

F. GRAELL I DENIEL

**LECTURES I COMENTARIS
AL *BAGAVAD-GĪTĀ***

QUADERNS DE FILOSOFIA

42

F. GRAELL I DENIEL

**LECTURES I COMENTARIS
AL *BAGAVAD-GĪTĀ***

42

QUADERNS DE FILOSOFIA

Barcelona 2022

2ª edició agost 2022 [1ª edició octubre de 2015 amb el títol
*Comentaris de l'experiència sagrada
en el Bagavad-Gītā*]

© F.Graell i Deniel
ISBN: 978-84-943607-1-8

www.xtec.cat/~fgraell
www.quadernsdefilosofia.cat
E-mail: fgraell@xtec.cat

El web permet de baixar la còpia d'un qualsevol quadern editat.
Podeu fer ús de l'adreça electrònica per a qualsevol correspondència amb
Quaderns de Filosofia.

CONTINGUT

Pròleg a la segona edició, 6.
Presentació, 7.

I. ALGUNS REFERENTS PER AL *GĪTĀ*, 9.

§1. Visnu, Vasudeva i Krixna, 9.
§2. *Bhāgavata* i el *Bhagavad-Gītā*, 11.

II. *YOGA* EN EL *GĪTĀ*, 14.

III. *YOGA* I *SĀṂKHYA* EN EL *GĪTĀ*, 18.

IV. *AVYAKTA* I *BRAHMAN*, 25.

V. LA CONCEPCIÓ DELS DEURES SACRIFICIALS, 29.

VI. EL CONTROL DELS SENTITS, 31.

VII. *KRIXNA* I L'HOME, 38.

Pròleg a la segona edició

La nova edició ha tingut la virtut de permetre de simplificar les consideracions als aspectes tractats del *Gītā*: se n'ha esborrat algunes línies, i s'ha incorporat les noves expressions trobades a partir de la revisió d'altres quaderns, en especial dels QF15-17. S'ha deixat la resta del treball gairebé igual: les pàgines dedicades als grans temes d'aquell escrit, i sols s'ha introduït algun aclariment per a fer més entenedor allò de què es tractava.

Car un fet delicat rau en la dificultat de traduir algun terme sànscrit, sobretot per tal de no caure en mals entesos, d'una banda, amb l'inconvenient que el fet de mantenir el mot original pot fer distanciar la comprensió, d'una altra.

També s'ha procurat de cercar algun aclariment per a *māyā* per tal d'abastar-lo en els termes que el comprèn el *Gītā*, i de rebutjar els prejudicis que es poden arrossegar pel fet d'interpretar-lo d'acord amb d'altres significacions.

S'ha volgut insistir així mateix en l'ús comú de *buddhi* i de *prajñā* a fi de deixar clar aquesta mirada a un tal característic estat de la ment.

PRESENTACIÓ

No cal escatir la importància del *Bhagavad-Gītā*: els seus estudiosos concorden amb els seus lectors a l'hora d'admirar-ne el seu contingut. Car, més enllà de les dificultats d'abastar un escrit en sànscrit, convida a una mirada que s'expandeix per horitzons plens d'empatia, per tant de comprensió i de perdó, finalment curulls d'humanitat en una accepció generosa del mot. Un escrit afirmatiu circumscrit des d'una cultura a través de la qual s'universalitza, que repta a apropar-s'hi des de punts de vista plurals.

Certament és prou conegut que la llengua catalana disposa si més no d'una traducció de l'obra gràcies al treball de Joan Mascaró¹, el pròleg del qual pot servir ben bé d'introducció a la lectura del *Gītā*.

D'altra banda també continua encara sent un punt de referència obligat i una guia prou segura l'estudi de Surendranath Dasgupta de l'obra en els seus volums d'història del pensament indi².

Car una comprensió detallada dels seus diferents versos, i que apunti l'abast del vocabulari que s'hi usa, demana l'ajut dels experts de la literatura i de l'assagística en sànscrit. Sens dubte hi ha avui una àmplia bibliografia que el considera d'acord amb propòsits varis, des de la divulgació a la meditació personal, des de l'exègesi dels seus versos a l'estudi de la seva datació, etc. El present treball es proposa sols d'interpretar les aportacions del *Gītā* des d'una filosofia que prova de gaudir-ne les resultants.

¹ *Bhagavad Gīta*, Palma de Mallorca, Moll, 1^a edició 1983 (2^a 1988), Biblioteca Raixa 133, traducció d'Elisabeth Abeyà sobre la versió anglesa de Joan Mascaró, i revisada pel mateix autor.

² *A history of indian philosophy* (cinc volums), Cambridge University Press 1922, 1932, 1940, 1949, 1955. La part dedicada al *Gītā* es troba al volum II (n'hi ha moltes reimpressions: aquí se cita la quarta de 1968), pàgs. 437-552. Val a dir que s'hi ha recorregut en el que fa referència a l'estudi intern del *Gītā*, i que se'n manlleva tot allò que hagi semblat útil. Cal admirar obres amb tanta erudició.

Perquè la comprensió d'una obra deu oferir si més no dues cares: la primera fóra l'aproximació al que s'hi diu, la segona obsequia amb una meditació que ho abasta des d'allò acceptat: ja que la tasca inacabable de la filosofia rau així mateix a repensar les consideracions dels altres des de l'esbalaïment que ignora com han estat possibles.

I

ALGUNS REFERENTS PER AL *GĪTĀ*

El *Bhagavad-Gītā* sembla ser un dels textos primitius de l'escola *bhāgavata*, escrit potser al voltants del segle VaC, Krixna hi personifica l'ésser suprem, n'és el centre, i l'obra conté, com ho diu el títol, el seu cant (*Bhagavad-Gītā* es tradueix per «Cant del Benaurat»).

Com assumir avui qui, o què, és Krixna serà una de les fites que persegueix el present treball. Que damunt seu no hi ha res i que, d'alguna manera, ho és tot, ho palesa el *Gītā*.

Certament, en la literatura religiosa de l'Índia, Vixnu, Bhagavat, Narayana, Hari, i Krixna, són sovint plasmacions vàries del mateix ésser suprem. Tanmateix el protagonista en el *Gītā* serà Krixna, popularment anomenat Vasudeva (amb la vocal *a* llarga, *Vāsudeva*), que és el Bhagavat del títol. Vixnu encara no hi és com a ésser suprem, i els altres noms no s'hi esmenten. Per dir-ho així: el *Gītā* ofereix una presentació original del fet sagrat enmig d'un panorama cultural que ha evolucionat, i que ho continuarà fent després del *Gītā*.

Per tant la manera de copsar la comprensió del *Gītā* rau a estudiar-lo detingudament en el seu contingut. Si, en aquests dos primers paràgrafs, s'hi apunta alguna nota que permet situar l'ús dels noms divins, o l'existència del grup *bhāgavata*, és fa sols a tall indicatiu d'un món cultural dens i complex.

§1. Vixnu, Vasudeva i Krixna.

Vixnu, per exemple, és un déu important en el *Ṛg-Veda*, inferior a Indra, i hi era vist com el Sol o, si més no, dotat amb les qualitats del Sol. Versemblantment, com es pot anar seguint en escrits i en himnes, el lloc ocupat per Vixnu (es deia que el seu lloc era el zenit) comportà amb el pas del temps el seu enlairament sobre els altres déus.

En el *Ṛg-Veda* també apareix *puruṣa* («l'home suprem»), que ho és tot. Qualsevol cosa en prové: n'és el creador i el mantenidor, i qui el coneix abasta la immortalitat (no hi ha un altre camí de salvació). En el *Śatapatha-brāhmaṇa*, XIV.3.4 se l'identifica amb *Nārāyana* (que etimològicament també vol dir «nascut en la raça o llinatge de

l'home», malgrat que no tots els autors hi acorden). *Puruṣa* és usat sovint en els *Upaniṣad* tant per a referir-se a l'home com a la suprema realitat, cosa que, com es veurà, també fa el *Gītā*. El *Taittirīya-Āraṇyaka*, X.1.6 identifica *Nārāyana* amb Vasudeva i Vixnu. I, en el *Mahā-bhārata*, *Nara* i *Nārāyana* són dues manifestacions del suprem Brahman que representen una i la mateixa forma, la primera de totes les deïtats.

Hi hauria doncs la possibilitat d'anar resseguint una línia que imbrica, els uns amb els altres, *puruṣa*, Narayana, Vasudeva-Krixna, Vixnu, Brahman, en els escrits antics hindús, malgrat haver d'atendre llur concreció en cada cas.

Considerem ara el mot *bhagavat*³: en el sentit de «benaurat» i «feliç» és força antic, i s'usa en el *Ṛg-Veda* i en l'*Atharva-Veda*. En el *Mahā-bhārata* i altres llibres antics es refereix a Vixnu o Vasudeva, i el mot *bhāgavata* és el d'una secta que tenen Vixnu com Narayana o Vasudeva a tall del llur ésser suprem.

Si més no està ben establert que en temps de Pànini (~520-460 aC) els seguidors de Vasudeva s'anomenen *vāsudevaka*, i Patanjali (s.III o IIaC), el seu segon comentarista, insisteix que aquest Vasudeva és el nom d'un déu, a distingir del Vasudeva, del grup kshatriya dels Vrishni.

Tanmateix el mateix *Gītā* posa en boca de Krixna: «Dels infants de Vrishni jo sóc Vasudeva» (X,37). I el *Mahā-bhārata* esmenta dos Vasudevas: el rei del Paundras, i Vasudeva o Krixna, el germà de Samkarsana; és aquest Vasudeva que es té com a déu (malgrat que no calgui descartar que la seva identificació amb el rei Vrishni Vasudeva comportés l'atribució d'algunes de les característiques personals d'aquest rei al déu). En un altre lloc de l'obra, ja s'ha dit, aquest gran ésser, Vasudeva, s'encarna en dos savis, *Nara* i *Nārāyana*; *Mahā-bhārata*, VI,66 diu: «com a Vasudeva tots m'han d'adorar i ningú no m'ha d'ignorar en el meu cos humà».

³ भगवत् l'etimologia i la declinació del mot es pot trobar en diferents llocs, per exemple a:

<https://en.wiktionary.org/wiki/%E0%A4%AD%E0%A4%97%E0%A4%B5%E0%A4%E0%A5%8D#Declension>.

Pot ser que Vasudeva sigui originàriament el nom del Sol, i que fos associat amb Vixnu. Pel cap baix l'apropament entre Vasudeva o Krixna i el Sol és suggerit pel propi *Mahā-bhārata* XII.341.41: Narayana diu que «*essent com el Sol, cobreixo tot el món amb els meus raigs, i sóc doncs qui sosté tots els éssers; per això se m'anomena Vasudeva*».

