo a su *karma* y a su *sukriti*. Basar la acción de las personas en su particular contexto y luego tratar de analizarlas.⁴⁹ Desarrolla modos equivocados de entender lo que es en sí el *dharma*. Éste es de tal modo que su universalidad solo tiene sentido para una tradición que categoriza al hombre, lo ubica en una escala social y posteriormente lo engloba el modelo en un conjunto *dharmico*.

⁴⁵ Ibid. Cfr. P. 280

⁴⁶ Ibid. Cfr. P. 281

⁴⁷ Ibid. Cfr. P. 282

⁴⁸ Ibid. Cfr. P. 283

⁴⁹ Cfr. DHAND, A. The Dharma of Ethics, the Ethics of Dharma: Quizzing the Ideals of Hinduism. *Journal of Religious Ethics*. 30, 3, 347, 2002. ISSN: 03849694. P. 348-349

La *jiva* debe servir a Krishna, gratificarle. Su acción parece que es libre, pero no consecuente con el propósito de lo creado. Por eso cuando en el Gita se dice “Debido a las maldades de aquello que destruyen la tradición familiar, causando con ello la aparición de hijos no deseados, toda clase de proyectos de la comunidad y actividades de bienestar para la familia quedan devastados” (1.42:67). “¡Oh, Krishna, sustentador de las gentes!, he oído a través de la sucesión discipular, que aquellos que destruyen las tradiciones familiares moran siempre en el infierno” (1.43:68). Se revela que la comunidad como institución tiene un propósito, al igual que el individuo. Aunque en el Gita no se impone la ley, como si lo hace la tradición judeo-cristiana en la biblia, se ordena es que la *jiva* debe asumir su real condición al ejecutar su deber, eso es, su *dharma*. En consecuencia, en el *maya*, la organización de los hombres se establece para garantizarle a la *jiva* la ejecución de su *dharma*. Es el sistema *sanatana-dharma* a través del *varnasrama-dharma* son los que determinan los deberes de la *jiva*. El *sanatana-dharma* es el deber real de la *jiva* con el que la *moksa* se logra. La *jiva* debe vivir en función del *sanatana-dharma*, que es contemplar en el hombre su realidad trascendente para que practique su natural condición: amar a Krishna (*prema*). Esta tarea se hace fácil para la *jiva* cuando en el *maya* se estructura las condiciones para que la ella logre su propósito.

En el capítulo 4, en el texto 13, Krishna establece el *varnasrama-dharma*: “Según las tres modalidades de la naturaleza material y el trabajo asociado con ellas, Yo creo las cuatro divisiones de la sociedad humana. Y aunque Yo soy el creador de ese sistema, debe saber que no hago nada, pues soy inmutable”. De esas divisiones, Prabhupada dice:

“El Señor es el creador de todo. Todo nace de Él, todo es mantenido por Él, y todo, después de la aniquilación reposa en Él. Él es, por ende, el creador de las cuatro divisiones del orden social, que comienza por la clase de los hombres inteligentes, técnicamente llamados *brahmanas* por estar situado

en el estado de la modalidad de la bondad. A continuación esta la clase administrativa, cuyos miembros se denominan técnicamente *ksatriyas*, por estar situados en el estado de la modalidad de la pasión. Los comerciantes, denominados los *vaisyas*, están situados en el estado de la mezcla de las modalidades de la pasión y la ignorancia. Y los *sudras*, por la clase laboral, están situados en el estado de la modalidad ignorante de la naturaleza material. A pesar de que el Señor Krishna creara las cuatro divisiones de la sociedad humana, Él no pertenece a ninguna de esas divisiones, porque no es una de las almas condicionadas, una sección de las cuales constituye la sociedad humana. La sociedad humana es similar a cualquier otra sociedad animal, pero con el fin de elevar a los hombres fuera del nivel animal, el Señor creó las antedichas divisiones, para el desarrollo sistemático de conciencia de Krishna. La tendencia de un hombre en particular hacia el trabajo la determinan las modalidades de la naturaleza material que él ha adquirido. Esas características de la vida, conforme a las modalidades de la naturaleza material, se describen en el Capítulo Dieciocho. Una persona con ciencia de Krishna, sin embargo, se encuentra por encima de los *brahmanas*. Aunque los *brahmanas* por actitud se supone que saben del *brahmán*, la Suprema Verdad Absoluta, la mayoría de ellos únicamente se acercan a la manifestación Brahman impersonal del Señor Krishna. Pero un hombre que trasciende el limitado conocimiento de un *brahmana* y logra obtener el conocimiento de la Suprema Personalidad de Dios, el Señor Sri Krishna, se convierte en una persona con conciencia de Krishna, o en otras palabras, en un *vaisnava*. El proceso de conciencia de Krishna incluye conocimiento acerca de todas las expansiones plenarias de Krishna, es decir, Rama, Nrsimha, Varaha, etc. Y así como Krishna es trascendental a este sistema de cuatro divisiones de la sociedad humana, una persona con conciencia de Krishna también es trascendental a todas las divisiones de

dicha sociedad, ya sea que consideremos las divisiones de la comunidad, de la nación o de las especies”⁵⁰

De este modo se logra establecer en la *jiva* su propia característica y así alcanzar la gozosa ejecución de actos que le den permanente glorificación. Con el sistema *varna* el *sanatana-dharma* puede lograrse con establecer un deber a cada casta. Los hombres en tanto *jivas*, se pueden revelar su constitución como *jivas* y proceder de acuerdo al deber de ésta. Así, los deberes de la *jiva* quedan establecidos en dos direcciones. Una que se mezcla en su función social como hombre, y la otra, la que se integra a su realidad constitutiva. En otros términos, hay un deber prescrito para cada clase (*varna*) por un solo deber (*sanatana-dharma*), el último en la escala del *dharma* que es el del servir y gratificar a su creador.

Ahora bien, el *dharma* cumple una función del orden cósmico. Es el componente que adhiere todos los elementos al andamiaje de lo existente; es la fuerza obligada que une las partes dentro del todo. Sin el *dharma* no habría esa fuerza gravitacional en la que los componentes sutiles y burdos del cosmos podrían conectarse en una danza coordinada. Por eso Krishna mismo es el *dharma* y todo lo existente debe estar sintonizado con Él. De hecho el sistema *varna* tiene cohesión con este *dharma*. De ahí que en el Gita Krishna dice “Si yo no ejecutara deberes prescritos, todos estos mundos se irían a la ruina. Yo sería la causa de la creación de una población no deseada, y con ello destruiría la paz de todos los seres vivientes” (3.24:185). Aunque este *dharma* es causal porque no son eternos en el sistema *varna*:

“Consideremos la naturaleza y aplicación de los términos *nitya* y *naimittika* con respecto al *karma*. Si analizamos el significado profundo de los *Shastras*, no podemos resistirnos ante la conclusión de que estos términos

⁵⁰ PRABHUPADA. Op. Cit., p. 230

en su aplicación al *karma* no son utilizados en el sentido espiritual. Más bien se utiliza con referencia al *karma* en una connotación transferida o mundana. Los términos *nitya dharma* (deber eterno), *nitya karma* (actividad eterna), *nitya satya* (verdad eterna), solo pueden ser utilizados en forma apropiada y única con referencia a la condición espiritual pura del alma”⁵¹

La *jiva* está buscando su eterna relación en el *sanatana-dharma*, pero esta primero la comprensión de este a partir de un proceso de *dharma* causal que,

“En consideración respecto a la verdadera entidad de las cosas, el ejercicio del principio cognoscitivo sin mezcla es admisible por ser la única función natural eterna del alma individual. Cualquier otra función es accidental. El *varna asrama* (los deberes de la organización social y espiritual), el *astanga yoga* (el proceso óctuple del *yoga*), el *astanga jnana* (el sendero del conocimiento material) y la *tapasya* (el ascetismo), son todas funciones accidentales. No habría necesidad de todas estas funciones si el alma espiritual no se encontrara atrapada por *maya*. Debido a esta cautividad en *maya*, el estado infatuado que se produce es en sí mismo una causa accidental. Todas esas funciones producto de ese accidente (cautividad), se han convertido en deberes para el alma que desde el punto de vista absoluto, son en su totalidad accidentales”⁵²

Al analizar el mundo desde estas concepciones del *sanatana-dharma* y *dharma accidental* se puede comprender en medida justa todas las aparentes injusticias que se dan en la existencia de las *jivas* que están atrapadas en el *maya*. La no adhesión al *dharma* tiene para la *jiva* sus propias consecuencias. El *atma* en tanto cuerpo y mente sufre, mientras la *jiva* intenta trascender el sufrimiento en las distintas modalidades que le son transitorias. Solo el gradual recorrido al *dharma*

⁵¹ THAKURA. Op. Cit., p. 39

⁵² *Ibíd.*, p. 40

le permite revelar su real *telos*. El *dharma causal* expresado en acciones propias del *varna*, le dan a la *jiva* los méritos (*sukriti*) con los que comprenderá que el “*Krishna prema* es en realidad la única función externa del *atma*.”⁵³ Esta idea, se encuentra en el texto de *Jaiva Dahrama* de Thakura:

“La función accidental se encuentra adulterada con los factores indeseables, sin embargo, es un hecho que esta merece ser estimada por apuntar al verdadero fin. El principio espiritual es el único consistente. La materia y su asociación son inconsistentes para el alma individual. La función accidental contiene una gran porción del principio material. Tal función trae consigo una profusión de resultados irrelevantes que atrapan el alma entre ellos. Por ejemplo, es ciertamente algo bueno para un *brahmana* el que adore a Dios, pero un falso egotismo en la forma de creencias como: “Yo soy un *brahmana* y otras almas son inferiores a mí”, puede acarrear consecuencias indeseables para su adoración. Similarmente, un subproducto objetable de la función del sendero óctuplo del *yoga* que comúnmente es llamado *bibhuti* (poderes místicos) es extremadamente dañino para el alma individual. *Bhukti* (disfrute mundano) y *mukti* (liberación) son compañeros inevitables de la función accidental. Una persona puede salvarse de estos falsos enemigos si tiene la oportunidad de alcanzar la función espiritual apropiada, la cual es el objeto fundamental de tales actividades. Pero debemos tener presente es dentro de la función accidental, respecto al verdadero propósito del alma individual, el factor indeseable es preponderante.

La función accidental es intermitente. [...]. Después de cada nacimiento, la función apropiada y específica o *suadharma* sufre un cambio. Pero la función eterna de la *jiva* nunca cambia en ningún nacimiento. Solo la eterna función es verdaderamente el *suadharma* de la *jiva*. Y la función accidental es temporal.”

