

Bhagavadgītā

El Canto del Bienaventurado

Edición bilingüe y traducción del sánscrito
de Juan Arnau

Presentación de Òscar Pujol



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Diseño de colección: Estudio de Manuel Estrada con la colaboración de Roberto Turégano y Lynda Bozarth
Diseño de cubierta: Manuel Estrada
Ilustración de cubierta: Empuñadura de espada chapada en oro con forma de caballo. Arsenal real de Jaipur, India
© ACI / Granger Collection
Selección de imagen: Carlos Caranci Sáez

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.



© del preludio, la traducción y las notas: Juan Arnau, 2020
© de la presentación: Óscar Pujol, 2020
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2020
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-9181-830-4
Depósito legal: M. 104-2020
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

9	Presentación
13	Preludio
	Bhagavadgītā
	El Canto del Bienaventurado
63	1. El dilema
68	2. El discernimiento
75	3. Las obras
80	4. El conocimiento
85	5. El quietismo aparente
89	6. El cultivo de la mente
94	7. Conciencia y conocimiento
98	8. La morada suprema
102	9. El secreto
106	10. Las manifestaciones
111	11. La visión
118	12. Devoción
121	13. Espíritu y naturaleza
126	14. Los tres hilos
130	15. El supremo espíritu
133	16. Las naturalezas
136	17. Los heterodoxos
140	18. Las clases de renuncia
149	Notas
163	Apéndice. Bhagavadgītā: transliteración del original sánscrito

Presentación

Siempre me ha fascinado el poder de la traducción, incluso de una mala traducción. Fue una mala traducción la que me golpeó con la fuerza de un relámpago y me reveló en un instante el mensaje de la *Bhagavadgītā*. No importó que fuera deficiente, de un inglés tosco y arcaico. Tampoco que este lector conociera a duras penas la lengua inglesa y luchase por concertar las palabras con sus significados, ni que la lectura se hiciera a la luz de una vela, con ojos cansados y una mente más turbia de lo habitual. La traducción cumplió su cometido, transmitiendo un significado que hizo posible ese *momento eureka* que cambia para siempre la vida del lector, le imprime una cualidad noética y lo eleva a un nuevo plano.

Desde entonces nunca he dejado de leer la *Gītā*. Como un héroe borgiano, me tomé la molestia de

aprender la lengua original. Incluso acaricié la ilusión de reescribirla como hiciese Pierre Menard con el *Quijote*. La leí en sánscrito, en hindi, en innumerables traducciones en lenguas diversas. Buenas y malas traducciones, altas y bajas, feas y bonitas, fieles y traidoras. Incluso intenté leerla sin éxito en lenguas que desconocía. Detrás de todas ellas sobrevivía la obra con toda su transparencia. Como sostiene el mismo Juan Arnau, traductor de esta edición: «La obra ha sobrevivido a las lecturas más solícitas y a las más abyectas, a celosas traducciones y a traducciones desorientadoras». La *Gītā*, como todas las grandes obras, es simple y profunda. No se trata tan sólo de que con cada lectura se descubran nuevos significados, sino que cada una de ellas amplíe el horizonte de la propia ignorancia, haciéndole a uno más humilde y por tanto más propenso al conocimiento.

Hace tiempo que esperábamos una traducción de la *Gītā* como la que nos trae Juan Arnau. Demasiado a menudo se ha vertido a nuestra lengua de una forma falsamente literal, sometiendo a torturas a la clara lengua castellana, retorciéndola con el alambre de una fidelidad mal entendida para adaptarla fraudulenta e innecesariamente a la sintaxis del original. Por eso es bienvenida esta nueva traducción, que refleja la elegancia, la sencillez y la profundidad del texto original. Arnau se sirve de un español cristali-

no, en apariencia sencillo, pero que no socava el significado, sino que deja un espacio abierto a la interpretación. Arnau ha hecho con el español algo parecido a lo que hizo Mascaró con la lengua inglesa: ofrecer una versión elegante y singular de uno de los textos más reverenciados de la tradición india. Como la de Mascaró, la *Gītā* de Arnau es un texto que se lee sin notas y brinda al lector occidental una comprensión inmediata, velando y desvelando al mismo tiempo la riqueza implícita de su sentido y primando el espíritu por encima de la letra. Sin embargo, a diferencia de Mascaró, la traducción de Arnau es más fiel al significado original y, curiosamente, más sucinta. Si algo revela una comparación con el original es que Arnau tiende a comprimir el sánscrito, más que a expandirlo. Algo inaudito, que nunca había observado en otras traducciones, pues la tendencia es ampliar el texto, prolongándolo con explicaciones para volver más inteligible la proverbial condensación de la lengua sánscrita. Al igual que hizo Mascaró, uno tiene la sensación de que Arnau ha meditado el significado de cada verso, masticándolo lentamente, deglutiéndolo con atención, hasta regurgitarlo convertido en una perla de la lengua castellana.