D'altra banda el mot *Kṛṣṇa* es troba sovint en la literatura antiga. Apareix en el *Mahā-bhārata* i en el *Sabhā-parva* com un rapsoda vèdic, el compositor que s'esmenta a *Ṛg-Veda*, VIII.74. En el *Mahā-bhārata Anukramaṇī* es diu que Krixna descendeix d'Angiras. En el *Chāndogya Upaniṣad* i en el *Ghaṭa-jātaka* es diu que és el fill de Devaki. Entra doncs dins del possible que s'identifiqués Vasudeva amb un personatge històric. Car el darrer llibre suara esmenat creu que el fundador del sistema *bhāgavata* és Kanhayama, o Kanha, que és el mateix que Krixna, i alhora defensa que és el fill de Devaki. El *Ghaṭa-jātaka* parla de Krixna com un guerrer, en el *Chāndogya Upaniṣad* és un deixeble d'un home savi i auster.

Per la seva banda el *Mahā-bhārata*, que el té com a Vasudeva, el veu ahora com un guerrer i com un savi i asceta, com el fill de Devaki, com a cap dels *sātvata*, i arreu se li reconeix la divinitat.

Hí hagi un individu o més en el referent històric de Krixna, cal remuntar-se a un temps prebúdic per les citacions dels noms dels personages que s'hi troben implicats.

§2. *Bhāgavata* i el *Bhagavad-Gītā*.

Mahā-bhārata XII.348 associa el *Bhagavad-Gītā* amb la doctrina *ekānti-vaiṣṇavas*. La suprema realitat és Hari, i beneeix aquells que no cerquen guany (*ekāntin*)⁴. L'*ekānta-dharma*⁵ abasta unes fites més altes que els camins per on duen els Vedes i la vida ascètica. Els principis *ekāntin*, els va lliurar el mateix Bhagavat en la batalla entre Pandavas i Kuravas, quan Arjuna volia deixar-ho estar tot i no combatre. Però ja molt més abans havia estat lliurada per Narayana i es va perdre temps després (*Gītā* IV,1-3 també recull un lliurament

⁴ Fonts i declinació a www.wisdomlib.org/definition/ekantin.

⁵ Per a *ekānta* www.wisdomlib.org/definition/ekanta.

anterior). El *Mahā-bhārata* sembla recolzar doncs que el *Gītā* s'estimava la doctrina *ekāntin* original ensenyada per Narayana a Brahma (es diu que li lliura la doctrina *sātvata*).

De fet el mot *sātvata* seria sinònim de *bhāgavata*. El mot *sātvata*, en la seva forma plural, és el nom d'una tribu dels *yādava*, i el *Mahā-bhārata* l'usa per a esmentar un membre de la tribu, però també l'usa moltes vegades per a referir-se a Krixna. En el tardà *Bhāgavata-purāṇa* es diu que els *sātvata* reten culte a Brahman com a Bhagavat i com a Vasudeva, i que fou Samkarsana que els introduí en aquest culte. Yamunacarya (segle XdC) comenta que els que adoren Bhagavat, l'ésser suprem, amb puresa (*sattva*) s'anomenen *bhāgavata* i *sātvata*; a més a més suposa que la forma *bhāgavata* de culte no és d'origen vèdic, malgrat que, com tenen Narayana com a ésser suprem, s'ha d'estimar que s'originen de les mateixes fonts que els Vedes, vesteixen com els bramans i són de la mateixa mena de llinatge; però no tots els *bhāgavata* es lliuren al servei sacerdotal, molts reten culte a les imatges per devoció.

Tanmateix les restes dels escrits de l'escola *bhāgavata* palesen que es basen en els Vedes. El que passa és que volen anar més enllà: el mateix *Gītā* indica les finalitats egoistes dels sacrificis, i Krixna mana Arjuna de superar els Vedes. Caldria potser trobar la connexió en el fet que els *bhāgavata* tenen Vasudeva o Vixnu com a ésser suprem, que és alhora la font dels Vedes.

Si més no l'afinitat entre l'escola *bhāgavata* respecte dels *Upaniṣad* esdevé òbvia quan és fàcil lliurar referències que fan observar que es considera Vasudeva com el Brahman suprem.

Que hi hagi més formes personificades (*vyūhas*), no ho sembla pel cap baix en els temps del *Gītā*: la identificació entre Narayana i Vasudeva no s'havia fet quan es componia, ni sembla que s'hi conegués el fet de ser una encarnació de Vixnu; fet i fet quan *Gītā* X.21 diu que Vasudeva és Vixnu, ho diu en el sentit que Vixnu és el cap dels *āditya*, les deïtats solars, no perquè Vixnu sigui cap ésser suprem: en el context es comprèn que Vasudeva és la cosa millor de cada classe, cosa que és la *vibhūti* o especial manifestació de l'ésser suprem que és Vasudeva.

Per la seva banda Patanjali (potser del segle IIaC) sols en menciona Vasudeva i Samkarsana, i més tard arribaren a ser-ne quatre (l'esment de dalt del *Mahā-bhārata* aniria en aquesta línia). Tot això mostraria que el Gītā seria un dels llibres més antics de l'escola *ekāntin* dels *bhāgavata*.

D'altra banda la manca de referències budistes, el llenguatge arcaic que usa, la circumstància que és anomenat un *Upaniṣad*⁶ (i no és una obra *Vedānta*, que podem datar a partir de l'any 200 aC), i és citat per alguns *Upaniṣad* i d'altres obres, el fet que sembla anterior al *sāṃkhya* ordinari, que no coneix el ioga del *Yoga-sūtra* de Patanjali, tot plegat permet suposar que es tracta d'una obra prebudista més o menys dels voltants de l'any 500 aC.

⁶ Les parts més primitives dels Upanixads són en prosa, i daten de cap al 700 aC. Cf. *Els Upanishad*, a Joan Mascaró, *Diàlegs amb l'Índia*, Proa, Barcelona, 2001, pàgs.103-145.

II YOGA EN EL *GĪTĀ*

Versemlantment l'autor del *Gītā* desconeix el sentit tècnic de *yoga* com a cessació d'un estat mental tal i com ho definí Patanjali en el seu *Yoga-sūtra*, I.1. El *Gītā* usaria el mot en molts sentits interconnectats. El sentit primari derivaria d'unes arrels sànscrites que enllaçarien les nocions de convergir, confluïr, unir, etc., d'una banda; i de controlar, d'una altra. Es parla de *buddhi-yoga*, que significa que cal que un mateix s'associï a un tipus de saviesa o de visió mental. O de *karma-yoga* per a significar que un mateix s'associï amb les obligacions de l'acompliment dels deures. O s'usa el mot *yoga* en el sentit de fixar-se o en un mateix (*ātman*) o en déu⁷. Arreu hi ha doncs una convergència, un girar-se a, que alhora demana d'evitar els desigs de plaers i dels fruits de l'acció. S'entén que es pugui usar *yoga* amb el sentit d'esvaïment del desig dels fruit de l'acció (*Gītā* VI.2). La raó d'un tal punt de vista negatiu a propòsit de la cessació dels desigs rau que, sense això, no es pot atènyer cap altre unió més genuïna. A més d'aquella cessació cal, en els estadis preliminars, l'acompliment dels deures. Serà en els estadis superiors que es recomana la pau meditativa (*śama*). Sols quan es bandeja de la seva ment el plaer,

⁷ En aquesta pluralitat de sentits del terme *yoga* el *Gītā* usa doncs de vegades *yoga* en l'accepció de *karma-yoga*, el deure de la realització d'accions (V.1-2, III.7, XIII.24, XVI.2), en l'accepció del camí de *sāṃkhya*, del camí del coneixement (II.39; també expressat com a recorrent les passes del *jñāna-yoga*); en el del *buddhi-yoga*, o ioga de la saviesa (II.49, X.10, XVIII.57); i en el de *bhakti-yoga*, o ioga de la devoció (XIV.26). Sigui com sigui tot mena al *yoga* efectiu, al *yoga* de la mena més alta, en l'accepció d'uníó amb el diví, una resultant del *yoga*, però resultant així mateix anomenada *yoga* (i déu el senyor del *yoga*, és a dir, de la comunió, de la unió).

Certament s'és incapaç de trobar lligams entre la concepció del *yoga* en el *Gītā* i els *Upaniṣads*, o el *Yoga-sūtra* de Patanjali, o el ioga budista, o el *Mahā-bhārata*.

Sí que sembla que hi ha unes fonts tradicionals comunes entre el *Gītā* i el textos *Pañca-rātra*.

l'interès propi, la fruïció: és així que es diu posat en *yoga* o *yogārūḍha*.

Certament això suposa una dualitat en un mateix: s'és alhora una amic i un enemic per a ell mateix, un conqueridor i un conquerit, un poder levitador i un esperit gràvid, i tot això suposa la distinció entre un jo més alt (*paramātman*) i un de més baix (*ātman*). Sols quan el primer guanya el segon, el més baix és un amic per a un mateix. Però el *Gītā* fa explícita la comanda que aquesta elevació del jo no li és res d'estrany, i que rau en el propi *ātman*: «*alça la teva ànima: no permetis que caigui. Ja que la teva ànima pot ésser el teu amic, i la teva ànima pot ésser el teu enemic*» (*Gītā* VI.4).

Quan el jo guanya les seves tendències baixes, i abasta un pla més alt, entra llavors en relació amb el jo més alt (*paramātman*), que roman sempre com un ideal de l'elevació. L'activitat del *yoga*, i els esforços del *yogin*, consisteixen a dur aquesta contraposada funció de cessació i d'elevació⁸.

Qui hi arriba és el vertader filòsof: coneix les veritats i alhora és feliç en aquesta interna realització, i en l'apercepció intuïtiva directa d'unes tals veritats. Llavors, en unió amb el *paramātman*, amb déu, és anomenat *yogin* (cf. *Gītā* VI.7-8); i des d'aquí lliura el mateix valor a l'or i a les pedres, veu a tots amb la mateixa pau interior (VI.9).

El *Gītā* prescriu prendre un terme mitjà en els afers: menjar, beure, dormir, moderament, cosa que val en conjunt per a totes les activitats (VI.16-17). No es tracta de destruir, si es pot parlar així, la ment, sinó de dur el jo ordinari a la comunió amb un jo més alt o déu: l'autor del *Gītā* es troba lluny de les posicions radicals de Patanjali, el

⁸ El *yogin* seu a terra, en un lloc net, sobre un seient compost de gespa sagrada, una pell de lleopard i un teixit suau que ho cobreixi; manté el seu cos, el cap i les espatlles, dretes; controla els pensament, els sentits, els moviments, etc. (cf. VI.10-14). D'altra banda el *Gītā* no tracta del domini de la respiració en el capítol VI, dedicat al *yogin*, sinó que l'esmenta al V als versos 27-30. Que coneix la disciplina de la respiració (*prāṇāyāma*) ho palesa el fet que parli de l'exhalació i de la inhalació a tall d'ofrena, que caldria comprendre potser com una meditació-substitució mística que faria de substitut de sacrificis, mentre que la respiració s'associa també amb la calor que hi ha en allò que és viu (cf. *Gītā* XV.14).

ioga del qual demana la cessació de totes les funcions del cos i de la ment.