⁵³ *Ibíd.*, p. 40

[...] Ella en su estado libre de las ataduras de la energía material, practica el amor a Sri Krishna en su forma espiritual pura. La *jiva* al despertar a su función apropiada en el estado condicionado, acepta agradecida cada forma que obtiene como entidad material junto con las relaciones mundanas que la conducen a su cultivo espiritual, y rechaza aquellas que van en detrimento de la misma.”⁵⁴

Según el Bhagavad-gita los deberes que hemos llamado accidentales, son regulaciones que se dan para controlar a las *jivas*: “Según las tres modalidades de la naturaleza material y el trabajo asociado con ellas, Yo creo las cuatro divisiones de la sociedad humana. Y aunque Yo soy el creador de ese sistema, debes saber que no hago nada, pues soy inmutable” (4.13:230). Luego, con ese sistema se busca que la *jiva* logre la liberación: “¡Oh, Arjuna!, aquel que conoce la naturaleza trascendental de mi aparición y Actividades, al abandonar este cuerpo no vuelve a nacer de nuevo en este mundo material, sino que alcanza Mi morada eterna” (4.9:223). Es decir que, al comprender la realidad del *sanatana-dharma*, la *jiva* logra cohesionarse a su fuente original.

Hasta aquí se ha mostrado como la *jiva* estando en el *maya* se inclina a la búsqueda de su gozo y gratificación. Estando en el *maya* su búsqueda erra al inclinarse por un gozo *karmatico* que la somete a sufrimientos incensarios. Dependiendo de la modalidad en la que se encuentre en la materia, sus acciones se establecen dentro de la pregunta ¿qué debo hacer? ¿cómo lo debo hacer?. Así, sus actos se establecen de manera intencional. Pero esas intenciones defieren en tanto que su constitución no está abordada por la *prakriti*. Al ser su constitución originada por Krishna, su inclinación a él es natural. En otras palabras, al ser la *jiva* de cierta característica, las acciones que no le lleven a conectarse con dicha caracterización, le termina causando varios sufrimientos. Para poder argumentar esto, el concepto de *dharma* es el que demuestra que la

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 42-43

jiva está diseñada para cumplir un deber específico, el de amar a su creador, a eso se le denomina *sanatana-dharma*. Pero al encontrarse en el *maya*, a la *jiva* se le impone unas condiciones de categorías social, llamada *varna*, a los que a su vez se les impone *dharma*s causales para que gradualmente le sea revelado el *sanatana-dharma*. Durante ese proceso la *jiva* debe experimentar la *moksa* en la medida que sus acciones le generen *sukriti*. Así, la condición cautiva en el que la *jiva* se encuentra, logra reintegrarse a su condición original.

Ahora, expondré el *dharma* específico en cada *varna* y *asrama*, para mostrar que dentro de los deberes de la *jiva*, es el *sanatana-dharma* al que todos conducen. En el Bhagavad-gita los hombres son de dos clases de estirpe, de alta y de baja estirpe. Se puede juzgar esta categorización, literalmente, como un acto de desprecio, pero en el contexto del Bhagavad-gita tiene un fin concreto dentro del *dharma*: “Los brahmanas, ksatriyas, vaisyas y sudras se distinguen por las cualidades nacidas de su propia naturaleza, de conformidad con las modalidades materiales, ¡oh, castigador del enemigo!” (18.41:778). La primera clase, pensando en un esquema piramidal, es el brahmana, le sigue el ksatriya, el vaisya, y por último el sudra. Las características de los brahmanas, según el Gita, dice:

“La suprema personalidad de dios dijo: la valentía la purificación de la existencia propia; el cultivo del conocimiento espiritual; la caridad; el autocontrol; la ejecución de sacrificios, el estudio de los vedas; la austeridad; la sencillez; la no violencia; la veracidad; el estar libre de ira; la renunciación; la tranquilidad; la aversión a buscarle defectos a los demás; la compasión; el estar libre de codicia; la mansedumbre; la modestia; la firme determinación; el vigor; el perdón; la fortaleza; la limpieza; y el estar libre de envidia y del ansia de honor; estas cualidades trascendentales, ¡oh, hijo de Bharata!, les pertenecen a los hombres piadosos que están dotados de naturaleza divina” (16.1-3:696).

“La serenidad, el dominio de sí mismo, la austeridad, la pureza, la tolerancia, la honestidad, el conocimiento, la sabiduría y la religiosidad: esas son las cualidades naturaleza con las que trabajan los brahmanas” (18.42:779).

De los ksatriyas, el Gita dice: “El heroísmo, el poder, la determinación, la destreza, el valor en la batalla, la generosidad y el liderazgo son las cualidades naturales del trabajo que tiene los ksatriyas” (18.43:779). De los de menor estirpe, vaisyas y sudras, el Gita dice: “La agricultura, la protección de las vacas y el comercio, constituyen el trabajo natural de los vaisyas, y para los sudras están el trabajo físico y el servicio a los demás” (18.44:780).

A cada clase se les da un *dharma causal*. Con esto se garantiza un orden que tiene un fin (telos) trascendental. Pero en el *varna-dharma* se permite un modelo que implica las etapas de la vida, para garantizar la posibilidad de todos los hombres de entrar al *sanatana-dharma*.

Dentro del *asrama-dharma* encontramos cuatro etapas de vida: “(...) *brahmacharya-asrama*, o vida de estudiante célibe; *grihasta-asrama*, o vida de casado; *vanaprastha-asrama*, o vida de retirado; y *sannyasa-asrama*, u vida de renuncia”⁵⁵

Con ese sistema de *varna-asrama-dharma* se establecen los dos deberes. Uno accidental, el *varna* y los otros que son propicios para el *moksa*, el *asrama*. Para Srila Tahkura,

“Las *jivas* son de dos clases: las libres o eternas habitantes del mundo trascendental, y las condicionadas o habitantes del mundo material. Las *jivas* condicionadas a su vez se dividen en dos clases, es decir, aquellas en

⁵⁵ PRABHUPADA. Op. Cit., p. 824

las cuales se ha despertado el conocimiento discriminativo y en las que no. los hombres que nunca tratan de progresar espiritualmente, junto con la creación inferior de vida, las aves, las bestias, etc., pertenecen al último grupo. Mientras que los hombres que han adoptado el sendero del vaisnavismo, pertenecen al a primera clase, pues ninguna otra clase de hombres trata de progresar espiritualmente. Por esta razón, los *shastras* aconsejan la asociación y el servicio a los *vaishnabas* como el mejor medio para lograrlo. La asociación con *vaishnabas* es fácil de establecer con base en la fe acerca de las escrituras, por la cual los hombres con conocimiento discriminativo se sienten apegados al cultivo del *Krishna nama*. Los hombres que carecen de este conocimiento discriminativo no cantan el *Krishna nama* con tal fe en las escrituras. Ellos tan solo adoran el icono de Krishna de acuerdo con sus costumbres tradicionales, y debido a eso la virtud de honrar a los *vaishnabas* no se encuentra establecida en sus corazones”⁵⁶

Entonces, la *jiva*, tanto condicionadas como no condicionadas, debe practicar el *sanatana-dharma* en la medida que se practica el servicio a Krishna.⁵⁷ La razón de esto se da porque:

“El amor a Sri Krishna es el único anhelo de la *jiva*. Por prácticas constantemente el *sadhana bhakti* uno alcanza a su debido tiempo el estado de *bhava bhakti* (una inclinación amorosa verdadera). Tras el desarrollo natural de este, se alcanza el amor puro, o *prema*; la única función natural y eterna de la *jiva*, su meta final y exclusivo tesoro imperecedero. La carencia de este amor es la única miseria, junto con la atadura a este mundo y la adicción a las cosas disfrutables del mismo. No existe algo mas elevado o mejor que el amor. Sri Krishna solo está de

⁵⁶ THAKURA. Op. Cit., p. 58

⁵⁷ *Ibíd.*, Cfr. P. 59

acuerdo en ser servido con ese amor, el cual es la esencia sin mancha de la actividad cognoscitiva. El principio de la bienaventuranza espiritual se convierte en amor a través de la concentración.”⁵⁸

Del mismo modo queda establecido en el Bhagavad-gita. Cada hombre debe dedicarse a su *dharma* para lograr la liberación del *maya*: “Todo hombre puede volverse perfecto si sigue sus cualidades de trabajo. Por favor ahora óyeme decir cómo se puede hacer eso” (18.45:780). Su máximo deber, que es el *sanatana-dharma*, como se dice en el Gita, se alcanza “Por medio de la adoración del Señor, quien es la fuente de todos los seres y quien es omnipresente, el hombre puede lograr la perfección a través de la ejecución de su propio trabajo” (18.46:781). Y continua, “Es mejor que uno se dedique a su propia ocupación, aunque lo haga imperfectamente, que aceptar la ocupación de otro y hacerlo a la perfección. Los deberes que se prescriben de acuerdo a la naturaleza de cada cual, nunca son afectados por las reacciones pecaminosas” (18.46-47:782). Este *dharma* inicia al abandonar progresivamente las actividades de la naturaleza material, como se establece en Gita. “La Suprema personalidad de Dios dijo: el abandono de las actividades que están basadas en el deseo material, es lo que los grandes hombres de saber llaman la orden de vida de renuncia (*sannyasa*). Y el abandono de los resultados de todas las actividades, es lo que los sabios llaman renunciación (*tyaga*)” (18.2:749). Luego, la *jiva* se ubica en la modalidad de la bondad, y, esto permite que, “El renunciante inteligente que está situado en el plano de la bondad y que ni odia el trabajo desfavorable ni que está apegado al trabajo favorable, no tiene ninguna duda acerca del trabajo” (18.10:755). Para finalmente, “Aquel que se sitúa así en el plano trascendental, llega a comprender de inmediato el Brahman Supremo y se vuelve plenamente dichoso. Él nunca se lamenta por nada ni desea poseer nada. Él tiene la misma disposición para con todas las entidades vivientes. En ese estado, él llega a prestarme a Mí un servicio devocional puro” (18.54:788). “¡Oh, vástago de Bharata!, entrégate a Él

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 63

totalmente. Por Su gracia conseguirás la paz trascendental y llegarás a la morada suprema y eterna” (18.62:797).

Entonces el *sanatana-dharma* es la única religión que posibilita la verdadera reestructuración de la verdadera conciencia del hombre⁵⁹, con la cual la cualidad la *jiva*, que es absoluta conciencia, se revela a sí misma. Por tanto, el deber de la *jiva* es de adherirse a su fuente original gradualmente.

Por tanto, ¿si el *dharma* es común a todas las castas (*varna*), en cuanto que en ultimas todas son *jivas*, a qué se debe esta universalidad del *sanatana-dharma*?

