

Una justificación de la no-violencia a través de un texto bélico: Gandhi lee el *Bhagavad Gita*

Salvador Cuenca Almenar
Universitat Jaume I. Castelló

Introducción

Una larga tradición de exegetas hinduistas ha interpretado el *Bhagavad Gita* como una justificación religiosa de la guerra. Su defensa de la guerra se ha fundamentado de la siguiente manera: el *atman* existe en todo lo que es, tanto en los aliados como en los enemigos; dado que el *atman* es imperecedero, la violencia ejercida en el campo de batalla solo afectaría a los cuerpos mortales y no a la energía indestructible que ordena el mundo. Por tanto, la muerte de los guerreros no es más que un final ilusorio, ya que el *atman* no se destruye, sino que se transforma. El presupuesto de esta justificación es la identificación entre *atman* y *brahman*, es decir, entre la esencia individual y la universal,¹ que permite romper el precepto (*yama*) de la no-violencia (*ahimsa*), al considerar que los guerreros muertos solo son formas temporales de un orden (*dharma*) atemporal. El *dharma* únicamente puede ser reconocido en un tiempo diferente al de la percepción cotidiana, es decir, en un tiempo concebido sin la linealidad de quien lo cuenta. En un tiempo sin acontecimientos. Sin nacimientos ni muertes. Cuidado con la polisemia: “contar” el tiempo significa, por una parte, medirlo y, por otra, narrarlo.

El objetivo de esta comunicación es enfrentar la interpretación tradicional del *Bhagavad Gita* con la lectura de Mahatma Gandhi. Según Mahatma, la *ahimsa* es el precepto inquebrantable y el factor fundamental de la libertad humana (*moksha*). Por ello, la *ahimsa* es el único *dharma*. Para defender la anterior afirmación, Gandhi debe invertir el sentido de la *Gita*, tejido por una corriente de interpretaciones contrarias. Es más, debe transfigurar el significado de la noción de *dharma* asociada al cumplimiento de los deberes particulares de cada hinduista, de acuerdo con su casta y con la etapa vital que transita.

Para lograr el objetivo, se definirá, en primer lugar, el significado del término *dharma*; en segundo, se indicarán las características fundamentales del sistema de castas (*varna*) y de edades (*asramas*), en relación con la noción de *dharma* que se deriva de los mismos; en un tercer momento, se expondrán los rasgos relevantes de la interpretación tradicional del *Bhagavad-Gita*; por último, se analizará el comentario de Gandhi a los *sloka* 53-72 del canto II de la *Gita*, en los que se basa su afirmación de que solo hay un *dharma*: la libertad mediante el ejercicio de la *ahimsa*.

¹ Una aproximación a la dicotomía *atman* / *brahman* desde una perspectiva físico-química se encuentra en E. Schrödinger, *What is life?*, Cambridge University Press, 1967; traducción catalana en *Què és la vida? La ment i la matèria*, Edicions 62, Barcelona, 1984, p. 124. Es digno de reseñar el énfasis con el que Schrödinger identifica la ordenación interna del cuerpo consciente con la regularidad del funcionamiento del universo físico, apelando a la ecuación *atman* = *brahman*.

1.

La traducción de *dharma* al castellano es problemática, ya que puede significar “doctrina”, pero también puede referirse a categorías tan diversas como “espacio”, “tiempo” o “leyes que rigen el mundo”, en el sentido de “orden universal”.² Su etimología se relaciona con *dhara*: “tierra”, por eso, ampliando su ambigüedad *dharma* puede designar también las cosas del mundo en general. Su polisemia da a entender que se trata del sostén tanto del orden natural como del social. En esta ponencia, la acepción utilizada es la de orden, deber o ley moral.

2.