Cal doncs girar els ulls dels interessos banals i pensar solament en el diví, dedicar-li les accions, i procurar de viure en comunió amb ell (VI.6). Això lliura pau a l'ànima, fa perdre la individualitat en el diví; un hom hi habita, i ho fa en el nirvana⁹: «*El iogui que, senyor de la seva ment, sempre prega amb aquesta harmonia de l'ànima, assoleix la pau del nirvana, la pau suprema que és en mi*» (*Gītā* VI.15).

El yoga s'associa a l'alliberament de les penes (VI.23). Quan el yogin està en unió amb ell mateix o amb el diví, «*aleshores l'ànima és com una llàntia de claror reposada perquè crema en un lloc on els vents no hi són*» (*Gītā* VI.19). Aquest yogin es troba en contacte amb Brahman, i «*la joia suprema arriba al iogui que té el cor en silenci*» (VI.27). En unió amb Krixna¹⁰, es percep en totes les coses, i totes les coses en ell mateix: en un sentit s'identifica ell mateix amb Krixna, i percep Krixna en tot, i tot en Krixna. «*Es veu ell mateix dins el cor de tots els éssers i veu tots els éssers dins el seu cor. Aquesta és la visió del iogui d'harmonia, una visió que sempre és una. I quan em veu en tot i ho veu tot en mi, llavors mai no l'abandono i ell no m'abandona mai*» (VI.29-30).

⁹ Surendranath Dasgupta afegeix en nota al comentari de *śāntim nirvāna-paranāṃ mat-saṃsthām adhigacchati* (*Gītā* VI.15): «El *Gītā* usa els mots *śānti* i *nirvāna* per a indicar la beraurança de la persona que habita en déu. Els dos mots, i particularment el mot *nirvāna*, tenen en el budisme un significat definitiu. Però el *Gītā* sembla prou desconexedor del sentit budista del mot. M'he aventurat doncs a traduir el mot *nirvāna* per “la benaurança de l'autoesvaïment” [*“bliss of self-effacement”*]. El mot s'usa primerament en el sentit d’“extinció d'una llum”, i això duu directament al significat budista de l'absoluta destrucció dels *skandha* [*els cinc agregats, o components, de l'ego*]. Però el mot *nirvāna* s'usa també des de temps molt primitius en el sentit de “consol del sofriment” i “satisfacció”. L'autor esmenta en diferents llocs el *Mahā-bhārata* on el mot *nirvāna* s'usa en aquest sentit últim i on també està associat amb el mot *śānti* o pau.

¹⁰ Més avall, en tractar *avyakta* i Brahman, es farà avinent com Krishna esdevé un més enllà de Brahman.

El ioga en el *Gītā* emfatitza la unió o comunió amb déu, i la mateixa confluència mística s'anomena ioga. Es tracta d'una experiència que – un afegit a tenir en compte – no suposa l'assaig de suspensió de presència del real. L'ús del vocabulari remet a unes tradicions sànsrites alienes a l'home d'avui, i la mateixa actitud de l'autor del *Gītā* li esdevé singular malgrat i tot que pugui provar de comprendre-la.

Com cal prendre el que es diu del *yogin* que assoleix la pau del nirvana? S'ha de decidir si l'experiència admet ser expressada o no mentre s'esdevé, i una consideració breu permet de concloure, sembla, que no s'hi parla, per tant que tot el que se'n digui no pertany pròpiament al seu nucli. Al costat d'això es pot provar tota mena d'expressions amb els jocs de llenguatges que s'imbriquen, es conjunten, es festegen. Però això vol dir que la voluntat de dir-ne quelcom s'estén per llenguatges agosarats, per les antítesis i les contradiccions, però també per tota mena de recursos expressius, i fer-ne poesia.

Es pot escriure indefinidament sobre una experiència: s'hi palesa les infinites possibilitats de recreació, i de gaudi del que s'hi proposa.

Aquell dut a la pau del nirvana suportarà, des de la seva riquesa interna, les crítiques adreçades pel seu desconexedor.

Què pot fer la competència en efecte a l'experiència d'unitat amb déu, quelcom que se sent més aviat com un afer aliè a les consideracions ordinàries com la de la diferència, la de la individuació, etc.?

No hi ha resposta convincent i les respostes pròpies semblen de vegades reiteracions, per tant alguna cosa que pot remetre als altres i a les generacions anteriors; és a dir, que pot adjectivar-se d'un afer de cultura, la discussió del qual manté més aviat en alguna mena de perplexitat.

Però allò que li és propi, al factor del pendent, encara és capaç de treballar a favor seu: el seguit d'*ātman-paramātman*. Es comprèn quan es contraposa una experiència in-finita (*paramātman*) i la d'una singularitat (la d'un jo de la consciència ordinària), i quan desplega més discursos per a l'un i per a l'altre. La qual cosa remet, en el cas del *Gītā*, a referències culturals (als *Upaniṣad*, per exemple).

III

YOGA I SĀṂKHYA EN EL GĪTĀ

1. *Sāṁkhya* i *yoga* de vegades es diuen diferents al *Gītā*, i de vegades s'identifiquen. La circumstància que el *Gītā* es basi generalment en les doctrines de les *guṇa*, *prakṛti*, etc., no impedeix que usi *sāṁkhya* en el sentit d'un camí de coneixement o de la saviesa filosòfica. De totes maneres la saviesa de *sāṁkhya* sembla circumscrita a les nocions bàsiques (mort, immortalitat de l'ànima i nou naixement, inalterabilitat del jo superior, etc. cf. II.11-39).

Gītā XIII.25, que sumaritza diferents camins d'autorealització, diu que alguns perceben el jo superior per meditació, d'altres per *sāṁkhya-yoga*, d'altres per *karma-yoga*. En un altre lloc (III.3) es diu que *sāṁkhya* segueix el camí del coneixement (*jñāna-yoga*)¹¹, mentre el *yogin* segueix el camí dels deures (*karma-yoga*). Versemblantment en tots aquests contextos el mot *yoga* acompanya el mot *sāṁkhya* en l'accepció de reblar el camí de *sāṁkhya*, d'unir-s'hi, és a dir, s'usaria en el sentit genèric del mot *yoga* (unió, associació, etc.).

I atenent *Gītā* II.11-39 es podria establir que *sāṁkhya* es distingeix de *yoga* com a camí de la realització dels deures, però que s'hi identificaria, amb *yoga*, com a comunió amb déu, si s'admetés que *sāṁkhya* permetria d'arribar a l'admissió del jo més alt o déu. Si més no *Gītā* V.4,5 avisa que són camins que duen al mateix lloc, si és que no s'identifiquen: se suposaria que els dos demanen esforç i renúncia.

¹¹ El camí del coneixement (*jñāna-yoga*) és encoratjat pel *Gītā*: el coneixement redueix totes les accions a cendres (IV.37), no hi ha res tan pur com el coneixement (IV.38), assegura la pau (IV.39), qui no creu o és ple de dubtes és destruït (IV.40), l'espasa del coneixement talla els dubtes i destrueix la ignorància (IV.42). El coneixement vertader destrueix qualsevol *karma* (IV.36).

2. Si el mot *sāṃkhya* no sembla significar la filosofia *sāṃkhya* tradicional, aquesta filosofia heretada de *prakṛti*, *puruṣa*, etc., es troba a la base de la filosofia del *Gītā*.

Prakṛti (la natura) seria *mahad brahma* (el gran Brahma, el gran multiplicador o procreador) de *Gītā* XIV.3. Aquesta *prakṛti* és com un principi passiu sobre el qual intervindrà Krixna, el principi diví actiu creador (cf. XIV.4). Apareixen les tres *guṇa*, *sattva*, *rajas* i *tamas*, que plasmen l'immortal en el seu cos visible (cf. XIV.5-13).

«No hi ha res a la terra ni al cel que sigui lliure d'aquests tres poders de la natura» (*Gītā* XVIII.40).

Més avall (XVIII.61) es diu que Krixna habita en el cor de tots els éssers vius i els mou per *māyā* com si fossin nines. Les tendències físiques i les propensions morals i immorals que mouen tots els homes a l'acció es produeixen sota la influència de les *guṇas*, i Krixna és el generador darrer de les *guṇa* des de *prakṛti*.

Després hi ha tot un reguitzell d'afers diferents: el plaer, el dolor, l'aversiò, la voliciò, la consciència, els deu sentits, la ment com a òrgan (*manas*), els cinc elements, l'egocitat (*ahaṃkāra*), l'intel·lecte (*buddhi*), l'indiferenciat (*avyakta*) *prakṛti* (cf. III.42, XIII.5-6, XV.9). S'arriba a dir que els cinc elements, *manas*, *ahaṃkāra* i *buddhi*, són les vuit maneres *visibles* de la natura (*prakṛti*) de Krixna (cf. VII.4-5)¹², i *Gītā* VII,5 estableix que més enllà d'aquesta natura hi ha *puruṣa*¹³, el seu esperit *invisible* (*anyakta*), que consta de l'univers col·lectiu de vida i d'esperit¹⁴.

¹² Llavors el mot *prakṛti* s'usa si més no en dos sentits diferents: com la categoria primària i com a natura de Krishna.

¹³ *Puruṣa* («l'esperit», segons les traduccions catalanes) fóra un principi que ho penetra tot tan subtil com *ākāśa* (espai) que, malgrat que omnipresent, roman invisible per totes les qualitats del cos en el qual ell mateix es manifesta.

¹⁴ Des d'aquest punt de mira hi hauria tres principis diferents: l'*aparā prakṛti* (la natura inferior, indiferent, etc.), la *parā prakṛti* (la natura superior) o *puruṣa*, i *prakṛti* (en l'accepció ara del principi animat per les *guṇas*). El problema és el de comprendre totes les connexions entre els diferents nivells: car les *guṇas* són principis que constitueixen la natura en l'última accepció, sota la batuta de Krixna, mentre les categories i les distincions que s'esmenten es trobarien més aviat en el nivell de l'*aparā prakṛti*; i més enllà

D'altra banda el conjunt de tot el grup esmentat (plaer, dolor, etc., fins a la indiferenciada *prakṛti*) s'anomena *kṣetra* (camp), que fóra una manera d'esmetar el complex de cos i ment que manifesta el principi-vida de *puruṣa* (cf. de nou VII.4-5 i XV.7): aquest seria *kṣetrin* o *kṣetra-jñā*, el posseïdor de *kṣetra*, el coneixedor del complex (cf. XIII,1-3,33-34).