2.3 LA JIVA Y SUS FORMAS DE CONEXIÓN TRASCENDENTE: LAS POTENCIAS DEL SAT-CIT-ANANDA

Se ha dicho que hay una energía separada (*pakriti*). Se ha mostrado cómo esa energía separada está controlada por Kirisnha (conciencia controladora). Se ha visto el modo como la *pakriti* y la conciencia (*jiva*) se unen sin disolverse la una en la otra, para interactuar con un propósito. Pero este propósito no puede ser universal sin la conexión de estas energías. La *pakriti* y la *jiva*, distintas *per se*, pero originadas en Krisnha se conectan en lo trascendente y se dirigen a lo trascendente. Este movimiento gobierna todo el cosmos. La energía es la materia, y a la vez, la conciencia que penetra dicha materia, pues sin la *jiva* no hay conexión de la *pakriti* con Krisnha. Gracias a la *jiva* originada en y por Krisnha, es que la energía separada se conecta hacia lo trascendental.

La *jiva* tiene, en tanto que comparte características de su creador, las mismas características de su origen. Sus cualidades ontológicas se implican y revelan en grado atómico dentro de la cósmica creación. Se manifiesta el absoluto en cada *jiva*, que a la vez penetra todo rincón de la creación, dando sentido a la intención

⁵⁹ Cfr. PRABHUPADA. Op. Cit., p. 801-802

original de lo creado. Pero, en la medida de las posibilidades, el sentido se acerca o aleja de su real intención, en tanto que la *jiva* ponga de manifiesto sus reales características, logrando conectar sus propósitos (telos) con el propósito original. Por lo tanto, el carácter ontológico de la *jiva*, es el carácter ontológico real de la creación de Krishna, que es ontológicamente el origen causal de lo existente. Así, la conciencia es la conexión de la *jiva* con lo demás. Y su experiencia particular como *jiva*, también es la experiencia absoluta de Krishna. Si la *jiva* conoce a Krishna, su particular experiencia se amplía (expansión de la conciencia), y logra experimentar el absoluto. A esta experiencia, que es impersonal, le sigue una revelación gradual de la realidad primera (Krishna), en la que la expresión del *prema* (amor) se apodera de la *jiva*. Pero esta conexión trascendental solo es posible si la *jiva* ejecuta sus acciones *dharmicas*. Así, lo expresa Thakura, “El poder más elevado del señor supremo es de muchas clases. [...] Mientras el hombre permanece absorto en los asuntos materiales, él se encuentra sujeto a ese poder, pero cuando el conocimiento puro surge en él, al descubrir su propio ser, él se libera de tal poder y queda subyugado al poder de la conciencia, donde disfruta la beatitud”⁶⁰.

La conexión es la conciencia. Se puede pensar en términos informáticos que esta conciencia se alimenta de su fuente, que es conciencia, y se distribuye a otras conciencias. El control es su voluntad, el movimiento se ejecuta a su voluntad, y da la impresión de que las atómicas conciencias (*jivas*) están libres, pero en realidad se encuentran sometidas a su voluntad. Luego, las atómicas conciencias persisten en descubrir el origen de su voluntad, la cual está resguardada, controlada y administrada por otra voluntad. Se hace pertinente que la voluntad atómica se conecte a la voluntad operante del universo para expresarse en los términos de esta última. ¿Cómo lo hace?, energéticamente.

⁶⁰ THAKURA. Op. Cit., p. 152-153.

El concepto de lo energético debe entenderse de modo filosófico. Lo energético se considera en un modo conceptual, para entender las fuentes abstractas que dan origen a las cosas. Por ejemplo, la conciencia, no es fáctica en tanto cosa, pero sí en tanto fenómeno manifiesto. La conciencia, como término, describe algo que nos afecta, si no fenoménicamente, si como manifestación real que se experimenta. Así, teniendo en cuenta que la conciencia no es cualificable en términos materiales a la luz del Bhagavad-gita, su carácter es de otro tipo. Si Krishna es la conciencia original, el sol, como lo describe el Gita, “[...]. Él es luminoso como el Sol, y es trascendental más allá de esta naturaleza material” (8.9:402), y las *jivas* son las porciones plenarias (conciencia atómica), como dice el Gita, “¡Oh, hijo de Bharata!, así como solo el Sol ilumina todo este universo, así mismo la entidad viviente, que es una dentro del cuerpo, ilumina todo el cuerpo mediante la conciencia” (12.34:637). Sus cualidades pueden ser comparadas en términos de energía. De este modo, y puesto que hay una conexión absoluta con la creación, la conciencia es la conexión energética que, emanada, penetra y mueve (voluntad). Tal como lo dice el Gita, Krishna, la conciencia original y absoluta, se manifiesta en tanto que se conecta con toda su creación: “La Suprema personalidad de Dios dijo: Sí, te hablaré de Mis esplendorosas manifestaciones, pero solo de aquellas que son resaltantes, ¡Oh, Arjuna!, pues Mi opulencia es ilimitada” (10.19:500). “Yo soy la Suprema, ¡oh, Arjuna!, que se encuentra situado en los corazones de todas las entidades vivientes. Yo soy el principio, el medio y el fin de todos los seres” (10.20:501).⁶¹ Luego, se lee cómo Krishna muestra su

⁶¹ Véase el significado de los versos 10.19:500 y 10.19:501-502. Para Prabhupada, “[...]. Krishna sabe que las entidades vivientes no entienden hasta donde llegan Sus opulencias. Por eso El accede a exponer únicamente las principales manifestaciones de Sus diferentes energías. Las palabras *pradhanyatah* (“principal”) es muy importante, porque nosotros solo podemos entender unos cuantos de los principales detalles del Señor Supremo, ya que Sus características son ilimitadas. No es posible entenderlas todas. Y *vibhuti*, tal como se usa en este verso, se refiere a las opulencias mediante las cuales El controla toda la manifestación. En el diccionario *amara-kosa* se dice que *vibhuti* indica una opulencia excepcional.

[...]. Para aquellos que están durmiendo en la oscuridad de la ignorancia, no es posible entender como la Suprema personalidad de dios se manifiesta de diversas maneras en el mundo material y en el mundo espiritual. Así, pues, ese nombre que Krishna le da a Arjuna es significativo. Como Arjuna está por encima de esta oscuridad, la personalidad de dios accede a describir Sus diversas opulencias.

En primer lugar, Krishna, le informa a Arjuna que Él es el alma de toda la manifestación cósmica por medio de su expansión primaria. Antes de la creación el Señor Supremo, mediante Su expansión plenaria, adopta las encarnaciones de Purusa, y a partir de Él comienza todo. Por lo tanto, Él es *atma*, el alma del *mahat-tattva*, o los elementos del universo. La energía material total no es la causa de la creación; en realidad, lo que ocurre es que el Maha-Visnu entra en el *mahat-tattva*, la energía material total. Él es el alma. Cuando el Maha-Visnu entra en los universos manifestados, Él se manifiesta de nuevo

absoluta voluntad y conciencia con todo, desde los versos 21 al 42 del capítulo 10. Esta es la cualidad energética que lo es en todo y que adquiere suma importancia para entender la conexión de la *jiva* con Krishna. Para Thakura:

“Bhagavan, es único e incomparable. Él es el poseedor de todo el poder y el que atrae a todas las entidades. Él es el único emporio de toda la soberanía y melosidad. El único soporte (*asraya*) del de Maya y de la potencia *jiva*. Mas a pesar del hecho de ser Él el soporte de ambas, al mismo tiempo y muy apropiadamente Él es el poseedor de su independiente individualidad específica. El resplandor de la belleza de su forma divina reflejada a gran distancia, se manifiesta a sí misma como el *bhraman* separado.⁶²

Con esas cualidades, Krishna se conecta en la medida que,

“[...]. Todas sus formas dinámicas o que se manifiestan, son eternas (*nitya*) e ilimitadas (*ananta*). No existe nada ni nadie igual a Él; y que decir superior a Él. Todas sus manifestaciones y actividades son llevadas a cabo a través de su poder trascendental (*parashakti*). Entre las diferentes potencias que conforma este poder trascendental, la *jiva* solo concibe tres. Una de estas es conocida como la potencia iluminadora (*sat-vikram*). Todos los pasatiempos (*lilas*) de Sri Krishna son llevados a cabo por esta. Otra de sus energías es conocida como la potencia *jiva*, a través de la cual infinidad de almas espirituales logran manifestarse y existir. La tercera de las potencias es llamada Maya, y a través de ellas son llevadas todas las entidades limitadas, el transcurrir del tiempo y las actividades terrenales.⁶³

como la Superalma que se encuentra en todas y cada una de las entidades vivientes. Nosotros tenemos la experiencia de que el cuerpo personal de la entidad viviente existe debido a la presencia de la chispa espiritual. Sin la existencia de la chispa espiritual, el cuerpo no puede desarrollarse. De igual modo, la manifestación material no puede desarrollarse, a menos que el Alma Suprema, Krishna, entre en ella. Como se afirma en *El subala Upanisad: pakriti-adi-sarva-bhutantar-yami sarva-ceci ca narayanah*, “La Suprema Personalidad de Dios existe en forma de la superalma en todos los universos manifestados”.

⁶² *Ibid.*, p. 53

⁶³ *Ibid.*, p. 54

Estas potencias son conexiones que determinan las funciones de la *jiva*. La potencia *jiva* es su condición de conciencia, que para trascender la potencia *maya* necesita de la potencia *Cit*. Krisnha las controla a todas, pero deja a disposición de la conciencia (*jiva*) la conexión voluntaria, esto es, consciente, para que la *jiva* se conecte al *maya* o al *Cit*. Esto es de significativa importancia filosófica, porque la *cit* no es propiamente una cualidad del pensamiento. La *cit* no es razonamiento. De ahí que Thakura dice:

“La prueba a cerca de esto se puede hallar en el *Vedavakya* del *Kata Upanishad* (I.2.9): “La comprensión no debe ser desplazada por el *tarka* (razonamiento de logomaquia)”. Y en el *Brahma Sutra* (II.1.3): “El *tarka* no tiene fundamento, es decir, no se puede alcanzar la verdad por este medio”. El límite de su acceso ha sido fijado por el *Mahabharata vakya, Bhisma Parva IV.22*: “La naturaleza innata de este mundo, la cual es impensable, no debe ser abordada por medio del *tarka*”. De la misma manera como Sri Rupacarya escribió en su *Bhakti Rasamrita Sindhu* (I.1.32): “Un deseo de apreciación, aun cuando sea ligero, puede hacernos comprender la verdadera naturaleza de la devoción, no así el razonamiento que sin la ayuda del primero no lo puede lograr debido a su inestable fundamento. Por lo tanto, la verdad que no se puede indagar sobre la base del razonamiento debe ser adquirida a través de los escritos que nos legaron los antiguos *rishis*”. El *Bhakti Rasamrita Sindhu* dice (I.1.33): “Cuando alguien que es muy diestro en el arte del razonamiento, llega a establecer una decisión por medio de argumentos cuidadosos, es posible que algún otro los pueda refutar fácilmente utilizando otros mejores o más acertados”. Quizás el día de hoy puedes llegar a una determinada conclusión, pero a lo mejor al día de mañana otro disertador más hábil podría echarla por tierra o desaprobarla, en consecuencia ¿será posible confiar en el razonamiento?⁶⁴