La raíz etimológica de “*dharma*” implica que el orden de la tierra y de las leyes naturales sirve de modelo a la concepción hinduista de la organización social como inmutable. En este sostén de la repetición se enraiza aún hoy el sistema de castas hindú según los *smṛiti*, es decir, según los escritos cuya autoridad se deriva de la fuente primigenia de los *Vedas*. De acuerdo con esta tradición textual, la sociedad hindú se jerarquiza en cuatro niveles: los sacerdotes (*brahmanes*), los guerreros (*ksatriyas*), los comerciantes (*vaisyas*) y los sirvientes (*sudras*). En las tres primeras castas, los varones son *dwidjas*, “nacidos dos veces”, desde la ceremonia iniciática del *upanayana*. En esta ceremonia se les bautiza con un nombre secreto y se les impone una cinta que corrobora que han recibido la educación necesaria para transitar las cuatro etapas de la vida hindú (*asramas*): estudiante (*brahmacharya*), cabeza de familia (*garhasthya*), asceta en el bosque (*vanaprastha*) y sabio autosuficiente (*sannyasi*) que practica la renuncia (*vairagya*) a los ruidos del mundo. La referencia textual clásica de la división vital en estas cuatro edades se encuentra en el sexto libro de las *Leyes de Manu*.³

Asimismo, conviene recordar que los objetivos tradicionales de la vida hindú son cuatro. Los tres primeros, objetivos mundanos: los bienes materiales (*artha*), el placer (*kama*) y el deber que sostiene el orden (*dharma*); el cuarto, la liberación (*moksha*) de los tres primeros. Conviene resaltar que el cuarto objetivo es paradójico, porque consiste en vivir sin objetivos; por ello, si la liberación se persigue como un objetivo más, su consecución reportará la misma satisfacción que la conferida por las riquezas y placeres o por el cumplimiento del deber y, por lo tanto, no será una liberación, sino una continuación del tipo de existencia condicionada por la consecución de objetivos.

La observancia del *dharma* asociado al sistema de castas provoca la homogeneización del pueblo hindú en cuatro grandes tipos, criados según códigos tradicionales como el *Manu Smṛiti*. Así se construye una sociedad marcada por la total planificación de las funciones y profesiones de cada persona de acuerdo con los objetivos asignados a su casta. De este modo, el *dharma*, mientras viva en sociedad, consiste en la actualización de las virtudes y potencialidades de cada individuo, desde su nacimiento hasta el posible retiro forestal. De cara a los intereses de este texto, conviene resaltar que el *dharma* de un guerrero no puede ser otro que combatir. Asimismo,

² C. Martín, “La sabiduría en el Gita”, introducción a *Bhagavad Gita*, Trotta, Madrid, trad. castellana de 1997, p. 30: “*Dharma* es un término que abarca muchos matices de significados. Es la ley sagrada, la inteligencia que ordena el mundo y que se manifiesta también en la armonía moral”.

³ Vid. *Leyes de Manu*, VI, 87 (ed. P. Olivelle), *Manusmṛiti / The law code of Manu*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

el orden que sostiene el sistema de castas se aplica a la diversidad de dedicaciones o vocaciones de las cuatro edades (*asramas*) de la vida de un mismo individuo, desde el nacimiento hasta la muerte.

3.

Después de la somera exposición de la organización social hindú, se expondrá la doctrina propuesta en el *Bhagavad Gita* como justificación de la perpetua división de trabajos y de castas, sobre todo en relación al *dharma* del guerrero.

En el canto sexto (*Bishma Parva*) del *Bhagavad Gita* se encuentra la mayor epopeya de la literatura mundial: el *Mahabharata*. A lo largo de esta epopeya bélica, la India plasmó artísticamente y canonizó la ideología del *dharma*, sobre todo en la exhortación del auriga Krishna al guerrero Arjuna en el fragmento más célebre del *Mahabharata*: el *Bhagavad Gita*. Esta exhortación se encuentra entre los *sloka* 31 y 38 del capítulo segundo. Este capítulo se abre con la descripción de la pena que se expande en el *ego* de Arjuna, porque, enfrentadas a ambos lados del campo de batalla, se hallaban personas a las que respetaba y cuya muerte no podría evitar. Esta pena provocaba la debilidad de Arjuna, quien la reconocía como un vicio, dado que cualquier cobardía contrariaría el *dharma* de su casta guerrera (*ksatriya*): luchar.