En el Gīta és difícil doncs d'establir la connexió entre l'*aparā prakṛti* (la natura inferior), la *parā prakṛti* o *puruṣa*, i les *guṇa*.

Caldria assumir així mateix que hi ha un *puruṣa* inferior i un de superior, el primer afectat per les *guṇa* i associat a aquesta *prakṛti*, el segon per damunt de la sort de les *guṇa*: *Gītā* XIII.21 diu que *puruṣa*, quan és en *prakṛti*, experimenta les *guṇa* de *prakṛti*, i és la causa del renaixement en un destí bo o dolent. Però hi ha un *puruṣa* (*puruṣaḥ paraḥ*), que també s'anomena *paramātmān*, el gran senyor, el percebedor passiu, el pensador, el mantenidor, etc. (XIII.22).

Car el *Gītā* usa *puruṣa* en quatre sentits: en l'accepció de *puruṣottama* (ésser o esperit suprem), que és Krixna (XI.18,38; VIII.1; X.15; XI.3; XV.19-19); en l'accepció d'home (II.15,21,60; III.4, etc.); i en les dues altres accepcions parla de les altres dos *puruṣa* com a *kṣara* (mutable) i *aḁara* (immutable); els éssers vius són *kṣara*, *aḁara* és sense canvis: és el jo superior (*uttamaḁ puruṣaḁ*), diferent de l'altre *puruṣa* i per això anomenat *paramātmān*, que penetra els tres mons i els sosté com el seu déu immortal. Però Krixna transcendeix també tant el *kṣara puruṣa* com l'*aḁara puruṣa*, i és anomenat *puruṣottama*.

«Hi ha dos esperits en aquest univers, el mortal i l'immortal. El mortal és totes les coses en creació. L'immortal és el que no és mou.

Però l'esperit més alt és un altre: se l'anomena l'esperit suprem. És el déu d'eternitat que tot ho penetra i tot ho sosté.

Perquè jo sóc més enllà del mortal i també més enllà de l'immortal, en aquest món i als Vedes sóc conegut com a l'esperit suprem» (*Gītā* XV.16-18).

Tant *prakṛti* com el *paramātmān puruṣa* són sense començament: aquest darrer ni és agent ni és afectat per les *guṇas*,

puruṣa, principi invisible de vida. Sembla difícil de trobar una solució en el text del *Gītā*. Si més no la solució del *sāṁkhya* posterior no hi és.

malgrat que es troba en el cos. *Prakṛti*, amb les seves *guṇas*, és més aviat com la base a través de la qual hi ha causes, efectes, agents, mentre el *puruṣa* que experimenta les *guṇas* fóra més aviat el principi que fa possible plaers i dolors.

«La natura és la font de totes les coses materials: el qui fa, els mitjans, i la cosa feta. L'esperit és l'origen de tota consciència que sent plaer i sent dolor.» (*Gītā* XIII.20).

El *paramātmān puruṣa* existeix en cada individu, no és afectat per les seves experiències de dolor i de plaer. És el seu jo superior, el jo inferior trobant-se sota la influència de les *guṇas*.

S'entén que es digui que «n'hi ha que pel ioga de meditació i per la gràcia de l'esperit veuen l'esperit en ells mateixos; d'altres pel ioga de la visió de veritat [*sāṃkhya-yoga*]; i d'altres pel ioga de l'acció» (*Gītā* XIII.25, esmentat dalt).

El coneixement vertader, el qui repassa el que s'ha anat dient aquí, qualsevol comprensió devocional de la natura de déu, el dedicar-li les accions, i la benaurança suprema de viure-hi en comunió, implica la comunió (*yoga*) amb el jo superior.

Verssemblantment no costaria de veure-hi els començaments d'un sistema de pensament que menaria a l'escola tradicional de filosofia *sāṃkhya*.

Afegeixi's que el *Gītā* usa el mot *māyā* en tres llocs (VII.14-15; XVIII.61), més en el sentit d'ignorància que en el d'objecte il·lusori¹⁵.

* * *

¹⁵ D'acord amb alguna obra *Vedānta*, *māyā* és el poder de déu, i d'altres remarquen que es tracta del principi de la manifestació inconcebible de l'univers.

En el *Baghavad-Gītā* a IV.6-7, per exemple, es parla del *ātma-māyayā*, «el meu *māyā*», *māyā* en l'accepció del poder del déu, a través del qual ve al seu reialme de la *prakṛti* (natura).

Des d'aquest punt de mira es podria comprendre en efecte que *māyā* a VII.14-15, per exemple, palesés això mateix, és a dir, la manifestació divina, que alhora és natura, amb el poder engegador de les *guṇa*.

El *Gītā* fou escrit probablement quan els punts de vista filosòfics no s'haurien cristal·litzat definitivament en sistemes rígids, i quan encara no era moda la disputa per petites coses i els arguments detallats. Sembla comprensible de no veure-hi un sistema filosòfic esquematitzat. És més; el *Gītā* vol ser un manual de conducta, d'una presa de consciència ben dirigida, d'una perspectiva dels afers a la llum d'una aproximació mística

No és estrany que no es faci de *sāṃkhya* ni l'únic camí, ni que necessàriament se l'hagi de distingir dels altres camins.

Tampoc no fóra sorprenent que el lector del segle XXI hagi d'esforçar-se a ordenar unes explicacions que haurien estat creades amb prudència, però amb la certesa d'estar parlant en un món comunicatiu compartit.

I que hi hagi per a aquest lector llacunes que és incapaç de salvar.

Certament en un sentit tot són maneres d'expressar-se: en les accepcions que es vulgui tot el visible va essent *prakṛti*, i fora del que és visible tot és *puruṣa*.

D'altra banda s'indica que hi ha coneixement de la realitat en tant que hi ha coneixedor, una manera versemblantment de suggerir la intervenció de l'invisible. I hi ha una anàlisi dels elements que el fan possible (els del camp), a banda de *puruṣa*.

Finalment les *guṇa* cristal·litzen allò que hi ha de noble i recte, allò que és quotidià i vulgar, allò que duu a la foscor i a la ignorància, talment com si tot plegat s'hi descabdellés d'una manera autònoma, a través de *prakṛti*, i no independentment de Krixna.

Versemblantment la terminologia tradicional que s'hi hereta, i que hauria d'anar evolucionant, només ha de poder-se comprendre a partir d'un ús en expressions enmig d'un saber del pendent. Allò que s'intenta dir es troba en aquesta direcció: la dificultat d'acceptar *puruṣa* no impedeix d'assumir que se'n parla en la mesura que hi ha quelcom que no és un objecte perceptible o una passió, i que la realitat sembla sempre un saber que ignora.

A més les interpretacions de *prakṛti* esdevindrien aquí coextensives amb les de realitat, i hi podria haver una discussió de quina hauria estat la comprensió primària de la natura.

Pel cap baix s'hi mostra la reiteració d'una complicació real, i d'una herència en l'origen del seu llenguatge.

* * *

No hi hauria cap motiu convincent que duqués a rebatre una experiència que anul·lés la capacitat de diferenciar, que fes bona la circumstància de trobar-ho genuí i autèntic: no ho faria la certesa que els afers perceptius són

els més segurs, tampoc no n'hi hauria prou a remetre a l'estabilitat de les lleis naturals, no s'hi valdrien les conviccions quotidianes, caldria no amagar-se pel fet que una experiència així fos difícil d'expressar.

Ocorre que no es tindria cap necessitat de superar una experiència lluminosa. Qui s'hi lliurés no sembla que hagués de tenir pressa per a acaparar arguments, sinó que preferiria de trobar-s'hi, de gaudir-ne, de fer-se així savi. Aquestes troballes crucials lliurarien prou certesa, sense ser la dels continguts perceptius: però podrien ser potser tant o més convincents.

Que no es pogués invalidar l'experiència d'una indistinció primordial deu ser perquè donaria una informació privilegiada que cap argument fóra capaç de copsar: que hi hagués una certesa interna, i que aquesta mateixa fos positivitat lluminosa.

Hi hauria motius per a no acceptar-ho. No sabent de què es parla, m'estimaria prou llest i encertat quan superés la bogeria d'una indistinció orginal, versemblantment expansiva, transparent.

Però si l'assumís com a vàlida, hauria d'admetre així mateix, de la manera que fos i sense ser possible de saber-ho per anàlisi, que no hi hauria solució de continuïtat en afers que es podria trobar interessant d'escatir.

No gaudiria d'un mitjà que superés aquesta mirada extàsica: revelaria un saber primordial no assolible altrament.

* * *

El coneixedor del camp exemplaritzaria l'experiència del *yogin* (cf.XIII.34). I fóra a la llum de la intensitat del que és lluminós que es parlaria dels elements del camp, d'una banda, de les diferents aproximacions a *prakṛti* i a *puruṣa*, d'una altra.

¿No caldria apropar-se a les *guṇa* des d'una perspectiva semblant? ¿No se les hauria de comprendre com una racionalització (si es vol: exagerada) de quelcom que s'hi palesa, en les experiències de tot tipus?¹⁶ ¿No s'esmenta com a salvació el fet significatiu intens lluminós?

¹⁶ A peu de página de *Gītā* XIV.5-13, Joan Mascaró escriu: «SATIVA, RAJAS, TAMAS, són les tres “Gunas”, o els tres “fils” que, entreteixits, són tant els constituents com les condicions variables de la natura. Són la llum i l'harmonia de la intel·ligència pura i de la bondat; el foc i el desig d'energia mental impura i de passió inquieta; i la fosca de l'estupidesa i de l'apatia. Fins que no s'arriba a la llibertat final, són com a núvols de matèria que enfosqueixen el sol de l'Esperit» (*Bhagavad Gita*, pàg.119).

El *Gītā* plasmaria segons una terminologia tradicional les forces que condueixen l'home. Paradoxalment exhorta a la devoció, i alhora la resposta, fos quina fos, es comprendria a la llum de les paraules del llibre, en l'accepció que no res se'n faria escàpol.

Al cap i a la fi tot plegat apunta l'actitud de l'humil: se n'és quan amb reverència s'adreça a l'infinit. Per això àdhuc els pecadors, les dones, els exclosos, hi estan convocats (cf.IX.32).

El *Gītā* constataria que no tots emprenen el redreçament de la seva conducta, i que aquesta no podria ser aliena a allò que es comprèn que hi ha. Potser hi hauria aquí una paradoxa; tot es trobaria regit per l'ordre d'un univers, i alhora hi hauria una comanda de conversió; o potser no: les forces de les *gunas* que regeixen la vida dels homes descriurien capteniments de fet, no el que se'n podria esperar i que l'home ignoraria, malgrat i tot que el conjunt esdevingués el d'una gènesi lluminosa, és a dir, que se'l comprengués així.