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 206

Solo el *cit*, que es la potencia iluminadora⁶⁵, puede conectar a la *jiva* con lo trascendente, y lograr que ella ejecute su real *dharma*, esto es, su función original. Estas energías, en el hinduismo, se denominan *shakti*, y ellas son las fuentes que conectan a la *jiva*. Por eso la importancia de esta *shakti*, la *jiva shakti*, es que ella, junto con la *cit shakti* y el *maya shakti*, son las energías funcionales de la verdad (*svarupa shakti*). Pero son *shaktis* que vienen de Krisnha, distintas, pero controladas por Él. La *jiva*, controlada por el *maya shakti*, en la medida que reconoce su verdadera composición, se exige la *moksa* (liberación) de la *shakti maya*. Pero esta *moksa* es solo un cambio de control energético porque la *jiva shakti* se dirige a una relación-dependencia de la *maya shakti* al *sat* (ser).⁶⁶

Sin embargo, como todo viene de Krisnha a través de sus *shaktis*, y, a la vez el no ser esos *shaktis*, comparte sus cualidades. De acuerdo a la conceptualización de Prabhupada, “[...] se dice que todo Cuerpo (Krisnha) es espiritual. Él tiene Su forma eterna, denominada *sac-cid-ananda vigraha*. Él está colmado de todas las opulencias.”⁶⁷ Entonces Krisnha, contiene su verdad en una triada: *sac-cid-ananda vigraha*. El *sac* es el ser, su pureza; el *cid* es la conciencia, la inteligencia; y el *ananda* es la bienaventuranza, el éxtasis. En ese estado de absoluto ser, absoluta inteligencia y absoluta bienaventuranza, es que Krisnha sustenta la existencia de su creación.⁶⁸

Ahora bien, la *jiva*, per se, es conciencia, es decir, *cid*. Su *dharma* la obliga a conectarse en esa triada del *sac-cid-ananda*. Es decir, si la *jiva* es *cid* y Krisnha es *sac-cid-ananda*, con solo mantener su condición *cid*, está incompleta. Le corresponde ahora conectarse con el *sac*, que siempre le ha acompañado en forma de *paramatma*, y a quien debe gratificar para poder lograr el *ananda* (bienaventuranza), y así poder comprender su *dharma* y su propósito ontológico.

⁶⁵ Cfr., *Ibíd.*, p. 54

⁶⁶ Cfr., *Ibíd.*, p. 228-229

⁶⁷ PRABHUPADA. *Op. Cit.*, p. 617

⁶⁸ Cfr., *Ibíd.*, p. 618

Si la *jiva* logra conocer la naturaleza del *sac*, inmediatamente alcanza la tan anhelada felicidad que, en *maya*, es ilusoria. De esta manera se revela su función, que, dentro de sus deberes causales, son solo modelos para poder conectarse con la realidad trascendente de esta triada que le permitirá el disfrute trascendental para el cual ha sido creado.

Como la *jiva* tiene dos tendencias, la de *maya* y la de *Krishna*, en esas dos potencias es que se mueve (*tatastha*).⁶⁹ Pero la *jiva* es imperfecta al ser solo *cid*⁷⁰ y, solo a través del *dharma* es que lograra su condición de *cid*, y por ende, comprendiendo al *sac*, alcanza la perfección que se traduce en su perfección y *ananda*.⁷¹ En este sentido, la función de la *jiva*, como ya se dijo en el anterior acápite, consiste en obligarla a comprender su *dharma* gradualmente, el cual es amar, adherirse a *Krishna*. Pero al estar participando del *maya* y al mismo tiempo ser *cid*, esto es, participar de una particular característica de *Krishna*, ella debe aprender en el plano de lo relativo (*maya*) el propósito de su existencia. Por eso *Thakura* afirma que,

“[...], la *jiva* está constituida de material *cit*, más al ser extremadamente atómica es conquistada por *Maya* debido a su falta de fuerza *cid*. En su constitución no existe vestigio de *Maya*. [...].

[...], la potencia *cid* es la potencia plenaria se *Sri Krishna*; cualquier cosa que ella produce es eternamente consumada y la *jiva* no es eternamente acabada o perfecta; cuando ella se perfecciona a través de las prácticas (*sadhana siddha*), ella disfruta de la bienaventuranza de la misma forma que las entidades eternamente perfectas.⁷²

⁶⁹ Cfr. THAKURA. Óp. Cit., p. 232-233

⁷⁰ Cfr., *Ibíd.*, p. 233

⁷¹ Cfr., *Ibíd.*, p. 234-235

⁷² *Ibíd.*, p., 233-234

Por lo tanto, se revela que hay un sentido antropológico dentro del espacio-tiempo, en el que el hombre, desde el Gita, está correlacionado con asumir su existencia, con todo lo que en ella se implica, para comprender su existir, aplicando un modelo filosófico. Con esto se comprende que el Bhagavad-gita tiene un profundo sentido filosófico al mostrar que la identidad del hombre, ese conócete a ti mismo, es el primer paso de la búsqueda y construcción del sentido.

3. ANTROPOLOGÍA APLICADA, EL ASUNTO DEL SENTIDO EXISTENCIAL

Se trabajará tres acápites. En los dos primeros se abordan temas propios del <yo>. Pero entendiendo este <yo> como conciencia que, arrojada al mundo de la *pakriti*, se da sentido en tres momentos: como disfrutador, como no disfrutador y como responsable del resultado del *estar* en el mundo como agente del sentido del existir. Y se termina con un tercer acápite en el que se expone el sentido filosófico del Gita como herramienta defensiva de una vida asumida para amar, como virtud real de nuestra condición existencial.

3.1 EL <YO> DISFRUTADOR

Es innegable que el *yo*, las tres posibilidades del *atma*, en la cotidianidad de la existencia humana, se niegue al placer. Es necesario sentir y disfrutar de ello que siente. Es nuestra condición disfrutar. Toda acción tiene implícito el carácter de sentir algo que se acepta por ser agradable o se rechaza por lo contrario. El solo acto cotidiano de mantener unos mínimos para nuestra sobrevivencia están ligados con el sentir. Por eso se realizan estas o aquellas acciones, como comer, por ejemplo, seleccionando el alimento que nos agrada, y no siempre el mejor, ni el necesario. También, nuestras relaciones con los semejantes se desarrollan en función del agrado o desagrado. La cotidianidad del existir del *yo* se da en función del placer.

Todos los sentidos se sumergen en la búsqueda de su propia gratificación. Cada sentido tiende a los objetos del placer y de disfrute. Con ello, también la mente participa de este placer, al igual que el cuerpo, pero de una manera distinta. La mente disfruta de los resultados de las acciones. Por ser un cuerpo sutil, su condición de disfrute recae en las sensaciones dadas por los sentidos. De ahí que se dice que la felicidad o lo contrario, surgen en la mente. La sensación por sí no

es solo la receptividad que se da en los sentidos, sino el resultado que se da de estas en la mente. Por tanto, el hombre necesariamente se gratifica y se da el *sentido* en términos de lo sensual.

Pero, ¿quién es el que realmente disfruta? Desde el Bhagavad-gita, el disfrutador es el ego falso. Como quedó establecido, el hombre en su dimensión de *maya*, se relaciona con alguna modalidad de la naturaleza material. Ubicado en alguna de ellas, espera que sus acciones arrojen un resultado, una especie de recompensa de la cual se pueda disfrutar. El disfrute del ego falso confunde a la *jiva*. Los sentidos, fijados en los asuntos del *maya*, se concentran en alcanzar niveles de sensualidad propios de su agrado. La mente, no gobernada y controlada por la *jiva*, concentra todas estas sensualidades y se obnubila, creando una constante búsqueda de placer cada vez más intenso, haciendo que “La conducta mundana se llevará a cabo de forma franca y subordinada a la conducta espiritual.”⁷³

Toda acción cotidiana del hombre se impulsa por alcanzar estados sensitivos que agraden su *estar* en el mundo. Las *jivas* ignorantes de las causas de sus sufrimientos, cambian constantemente de dirección su *sentido*. Buscan en y a través de las distintas formas (objetos) y sucesos un encuentro con la estabilidad de su sensualidad. A esa estabilidad se le conoce de distintas formas. Le llaman calidad de vida, bienestar, y solo se miden con relación a las circunstancias creadas en el *maya*. Sin embargo, en *maya* todo es transitorio. En *maya* solo se conoce la continua transformación del escenario, la inestabilidad de lo existente.

Si el disfrute se limita a ese ego falso, el disfrute, solo puede encontrarse en el *maya*. Al estar el ego falso constituido por los componentes de la *pakriti*, y al ser esta el elemento base del *maya*, necesariamente los sentidos encontrarán en la ilusión de la *pakriti* el sentido de su existencia. Tal como se dice en el Gita, “La entidad viviente, tomando así otro cuerpo físico, obtiene un cierto tipo de oído, ojo,

⁷³ THAKURA. Óp. Cit., p. 131

lengua, nariz y sentido del tacto, los cuales se agrupan alrededor de la mente. De esa manera, ella disfruta de un determinado conjunto de objetos de los sentidos” (15.9:680). Así, de algún modo, la *jiva* es arrastrada, y creyendo que es libre al escoger la modalidad de la naturaleza material y los sentidos que desea gratificar, en realidad se engaña, porque, en primer lugar, la *jiva*, creyendo que actúa libremente, en realidad se ata a una ilusión; y segundo, creyendo que es libre en el *maya*, en realidad está siendo controlada. Lo anterior es significativo, primero porque el universo conocido, al ser *pakriti*, por tanto *maya*, está controlado. Segundo, al estar la *jiva* en *maya*, están siendo controladas. Pero dicho control sobre las *jivas* se limita a que ellas se pueden mover libremente en *maya* sin que el creador de ellas (Krisnha) sea el directamente responsable de las decisiones de las *jivas*.

Las implicaciones de lo anterior en los intereses de la filosofía son importantes. Por un lado, se replantea en otros términos, el concepto de la felicidad, en oposición de lo agradable. También, desde la perspectiva de lo ontológico, el *sentido* del ser no puede desarrollarse en términos del espacio y del tiempo. Ontológicamente, el ser se olvida de sí mismo, y se engaña, incluso desde el pensarse (logomaquia), porque el razonamiento es una cobertura para la *jiva*, que está al servicio de los sentidos. De otro lado, lo político y lo ético, son aspectos que se desarrollan en función de lo que, según el contexto e interés, se considera lo bueno, lo justo, lo mejor. La *jiva* queda en esos juegos del *maya* y su originalidad ontológica termina siendo un sueño que, equivocadamente, se intenta buscar y revelar en el engaño del *maya* y la *pakriti*.