El término sánscrito para etiquetar a aquel que ha perdido la orientación de su función primordial y de lo que tiene que hacer en cada edad de la vida, es *dharmasammudhacetah*.⁴ Krishna critica la pérdida de orientación de Arjuna en forma de debilidad anímica, ya que la considera fruto del capricho (*kasmalam*).⁵

He aquí las principales estrofas que se han esgrimido como justificación religiosa de la guerra:

[32] Los guerreros son felices cuando encuentran una batalla tal,
descubriendo inesperadamente una puerta abierta al cielo.

[33] Pero si tú no pelearas en este justo conflicto,
abandonando tu propio deber y renombre cometerías un mal.

[36] Y enemigos, reprochando tu capacidad, dirán de ti
numerosas palabras impropias. ¿Qué sufrimiento hay mayor que ese?

[37] Muerto obtendrás el cielo o conquistando disfrutarás la tierra.
¡Levántate entonces, Hijo de Kunti, determinado para el combate!

[38] Indiferente al dolor y al placer, a la pérdida y a la ganancia, a la derrota y a la victoria, concéntrate
para el combate y así no incurrirás en pecado.⁶

La *Gita* describe la lucha entre el deber propio y la dejación del mismo, entre el *dharma* y *adharma*, identificados con el bien y el mal. Pero, por otro lado, el poema recuerda que la identidad entre *Brahman* y *atman*

⁴ Vid. *Bhagavad Gita*, II, 7, pp. 67-9.

⁵ Vid. *Bhagavad Gita*, II, 2, p. 64.

⁶ Vid. *Bhagavad Gita*, II, pp. 32-33.

supera el dualismo *dharma/adharma*. Recordemos que esta identificación tradicional permite supeditar el *dharma* de cada cual a la inmutabilidad del sistema de castas y, del mismo modo, permite sacrificar la vida corporal en aras de lo que la insufla y sostiene: el *atman* que viene y va al *Brahman*.

Por eso, la *Gita* se puede interpretar como una justificación de la guerra, ya que la existencia históricamente condicionada de la casta de los *kshatriyas* les orienta hacia su deber de matar cuerpos que únicamente manifiestan que los antagonismos y las divisiones humanas son ilusorias. De este modo, el cumplimiento del *dharma* requiere del conocimiento de dos modalidades de la realidad: “la realidad inmediata, es decir, históricamente condicionada, y la realidad última”.⁷

Por tanto, conocer los avatares de la historia y después reconocerlos como ilusorios sería una condición necesaria para poder descondicionarse, es decir, para poder ser libre (*moksha*). Por ello, sólo se puede trascender o superar la historia, si se han conocido primero sus condicionamientos. Esta toma de consciencia de la realidad suprahistórica desterraría cualquier par de antónimos, por ejemplo el dualismo bien/mal, *dharma/adharma*.⁸ “El auriga Krishna guía las decisiones y la lucha de Arjuna [...] Krishna crea continuamente el mundo por medio de su *prakriti*, pero esa actividad incesante no lo encadena: Krishna es simplemente espectador de su propia creación”.⁹ Krishna crea y sustenta el mundo sin participar de su creación y el hombre debe aprender a actuar del mismo modo.