IV AVYAKTA I BRAHMAN

El *Gītā* usa primerament el mot *avyakta* en el sentit de «el no manifest» («invisible» en la traducció catalana): la partícula negativa fa de prefix a *nyakta* («manifest», «diferenciat», «revelat»). *Gītā* II.25 descriu *puruṣa* com a no manifest, impensable i immutable.

Un tema rellevant aquí rauria a saber si el *Gītā* descriu *puruṣa* com a pura consciència o no ho fa. Car el mot *cetanā*, que deu significar consciència, s'usa en el *Gītā* com a part del canviable camp (*kṣetra*), i no del coneixedor (*kṣetra-jñā*). Es podria suggerir que el jo superior sols seria conscient en virtut del principi de consciència de *kṣetra*, per tant de quelcom de la qual cosa participaria el propi home. *kṣetra* conté dins seu el principi conscient conegut com a *cetanā*, i seria en virtut de la seva associació amb *puruṣa* que aquest apareixeria com a *kṣetra-jñā* o el coneixedor. Potser això valdria també per a d'altres elements de *kṣetra*: *puruṣa* sols esdevindria *kṣetra-jñā* com a coneixedor a través de *kṣetra*.

El mot *avyakta* també s'usa en el *Gītā* II.28 en el sentit de «incognoscibilitat» o «desaparició».

Però quan s'usa en el gènere neutre (*avyaktam*) significa una categoria que és una part del mateix Krixna, i des de la qual tot el múltiple món manifest ha arribat a existir. Aquest *avyakta* també l'esmenta com a *prakṛti* o natura de Krixna, que produeix allò que es mou i allò que no es mou, sota la supervisió de Krixna (IX.10).

El mateix Krixna es diu de vegades que és *avyakta*, a tall d'una existència superior a l'*avyakta* descrit com la seva natura (cf. VIII.20) i com una categoria des de la qual tot ha passat a existir (cf. IX.4). Aquest *avyakta* s'anomena també *akṣara* (immortal), l'últim fi (cf. VIII.21).

Hi ha doncs un *avyakta* superior, que representa el mateix Krixna, i un inferior (del qual es produeix el món).

Costat per costat d'aquests dos *avyakta* hi ha també *prakṛti*, que de vegades pot ser descrita com un principi coextensiu, o com a *māyā* (en el sentit que se li ha lliurat), des de la qual es produeixen les *guṇa*.

Com s'aplica això a Brahman? Primerament el mot «Brahman» apareix en dos o tres contextos.

S'ha dit dalt que *prakṛti* pot ser entesa com a *puruṣa*, per tant Brahman significa d'una banda *prakṛti*.

Gītā III.15; IV.32 parla de Brahman per a referir-se als Vedes; es diu, per exemple, que els deures sacrificials deriven dels Vedes, quan aquests vénen de Brahman.

Gītā IV.24-25 l'usa en el sentit d'*Īśvara* (se li ofereixen els sacrificis): també ho fa a V.6.10.19, i en d'altres molts llocs.

Tanmateix sembla que el *Gītā* fa, d'una instància divina més alta, el principi suprem; Brahman, en el sentit d'últim principi indiferenciat dels *Upaniṣad*, es manté gràcies a aquella instància, encarnada en Krixna. Compareu *Gītā* VIII.3 i X.12 amb XIV.27:

(Parla Krixna): «*Brahman és el suprem, l'etern. Atman és el seu esperit en l'home*» (VIII.3).

(Arjuna dirigint-se a Krixna): «*Suprem Brahman, llum suprema i suprema purificació, esperit diví etern, déu no nat des dels orígens, omnipresent senyor de tot*» (X.12).

(Parla Krixna): «*Jo sóc qui manté l'immortal i l'imperible Brahman*» (XIV.27).

Es pot abastar així la brahmanitat (*brahma-bhūta* V.24; VI.27; XVIII.54, o *brahma-bhūya* XIV.26), el nirvana de Brahman (*Brahma-nirvāṇa*, II.72 ; V.24.25.26), que no cal interpretar en el *Gītā* com l'assoliment de la fusió indiferenciada en la unitat. El mot «Brahman» l'agafaren els diferents sistemes dels *Upaniṣad* i se l'usà per a denotar un estat superior últim de realització, els exactes trets del qual difereixen en els plurals sistemes: en el *Gītā* se l'usa per a significar un estat d'autorealització, deslligat d'una qualsevol passió, però autoreferencialment cap a un mateix i la seva ment en un estat perfecte d'equilibri. *Gītā* V.19 defineix Brahman com el perfecte estat d'equilibri, i en tots els versos d'aquest context es diu que el savi és en Brahman precisament perquè es troba en un estat d'equanimitat i d'equilibri amb indiferència i desapassionament. *Gītā* XIII.13 descriu Brahman com l'últim objecte del coneixement, sense principi, que no es pot dir que sigui o que no sigui. Els versos següents van afirmant que Brahman ho abraça tot, ho manté tot, està més enllà de les *guṇa*,

però en gaudeix. És alhora dins i fora de tots els éssers vius, de tot el que es mou i del que no es mou. És la llum de tota llum, és coneixement i l'objecte del coneixement, etc. No costa de veure que tot aquest concepte de Brahman es manlleua dels *Upaniṣad*. Més avall (*Gītā* XIII.30) arriba a dir que quan algú veu la pluralitat d'éssers vius com a un, cadascun dels quals essent des d'això, llavors esdevé Brahman.

Però ja s'ha comentat que *Gītā* XIV.27 fa que Krishna manifesti «*Jo sóc qui manté l'immortal i l'imperible Brahman, de gaudi absolut i de dharma etern*», i el vers anterior afegeix que qui l'adora esdevé Brahman (XIV.26).

Es podria concloure provisionalment que, si la natura *avyakta* inferior divina es la que es manifesta com a esperit [*puruṣa*] en l'univers, Brahman, que és l'essència divina més alta, fóra idèntic versemblantment a l'*avyakta* superior, que llavors encara inclou allò que el sosté (Krishna).

* * *

Deu ser certa la dificultat de precisar amb la màxima exactitud què entén un occidental per déu. Quan s'hi afegeix que la llengua sànscrita disposa d'una munió de noms per a referir-s'hi, i que el devesall d'expressions fluctuen semànticament d'acord amb les vàries tradicions i temps de l'univers hindú, llavors el lector s'avé a concloure que les possibilitats d'un constant malentès semblen haver-se d'assumir inexorablement.

Si s'accepta que el mot «déu», o un altre qualsevol, se circumscriu a ser usat com a complement nominal talment com ho fa un adjectiu («experiència de déu» o «experiència divina»), i que no hi ha cap objecte que sigui déu – si es renuncia per tant a una individuació de la manera que sigui per a déu perquè es troba escandalós –, no es tindrà inconvenient de comprendre Brahman a partir d'un esbalaïment in-finit, un Brahman que és «no manifest» (no se'l veu, però se'l sap), del qual es diu que més enllà seu no hi ha coneixement (s'hi arriba a través d'un ésser concret), que és sense principi (més enllà d'una tal ignorància hi ha una nova ignorància), del qual no es pot dir que és o que no és (es troba enllà d'aquestes expressions), que està en un altre requisit del que apareix («no manifest»), que ho és tot en alguna accepció (en el present concret que el sap no hi ha discriminació), en vistes al

qual s'abasta la brahmanitat (indistinció original, que no cal que impliqui una fusió esvaïdora de qualsevol diferència), etc.

Per què el *Gītā* no fa de Brahman allò últim? Es podria provar la següent explicació: Brahman fóra el saber d'una indiferenciació – tanmateix encara hi hauria sense solució de continuïtat la circumstància d'una l'experiència que s'ensenyaria com una gràcia. S'hi trobaria un «no manifest» discriminat en el «no manifest».

V LA CONCEPCIÓ DELS DEURES SACRIFICIALS

El *Gītā* distingeix dues classes de motius per a la realització de sacrificis: el primer motiu és el del propi interès, que no mena a enlloc malgrat seguir literalment els Vedes (cf. II.42-44). El segon és un sentit del deure perquè els sacrificis estan prescrits per l'etern (cf. III.15)¹⁷, i fent-los hi ha una mútua benvolença entre déus i homes (cf. III.10-16).

Yajña (el sacrifici) és de diferents classes: per exemple, aquell en què les oblacions s'ofereixen al déus s'anomena *daiva-yajña*. Es distingeix de *brahma-jajña*, on un mateix s'ofereix a Brahman; on Brahman és l'oferidor, l'oferiment i el foc de les oblacions; i on un mateix s'abandona dins de Brahman (*Gītā* IV.24-25).

El control dels sentits també es considera un sacrifici, i es diu que en el foc dels sentits els objectes dels sentits s'ofereixen com a libacions, i que els mateixos sentits s'ofereixen com a libacions en el foc del control del sentits; totes les funcions dels sentits i les funcions vitals s'ofereixen com a libacions en el foc del control dels sentits il·luminat per la raó.

Comptat i debatut es distingeixen cinc classes de sacrificis: els sacrificis amb oferiments materials a libar, els sacrificis d'ascetisme o autocontrol (*tapo-yajña*)¹⁸, el sacrifici d'unió o comunió anomenat

¹⁷ El mot *dharma* sembla usar-se en el sentit de l'ordre consuetudinari inalterable dels deures de classe o de casta, i de la conducta a guardar del poble, per tant en el sentit dels esquemes prescrits de comportament; aquest significat del mot fóra el més primerenc i seguiria el significat vèdic més antic del mot (cf. I.39; II.7; IV.78, etc.). Quan es realitza *karma* des d'un sentit desinteressat del deure, el seu *karma* no és més cap servitud, sinó l'acompliment del seu propi *dharma*.

¹⁸ Dins de *tapas* (ascesi, austeritat, mortificació) de l'ordre físic es troba l'adoració dels déus, dels brahmanes, dels professors, dels homes savis; també la puresa, la rectitud, la continència sexual, la no-violència (*Gītā* XVII.14). *Tapas* en llenguatge es diu de la parla vertadera sense ofensa que és dolça a l'oïda i bona per a tots, i també de l'estudi (XVII.15). *Tapas* mental ho són la

yoga-jajña, el sacrifici de l'estudi escriptural, i el sacrifici del coneixement o saviesa (*jñāna-yajña*) (*Gītā* IV.26-30). És fàcil de veure que l'ús del mot *yajña* per a tot això es deu a una extensió del seu ús original a noves formes desenvolupades de religió.