El disfrute, a la luz del Bhagavad-gita, es un conjunto de situaciones que solo favorecen la falsa gratificación. De este modo, la *jiva*, el ser en tanto ser, se condena libremente al escoger el modo con que quiere existir. Por eso encontramos tanta diversidad en la manera como los hombres asumen su existencia. Las creencias que se defienden, desde lo particular, están cimentadas

bajo la influencia de interés propio del placer, o de lo que se considera mejor; lo que a su vez, está determinado, en gran medida, por las distintas corrientes de pensamiento como lo son la política y la religión.

Todas estas relaciones del *maya* y la *jiva*, significan dos cosas. Por un lado, que la *jiva* aparentemente se disuelve en la *pakriti*. Y, por el otro, que la *jiva* se niega a acomodarse a la *pakriti*. Lo primero, que es el camino inmediato y fácil, el disfrute es superfluo, de corta duración. El segundo, el camino es espinoso, y el disfrute de la *jiva*, es inacabado, constante y perpetuo. Pero, cuando la *jiva* se niega a ese aparente disolverse en el *maya*, el sufrimiento tiende a ser la constante, porque las condiciones del tiempo actual (kali yuga) no son las más propicias para su desencanto del *maya* y la liberación de esa relatividad.

Ahora bien, el sentido existencial del <yo> disfrutador, se inclina de acuerdo al nivel de comprensión sobre la *jiva* (jñana). Si el hombre se identifica con las estructuras del *maya* (lo socio-político, lo socia-económico, el varna), su sentido se reduce a estos aspectos. Si, por el contrario, el sentido existencial se inclina por la búsqueda trascendente del *maya*, el hombre revisará las estructuras del *maya*, comprendiéndolas, aceptándolas como medios para su sentido existencial, y no como fines en sí mismos. A esto es lo que los místicos, en especial el que se presenta en el Gita, Krishna, llaman el sendero de la liberación.⁷⁴

Por lo tanto, casi de forma concluyente, el Bhagavad-gita, es un sistema filosófico porque indaga sobre los fundamentos del hombre (Arjuna), que confundido, se replantea su ser y estar en el mundo (batalla de Kurushetra), para comprenderse a sí mismo y encontrar su ser. De este modo, plantea el Gita esa búsqueda del sentido: “La Suprema Personalidad de Dios dijo: ¡Oh, Partha!, se dice que un hombre se halla en un estado de conciencia trascendental pura, cuando abandona todas las variedades de deseos de complacer los sentidos, deseos que surgen de

⁷⁴ Cfr. PRABHUPADA. Op. Cit., p. 140

la invención mental, y cuando su mente, purificada de ese modo, encuentra satisfacción únicamente del ser” (2.55:140).

Puesto que el disfrute, como dador del *sentido* debe replantearse, esto implica, que las estructuras creadas en el *maya* (lo político, lo económico, lo ético, lo social, entre otras) se ajusten a la búsqueda del sentido de la *jiva*. En consideración, se debe exponer el modo como la *jiva* ha de reconocerse y darse sentido no solamente como una acción particular, sino también colectiva, que implica la búsqueda de su propia constitución.

3.2 EL KARMA COMO RESULTADO DE LA ACCIÓN DEL <YO>

Para Pavulraj, referenciando a Swami Vivekananda, “[...], explica el *karma-yoga* mediante el uso de dos palabras en sánscrito. El uno es *pravritti*, que significa ‘que gira hacia’, y la otra es *nivritti*, lo que significa ‘rota a’.”⁷⁵ Estas dos concepciones sobre el *karma-yoga* son el reflejo de la manera como el <yo>, tanto la *jiva* como el ego falso, actúan en el mundo. El *karma*, que es un concepto sánscrito que traduce literalmente <acción>, es inherente a las condiciones de la *jiva* porque ésta debe siempre actuar, estar en movimiento. Pero la *jiva* actúa (*karma*) siempre, como se dice en el acápite anterior, conforme al deseo, por tanto, en función del disfrute. Tal disfrute puede darse como *pravritti* en la medida en que se actúa en función de un ego extendido (yo y mío) que se identifica y gratifica en función del placer del *maya*, como lo es el dinero, la fama, el poder,⁷⁶ y que inclinan a la *jiva* a perder su realidad ontológica que va más allá del *maya* y del disfrute de este. De manera que se hace necesario otro modo de actuar, a saber,

⁷⁵ MICHAEL, SP. Karma Yoga in the Bhagavad Gita: Way for all to Self-Realization. *Asia Journal of Theology*. 28, 2, 203-227, Oct. 2014. ISSN: 02180812. p. 204.

Texto original en inglés: Swami Vivekananda explains *karma yoga* by using two Sanskrit words. The one is *pravritti*, which means ‘revolving towards,’ and the other is *nivritti*, which means ‘revolving away.’

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 204-205

el *nivritti*. “Cuando esta tendencia a romper, cuando es *nivritti* o alejándose de, a continuación, se inicia en lo moral y en la religión”⁷⁷

Bien sea que el *atma*, desde su inclinación por *pravritti* o *nivritti* actúe, los resultados de estas acciones determinan el sentido de su existencia. Bien sea que si, al preferirse el disfrute del *maya* o no, siempre habrá un *karma* que define a la *jiva*. La acción trae un resultado. Aunque siempre se espera que el resultado sea lo agradable, a veces no lo es. Entonces la decisión de la acción se implica en los resultados. Si hay una acción que trae consigo sufrimiento, lo más probable es que no se tenderá a continuar actuando en lo que conlleva al sufrimiento. Así, se hace comprender a la *jiva* que hay otro *karma* más seguro, lo que muestra que el *maya* es un escenario controlado, donde la *jiva* tiene que, necesariamente, comprenderse a sí misma a partir del error que le muestra el *karma*.

En el Bhagavad-gita la acción (*karma*), que es obligada, esta direccionada por Krishna. Cuando Arjuna se desvanece (1.46:70) (2.9:85), no puede quedarse allí, tiene que actuar. De esta forma se conjugan dos preceptos importantes: el *karma* y el *dharma*. El hombre está obligado a la acción, pero a una que esté establecida en el *vasnarama-dharma*, o el *sanatana-dharma*. Toda esta conjugación permite que la *jiva* se dé *sentido*. De ahí que cuando Krishna le dice a Arjuna, “Uno no puede liberarse de la reacción por el simple hecho de abstenerse a trabajar, ni puede uno lograr la perfección únicamente por medio de la renunciación” (3.4.162-163), “Todo el mundo está forzado a actuar irremediamente conforme a las cualidades que ha adquirido de las modalidades de la naturaleza material. Por tanto, nadie puede dejar de hacer algo, ni siquiera por un momento” (3.5.163), le está indicando que el *karma* (acción) debe siempre estar activo. El *karma* es pues, el movimiento, que dirigido en *pravritti* o *nivritti*, conduce a un resultado. Por tanto, el resultado de las acciones del <yo> son la cadena espacio-temporal y sus

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 205

Texto original en inglés: When this tendency begins to break, when it is *nivritti* or going away from, then begin morality and religion.

resultados. El hombre, desde cualquiera de sus posiciones en el mundo, está determinado al *karma* y a sus consecuencias. Entonces, el *maya* es el espacio en donde la *jiva* se dispone a existir para aprender a decidir libremente, asumiendo el *karma* y sus resultados. En ese sentido, lo justo y la justicia recaen sobre la *jiva*, quien es, en últimas, la que se juzga y injusticia por sí misma de acuerdo a su *karma*, mientras Krishna queda absuelto. Esto es significativo porque la justicia ya no depende de una voluntad superior, sino de una particular decisión que el hombre tome.

Ahora bien, puesto que la *jiva* está atrapada por *maya*, es controlada por las condiciones de la *pakriti* y, todo lo determina por la sensación y sus resultados, las consecuencias de las acciones son responsabilidad de la misma *jiva*. En ese sentido, al reconocer que el *karma* debe estar regulado a voluntad de la *jiva* y de acuerdo al *dharma* –tanto el *varna* como el *asrama*–, parece que la *jiva* está condenada al sufrimiento, que su única posibilidad de liberarse es la muerte.

Esta postura fatalista, es superada en el Bhagavad-gita. Es significativo el hecho que Krishna conduce a la *jiva* (Arjuna) a trascender este eterno sufrimiento a través de lo contrario al *karma*, a saber, la inacción.⁷⁸ Pero tal inacción, que equivale a la completa abolición del *karma*, solo se da en el contexto del *maya*, con el objetivo del liberarse de dicha ilusión. La *jiva* debe ahora actuar conforme a otro tipo de *karma*. Si quiere superarse del velo del sufrimiento del *karma* en *maya*, debe dejar de actuar para complacer sus sentidos y su mente. Cuando se complace los sentidos, estos se apegan al objeto del placer. Cuando se complace a los sentidos y la mente se dispone a gratificarlos, ella es controlada por los objetos de los sentidos, es decir, por los sentidos mismos. La inacción, consiste entonces, en que la *jiva* deberá utilizar a la mente para que, controlándola, ella no actúe conforme a las reglas del *maya*, sino de la condición original de la *jiva*. Así se muestra en el Gita esta inacción: “Aquel que reprime los sentidos de la acción

⁷⁸ *Ibíd.* Cfr., p. 205

pero cuya mente mora en los objetos de los sentidos, sin duda que se engaña a sí mismo, y se lo conoce como farsante. En cambio si una persona sincera trata de controlar con la mente los sentidos activos y comienza el *karma-yoga* sin apego, es muy superior” (3.6-7:165).

Por lo tanto, la acción del <yo>, en tanto *jiva*, es la de sacrificar el *maya* con la inacción de la complacencia que éste le brinda a los sentidos y la mente, para actuar (*karma-yoga*) y complacerse de otro modo, a saber, satisfaciendo a Krishna. Esto es muy significativo para la filosofía porque si el hombre es el constructor del sentido de la vida, estamos frente a un nuevo modelo y método de darle sentido al mundo. No se le debe dar sentido a la existencia conforme a los sentidos, sino conforme al deseo de la *jiva* por estar en estado de constante y completa felicidad.