El principio ético central del *Bhagavad Gita* es el sacrificio del fruto de la acción (*karma phal tyag*) —o la expresión equivalente *phalatrishnavairagya*: la renuncia al deseo del fruto—. Quien se guía por este principio ético renuncia a actuar por conseguir los bienes que se logran al cumplir objetivos, esto es, por las recompensas de su acción. En esta circunstancia, el guerrero no debe atacar al enemigo para conseguir la victoria, sino para emular el comportamiento (*dharma*) del arquetipo de su casta guerrera. Gracias a la renuncia al fin, este tipo de acción se convierte en autónoma, ya que deja de ser un medio para conseguir los objetivos que se pretenden.¹⁰ De nuevo aparece la intuición hindú de que la libertad consiste en desvincularse de los objetivos comunes de la vida mundana.

En virtud del principio ético del *phalatrishnavairagya*, el individuo observaría sus acciones no como un medio para lograr los frutos, sino como un fin resultante de la combinación de elementos (*gunas*) que se entrelazan en su circunstancia: nacimiento en un cuerpo y adscripción a una casta, así como Krishna, octavo avatar de Visnu, observa su continua creación del universo sin apegarse a la decrepitud y destrucción inexorable que espera a sus creaciones. Por ello, el principio del *phalatrishnavairagya* permite contemplar las acciones autónomamente; el deseo que las movería no se podría sacrificar en aras de un bien asociado a la consecución futura de un fin, por lo tanto, devolvería a la inmediatez del momento al que lo siguiera.

Por otra parte, las acciones determinadas en virtud del principio del *phalatrishnavairagya* causarían la

⁷ M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, cap. XVII, “Brahmanismo e hinduismo: las primeras filosofías y técnicas de salvación”, vol. II, pp. 235-6.

⁸ *Vid. Bhagavad Gita*, IV, 22, p. 208.

⁹ M. Eliade, *Historia*, vol. II., p. 238.

¹⁰ Se refiere así a una autonomía que desvincula el juicio de la acción de los elementos azarosos que la han constituido forzosamente. Ahora bien, el juicio de la acción dependería de cómo se administran esos elementos azarosos de la herencia genética, intelectual, cultural, económica y social, esto es, de cómo se juegan las cartas que han tocado en el reparto azaroso del nacimiento, la educación y la formación. El reparto de cartas, de *gunas*, hace imposible la completa autodeterminación del individuo independientemente de las circunstancias en que se constituye como actor social. *Vid. Bhagavad-Gita*, VII, 14-15, pp. 336-337.

heteronomía del agente en relación con Krishna, ya que repetiría la renuncia al deseo del fruto de su arquetipo azul. Así llegamos a una nueva paradoja: el *phalatrishnavairagya* causaría la autonomía de la acción respecto al fin, pero la heteronomía del agente respecto a Krishna. La libertad de la *Gita* estaría así basada en la aceptación voluntaria de un arquetipo autónomo, por tanto, sería heterónoma respecto a él. Todavía hoy, el devoto de Krishna acepta que sigue un arquetipo que proclama que los fines por los que actuamos pueden ser fútiles y que los frutos que deseamos insatisfactorios, pero no por ello debemos dejar de actuar y desear. Simplemente, se debe actuar y desear sin apego, sin miedo a la buena o mala suerte de las infinitas circunstancias que provocarán infinitos efectos, incontrolables por el individuo.

Ya hemos visto la solución propuesta por Krishna: cumplir los deberes propios de cada cual (*swadharma*) en el mundo, pero sin dejarse tentar por el deseo de los frutos de las propias acciones (*phalatrishnavairagya*). Puesto que el universo entero es creación y hasta epifanía de Krishna-Visnu, vivir en el mundo, participar de sus estructuras, ya no constituye una mala acción. La mala acción (*adharma*) consiste en creer que el mundo, el tiempo y la historia poseen una realidad independiente, es decir, que no existe ninguna otra cosa fuera del mundo y de la temporalidad. Por ello, el *dharma* está fuera del tiempo ordinario. En esta circunstancia, la acción propia del guerrero es combatir, o sea, el *dharma* es luchar de acuerdo con la creencia de que el enemigo no posee una realidad independiente. La mala acción es matarlo pensando que sólo existe temporalmente, según la interpretación tradicional de la *Gita*. El contrincante no existe sólo materialmente, por ello truncar su vida corporal implica solamente detener su existencia temporal, pero no suprimir su *atman*, según la creencia que lo identifica con el *Brahman*. En definitiva, esta identificación se convierte en la doctrina que sirve de justificación religiosa de la guerra, al mismo tiempo que de devaluación de la existencia individual y corporal.