* * *

L'acompliment del *dharma* sense mirar-ne l'interès, l'assumpció dels deures de casta independentment del benefici o de la pèrdua que comporti, suposen trobar-se en un medi social que remet a unes determinades pràctiques tradicionals, una distribució dels individus en castes, cadascuna de les quals té el seu relat, etc., mentre que es mira amb respecte i amb reverència tot això, decretat pels Vedes, quan els Vedes vénen de Brahman.

Hi ha una conformitat amb l'ordre social i es demana precisament que l'acció esdevingui desinteressada per tal d'atènyer el progrés perseguit d'acord amb les disposicions de cadascú mentre avança en la devoció del que és no manifest.

No sembla que calgui exigir al *Gītā* cap actitud revolucionària quan s'avé amb l'ordre establert, i quan en algun lloc deu voler superar el que digueren els Vedes. No fóra impossible que hi hagués aquí una disposició conciliadora o contemporitzadora amb les pràctiques habituals sense fer-ne cap finalitat, sinó més aviat un capteniment que ha d'acompanyar aquell que cerca de seguir un camí recte, potser amb un repunt d'estoïcisme: canviar més un mateix que no pas les circumstàncies.

serenitat de la ment, el natural feliç, la consirositat, l'autocontrol, la rectitud de ment (XVII.16). Tot plegat sense desig de recompensa (XVII.17).

VI EL CONTROL DELS SENTITS

El *Gītā* té present que cal evitar el cicle següent: parar atenció als objectes dels sentits, el fet de lligar-s'hi, l'aparició de desig, de la ira, de la ceguesa de passions, el lapse de memòria, la destrucció de la intel·ligència, finalment la destrucció d'un mateix (II.60.62.63). El rebuig de les coses i la inclinació (passió, tendència, *rāga*) per les coses són els dos enemics (III.34). El desig (anhel, inclinació, amor, *kāma*), l'odi (*krodha*) i la cobdícia (*lobha*), envelen la saviesa (III.37-39) i són les tres portes de l'infern (XVI.21).

Allò específic del *Gītā* rau que el control dels sentits és un mitjà per a assolir la pau, la contenció i el desdesitjament que capaciten l'home a dedicar les seves accions a allò diví no manifest i a seguir els deures consuetudinaris sense cercar-hi una satisfacció. Les passions s'instal·len als sentits, a la ment i a la raó (III.40). El plaer i el dolor vénen i se'n van, i cal estar per damunt seu (II.14). El nostre interior (*ātman*) pot ser el nostre amic o el nostre enemic: quan un hom s'adona del jo superior que hi ha en ell, que transcendeix el seu intel·lecte, llavors és capaç de controlar el seu *ātman* amb allò que li és superior, i desarrelar els desigs (II.61; III.41.43; VI.5.6).

L'objectiu central en el control dels sentits és la serenitat (l'estabilitat) de la *prajñā* (II.57) o *dhī*, mot sinònim (el *Gītā* lloa sovint la *sthīta-prājñā* i la *sthīta-dhī*); *prajñā* no és ni *jñāna* (coneixement ordinari), ni *vijñāna* (alta saviesa), sinó que es podria traduir per «pensament» o «saviesa», o «inclinacions mentals en general», «ment»¹⁹. Es lloa la ment reposada i

¹⁹ Dalt (nota 3) ja s'ha esmenat el *buddhi-yoga* o ioga de la saviesa, que convé portar a col·lació perquè *buddhi* és també conegut com a *prajñā* (saviesa, discerniment), *dhī* (intuïció, imaginació), i d'altres. *Buddhi* vol dir «retornant a la consciència, presència de ment, intencions, propòsit, designi; percepció, comprensió; intel·lecte que comprèn la intel·ligència, talent; discriminació, jutjament i discerniment»; comprèn la totalitat de l'aspecte emocional de l'home i de les possibilitats intel·lectuals, cf. Ravi Ravindra, *The Bhagavad Gita: A guide to navigating the battle of live*, Shambhala Publications, Boulder, Colorado, 2017.

serena (estable) (II.54-56). Llavors s'obté pau, contenció (*prasāda*), un hom es manté en el repòs (II.65 ; cf. II.58.64.68.70.71), i amb esforç pot entrar en unió sagrada (VI.36).

El *Gītā* pressuposa que l'acció de l'home està sotmesa a l'activitat de les *guṇa* o, el que és el mateix, a les característiques qualitatives de *prakṛti*, la natura (II.27; XIII.29). En un altre lloc es diu que l'acció té cinc causes: el cos, l'agent, els òrgans dels sentits, les funcions vitals i les activitats motores, i uns elements causals objectius desconeguts o el poder omnicontrolador de déu (*daiva*, XVIII.14, cf.13-16). El pensament que deu trobar-se sota de tot això deu ser aquest: l'acció és obra principalment de la natura (cf. XIII.29), malgrat considerar aquells cinc factors en un segon ordre, especialment l'agent, la tasca possible del qual rauria a canviar l'orientació de l'activitat, és a dir, d'abstenir-se de lligar-se a l'interès o al desig, de purificar l'acció.

Aquesta posició del control dels sentits deu tenir la seva font en els *Upaniṣad* (la tradició hindú hi remet com a font del *Gītā*).

No sembla que calgui veure-hi algun manlleu del budisme. La ignorància (*avidyā*) budista es considera la font real de tot mal, i el *Gītā* no usa mai aquest mot (*ajñāna*, ignorància, al *Gītā* no significa cap principi metafísic com ho fa en el budisme), no es preocupa per explicar l'origen de les inclinacions i dels desigs (constata simplement que hi són), malgrat que admet que cal tenir-ne cura a fi d'abastar la pau i l'equanimitat.

D'altra banda el budisme *hīnayāna* insisteix en la disciplina moral (*śīla*), la concentració (*samādhi*) i la saviesa (*paññā*), cadascuna de les quals se l'estudia acuradament. I el budisme *mahāyāna* convida a un programa d'altruisme universal. El *Gītā*, però, no esdevé cap guia pràctica de tasca moral, sinó simplement com cal fer una vida normal de deures, i a més a més estar en pau i goig en un estat d'equanimitat i en comunió amb déu.

En el *Gītā* s'hi exhorta a seguir els propis deures de classe (XVIII.41-48): Arjuna ho ha de fer com a kshatriya (*Gītā* I i II), car se li suposa heroisme, bravesa, paciència, traça, no fugir de la batalla, oferiment de presents, senyorialtat. Val més sempre fer els propis deures i no els d'un altre (III.35). I pot fer-se sense perfecció:

«Ningú no hauria d'abandonar el seu deure, encara que no el pugui realitzar amb tota perfecció; perquè en tota acció hi ha d'haver imperfecció, així com en tot foc hi ha fum» (*Gītā* XVIII.48).

Es pot fer doncs de manera imperfecta, i tanmateix això no lleva que es pugui fer mal als altres: aleshores es té present que els efectes dolents d'una acció no afecten qui la fa quan no es regeix pel desig dels fruits de la seva acció, sinó que es manté aliè a les satisfaccions i als dolors quan actua per

deure d'acord amb el seu *dharma*. D'aquí que el *Gītā* també difereixi dels ideals vèdics dels sacrificis per mor d'un benefici, d'una banda; però també dels sistemes de filosofia *Vedānta*, o del *Yoga* de Patanjali, d'una altra, pel fet que aquests solen rebaixar la rellevància de l'esfera de les accions i dels deures²⁰.

Es denuncia que es gosi defensar que el món és fals, sense base, sense déu, i que l'origen de la vida sigui el de la mera atracció i unió sexual (*Gītā* XVI.8). Són els enemics de la bellesa del món (XVI.9). Homes plens de desig, d'orgull, de vanitat, d'ignorància (XVI.10). Homes que sols busquen el plaer (XVI.11), que volen acumular riqueses (XVI.12-13), que es vanten de matar (XVI.14), que paguen pels rituals religiosos (XVI.15). I cauen a l'infern (XVI.16): ignoren déu en ells mateixos i en els altres (XVI.18).

S'hi contraposen els homes que segueixen les virtuts del cel (XVI.1-5): absència de por, puresa de cor (*sattva-saṁśuddhi*), coneixement de les coses i l'acció que hi és d'acord, generositat, control de la ment, sacrifici, estudi, austeritat, rectitud, no-violència (*ahimṣā*), veracitat, control de la ira, renunciació, serenitat (*śānti*), no fer crítica dels altres, delicadesa pels que pateixen, no ser cobejós, amabilitat, vergonya quan hi ha una mala acció, constància, energia, misericòrida, paciència, puresa (*śauca*), no pensar malament dels altres, no ser vanitós.

L'home que estima déu no fa mal a cap ésser viu, és afable i té compassió, no està lligat a les coses, no és egoista, és manté el mateix en els plaers i en les penes, sap perdonar (XII.13). És fort, autocontrolat i sempre contingut (cf. XII.14), ple de pau (XII.15), pur (XII.16), deslligat de les coses (XII.17), estima iguals els amics i els enemics, rep igual (es troba igual en) el blasme i la lloança, suporta igual (es troba igual en) el fred i la calor, es manté igual (es troba igual) en el plaer i en el dolor (XII.18), potser sense llar i sempre satisfet amb el que té (XII.19), lliure així mateix dels lligams egoistes

²⁰ L'ensenyança bàsica del *Gītā* mana de seguir els deure de casta sense cap motiu d'interès personal o de gratificació dels desigs. A més a més parla sovint d'altres deures generals, és a dir, de sacrificis, *tapas*, i regals, tal i com s'ha indicat dalt en parlar de *yajña*.

als propis fills, esposa o llar (cf. XII.9). No costa de veure que la vida que s'hi admira és la duta amb deslligament de tot, una vida de pau, de contenció, de perfecta equanimitat i impertorbabilitat en les alegries i les penes. S'hi lloa allò que implica puresa, sinceritat, vigilància de la ment, rectitud.

El control dels sentits lliura doncs el poder de dirigir la ment en la recta direcció. Heus aquí la base de tot el que diu el *Gītā* a propòsit d'un codi moral i d'una conducta virtuosa.