La traducción no sólo transforma al lector, sino también al traductor. Arnau está en lo cierto cuando sostiene que la tensión entre lo que cambia y lo que

permanece constituye el corazón de la obra y bosqueja el itinerario lírico, cotidiano y mítico del hombre hacia lo incondicionado. En palabras de Arnau: «El hombre es algo más que un ser histórico, inscrito en una época particular, pues algo en él vive fuera del mundo natural. Y su tarea más noble y valiosa es la de profundizar en esa condición periférica, intemporal, para estar a la vez dentro y fuera del mundo [...]. Cómo vivir a la vez dentro y fuera del tiempo es el gran desafío que plantean estas estrofas». O como afirman las upaniṣad: «Hemos descubierto la eternidad con materiales perecederos».

La concisión del estilo de Arnau, junto con la elegancia de su expresión y su atención al significado profundo de la obra, son las cualidades más inestimables de esta versión destinada a enriquecer el acervo de las traducciones de la *Bhagavadgītā*. Auguramos un largo recorrido al texto y esperamos que imparta a sus futuros lectores esa cualidad noética de la experiencia que abre nuevas ventanas, cura viejas heridas y empequeñece el dilatado tesoro de nuestra ignorancia.

Òscar Pujol

Preludio

Nota sobre la edición

Salvo en los títulos de obras, las palabras sánscritas van sin cursivas para no entorpecer la lectura. Puesto que el sánscrito no tiene mayúsculas, éstas se han evitado, excepto en los nombres propios y en los títulos de obras. Asimismo se han evitado los plurales acabados en -s, ya que el español dispone del artículo para indicar el número.

El tejido

El hilo de una historia, la atadura del nudo y el desenlace, puede coser toda una civilización. Así ha ocurrido con el *Mahābhārata*. La mayoría de los pueblos del sur de Asia, con sus diferentes religiones, idiomas y costumbres, en las estribaciones del Himalaya o en los manglares de Kerala, conoce los episodios de este inmenso poema épico. En la aldea perdida y en la urbe inabarcable, las aventuras y desventuras de los Pāṇḍava se han contado durante siglos. Una épica que ronda las cien mil estrofas y en la que quedaron registradas creencias y tradiciones que se remontan al siglo VI a.C. La obra se concluiría más de un milenio después, habiendo unido a sus lectores más que cualquier credo o confesión. Porque si algo une a los pueblos es una narración. El

Quijote es otro ejemplo de esa identidad narrativa que procuran ciertos libros. El peso de doctrinas y filosofías resulta insignificante frente al impacto de gestas y pasiones. En el caso del *Mahābhārata* nos encontramos ante una civilización singular, en la que la imaginación es el principio que guía la vida mental de sus habitantes: héroes, sueños y mitos que hoy en día siguen recreándose en la novela, el teatro, la poesía o el cine.

La trama, laberíntica, gira en torno a dos ramas de la familia real que pugnan por el trono. Los héroes, los cinco hermanos Pāṇḍava (todos ellos hijos de dioses), se enfrentan a los Kaurava, en un conflicto dinástico que ya dura tres generaciones y en el que el derecho y la justicia se ven interferidos por genealogías irregulares: príncipes ciegos, que hacen la promesa de no procrear o que han fallecido sin dejar descendencia; viudas que exigen un vástago al hermano del difunto esposo, o el anacoreta Vyāsa, el legendario autor de la obra, que contribuye a engendrar un heredero para el príncipe muerto, entre otros muchos enredos.