4.

Gandhi se empapó de la *Gita* en 1889, a la edad de veinte años.¹¹ Antes no había interiorizado el significado de la no-violencia como principio del *dharma*, reinterpretando la victoria sobre el enemigo predicada por Krishna como su conquista afectiva. Diversas experiencias vitales favorecieron la lectura reinterpretativa de la *Gita*: la compasión por todo ser vivo, incluso por las serpientes venenosas o por insectos insignificantes, el cambio alimenticio al vegetarianismo o la desestimación de la violencia como medio eficaz en la lucha contra la invasión británica. Otra circunstancia influyente fue que, a la edad de veinte años, Gandhi no sabía el suficiente sánscrito para leer la *Gita* en versión original, por ello, postergaba su estudio por una cierta vanidad: se avergonzaba de su insuficiente conocimiento lingüístico.¹² De modo que tuvo que leer la versión inglesa de Edwin Arnold, acompañado de dos amigos británicos interesados en la India. Desde ese primer contacto textual, se le quedaron grabadas para siempre las diecinueve últimas estrofas del capítulo II, de la 53 a la 72, en las que descubrió la esencia del *dharma*.¹³

¹¹ M. K. Gandhi, *The Bhagvadgita*, ed. Orient Paperbacks, Delhi, 2003, p. 9.

¹² M. K. Gandhi, *ibid.*, p. 9.

¹³ M. K. Gandhi, *ibid.*, p. 9.

Por tanto, desvió el foco de atención de las estrofas 31-38 a las 53-72 del capítulo II de la *Gita*. Como se ha indicado anteriormente, las estrofas 31-38 inspiran los comentarios belicistas de la *Gita*, mientras que las 53-72 inspiran la justificación de la práctica de la *ahimsa*. Gandhi recomendaba incluso rechazar los fragmentos de la *Gita* que contuviesen alguna afirmación, cuyo sentido fuese contrario al de los *slokas* 53-72. Por otra parte, Mahatma atribuía a su limitada capacidad intelectual, la aparente inconsistencia de los *slokas* de la *ahimsa* con los de la exhortación belicista de Krishna.¹⁴

Gandhi subrayaba que el tema fundamental de la *Gita* era la concienciación sobre la realidad de Brahman y sobre los medios utilizados para la misma, además afirmaba que la escenificación en un combate representaba solo una localización alegórica para describir el proceso.¹⁵ Por ello, se debía entender el campo de batalla como una metáfora del cuerpo, en el cual luchan distintos elementos (*gunas*), sembrados desde el nacimiento, por crecer más que los otros.¹⁶ La hipertrofia de uno de estos elementos, a saber, las pasiones de odio, cólera y amor ignorante conducen a la violencia. La *Gita* propugna la supresión de la cólera, con el fin de alcanzar un estado al que no alcance la inestabilidad propia de la continua combinación de *gunas* y del desarrollo de los elementos pasionales.¹⁷