Tanmateix la virtut de «ser el mateix», «trobar-se igual» (*samatva*) sembla ser el gran ideal del *Gītā*. Hi hauria tres nivells: (a) un subjectiu «ser el mateix», una equanimitat de ment, un ser el mateix en les joies i en les penes, lloances i blasmes, i en totes les situacions. (b) Un objectiu «ser el mateix» cara a tothom, sigui amic o enemic, mirant-los amb ulls iguals, sotmetent-los al mateix esperit imparcial. (c) L'estadi final de reeiximent d'aquesta equanimitat és l'autorealitzat trobar-se en una impertorbabilitat absoluta davant tot el que es mundà – un estat de transcendència anomenat *guṇātīta* («més enllà de les *guṇa*»). Tot això s'emfatitza en diferents llocs: *Gītā* II.15.38.47 exhorta de diferents maneres a una tal equanimitat. *Gītā* II.48 enllaça ser el mateix i *yoga*. *Gītā* II.55-57 insisteix en un tal ordre d'idees. Aquest home no es capfica per això o per allò (cf. III.17-18). Li són iguals l'or i les pedres, el desitjable i l'indesitjable, lloança i blasme, estimació o censura, amics i enemics (XIV.24-25, cf. VI.9). Amb el mateix amor contempla un bramant, una vaca, un elefant o un ca, i fins i tot un *caṇḍāla*²¹ (V.18, cf. VI.31). Veu Brahman en tots els éssers, i coneix l'indestructible i l'immortal en tot el que és destructible. Va cap a la part més alta seva (XIII.28). La culminació rau en la superació de les *guṇa*, l'obtenció de la immortalitat lliure del naixement, de la mort, de la vellesa i dels dolors, i obté la brahmanitat (XIV.20.23.26).

El *Gītā* defensa la idea de la impossibilitat que deixi de ser allò que existeix, o que passi a ser el que no existeix (II.16), però això sembla circumcriure's a l'*ātman* (cf. II.16-24), d'acord amb el que ja s'ha estudiat:

²¹ Casta que resulta de la descendència d'un bramant i d'un *sūdra*, en qualsevol cas una casta dels intocables.

aquest jo que es perllonga amb un jo superior que és imperible i immortal, d'acord amb el pensament dels *Upaniṣad*; el *Gītā* reblaria amb II.16 llurs reflexions i en seria un clar avenç.

S'hi recull també el cicle de naixement-mort-nou-naixement que té en compte el *karma*, l'acte (cf. per exemple, XV.2 ; IV.9), quan hi ha un esclavatge degut a les passions, als desig, als lligams amb els objectes dels sentits, amb els fruits de les accions, etc.²², fins que s'aconsegueix l'alliberament del cicle (VIII.28 ; IX.4).

L'alliberació (*mokṣa*) significa alliberació de la vellesa i de la mort (VII.29), l'atenyen pel coneixement de la natura de *kṣetra*, o de *kṣetra-jñā*, veuen la distinció entre el camp i el coneixedor del camp, i van cap al suprem (XIII.34). Això no s'obté sols per un exercici de coneixement: però Krixna ho garanteix al savi i als qui el cerquen amb devoció (XVIII.66).

Independèntment de tot això hi ha un cicle còsmic que va d'un *avyakta* superior (el senyor incompreensible), des d'on apareix l'*avyakta* del qual brollen les coses manifestes (*vyaktayaḥ sarvāḥ*), i al qual retornen periòdicament (cf. VIII.16-23); a més es recullen concepcions tradicionals (cf. VIII.24-25.28). En d'altres paraules el *Gītā* recopila material escatològic usualment acceptat sense tractar d'harmonitzar-ho tot.

* * *

L'acció inclou alguna faceta passional. No hi ha una activitat apassional malgrat que pugui contenir una afectivitat asserenada. La no rellevància d'una emotivitat no implica que no hi sigui, i més aviat es diu que és serena, que no urgeix, precisament perquè es manté un ritme que no s'esbiaixa aconduït per una passió. El seguiment d'un objecte cobejat suposa, en els casos extrems, que l'acció sigui arrossegada, potser incapaç de deixar-ho estar, i de meditar.

²² El *Gītā* no es capfica amb l'anàlisi del *karma*, l'acció: IV.9, VI.40-45 semblen indicar que l'efecte de *karma* és autònom, però XVI.19 defensa que és Krixna mateix que comanda els cicles de la vida. En canvi V.15 constata que la idea de pecat i de virtut es deu a la ignorància, i que Brahman s'absté de tot això. No és impossible de reconciliar-ho així: no hi hauria realment vici i virtut quan l'afer es considera externament, pels seus efectes, això sols ho podria assumir un ignorant; en canvi sí que el desplegament de les accions es pot fer per deure en una línia semblant a la de dalt: l'home sols podria canviar l'orientació dels capteniments, no els mateixos capteniment en els seus efectes.

Els lligams emotius, passionals, sentimentals, formen part de les tasques, rebin el nom que rebin, amb les varietats que es vulgui, s'expliquin per això o per allò. No es deixa de sentir els afers.

L'exercici orientat per una passió treballa característicament mentre va desplegant una sèrie de conductes. Si de vegades s'ofereix com a destí ineludible, no sempre és així, i s'explora. La comanda que fa educar les passions brolla d'una dialèctica que es descabdella en el temps, i que – malgrat poder remetre al medi social – manté una racionalitat passional de fonament.

No se'n viu sense i alhora s'avalua que convé no ser-ne un esclau, que es pot cometre quelcom que no es vol quan se n'és, que la passió pot encegar, fer ignorant. La que encega supera qualsevol altra instància.

La bona predisposició seria aquella que no s'hi deixés endur, aquella en què no s'impedís agafar els afers com seria convenient; no sense passió sinó com si se'ls pogués considerar per damunt seu, malgrat seu.

O els atzars han dut a desconfiar dels camins de la reflexió i a meditar què segures són les passions, fins i tot a estimar-ne la fruïció avantatjosa.

El capteniment al qual exhorta el *Gītā* no difereix en conjunt de l'usual en aquests casos. El repàs de pros i contres, l'actitud meditativa, duen a admetre la conveniència d'una bona predisposició (altrament se suspèn sensatesa i lluminositat), d'alliberar-se dels esclavatges i dels lligams torbadors.

Ocorre que hi ha una colla d'injuncions consuetudinàries a propòsit dels deures, un *dharmā* per a dur a terme el *karmā* de cadascú: s'hi convida a actuar alliberadament, amb recta intenció.

Això permetria una digressió cultural: però aquest cinyell no invalidaria que es mana el recte compliment del deure per a totes les castes i les condicions, la femenina inclosa.

Les seves característiques individualitzants no impedeixen que es remarqui que sempre es fan les coses amb imperfeccions; que no es menyspreï aquell que duu una ofrena amb intenció recta pensant-se de bona fe que l'ofrena és el que val; no mana per a tothom esdevenir iogui quan no qualsevol individu pot tenir-ne les qualitats necessàries; no menysprea el pecador penedit.

Tanmateix el *Gītā* assoleix el no finit, i tendeix a promoure l'actitud del sensat: recomana, per exemple, la serenitat de *prajñā*, que procura un ànim reposat, la contenció, i amb la qual s'és capaç d'arribar al ioga, al nirvana de Brahman.

O la comanda de «ser el mateix» (*samatva*), que arriba a l'estat anomenat *guṇātīta*.

El *Gītā* es mou sovint a un nivell que pressuposa una llarga meditació i contenció, la d'algú que ha tesat el saber del pendent, que ha repassat, a la llum de la pròpia tradició, els esdeveniments. El text desvetlla empatia perquè supera per tots costats qualsevol encotillament cultural.

Krixna mana lluitar a Arjuna, un deure de casta que s'imposa al deure general de la no-violència: àdhuc aquí se seria capaç de perseguir una rectitud (es faria si més no per deure, no per la fruïció de la batalla) malgrat que se la trobés errada. Valdria per als afers del passat el que valdria per avui: una bona intenció no comportaria una intenció encertada.

El text no fóra exemplar perquè manés accomplir els deures a Arjuna, sinó perquè prega a tothom d'accomplir el seu deure rectament, i perquè ensenya a transformar-se en l'experiència d'un esbalaïment.

Tal com recull la distribució dels individus en castes, no se n'està d'exhortar el seguidor a la cerca de l'alliberament del cicle de la mort, i d'una nova reencarnació, quelcom tradicional que deu poder intepretar-se com una explicació, per als comportaments no dignes, d'una esperança final. La concepció consuetudinària, com d'altres sobre els cicles del món, no impedirien de llegir el *Gītā* amb connivència, sobretot quan això es fes amb un punt de mira semblant al que versemblantment deu ser el seu: la comanda de rectitud i d'una experiència in-finita.

Així mateix el *Gītā* voldria alhora que res no es fes escàpol del diví, defensa doctrines tradicionals lligades al *karma*, i exhorta a la rectitud i a l'enlairament cap a allò que és radiant. Provarem de fer compatibles versos que semblen que no s'adiuen: malgrat això, pot ser més rellevant que s'hi deu conciliar un saber d'experiència, una tradició, i una quotidianitat. No s'hi estaria tan interessat a fer un sistema coherent com a palesar des d'una transmissió, quelcom que deu valer per a avui; és a dir: la certesa d'una experiència de benaurança que suggeriria de no haver-hi afer que no s'hi trobés compromès, i l'observació de poder esmerar-se per a obrar amb rectitud.

VII KRIXNA I L'HOME

Gītā XV.1-5 recull, modificant-la, una imatge que ja es troba en la tradició hindú: la de l'arbre (*aśvattha*) etern: les arrels van cap amunt i les branques cap avall, les fulles són els Vedes (XV.1). Després hi ha un segon arbre: unes fulles d'objectes sensibles nodrits per les *guṇa*, unes arrels inferiors cap avall, lligades amb els nusos de *karma*, el món humà (XV.2). En aquest món no es percep la natura vertadera d'aquest arbre: sols quan se'l talla de soca-rel amb l'espasa del deslligament se cerca aquell estat que, aconseguit, ja no se'n retorna (XV.3). Hi ha doncs un arbre principal, i un de subsidiari que cal tallar per tal d'haver l'altre.

L'ús d'una imatge que es pot retrotreure a l'obra *Kaṭha Upaniṣad* fa veure que la concepció d'allò diví del *Gītā* n'és una elaboració des de fonts anteriors. Allò diví és immanent i transcendent: la part transcendent, les arrels cap a dalt, és Brahman que, per més gran que sigui, fa una instància constitutiva en l'essència complexa del diví (n'hi ha una, de superior). La unitat de l'arbre doble té en compte la part immanent.

Tot i això el *Gītā* difereix dels *Upaniṣad* en el fet que introdueix la idea que aquella instància màximament superior (està parlant Krixna) neix a la terra com a home²³.

Krixna diu: «*En tot aquest gran univers no hi ha res més gran que jo. Tots els mons tenen llur repòs en mi, així com moltes perles en un collar*» (*Gītā* VII.7).

Ell és la liquiditat en l'aigua, la llum del Sol i de la Lluna, la humanitat (*pauruṣa*) de l'home, la bona flaire de la terra, l'escalfor del Sol, la intel·ligència de l'intel·ligent, l'heroisme de l'heroi, la fortalesa del fort, el desig que no transgredeix el camí de la virtut (cf. VII.8-11).