El príncipe Pāṇḍu tiene dos mujeres, Kuntī y Madri, pero, afligido por una maldición que lo condena a morir si llega a hacer el amor, se retira al bosque y cede el trono a su hermano mayor. Kuntī revela entonces a Pāṇḍu que posee el poder de ser fecundada por dioses y, a petición del marido, invoca al dios

Dharma para tener un hijo virtuoso. De esa unión nace Yuddhistira. No satisfecha con ello, Kuntī se vale dos veces más de ese poder para asegurar su descendencia. Así, del dios del viento nace Bhīma y del dios de la guerra Arjuna, el protagonista de la *Bhagavadgītā*. Por su parte, la segunda mujer de Pāṇḍu, Madri, da a luz a Nakula y Sahadeva, ambos también de origen divino y notables por su belleza. Pāṇḍu muere en el bosque y Madri se arroja a la pira funeraria. Kuntī, viuda y con cinco hijos a su cargo, regresa a la corte, donde los Pāṇḍava reciben una esmerada educación. Sin embargo, pronto surge la rivalidad con los primos, y Duryodhana, el mayor de los Kaurava, intenta asesinarlos incendiando la casa en la que se hospedan. Pero los Pāṇḍava se salvan del fuego y se ocultan en el bosque. En la corte de Panchala, Arjuna, disfrazado de mendigo, obtendrá la mano de la princesa Draupadī y compartirá esposa con sus hermanos. Cuando el rey se entera de que sus sobrinos están vivos, les entrega la mitad del reino.

Yuddhistira, que ambiciona gobernar un imperio, organiza un gran sacrificio en presencia de los monarcas de todos los reinos. Como parte del ritual de coronación, Duryodhana le reta a una partida de dados, y el primogénito de los Pāṇḍava no sólo pierde reino y palacio, sino también su propia libertad y la de su esposa y hermanos. Tras la intervención del rey, se acuerda que los Pāṇḍava abandonen el reino,

se exilien durante doce años en el bosque y después pasen un año de incógnito entre los hombres, bajo pena de volver a exiliarse por el mismo período si son reconocidos. Esos doce años de aventuras en el bosque ocupan gran parte del *Mahābhārata*. Cumplida la pena, envían un mensaje a Duryodhana reclamando la mitad del reino. Sin embargo, éste rehúsa y los Pāṇḍava se aprestan a la guerra. Ambos bandos solicitan a Kṛṣṇa, general del ejército de los Yādava, que los apoye. Finalmente se decide que un bando se quede con el ejército y el otro con su general. Arjuna elige a Kṛṣṇa como consejero. La instrucción de Kṛṣṇa previa a la batalla constituye el meollo de la *Bhagavadgītā*, un canto a lo divino insertado en un episodio cruento. En la obra se justifica la necesidad de actuar para preservar el orden social y cósmico.

Ahora que empiezan a desvanecerse algunos tópicos decimonónicos, quizá sea el momento oportuno para redescubrir la *Bhagavadgītā*. Ninguna filología consumirá este yacimiento, que guarda sus tesoros unas veces entre líneas y otras a pesar de las líneas. Su aventura espiritual destaca en el corpus, inagotable y complejo, de la literatura sánscrita. Para muchos, se trata del *evangelio* de lo que se ha dado en llamar hinduismo. Traducida a infinidad de lenguas, tanto asiáticas como europeas (la primera versión inglesa de Charles Wilkins se remonta a 1785), gozó de gran

popularidad a finales del XIX con los movimientos de reforma del hinduismo. Fue libro de cabecera de Gandhi –que conoció la teosofía en Londres, donde leyó la traducción de Edwin Arnold– y, antes, de importantes pensadores de diversas tradiciones, como Śaṃkara, Rāmānuja, Madhva, Abhinavagupta o Jñāneśvara. El prestigio de la *Bhagavadgītā* siempre ha suscitado intentos de apropiación. El caso del vedānta (el comentario de Śaṃkara es el más antiguo) resulta paradigmático. Aunque, si hacemos justicia al trasfondo filosófico de la obra, su filiación habría de buscarse más bien en el sām̃khya. Sea como fuere, se trata de una síntesis que recoge no sólo los grandes temas de la tradición ortodoxa (los seis darśana), sino también aspectos importantes de tradiciones devocionales, como la de los bhāgavata, o heterodoxas, como la budista¹.

Preguntas

Se abre el telón y lo primero que presenciamos es un campo de batalla, aunque el género no será bélico sino de aventuras. Lo siguiente que vemos es a un

1. Para el lector interesado en una introducción a estos conceptos de la filosofía sām̃khya, así como a las tradiciones de pensamiento de la India, remito a mi obra *Cosmologías de India: Védica, sām̃khya y budista*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

héroe desalentado. ¿Por qué luchar? ¿Por qué, si en el ejército contrario hay soldados de mi propia sangre? ¿En virtud de qué ley he de someter a mis hermanos? ¿No obedece esto al designio de un dios salvaje? Preguntas que sirven de preámbulo a una enseñanza que sintetiza siglos de reflexión sobre la condición humana y su lugar en el mundo.

