

HACIA UN ENCUENTRO ORIENTE-OCCIDENTE

María Teresa ROMÁN LÓPEZ
UNED

En todo hombre y en toda sociedad hay un oriente, un origen, una luz matutina y un occidente, un crepúsculo, una luz vespertina.

*Raimon Panikkar*¹

I. Introducción

La historia de las relaciones entre el mundo oriental² y el mundo occidental presenta una fuerte carga de malentendidos y errores de valor y de juicio, de indiferencia, de prejuicios³, de desprecio e ignorancia frente a las respectivas formas de vida y modos de enfocar la realidad, de posturas intransigentes que han contribuido a acrecentar, en no pocas ocasiones, las ya de por sí importantes distancias. En sus comentarios psicológicos publicados en el *Libro tibetano de la Gran Liberación*, Jung afirma lo siguiente:

«Occidente desarrolló una nueva enfermedad: el conflicto entre la ciencia y la religión [...] No hay conflicto entre religión y ciencia en Oriente, porque ninguna ciencia se basa allí en la pasión por los hechos, y ninguna religión es meramente fe [...] Oriente se basa en la realidad psíquica, es decir, en la psique, como la principal y única condición de existencia [...] La introversión es,

¹ R. PANIKKAR, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997, pág. 15.

² «Oriente comprende lo que no es el Occidente judío-griego, o sea, el mundo islámico (Norte de África y Próximo Oriente) y el resto de Asia». J. R. RIVIÈRE, *Oriente y Occidente*, Salvat, Barcelona, 1979, págs. 55-56.

³ «Es propiamente el prejuicio de atribuir a los griegos y a los romanos el origen de toda civilización. No se puede, en el fondo, encontrar en él más razón que ésta: los occidentales, porque su propia civilización no remonta en efecto más allá de la época greco-romana y se deriva de ella casi por completo, se imaginan que así ha debido ser por doquiera, y les cuesta trabajo concebir la existencia de civilizaciones muy diferentes y de origen mucho más antiguo». R. GUÉNON, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Losada, Buenos Aires, 1945, pág. 26.

si fuera posible expresarlo así, el *estilo de Oriente*, una actitud habitual y colectiva, exactamente como la extraversion es el *estilo de Occidente* [...] Cualquiera que tenga conocimientos prácticos del desprecio mutuo de introvertidos y extravertidos, respecto de sus respectivos valores, comprenderá el conflicto emocional entre el punto de vista oriental y la visión occidental [...] El Occidente cristiano considera que el hombre depende totalmente de la gracia de Dios, o por lo menos, de la iglesia como el único instrumento terrenal sancionado por la Divinidad, para ayudar a la redención del hombre. Sin embargo, Oriente, insiste en que el hombre es la sola causa de su desarrollo superior, pues cree en la *auto-liberación* [...] Occidente es absolutamente cristiano en cuanto a lo que se refiere a su psicología [...] resulta perfectamente comprensible la subestimación que sufre la psique humana [...] La diferencia entre ambos es tan grande, que no se ve posibilidad razonable, ni menos aconsejable, de algún tipo de interrelación [...] La actitud oriental contradice la occidental y viceversa. No es posible ser un buen cristiano y redimirse a sí mismo, como no es posible ser Buda y adorar a Dios»⁴.

Pero también han tenido lugar, a lo largo de la historia de las relaciones entre Oriente y Occidente, tentativas de comprensión de las singularidades ajenas e incluso espectaculares muestras de admiración y de respeto ante el caudal revitalizador brindado por las diversas culturas. Para Karl Jaspers: «Los mundos espirituales de China y de la India se han convertido en insustituibles para nosotros, pero no sólo como contraste de nosotros mismos. Aquél que captó un hálito de esos mundos, ya no puede olvidarlos y no puede reemplazarlos por algo que nosotros poseemos en Occidente»⁵.

Una muestra de esta última actitud se produjo a finales de los años sesenta y tuvo como protagonista a un sector de la juventud occidental⁶. Éste, decep-

⁴ W. Y. EVANS-WENTZ, *El libro tibetano de la Gran Liberación*, Kier, Buenos Aires, 1977, págs. 17, 20, 21, 22, 23-24.

⁵ Citado en H. von GLASENAPP, *La filosofía de los hindúes*, Barral, Barcelona, 1977, pág. 470.

⁶ «Durante los años sesenta muchas ideas y prácticas hindúes, pero también budistas y chinas, llegaron a Occidente y tuvieron un fuerte impacto en la floreciente contracultura. Figuras importantes de la cultura popular (estrellas *pop* como los Beatles y poetas como Alan Ginsberg) patrocinaron ideas y gurús hindúes. Durante este período [...] se sucedió el flujo de gurús indios a Occidente, como Maharishi Mahesh Yogi, fundador de la Meditación Trascendental (MT) [...] Bhaktivedânta Prabhupada, que importó el movimiento Hare Krsna a Occidente en 1965; Swami Muktránanda, fundador del Siddha Yoga; o Bhagavan Shree Rajneesh, que reinterpretó

cionado ante la visión que le ofrecía una sociedad cada vez más materialista, intentó encontrar en Oriente esos aspectos de la existencia humana que la civilización occidental parecía haber sepultado.