Tampoco se trata de apartarse del mundo, de esconderse, de huir a las montañas, sino de actuar en el mundo sin apegarse a los resultados.⁷⁹ “En este sentido, el Bhagavad-gita sugiere que para un verdadero progreso en la vida, uno tiene que actuar (*karma*) y actuar con rectitud (*Dharma*).⁸⁰ El hombre virtuoso, ese hombre que conforme al mandato de su deber no se doblega, pero que no se apega a los resultados, sino que actúa en la complacencia de su *dharma*, eleva su *jiva* sobre la miseria de la *prakriti*. Es el hombre que, participando de los asuntos de la vida, nunca se detiene en los frutos.⁸¹

Con lo anterior se expone un modelo político, porque en sí, la sociedad, debe organizarse en función del *svadharma*, que es el *prema*, el desarrollo del amor. Del mismo modo, el *karma-yoga* implica la acción política que “[...] conduce al descubrimiento de los valores más altos. Conduce a la acción pero de una manera tal que la acción nos une más. La acción es no más un resultados de gustos o

⁷⁹ *Ibíd.* Cfr., p. 205

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 207

⁸¹ *Ibíd.* Cfr., p. 209

disgustos de uno, sino del ejercicio consciente de compromiso individual para el bienestar de todos los seres.”⁸² En este sentido, la acción del <yo> en tanto *jiva*, se revela como instrumento individual y colectivo que busca un modelo de hombre virtuoso que se manifiesta al mundo como servidor de altruistas ideales que van más allá de las formas del *maya*.

En efecto, parte del sentido existencial es actuar (karma) en función del no egoísmo, el cual se alimenta de la *pravritti*, con el cual se alienta el ego falso a actuar equivocadamente. El hombre que actúe conforme a una *jiva* que controla la mente y los sentidos con esta, se ubica más allá de las modalidades de la naturaleza material. Es un hombre que renuncia a la ilusión, al sufrimiento de lo relativo, y se ubica fraternalmente en la acción del amor, que es la más profunda característica de la *jiva* que sacrifica lo ilusorio por lo trascendente.

Por tanto, ¿cómo logra la *jiva* encausar su real estado de amor, de servicio? En esto consiste el sistema del yoga.

3.3 EL YOGA, EL CAMINO DE LA JIVA LA META ÚLTIMA DE LA EXISTENCIA: EL PREMA

El *atma*, en tanto *jiva*, debe dirigirse ahora, como siempre lo ha hecho, al encuentro trascendente de su condición real. El sentido de la existencia empieza a constituirse desde la visión de lo trascendente al *maya*. No se trata ahora de continuar constituyendo el sentido en un escenario de la vida ilusorio en el que el sentido está socavado por la visión material y su disfrute. La *jiva* al irse comprendiendo en la medida que el *maya* le castiga con el sin sentido, se logra establecer en la duda y se cuestiona. En ese instante, la *jiva* retorna a sí misma, destruyendo gradualmente la personalidad dada por las condiciones del *maya*. Y

⁸² *Ibíd.* p. 211

Texto original en inglés: *Karma Yoga* is therefore an active commitment to the integral welfare of all and to the promotion of harmony between human society and nature.

durante este desmonte, su condición original le permite limpiar los canales de comunicación entre ella y su instructor, que es el *paramatma*. Es tal como la escena del Gita, donde Arjuna, es decir la *jiva*, empieza a dialogar de una forma directa con Krishna, es decir, *paramatma*.

La realidad y la validez del sentido del mundo se absorbe para la *jiva* como una experiencia traumática, trágica pero necesaria, en la que el fantasma del dolor y la relatividad se consumen. De ahí la imagen de ese hombre absorto en la contemplación y la oración, al que el *maya* ya no puede afectarlo. La *jiva* se empieza a reflejar en el rostro del hombre con cualidades bondadosas y serenas que, en lo más mínimo, expresan las características originales de ese <yo>, que son las mismas características del amor (*prema*). Esto implica que el hombre entre en un silencio profundo, que es una cualidad de la sabiduría. El hombre ha callado para siempre en el *maya*. Está caminando hacia el *yoga* –unión con dios, que es el ser-. El mundo ya no lo necesita, pero él si necesita al mundo del *maya* para trascender.

La *jiva* no puede dejar de actuar, ni de desear. Pero reconociéndose, sabe que debe actuar en función de su original *dharma* (*sanatana-dharma*). Debe servir, debe complacer a su fuente. Tal fuente, que es la *sat-cid-ananda*, es la unión perfecta que solo el *prema* (amor) puede lograr culminar. Su función ha quedado revelada: es un acto de amor, su función es amar.

En el *maya*, el amor la confunde porque es un amor bajo el yugo de la ilusión. Ama solo lo que la *pakriti* le brinda, y así, creyendo que sus actos son modos de amor, se apega a la ilusión. La *jiva* deberá desprenderse del cuerpo, del prestigio, de la fama, del dinero, de la familia, de los amigos, de las posesiones, de las costumbres, es decir, de la ilusión, y un desprenderse gradualmente de lo falso, lo cual será tan doloroso como trágico. Este camino del *yoga*, que es óctuple –siguiendo la tradición Patanjali-, aliviará el sendero, hasta que, aunque habite aun

en *maya*, haya renunciado a él y solo se encuentre a sí mismo por un acto de misericordia.

Los caminos del *yoga*, como lo menciona Fernández, son pues, una especie de separación del *maya*, de todo lo que nos ata a él: la mente, los sentidos y el cuerpo. Es una separación de la realidad material para vincularnos con el *purusha*.⁸³ Es un retorno al ser que se refleja solo e íntimamente a la *jiva*. Por eso quienes han trasegado hacia la consumación de su ser hablan del camino, porque el resultado final no es posible trasmitirlo en su perfecta originalidad.

En el Bhagavad-gita, el *yoga* es un arma. Como tal, es una herramienta destructiva. Técnicamente el arma es una herramienta de lucha, con la que se defiende y con la que se ataca. Así, siendo el enemigo de la *jiva* el *maya* y la *pakriti*, hay que destruir a esos enemigos, en primer lugar con el control de la mente, tal como lo dice el Gita y Prabhupada:

Uno debe liberarse con la ayuda de la mente, y no degradarse. La mente es la amiga del alma condicionada, así como también su enemiga. (6.5:300).

Para aquel que ha conquistado la mente, ésta es el mejor de los amigos; pero para aquel que no lo ha hecho, la mente permanecerá como su peor enemigo. (6.6:301)

Aquel que ha conquistado la mente, ya ha llegado a la Superalma, porque ha conseguido la tranquilidad. Para ese hombre, la felicidad y la aflicción, el calor y el frío, la honra y la deshonra, son todo lo mismo (6.7:302).

Se dice que una persona está establecida en la comprensión del ser y se le da el nombre de yogi, cuando ella se encuentra plenamente satisfecha en la virtud del conocimiento y la comprensión que ha adquirido. Esa persona

⁸³ Cfr. Fernández E. Bringing the Divine down into Man: the building-up of the yoga path. [serial online]. 2002; Available from: RACO, Ipswich, MA. Accessed September 15, 2016. P.15

está situada en la trascendencia y es autocontrolada. Ella ve todo igual, ya sean guijarros, piedras u oro (6.8:303).

Se dice que una persona está aún más adelantada, cuando ve a todo el mundo con igualdad de ánimo, es decir, a los honestos bienquerientes, a los afectuosos benefactores, a las personas neutrales, a los mediadores, a los envidiosos, a los amigos y a los enemigos, y a los piadosos y a los pecadores (6.9:304).

El trascendentalista siempre debe ocupar el cuerpo, la mente y el yo en relación con el Supremo; él debe vivir a solas en un lugar apartado, y siempre debe controlar la mente con cautela. Él debe estar libre de deseo y sentimientos de posesión (6.10:304-305).

Para practicar yoga, uno debe irse a un lugar apartado, poner hierba Kusa en el suelo, y luego cubrirla con una piel de venado y una tela suave. El asiento no debe ser ni demasiado alto ni demasiado bajo, y debe encontrarse en un lugar sagrado. El yogi debe entonces sentarse en él muy firmemente y practicar yoga, para purificar el corazón mediante el control de la mente, de los sentidos y de las actividades, y fijando la mente en un punto (6.11-12:307).

Uno debe mantener el cuerpo, el cuello y la cabeza erguidos en línea recta, y mirar fijamente la punta de la nariz. De ese modo, con la mente tranquila y sometida, libre de temor y completamente libre de vida sexual, se debe meditar en Mí en el corazón y convertirme en la meta última de la vida (6.13-14:308).

Practicando así un control constante del cuerpo, la mente y las actividades, el místico trascendentalista, con la mente regulada, llega al reino de Dios mediante el cese de la existencia material (6.15:310).

“El proceso mediante el cual uno se vincula con el Supremo, se denomina yoga. Dicho proceso se puede decir que es como una escalera para alcanzar la máxima comprensión espiritual. Esa escalera comienza desde la condición material más baja de la entidad viviente, y se eleva hasta la

perfecta comprensión del ser en la vida espiritual pura. Según las diferentes elevaciones, las distintas partes de la escalera se conocen por diferentes nombres. Pero en términos generales, la escalera en sí se denomina yoga, y se la puede dividir en tres partes, es decir, en *jñana-yoga*, *dhyana-yoga* y *bhakti-yoga*.⁸⁴

Por lo tanto, el *yoga* es un alejarse del mundo, un desprenderse de lo dado, es una actitud crítica, si así se le quiere ver, que pone entre dicho los sentidos y la mente, pues “Más allá de los sentidos está la mente, más allá de la mente está el más alto (creador) Ser, más alto que el Ser es el Gran Ser, más allá del Gran Ser no hay más desarrollo.”⁸⁵ Solo se puede llegar al Ser, al estado original de la real constitución del hombre a través de una determinada práctica del *dharma*, del abandono por gratificar el ego falso y un gradual conocimiento de la profunda relación de la *jiva* con su inmanente realidad ontológica.

El primer paso, filosóficamente hablando del yoga, dentro de la realidad ontológica de la *jiva*, es el *jañana-yoga*. Según el Bhagavad-gita el *jñana-yoga*, entendiéndolo según lo dicho en 6.24:319, “Uno debe dedicarse a la práctica del yoga con determinación y fe, y no dejarse apartar de la senda. Uno debe abandonar, sin excepción, todos los deseos materiales nacidos de especulaciones mentales, y de ese modo controlar con la mente todos los sentidos, por todas partes”.

El camino del *yoga* es un contrasentido para el común de las personas. El mundo se piensa en términos del mundo y, el afán del hombre está determinado en alcanzar una especie de revelación que le permita, un como sí, sobre los asuntos de la cotidianidad, con lo cuales, cree que cada vez se acerca a un punto real, válido y verdadero de su existencia. Por eso el hombre común tiene por carácter la

⁸⁴ PRABHUPADA. Op. Cit., p. 298

⁸⁵ FERNANDES E. Op. Cit., p 16

Texto original en inglés: Beyond the senses is the mind, beyond the mind is the highest (created) Being, higher than that Being is the Great Self, higher than the Great, the highest Undeveloped. /

crítica, a veces exacerbada, sobre todos los asuntos del mundo. Piensa políticamente, científicamente, moralmente, entre otros, porque cree que es justo y necesario su aporte. Sin embargo, es un aporte que está al asecho de la crítica severa que termina por legitimar a la razón *per se* de la filosofía, a saber, el ejercicio crítico-reflexivo.