En la seva forma no manifesta (*avyakta*) impregna tot el món. Tots els éssers existeixen en ell, però no l'exhaureixen (per això es pot afegir que no existeixen en ell), no s'acaba amb ells, els manté, n'és el procreador (cf. IX.3-5).

²³ Quan s'afebleix *dharma* i creix *adharmā*, malgrat ser Krixna no nat i immortal, i el senyor de tots els éssers, en virtut de la seva pròpia natura (*prakṛti*) neix a través del seu propi *māyā* (això és, el poder engegador de les *guṇa*) (*Gītā* IV.6-7).

Hi ha com una triple natura divina. Una part seva es manifesta com a natura inanimada i una altra com el món animat dels éssers vius, per això es diu que tot és en Krixna (cf. IX.6). Quan acaba el cicle (*kalpa*) tots els éssers entren en la natura de Krixna, mentre que ho crea tot de nou al començament del cicle. Crea a través de la seva natura (*prakṛti*), i la totalitat de les criatures vivents depenen de *prakṛti* (cf. IX.7.8).

En qualsevol cas es tracta d'una *prakṛti* amb un triple vessant: una *prakṛti* divina com a matèria còsmica, una *prakṛti* com la natura divina d'on surt tota vida i esperit, i una *prakṛti* com a *māyā*, o el poder diví d'on han vingut les tres *guṇa*. És per tot això que es diu que el món còsmic i el món de vida i esperit hi són, en Krixna.

Però hi ha una natura superior: el Brahman, que està més enllà d'una qualsevol esfera de l'univers de matèria i de vida.

Finalment cal afegir l'aspecte encara més alt, que encarna Krixna, que es manté inexhaurit, que ho crea i ho manté tot.

En el *Gītā* aquest aspecte transcendent no se separa de l'aspecte que no ho és: Krixna és alhora el pare, la mare, el mantenidor, l'avi, del món, i la sagrada síl·laba OM, els tres Vedes, el sacrifici, les oblacions i el foc; és el senyor de tots els sacrificis i qui els accepta; és matèria, il·luminador passiu, el descans, el suport, l'amic, l'origen, la final dissolució, el lloc, el receptable, i la llavor immortal; produeix calor i pluja, destrueix i crea; és alhora mort i immortalitat, el bé i el mal (cf. IX.16-19.24).

De la part transcendent es diu que el Sol, la Lluna i el foc no la il·luminen (XV.6), i tot seguit es diu que una part seva forma el principi anímic etern (*jīva-bhūta*) en allò que és viu, etc. (cf. XV.7-8).

Krixna és l'agent controlador de totes les operacions en el món: omple les collites amb els seus sucus específics, els cossos dels éssers vius amb foc, ajuda a digerir el menjar i és la llum en el Sol, la Lluna i el foc. Resideix en el cor de tot; d'ell provenen el coneixement, l'oblit i la memòria. És l'únic conegut pels Vedes i l'únic que els coneix, és l'únic autor del *Vedānta* (cf. XV.8.12-15). El *Gītā* emfatitza que tot és una manifestació seva: és el joc de daus, la victòria en els esforços, l'heroisme dels herois, les qualitats morals en tots els homes, etc. (cf

X.36-41), àdhuc és ell qui ha sentenciat els homes que moriran en la batalla de *Kurukṣetra* (cf. XI.32-34).

Gītā XII.3-5 afegeix que l'atenyen els qui adoren l'indefinible, l'incanviable, l'omnipresent, l'impensable, l'immanifest (*avyakta*), els qui controlen els seus sentits. Els qui fixen la seva ment en l'immanifest ho troben difícil (XII.5): però els qui dediquen totes les accions a déu, en fan el seu suport, hi són devots en constant comunió, llavors ell els allibera de l'oceà de la mort i del renaixement (XII.6-7). Krixna promet Arjuna que l'alliberarà (XVIII.62.66). És per la devoció que es coneix què és ben bé la divinitat (XVIII.55).

Aquells que tenen ànima i ment plens d'amor a Krixna són a prop seu, i Krixna els garanteix la saviesa, destrueix la foscor de llur ignorància per la llum del coneixement (cf. X.9-11; XIII.57-58; IX.30-32). Tot això val per a pecadors, dones, *vaiṣya* o *śūdra* (IX.32). Això val per a aquells que segueixen altres déus (cf. VII.20-22).

«*Sia com sia que els homes m'estimin, en llur viarany troben el meu amor: ja que molts són els camins dels homes però tots ells a la fi arriben a mi*» (*Gītā* IV.11).

Sobretot quan s'és lliure de desitjos l'acció troba la llibertat (cf. IV.13-15).

En un altre lloc es diu que hi ha quatre menes d'homes que estimen déu (VII.16-17): els qui són inquietos, els qui es troben en problemes, els qui volen abastar alguna cosa desitjada, els qui són savis. El millor és el savi (*jñānin*), sempre en comunió amb déu. Déu i el savi són a prop l'un de l'altre.

Tanmateix no costa d'admetre que tot plegat fa veure que hi ha aquí un èmfasi en el camí de la devoció (*bhakti*) obert a tots, i que garanteix, a aquell que es lliura completament a Krixna, que Krixna, complagut, li ofereixi saviesa, i l'estadi més alt d'autoelevació, d'autorealització, de felicitat. Un camí doncs que va més enllà del camí de la saviesa i de coneixement dels *Upaniṣad*, i del camí de l'autodisciplina austera.

* * *

El perceptiu és capaç de revelar-se com a portador d'una avaluació, i de fer-ho amb una gamma calidoscòpica de mostres, de tal manera que el lluminós i el seu gaudi fan un afer únic que eclosiona en la forma de moltes perspectives. Ho permet el plaer del Sol, la mirada a la Lluna, el buf del vent, l'ofec de el calor, les aigües, els colors, els perfums, l'alegria dels sons, la meravella que es toca, la vermellor del capvespre. Gairebé s'és capaç de palpar allò radiant en les coses: se n'han fet portadores.

* * *

El no-circumscrit està doncs en la llum del Sol, en la frescor de l'aigua, en la humanitat d'un ésser humà, en les olors i els tactes. És a dir, quan s'hi és.

De vegades s'hi lliura implicat, actiu, sense quietud eixorca, en una activitat constructiva, positiva. Un sí del que hi ha de gaudi, de pensament, sense rebuig de la gràcia.

Les paraules de Krixna valen per a l'experiència de l'ésser i per a l'experiència de déu: exhorten en qualsevol cas a entomar arreu l'in-finit.

* * *

La lluminosització de l'ésser, precisament per llur inversemblança a primer cop d'ull i per llur radicalitat, prové d'unes experiències bàsiques. La del nirvana de Brahman, per exemple. Tan peculiar i convincent que dissipa els dubtes.

* * *

Es gaudeix de quelcom d'una vàlua màxima, s'hi ofereix un vòrtex expansiu del real. Una seqüència extàsica com la d'una indistinció primordial.

Hi hauria un apropament a les posicions meditatives del *Gītā* – les formes del monoteisme haurien volgut evitar precisament aquest equívoc i no ho haurien pogut fer sense recaure en antropomorfismes propis seus.

* * *

En el *Gītā* hi ha tot això. S'hi troba la lucidesa de l'experiència vària del real.

Poques vegades s'haurà insistit tant en la circumstància que, en cada cosa, hi traspua una tal radicalitat, èmfasi que palesa la tensió del *Gītā*, l'abocament cap a allò místic que alhora fa créixer l'atmosfera d'un anivellament bàsic en els afers.

La contemplació extàsica suggereix que no està barrada a cap poble (cosmopolitisme) ni a cap col·lectiu (universalisme), pressent que tot es perdona amb el propòsit de rectitud, preludia que hi ha l'assoliment d'una resplendor, i en fa el tast, esdevé una experiència d'amor que es rep i d'amor que es lliura.

El text permet de resseguir-hi que tot això, no podria ser altrament, es fa a través d'un paradigma cultural propi: justament amb les castes, apareixen d'altres referències als Vedes, als *Upaniṣad*, al pensament *sāṃkhya*, a les diferents interpretacions del ioga, etc. Tanmateix es troba un escrit que transcendeix de molt tot això, talment com si fos sols a través de la tradició que fos possible de desplegar aquella originalitat tal i com es mostra compromesa en el llibre.

La dolenteria és blasmada i hi ha versos que condemnen a l'infern l'home pervers. Tot i això no s'hi capfica, deuen parlar-ne quatre o cinc versos: el mal no es deslliura de trobar-se implicat en el pendent, el perdó esdevé general, no hi ha cap gelosia respecte als adoradors d'altres déus, no hi ha més condicions que la rectitud. Deu ser un dels documents més impressionants que s'hagin escrit mai a propòsit del resplendor.

* * *

Finalment apareix la mateix forma d'expressió del missatge a través de Krixna.

El *Gītā* pot oferir-se com un dels primers escrits de l'escola *ekāntin* dels *bhāgavata*, podria pressuposar potser alguna estilització i reelaboració literària, àdhuc no caldria excloure alguns tipus de consens entre seguidors – si més no és segur que neix i es produeix en un medi hindú on manlleua la figura tradicional de Krixna i en fa els retocs i l'adaptació escaients.

Com s'ha de copsar que Krixna reveli una doctrina que ja havia estat transmesa en temps remots, però que es va perdre (IV.1-3)? La comprensió d'un text depèn si més no de la conjuntura cultural del seu lector. L'adepte hindú contemporani de l'autor o autors, com els mateixos autors del text, deurien assumir-ho d'acord amb els seus paràmetres culturals, és a dir, deurien escriure'l i meditar-lo com una millora en la línia d'una doctrina tradicional.

Avui més aviat interpretaríem que hi ha solució de continuïtat entre els sabers del no finit i la seva representació²⁴, i que en conjunt s'aniria reorientant en els aspectes compatibles amb l'experiència mística.

Es pot conjecturar que els autors del *Gītā*, com els devots que el poguessin acollir, ho entomaven així. Una doctrina sublim és la més apropiada per al més alt senyor. Es tractaria de quelcom revelat en l'accepció del resseguiment d'una experiència que inundaria l'home, i que es plasmaria d'acord amb la mentalitat tradicional. Al cap i a la fi totes les manifestacions idolàtriques no són res més que la concreció representativa i/o expressiva de quelcom superior.

Ocorre que, així com s'ha posat en els llavis dels ídols moltes paraules que no se les pot assumir avui més que degudes als homes, en el *Gītā* Krixna hi expressa precisament allò que, encara avui, pot admetre's que deu ser una resultant genuïna de la millor experiència.

²⁴ Una representació imaginada, un llenguatge que li fos escaient, com un qualsevol ídol, podrien ben bé assumir, des d'aquestes realitats representades, expressades, o plasmades, el seu respectiu flanc pendent.