El campo de batalla es el campo de la existencia. La obra juega con estas metáforas. El desenlace de la contienda se asocia con el curso y el destino de la vida humana. ¿Cómo vivir? ¿Hacia dónde ir? Cuestiones cuya respuesta, circunstancial, se proyecta en otros climas y en otras épocas. Una misteriosa lealtad vincula la *Gītā* con las generaciones de los hombres. La obra ha sobrevivido a las lecturas más solícitas y a las más abyectas, a celosas traducciones y a traducciones desorientadoras. Las emociones que suscitan sus páginas quizá sean eternas, pero el paisaje desde el que se las lee ha cambiado y lo seguirá haciendo.

El hombre, y con él todos los seres, cambia, se transforma, evoluciona. Y se pregunta cómo habrá de relacionarse con lo que no cambia, ni se transforma, ni evoluciona. Y no por mera curiosidad, sino porque los cambios y las transformaciones producen dolor, ansiedad, miedo: anuncian la inminencia de la transformación definitiva, esa que acabará con su identidad. Y entonces imagina la posibilidad de un

ámbito estable, duradero y eterno, en el que no se produzcan los efectos indeseables del cambio. Esas preguntas constituyen el núcleo de la obra, que traza el itinerario (lírico, cotidiano, mítico) hacia lo incondicionado. El hombre no es un mero ser histórico, inscrito en una época particular, pues algo en él vive fuera del mundo natural. Y su tarea más noble y valiosa es la de profundizar en esa condición periférica, intemporal, para estar a la vez dentro y fuera del mundo, dentro y fuera de la circunstancia, sin caer en la angustia de lo efímero pero sin dejar de asumir, franca y plenamente, lo temporal.

Cómo vivir a la vez dentro y fuera del tiempo es el gran desafío que plantean estas estrofas. La atención a lo humano asume en ellas un lenguaje cotidiano: el tiempo que todo lo consume, la relación entre circunstancia y sufrimiento (probable aportación budista), la posibilidad de participar en lo eterno o el hacer sin quehacer, es decir, sin caer en los lazos que tiende el obrar. Un yoga que, al hilo de sensaciones y recuerdos, de tendencias y apegos, pretende acceder a lo incondicionado mediante estos mismos materiales, rompiendo las ataduras que éstos han creado. No cabe aquí discutir esa posibilidad; el propio texto ya lo hace y propone una variedad de caminos que los sabios han recorrido desde siempre y que conducen todos a un mismo lugar. Uno es el de la devoción (bhakti), otro el de las industrias (karma) y el último

el del conocimiento (jñāna). El devoto, el hombre de acción y el filósofo. La *Gītā* pondrá el énfasis en los dos primeros: no es prioritario entrar en las zonas sombrías de la mente y reducir a conceptos experiencia y circunstancia, sino que basta con tener siempre presente a la divinidad en el sueño de los quehaceres cotidianos.

Dentro de esta propuesta general, la obra no juega a los enigmas ni recurre a la seducción de lo oculto. Todo lo que se dice tiene como trasfondo la cosmovisión de la filosofía sāmṅhya, de modo que hay que conocerla para dilucidar algunos pasajes. Esa cosmovisión siempre está presente, aunque en ocasiones se amplía para dar cabida a un teísmo devocional. Sea como fuere, el lector inadvertido podrá recrearse tanto al abrigo de la devoción como en la ética del esfuerzo y el deber.

Trasfondos

El consenso entre los especialistas es que la *Bhagavadgītā* data del siglo II a.C. Sin embargo, la figura de Kṛṣṇa viene de lejos y parece perderse en la noche de los tiempos. Es muy probable que varias divinidades, entre ellas Vāsudeva, Nārāyaṇa y el propio Kṛṣṇa, en un principio independientes, se fusionaran más adelante en el culto de Viṣṇu. También que en el