Una vía diferente consiste en la exigencia de la práctica del *yoga*. Con el *yoga* el hombre se supera a sí mismo, porque accede, como dice Fernández, a un nivel más alto de conocimientos.⁸⁶ Hay un estado superior tras el acto de filosofar. La filosofía, desde el Gita, pensando crítica-reflexivamente el mundo, se da cuenta a sí misma que el camino es inverso: no pensando al mundo, sino dejando de pensar el mundo. Por eso, el *jñana-yoga*, como ese primer camino hacia su propia revelación de la identidad, exige un absoluto control de la mente y de los sentidos, hasta que el intelecto, sin información que le perturbe, detiene su actividad. Pero el *jñana-yoga*, según Prabhupada en el Gita, no es su último paso:

“Cuando una persona sabe cuál es la meta de la vida pero está adicta a los frutos de las actividades, actúa en el *karma-yoga*. Cuando ella sabe que la meta es Krishna pero disfruta de las especulaciones mentales para entender a Krishna, actúa en el plano del *jñana-yoga*. Y cuando conoce la meta y busca a Krishna por entero con conciencia de Krishna y servicio devocional, actúa en el plano del *bhakti-yoga* o *buddhi-yoga*, que es el *yoga* completo. Ese *yoga* completo constituye la etapa más elevada y perfecta de la vida.⁸⁷

De este modo, el hombre le da un real sentido a su existencia solo si deja de pensar el mundo. Esto es significativo y polémico. Incluso es un contrasentido

⁸⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 16

Texto original en inglés: Those who know this, are immortal./ 10. When the five instruments of knowledge [= the senses] stand still together with the mind, and when the intellect does not move, that is called the highest state.

⁸⁷ PRABHUPADA. *Op. Cit.*, p. 490

desde toda perspectiva del pensamiento. Simplemente se puede ser en el mundo sin la cualidad de razonamiento. Así, es importante aclarar el contexto en el que se está diciendo todo esto. No debe el lector olvidar el primer capítulo del Bhagavad-gita donde se ve a un Arjuna confundido, temeroso, y que se ha desvanecido. En ese contexto Arjuna es la representación del hombre al que su *estar* en el mundo pierde validez. Ahora el camino que toma Arjuna es el del *yoga*.

La relevancia no solo está en que el Gita desafía la lógica de asumir el mundo desde sus concepciones de la razón. La importancia más significativa es que le da un camino que filosóficamente es válido. Pero a su vez, advierte que, su resultado puede ser visto como un nihilismo. Sin embargo, no lo es, porque al entregarse al *yoga* (la unión con el Ser) logra su real *telos*, del cual solo puede indicar el camino. Por eso el *jñana-yoga* es la más polémica propuesta porque no se acomoda a los cánones del filósofo y de su tradición.

Siguiendo con el *jñana-yoga* y teniendo en cuenta lo dicho en el Gita: “Por lo tanto, las dudas que te han surgido en el corazón debido a la ignorancia, deben ser cortadas con el arma del conocimiento. Armado con el yoga, ¡oh, Bharata!, levántate y pelea” (4.42:260), Este conocimiento, que solo puede revelarse a la *jiva* en la medida que se libera de las coberturas de la materia burda, o lo que hemos llamado *prakriti*, y que la obnubilan con los sentidos, la mente y el intelecto, deben ser destruidas desde adentro. ¿Cómo es esto? Deben ser destruidos con el arma del conocimiento de la *jiva*. Así, el conocimiento real solo está en el *cit*, en ella misma, que ayudada por el *sat* (ser-krishna-paramatma) puede contemplar la realidad.

Ahora bien, este *jñana-yoga* es la lucha, es dolor, es destrucción. Lo cual es contrario a la búsqueda del placer, y es en esto en lo que precisamente *maya* se esfuerza, en engañar a la *jiva* haciéndole creer que el verdadero placer está en las

condiciones dadas por la *prakriti*. Dejar estas condiciones es aún más doloroso porque da la impresión de que se está perdiendo el real sentido de la vida.

Sin embargo, el resultado del camino es el mejor de todos: el amor. El Bhagavad-gita es una obra majestuosa, entre tantas cosas, porque conduce al hombre a una vida que solo puede ser trascendida con el amor. Pero hay que aclarar que el *yoga* tiene múltiples caminos. Tenemos el *astanga-yoga*; el *bhakti-yoga*; *dhyana-yoga*; el *hatha-yoga*; el *jñana-yoga*; el *karma-yoga*; el *kumbhaka-yoga*; el *patanjali*; el *sanatana-yoga*; el *sanyasa-yoga*; entre otros. Son tantos los caminos del *yoga* que cada maestro o escuela hindú, enfatizan en alguno, e incluso se crean nuevos sistemas *yogicos*. Pero en el Gita, se desarrolla la preponderancia por uno en particular: el *Bhakti-yoga*, el *yoga* del amor.

Durante el capítulo dos se ha establecido que la función del *atma*, en tanto *jiva*, es amar. Pero solo se ama lo que se desea. Puesto que la *jiva*, estando en el *maya*, se olvida de sí misma al confundirse por las condiciones de las modalidades de la naturaleza material, deseará y amará lo que no es constitutivo de ella. En ese restablecimiento, la relación de la *jiva* con el Ser (Krisnha) se da porque la *jiva* empieza a desear a dicho Ser (Krisnha). Ya no será deseo de la *jiva* los objetos de los sentidos, ni el desenfrenado éxtasis de la mente por el *maya*; ahora, la *jiva*, desmontada su falsa identidad por el *jñana* y el *karma-yoga*, se dispone a ese paso final, a saber, fundirse en el ser (sat), logrando así, un estado profundo de amor por sí y por la creación. Como se menciona en el libro *Jaiva Dharma*,

“*Vrajanatha*.- Pasando a otra cosa, por favor dígame, ¿cómo es que una *jiva* encadenada por la Maya puede liberarse?

Babaji Mahasaya.- Tras escuchar el séptimo *sloka* del *dasamula* obtendrás la respuesta. Cuando una *jiva* bajo las ataduras de Maya, en el transcurso de cambiar diferentes formas de vida tanto bajas como elevadas nacimiento tras nacimiento, llega a tener conocimiento de un *vaishnava* cuyo corazón

se ha fundido con el saboréale sentimiento extático de amor a Hari (Dios), entonces crece en esta *jiva* un delicioso sabor seguir a los *vaishnavas*, y con esto una constante repetición del Sri Krishna Nama; después gradualmente su condicionamiento por Maya se va removiendo poco a poco para recuperar su propia naturaleza intrínseca y volverse completamente para disfrutar el sabor puro del servicio a Sri Krishna.”⁸⁸

Así, la *jiva* logra la *mukti* (liberación) que, “[...] es la existencia con la propia naturaleza intransitiva de uno, tras abandonar otra forma diferente”⁸⁹ Solo el *ananda* (beatitud), que es amor, es el que complace a la *jiva*. Tal como *prakriti* complace a los sentidos, la mente y el intelecto, solo el *ananda* complace a la *jiva*. Puesto que la *jiva*, que ya se reconoce como tal, debe desear, naturalmente el amor que proporcionalmente recibe por su servicio al Ser (Krishna). Mientras estaba cubierta por *maya* y las coberturas del ego falso, su servicio a ellos le trajo penurias. Pero en su real constitución como *jiva*, ahora servirá a su fuente, recibiendo amor. Al lograr esto, la relación de la *jiva* con la *prakriti* y sus modalidades se establece con el más profundo amor, desinterés y servicio por liberar a otras *jivas* con el camino del *bhakti*.

Por tanto, antropológicamente el Bhagavad-gita constituye un trabajo que se centra en analizar al hombre egoísta que, absorbido por el deseo, convierte al mundo en un lugar caótico. El hombre del Gita, es ese Arjuna que renuncia a sí mismo en el *maya*, para absorberse en su realidad ontológica y manifestarse al mundo:

“Lo que se denomina renunciación, debe saber que es lo mismo que el yoga, o el vincularse con el Supremo, ¡oh, hijo de Pandu!, porque jamás puede alguien convertirse en yogi, a menos que renuncie al deseo de complacer los sentidos” (6.2:297).

⁸⁸ THAKURA. Op. Cit., p. 264

⁸⁹ *Ibíd.*, p.265

4. CONCLUSIONES

El análisis de las cuestiones fundamentales del hombre desde otros cuadros de pensamiento, permite subsumir dentro del interés filosófico consideraciones, que si bien no comparten otro contenido, dejan ver que el pensar fuera del estatus tradicional es un ejercicio tan importante como el de mantener esa debate histórico sobre los asuntos que la filosofía ha tratado.

La cuestión fundamental del <yo>, de esa identidad que necesita ser comprendida, y de cierta manera construida, obedece a un interés continuo del hombre. El debate sobre este asunto, tan amplio y ahondado en la historia del pensamiento, igualmente se desarrolla en otros componentes culturales, a los cuales, por razones ya expuestos en la introducción, poca autoridad y fuerza han tenido.

El análisis correspondiente a esa identidad constitutiva del hombre en el Bhagavad-gita, desde la perspectiva de Prabhupada, integra consideraciones de profundo significado. Por eso en los tres capítulos en los que se desarrolla la investigación, se puede concluir de cada capítulo:

Capítulo I

Por un lado, el <yo> se extrae hasta la más íntima consecuencia, la conciencia. No es la identidad del hombre lo mero fáctico, esto es, lo material, ni siquiera lo correspondiente al pensamiento. La identidad del hombre es un reduccionismo que integra al paradigma mismo de la conciencia, que siendo tan difícil de comprender con los modelos de la ciencia, queda reducido a la experiencia del hombre, quien, desde el Gita, está llamado a contemplar ese <yo> a través de una filosofía de la praxis.

Cuando este <yo> queda como en una especie de suspensión, como en una especie de intento aprehensivo, se revela que es a través de un ejercicio analítico y práctico como se puede acceder, al menos teóricamente, sin experimentarlo, a él. Así, el concepto de lo humano desde el Gita es eso, solo un concepto, una construcción mental fundamentada en los componentes materiales y psíquicos de la existencia. La filosofía del Gita se presenta como una revelación, en tanto que expone nuevos conceptos para analizar y comprender la realidad ilusoria en la que está atrapado el *atma*, en tanto *jiva*.

La constitución del hombre, bien desde la conceptualización del mismo, se desintegra gradualmente desde lo corporeo (materia burda), hasta sus posibilidades sutiles, como lo es la mente, y todo lo que en ella, fenoménicamente se puede percibir. De este modo, queda solo el substrato, la conciencia.