Contra la diversidad tradicional de los *dharma*s atribuidos a cada casta y a cada edad, Gandhi afirma que solo hay un *dharma*: la libertad (*moksha*) a través de la no-violencia. Sin embargo, el único *dharma* no implica actuar cobardemente con el fin de evitar la violencia. De ahí que la enseñanza fundamental de Krishna a Arjuna antes de la batalla de Kurukshetra sea interpretada por Gandhi de la siguiente manera: Krishna amonestaba a Arjuna porque ya había cometido violencia por el simple hecho de encontrarse en aquel carro de combate, la cobardía que le empujaba a abandonar el campo de batalla no era una muestra de no-violencia ni de sabiduría, por lo que debía acabar la tarea que ya había empezado. Gandhi reconocía así, con palabras simples, uno de los rasgos fundamentales de la existencia: la finitud. La finitud de la existencia se basa en que recorremos un camino ya iniciado por otros. Mahatma vinculaba así la práctica de la no-violencia, en primer lugar, a la concienciación de la finitud¹⁸ y, en segundo, a los medios para superarla. Por ello, las lecturas literales de la *Gita* como una justificación religiosa de la guerra se limitan al primer ámbito, sin reconocer la posibilidad de superar los vínculos sociales y afectivos heredados del pasado, es decir, sin atisbar que los *dharma*s particulares que condicionan la existencia pueden ser modificados para practicar el único *dharma* según Gandhi: la libertad (*moksha*).

Por consiguiente, Mahatma afirmaba que la *Gita* enseña que siempre existirá violencia en este mundo, pero también muestra cómo podemos desasirnos de sus condicionamientos históricos mediante un cambio de percepción del tiempo.¹⁹ Podemos entender que en el tiempo extraordinario de la ecuación gandhiana entre *dharma* y *moksha*, caracterizado por la supresión de la conexión lineal de acontecimientos,²⁰ la venganza carece de lugar, ya que no se percibe su objeto ni su afecto como cólera. Aquí resulta útil especificar dos tipos de *dharma*: i) El *dharma-pravrtri*

¹⁴ M. K. Gandhi, *ibid.*, p. 10.

¹⁵ M. K. Gandhi, *ibid.*, p. 12.

¹⁶ M. K. Gandhi, *ibid.*, p. 14.

¹⁷ M. K. Gandhi, *ibid.*, pp. 12-13.

¹⁸ M. K. Gandhi, *ibid.*, p. 13.

¹⁹ M. K. Gandhi, *ibid.*, p. 14.

²⁰ Para profundizar en las implicaciones temporales del *dharma*, vid. E. Gavilán, "Die Zeiten der Rache: Vorwegnahme und Wiederholung (Orest vs. Parasurama)" en Cappai, Gabriele, Wolfgang Lipp y Winfried Gebhardt (eds.), *Nach der kulturalistischen Wende. Festschrift für Arnold Zingerle zum 65. Geburtstag*. Duncker & Humblot, Berlin, 2010, pp. 163-177.

—el que atribuye a cada casta una función de acuerdo a las obligaciones establecidas en la historia y unos deberes sujetos al tiempo y edad vital, sobre los que se fundamentan las bases de la salvación de cada individuo— provoca que tanto las obras buenas como las malas estén sujetas al desgaste del tiempo y a la imprevisibilidad de sus efectos incontrolables. ii) En cambio, el *dharma-nirurti* surge de la percepción de un tiempo extraordinario, podemos entender que este es el tiempo de la *moksha*.

Gandhi defendía que las lecturas belicistas de la *Gita* no identifican el *dharma* con la *moksha*. La justificación de la violencia ejercida contra los enemigos basada en que la realidad de sus cuerpos es ilusoria continúa presa de los afectos egotistas. Podemos interpretar que así no se libera al *dharma* de los condicionamientos históricos solidificados como pasiones en la identidad individual y colectiva (*samskara*). Solamente la supresión de los afectos corporales egotistas podía proporcionar un esquema perceptivo que superara la violencia heredada en la identidad hereditaria de las castas y su *dharma-pravrtti*.

Gandhi subrayaba que el campo de batalla era el cuerpo y el combate se daba entre afectos egotistas, como la cobardía o la acumulación de posesiones y placeres, y los impulsos desinteresados que liberaban de los mismos. Los afectos egotistas se representaban alegóricamente por los personajes comandados por Duryodhana y las tendencias desinteresadas por los aliados de Arjuna.²¹ Por ello, Arjuna actúa como un arquetipo de la acción no-violenta que vence a la cobardía de la fuga o de la inacción.