origen de estos cultos hubiera un personaje histórico, héroe o jefe de clan. Vāsudeva-Kṛṣṇa y Kṛṣṇa-Gopāla eran venerados por los bhāgavata, y Nārāyaṇa por la escuela de «las cinco noches» (pāñcarātra). Vāsudeva, divinidad de la tribu de los vṛṣṇi, pudo haber sido originalmente un rey. Su culto es mencionado por Pāṇini en el *Aṣṭādhyāyī*, la gran gramática sánscrita, así como por Megástenes, embajador griego en la corte de Chandragupta Maurya en Pāṭaliputra, quien afirma que en la ribera del Yamuna las gentes veneraban a Heracles (equivalente griego de Vāsudeva); pero disponemos de testimonios que se remontan al siglo VI a.C. Heliodoro se confiesa devoto de Vāsudeva, lo que probaría que el culto estuvo vivo entre los griegos en Bactria. Asimismo hay referencias a este dios en la propia *Bhagavadgītā*, en las escrituras budistas theravāda y en el *Mahābhāṣya*.

Es probable que Kṛṣṇa fuera un héroe posteriormente deificado. Su historicidad sigue siendo importante para los vaiṣṇava. Aparece en la *Chāndogya*, una de las upaniṣad más antiguas, y en el *Mahābhārata*, donde, como hemos visto, es el jefe del clan de los Yādava. En la época en que se compuso la *Gītā* ya se veneraba a Vāsudeva-Kṛṣṇa como dios independiente, y en la obra se lo identifica en tres ocasiones con Viṣṇu. Más tarde, en el siglo IV, los bhāgavata asimilarán su culto al del joven pastor de Vṛndāvana, Kṛṣṇa-Gopāla, cuyas hazañas y aventuras eróticas serán re-

cogidas en el *Harivaṃśa* y en los purāṇa (*Bhāgavata* y *Viṣṇu*), foco de tradiciones devocionales y populares que llegan hasta hoy.

El culto a Nārāyaṇa, «el que descansa sobre las aguas», es antiguo. El *Śatapatha-brāhmaṇa* lo identifica con el hombre primordial y cósmico (puruṣa), y es probable que su figura no proceda del panteón védico. En una de las upaniṣad más antiguas, que lleva su nombre, así como en el *Mahābhārata* y en algunos purāṇa, aparece recostado sobre una enorme serpiente que flota en un océano de leche. En Viṣṇu se funden divinidades de origen dispar y mitologías de diferentes pueblos. La tradición del pāñcarātra, asociada con el culto a Nārāyaṇa, tal vez proviene del sacrificio de las «cinco noches» del que habla el *Śatapatha-brāhmaṇa*. En ella se sostiene que el absoluto se manifiesta a través de una serie de emanaciones llamadas vyūha, que recuerdan a los tattva del sāmkhya. El nivel superior del universo es el de la pura creación, mientras que, por debajo, una creación subsidiaria conduce al mundo material.

Lecturas y comentarios

La *Gītā*, como todo clásico, es un libro abierto que admite distintos niveles de lectura. La mayoría de las exégesis de la obra se han realizado desde la pers-

pectiva vaiṣṇava, que incide en el aspecto devocional y sigue la orientación teísta de los bhāgavata. El vedānta también ha suscitado relecturas de la *Gītā* bajo la influencia de Śaṃkara, cuyo comentario es el más antiguo que existe. En la edición que nos ocupa, hemos ensayado una lectura desde la filosofía y la cosmovisión sāmkhya. Lo permite el talante universal de la obra, pues en definitiva ésta trata de integrar los diferentes cultos y formas de estar en el mundo: la devoción, las industrias y la filosofía.

Para Śaṃkara, el conocimiento es el único camino hacia la liberación. No hay alternativa: cumplir el deber es condición necesaria, pero no suficiente. En su comentario a la *Gītā*, el filósofo deja patente que observar los preceptos religiosos (ofrendas, sacrificios, renunciaciones) y asumir las prescripciones morales no nos vuelve inmunes a la ignorancia: sólo el conocimiento puede hacerlo. El mundo de las obligaciones y de los logros sigue siendo un mundo plural. Dichas actividades contribuyen a que el buen ciudadano purifique su mente y la prepare para el encuentro con la no dualidad, pero sólo mediante el conocimiento podrá dar el salto a lo incondicionado. La postura de la *Gītā* a este respecto dista mucho de la de Śaṃkara (aunque pretenda convencernos de lo contrario). Dasgupta lo expresa claramente: «La cuestión de si la *Gītā* fue escrita bajo la influencia del vedānta no tiene respuesta, a menos que sepamos qué se quiere