La conciencia, en lo dicho, se le conoce por Prabhupada como una expresión difundida, una cualidad que nos da la posibilidad de existir. La conciencia es esa identidad reducida que solo a través de una experiencia de la misma podemos acceder, esto es, hacernos conscientes de la conciencia en su grado más profundo, lo que sugiere una experiencia trascendente. Así, la identidad del hombre es una inversión de los términos. Se pasa de la construcción de la identidad, a la destrucción de las posibles identidades del *atma* hasta quedar expuestos a la posibilidad de que solo la conciencia es la identidad, única, que como tal tiene un telos, que estamos en la obligación, desde la misma conciencia, de descubrir.

Ahora bien, esta conciencia, como manifestación, es una *jiva*, una porción plenaria originada de su fuente. Por tanto, solo en su fuente, comprendiéndola, puede la *jiva* comprender lo que es su conciencia, su esencia. Lo que hace pensar que la identidad del ser obedece a un propósito que solo es revelado en su aspecto de identidad *jiva*. Somos en tanto conciencia, un aspecto sutil, un aspecto inmanente

de algo trascendente, y emanante, en tanto que constituidos como individuos, podemos percibir lo emanado, incluyéndonos.

Por tanto, la identidad, ese *yo* es una experiencia a la que solo se accede destruyendo los componentes que le han constituido distinto a lo que ella es en sí, a saber, conciencia absoluta. Esto se sostiene por el hecho de que la *jiva* está arrojada a una dualidad.

Es en la dualidad en donde se fortalece el argumento que deroga al *atma* como corporeidad y psiquis. La dualidad es pues una especie de escenario donde las circunstancias son creadas tanto por la *jiva* como por el controlador de ésta y sus circunstancias. De ahí, surge que lo real no es aquello donde se constituye la identidad como algo corpóreo o psíquico, sino espiritual, pues es este último un componente de la realidad de la conciencia. Entonces la *jiva* se revela, en medio de la dualidad, comprendiendo que no es la *pakriti* la que desencadena su real existencia, sino que la confunde.

El *atma*, en tanto *jiva*, pierde su identidad, confundiéndose. Tal confusión trae consigo un aspecto de incertidumbre existencial, pues el sentido de su existencia queda sujeto a la construcción dada por el *maya*. Como todo en *maya* está determinado por lo espacio-temporal, las condiciones de ese sentido existencial se vuelven relativos. El tiempo en el que la *jiva* lucha por ser feliz y construir los medios para alcanzar los fines establecidos por las circunstancias del *maya*, se degrada su condición corpórea y psíquica, acrecentando profundamente su incertidumbre.

Por eso la importancia de entender la constitución de la identidad, porque a partir de allí se despliega los modos cómo se asume el sentido de la existencia. En el caso de la *jiva* como conciencia pura, y su relación con la *pakriti*, de la cual se establece un *maya*, la *jiva* puede asumirse libremente en tres modos o naturalezas

dentro de la materia en la que está sumergida, a saber, a través de la ignorancia, de la pasión o de la bondad. En este sentido sus condiciones ahora se ejecutarán acorde al modo como ella se conduzca en la ignorancia, la pasión o la bondad. Sin embargo, estas tres modalidades son formas de control sobre la *jiva*, y en cada escalón ella contemplará experiencias que le forzarán a direccionarse hacia donde el sentido de la existencia adquiera un real sentido, esto es, lo trascendente a la *prakriti* y su naturaleza.

En resumen, y de forma concluyente, la identidad del ser humano es pues, una deconstrucción-construcción de aquello que no obedece a la naturaleza real y esencial, al menos desde Gita, de lo que somos.

Capítulo II

Puesto que lo ilusorio ha desterrado a la conciencia al olvido de sí misma, implica comprender los modos en que esta realidad constitutiva, a la que se le llama *Jiva*, se implica dentro de su realidad ilusoria –llamada *maya* en el pensamiento del Gita- como una posibilidad de descubrirse.

El mundo es un escenario. En él, el *atma*, en tanto *jiva*, como su concepción corpórea y psíquica están arrojadas. Pero, su realidad, desconocida, se convierte en el movimiento histórico de la lucha por comprenderse. Por eso, su relación con el mundo es una forma, un modo de relacionarse con la búsqueda del sentido de su existencia. La *jiva*, se condiciona a la materia, y en ella, considera todas las posibilidades de la naturaleza material. El resultado de esto, es que perpetúa y reafirma la ilusión de los encantos de la sensibilidad y la lujuria que le es propia de su relación con la materia. La *jiva* sufre porque el encanto al que está sometida la ata a unas reglas kármicas, donde toda acción tiene una reacción. Así, la existencia del <yo> empieza a tomar caminos, reflejando su posibilidad de elección.

Cada decisión, de la *jiva*, es una búsqueda de su natural respuesta a la felicidad. Su inclinación, perturbada por el *maya* y sus erradas formas de comprenderse, le fracturan los intentos de felicidad. No se trata de una felicidad sometida a la condición espacio-temporal, sino a la constante formulación de su identidad, de su aspecto consiente de estar adherida a una trascendente intención de la vida que le hace comprender que su deber, aunque condicionado, siempre será uno y eterno.

Los deberes de la *jiva* surgen como mecanismos. Se empieza por asumir la existencia en los deberes dados tanto en lo social (*varnas*) como en lo espiritual (*dharma*), sin importar el *maya*. Luego, de ellos se dispone siempre a contemplar superar a través de cada *varna* las condiciones de la existencia, hasta lograr estabalecerse en el *Sanatana Dharma*. Pero esto solo es posible si se comprende la naturaleza de la identidad del ser. Entendida esta naturaleza, la *jiva* puede experimentar su realidad original. Esto lo logra conectándose con los aspectos originales de su realidad, a saber, el *sac*, *cit* y *ananda*. De estas conexiones, que son constitutivas a su ser, ella logra la felicidad plena, no relativa y desinteresada. Se logra un estado sutil de elevación solo logrado por la *jiva* en la medida que penetra, a través de la práctica yoguica, estados de realidad más cercanos a su aspecto real.

Capítulo III

Las elecciones tomadas por el <yo>, quiera o no, están sujetas al orden dado por la razón. El mundo debe organizarse, y a este movimiento organizativo se le denomina de acuerdo al lugar y a la función asignada dentro de la sociedad. El *atma*, es sus tres posibilidades, está controlado. Bien sea que este control aparenta ser de parte de sus semejantes, en realidad obedece a un orden superior a partir del cual se estructura el trabajo efectuado con ese *atma*, en tanto *jiva*, que ha perdido todo contacto con su realidad. Entonces, la función de esa identidad (*jiva*) es la de encontrar su propia felicidad más allá de su inmediata realidad del *maya*.

Tal felicidad solo puede ser una consecuencia de su función ontológicamente constitutiva, es decir, el sentido de su existencia no puede obedecer solo al orden natural del mundo en el que habita, sino que está implicada en la trascendencia de ese mundo. Con esta trascendencia cobra sentido el trabajo que se realiza con la ilusión que empodera a dicha *jiva*. Esta tiene que conectarse consigo misma de forma gradual. Primero comprendiendo su real constitución, la cual es absoluta conciencia y que está ilusionada por coberturas propias de la naturaleza material y de la psiquis. Segundo, entender que su función no está en obedecer al orden del mundo inmediato en que habita, sino que su función está en conectarse con su trascendente forma, esto es, con una conciencia absoluta en la que se le revela un orden distinto y propio de su carácter constitutivo.

En este sentido, el Gita adquiere un contexto profundamente filosófico y antropológico. Primero porque define una identidad del hombre. Segundo, porque esta identidad permite establecer conceptos, realidades, modos y formas con que este hombre se conduce en el mundo, para gozar en esta realidad. Y, tercero, porque le da sentido a la existencia. Por lo tanto, permite aplicar un modelo de vida que implica una configuración del hombre bajo la conducta del yoga, que tiene por propósito esa revelación de su identidad para trascender la vida.

El yoga es una exigente disciplina que esconde un *ser y estar* en el mundo. Es un modelo del hombre virtuoso que, enfrentado a la realidad material, está llamado a trascenderla con el más altruista de los sentimientos, el amor. El *atma* en sus sentidos posibles, disfruta. Pero tal disfrute se formula en sus consecuencias. Así, el *yo* disfruta causalmente, o bien materialmente, psíquicamente o espiritualmente de acuerdo a las consecuencias de sus actos. Sin embargo esta causalidad es temporal. Se desvanece en la medida que la *jiva*, una vez revelada su identidad y en seguida al buscar su conexión con su realidad constitutiva, su función última, que es amar se revela como el único camino. Por consiguiente, esa antropología que se deriva de la identidad del ser humano, desde la visión del Gita formulada

por Prabhupada, se aplica como un modelo que rescata la contemplación y realidad de un hombre virtuoso, que se enmarca en todos los aspectos del *maya*, pues es a partir de allí en que se constituye la deconstrucción del hombre, para dar paso a la realización de una *jiva*, que conectada con toda la realidad, se engrana a ella para existir en función de su aspecto ontológico, a saber, ser uno con el absoluto (Krisnha).

Por lo tanto, el resultado que deja esta investigación, es que, tal como iniciaron los griegos en el siglo V antes de nuestra era, la búsqueda de esa primera realidad del hombre, el ¿que soy?, también es la base fundamental a partir de la cual, otras culturas, como la hindú, inician ese camino filosófico del cual podemos extraer una nutrida y profunda reflexión sobre las inquietudes fundamentales de la existencia humana.

BIBLIOGRAFÍA

BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPADA. El Bhagavad-Gita, Tal como es. España: The Bhaktivedanta Book Trust, 2007

DAVIS. On Ātmatuṣṭi as a Source of 'Dharma'. Journal of the American Oriental Society. 3, 279, 2007. ISSN: 00030279.

DHAND, A. The Dharma of Ethics, the Ethics of Dharma: Quizzing the Ideals of Hinduism. Journal of Religious Ethics. 30, 3, 347, 2002. ISSN: 03849694.

FERNANDES, E. Bringing the Divine down into Man: the building-up of the yoga path. 2002.

PAVULRAJ MICHAEL, SP. Karma Yoga in the Bhagavad Gita: Way for all to Self-Realization. Asia Journal of Theology. 28, 2, 203-227, Oct. 2014. ISSN: 02180812.

ROGER-POL DROIT. Genealogía de los barbaros, *Historia de la inhumanidad*. España: Paidós, 2007

Srila Bhaktivinoda ThakurA. JAIVA DHARMA, Las funciones del Alma. Bogotá, Colombia: SEVA, 2008

Satsvarupa dasa Goswami. *PRABHUPADA, construyó una casa en la que puede vivir el mundo entero*. Disponible en web: http://www.harekrishna.es/downloads/Prabhupada_Biografia.pdf