Llegados a este punto, situaremos textualmente las ideas arriba expuestas en el comentario gandhiano de los *sloka* 53-72 del canto II de la *Gita* en su versión inglesa. El *sloka* 53 culmina la exposición del principio ético del *karma phal tyag*: el desprendimiento de los frutos de la acción. Gandhi afirma que el que actúa sin esperar los rendimientos de su acción adquiere la sabiduría a la que accedería el asceta tras años y años de retiro contemplativo, ya que ambos relativizan los bienes y los objetivos vitales impuestos socialmente.²² La indiferencia hacia los objetivos heredados permite superar los afectos egotistas, que están ligados a su consecución y que fomentan el deseo de conquista y, por ende, la violencia para satisfacerlo.

El *sloka* 54 presenta el ejercicio de identificar los medios y el fin, las acciones y el fruto de las mismas, o sea, su objetivo, para encontrar la liberación de los deseos.²³ Paradójicamente, podríamos decir que el único deseo deseable es desasirse de la presión de los deseos heredados. El único objetivo podría ser vivir sin los objetivos aprendidos en sociedad, es decir, sin los objetivos aprendidos mediante la competencia de su consecución. El aprendizaje en competencia fundamentaría así la estructura del deseo y de la violencia. Por ello, el *sloka* 56 afirma que la liberación del deseo abre una nueva forma de vida no-violenta,²⁴ que se fraguaría a través de la consolidación de hábitos como la meditación, el ayuno (*sloka* 59)²⁵ y el control de los sentidos (*sloka* 58 y 60),²⁶ ya que se eliminaría el apego por la consecución de los objetos y objetivos deseados. Por consiguiente, la mente que controla los sentidos es capaz de suprimir el apego a la posesión de objetos y el apego a la identidad que nos construimos

²¹ M. K. Gandhi, *ibid.*, pp. 13-14.

²² M. K. Gandhi, *ibid.*, p. 47.

²³ M. K. Gandhi, *ibid.*, p. 47.

²⁴ M. K. Gandhi, *ibid.*, p. 50.

²⁵ M. K. Gandhi, *ibid.*, pp. 51-5.

²⁶ M. K. Gandhi, *ibid.*, pp. 50-1 y 55-6.

mediante los mismos, de donde surge la violencia (*sloka* 61).²⁷ El hábito de la meditación puede detener el flujo cotidiano de información procedente de los sentidos, posibilitando la experiencia del *atman* identificado con el *Brahman*, no a la manera de los justificadores religiosos de la guerra, sino como una superación de las identidades enemigas (*sloka* 62-64).²⁸

El *sloka* 65 defiende que la percepción desapegada, consecuencia del hábito meditativo, proporciona la paz.²⁹ En cambio, la percepción ordinaria es presa del deseo constante de sensaciones novedosas, otra fuente de violencia cotidiana (*sloka* 67).³⁰ Para liberarse de esta necesidad de novedad y del deseo de posesión a ella asociado, Gandhi propone no sólo la práctica de la meditación, sino también la autosuficiencia material, mediante la autarquía alimentaria, textil e inmobiliaria. De aquí, que cultivarse los propios alimentos, tejerse la propia ropa y construirse la propia casa sean los tres pilares sobre los que se fundamentó la independencia material de la India respecto al Imperio Británico. A la independencia material siguió la política, cuya lucha fue simbolizada no por un arma, sino por una rueca. El ayuno y la rueca fueron los instrumentos no-violentos en la lucha por la independencia india (*sloka* 68-69).³¹

Los *slokas* 70, 71 y 72³² resumen los consejos de la *Gita* que conmovieron la mente de Gandhi e inspiraron la lucha no-violenta por la independencia:

- no permitir que el deseo de los objetos sensibles capture la sensibilidad
- no permitir que el rendimiento sea el factor decisivo en la elección de una acción
- eliminar el anhelo y la consciencia de “ego” y “mío”
- identificar el *atman* con el *Brahman* mediante el ejercicio de la no-violencia

Final

La exposición anterior sobre Gandhi y el *Bhagavad Gita* detiene aquí su curso. La máxima ética del *karma phal tyag* arriba expuesta puede aportar un contrapunto a nuestra existencia, es decir, a la existencia condicionada por la violencia de las técnicas financieras, sobre todo, por la herramienta del interés compuesto. El interés compuesto se da, cuando al final de un período determinado, el interés producido por un capital inicial se suma a este para que siga produciendo más intereses.

Nuestro *éthos* —o una gran parte de nuestro *éthos*— está condicionado por la percepción del tiempo ligada a la fórmula del interés compuesto. Por ejemplo, cuando depositamos dinero en un banco en una cuenta remunerada consideramos normal que se nos retribuya no por el capital depositado, sino por éste más los intereses que vaya proporcionando de acuerdo a una tasa prefijada. Este *éthos* implica reclamar periódicamente a nuestro capital un rendimiento que puede no tenerlo en la realidad. Del mismo modo, implica reclamar al presente los beneficios de un futuro incierto. Cuando la economía productiva de bienes y servicios —la real según algunas

²⁷ M. K. Gandhi, *ibid.*, p. 56-7.

²⁸ M. K. Gandhi, *ibid.*, pp. 58-9.

²⁹ M. K. Gandhi, *ibid.*, p. 60.

³⁰ M. K. Gandhi, *ibid.*, pp. 61-2.

³¹ M. K. Gandhi, *ibid.*, pp. 62-3.

³² M. K. Gandhi, *ibid.*, pp. 64-5.

escuelas— no crece al ritmo prefijado por la tasa de interés, se produce la paradoja de que los depósitos realizan una reclamación de cantidad a la economía productiva que esta no puede pagar.

El aprendizaje final extraído del principio ético del *karma phal tyag* nos enseña que condicionar una gran parte de nuestro *éthos* a la obtención del rendimiento de nuestras acciones conlleva una pérdida del presente, una esquilmación a veces. La pérdida del paraíso del presente. Por contra, el sacrificio del rendimiento de nuestras acciones en aras del *dharmamoksha* se nos muestra así como una posible alternativa a nivel ético, es decir, individual, delante del macroproceso de alienación sufrido por la existencia condicionada por la globalización de las técnicas financieras. Alienación en el sentido de expropiación, ya que la herramienta del interés compuesto está sirviendo para que los acreedores desposean a los deudores de sus bienes y del rendimiento de su fuerza de trabajo. Paradójicamente, se observa otro tipo de renuncia a los frutos de la acción de los trabajadores, no escogida éticamente, sino impuesta por una clase política presa de la dinámica exponencial³³ del interés compuesto, más que una herramienta, un *astra*, una arma invencible en manos de los nuevos pontífices sin jubileos.³⁴

³³ Es fácil ver la relación matemática entre la fórmula del interés compuesto $F=P \cdot (1+i/n)^n$ y la función exponencial $y=e^x$. El interés compuesto también se puede representar así: $F(t)=P \cdot e^{it}$; recordemos que $e=\lim (1+1/n)^n$

³⁴ Vid. www.rae.es: “Del latín *iubilaeus* y este del hebreo *šēnat hayyōbēl*, literalmente, ‘el año del ciervo’. Entre los cristianos, indulgencia plenaria, solemne y universal, concedida por el Papa en ciertos tiempos y en algunas ocasiones”. Entre las indulgencias cristianas, hebreas y babilonias, se hallaba la puesta a cero del contador de deudas, multiplicadas exponencialmente al cabo de un tiempo por el interés compuesto.