Si bien el mimetismo inconsciente y los mecanismos de la moda han tenido mucho que ver en la propagación de esa actitud, no es menos cierto que las crónicas de viajeros y misioneros, las narraciones, las investigaciones, las obras de divulgación, los relatos de hombres y mujeres exponiendo sus vivencias personales con determinadas formas orientales de pensar y vivir (por ejemplo, retiros para meditar y recibir enseñanzas de los lamas tibetanos o de los maestros zen en los centros budistas, visitas y estancias en los âshram hindúes con yoguis o gurús) y la búsqueda de respuestas al problema fundamental de la vida y de la muerte, han tenido una gran relevancia a la hora de acercar posiciones entre dos universos aparentemente contrapuestos, como son Oriente y Occidente.

II. La presencia del pensamiento de la india en occidente

A todo el que se aventure a navegar por el inconmensurable océano del pensamiento de la India puede parecerle extraño el hecho de que sólo al finalizar el siglo de las luces llegue a conocimiento de la vieja Europa⁷ la visión panorámica, la vasta y poliforme manifestación cultural del pueblo indio.

La incursión política y económica en Asia facilitó el descubrimiento de culturas prácticamente desconocidas hasta ese momento por el mundo occidental. En efecto, la visión histórica de Occidente que no había sobrepasado la cuenca mediterránea, considerada como el núcleo cultural y religioso de la humanidad⁸, se amplió repentinamente. Llegó a oídos de

de forma radical las ideas hindúes relativas a la renuncia al mundo, denominando a sus seguidores sannyâsis y sincretizando la meditación oriental y las psicoterapias occidentales». G. FLOOD, *El hinduismo*, Cambridge University Press, 1998, 290-291.

⁷ En la antigüedad los contactos entre la India y Occidente fueron escasos e imprecisos. Ver H. de LUBAC, *La rencontre du Bouddhisme et de L'Occident*, Aubier, Paris, 1952; págs. 9-32; W. HALBFASS, *India and Europe*, State University of New York, 1998, págs. 2-23.

⁸ «En todos nosotros existe cierta tendencia al provincianismo intelectual que nos induce a no conceder valor a lo que está fuera de los límites del mundo cultural en que hemos sido educados». F. TOLA y C. DRAGONETTI, *Filosofía y literatura de la India*, Kier, Buenos Aires, 1983, págs. 66-67.

Occidente que China poseía un pasado milenario, que existían civilizaciones grandiosas por sus manifestaciones artísticas, sus creaciones literarias, su política, su filosofía, en una época en la que la Europa bárbara era devastada por los burgundios, francos y visigodos. Asimismo descubrieron que la India poseía una riqueza literaria⁹ que se remontaba a los tiempos de Rómulo y Remo.

Este redescubrimiento de Oriente¹⁰ fue, para Occidente, fecundo y útil. Toda una generación de filósofos, filólogos y escritores de Europa y Estados Unidos, se dejaron seducir por la vasta cultura de la India; muchos de ellos se encontraron con un tesoro literario de un valor inestimable. Fruto de sus investigaciones han sido los libros de divulgación, los ensayos, las novelas, las traducciones y los numerosos trabajos que han brindado a Occidente.

En efecto, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX surge una gran pléyade de investigadores y orientistas¹¹ dispuestos a revelar al mundo occidental los tesoros literarios, filosóficos y religiosos de Asia. Con ellos se inicia la era científica de estudio de las culturas asiáticas, que revolucionó los limitados conceptos del Occidente mediterráneo. Citemos los nombres clásicos de Anquetil Duperron, William Jones, Henry Thomas Colebrooke y Franz Bopp, entre otros muchos.

En 1785, llega a Europa uno de los primeros ecos directos de la cultura india, al ser conocida la traducción al inglés de la *Bhagavad-Gîtâ* (una de las secciones didácticas incluidas en el *Mahâbhârata*), que Charles Wilkins (1749-

⁹ «La literatura sánscrita es sin duda la más rica del mundo [...] Todos los géneros literarios, todas las variedades de la ciencia están representadas en ella generosamente. Las doctrinas y las prácticas religiosas, las narraciones piadosas, las tradiciones legendarias, la legislación, la epopeya, la poesía, el drama, la fábula, el cuento, la gramática, la lexicografía, la retórica, la métrica, los sistemas de filosofía, la astronomía, la medicina, el arte, han producido algunas admirables obras maestras». Sylvain Lévi citado en F. TOLA, *Himnos del Rig Veda*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968, pág. 11.

¹⁰ Se han querido encontrar influencias del pensamiento de la India en Pitágoras, Aristóteles, Leucipo, Demócrito, Basilides, Plotino, Porfirio y Orígenes. Se han señalado como ideas que pueden derivar de la India las siguientes: la doctrina de la unidad del todo, la teoría de las emanaciones, la concepción acerca de múltiples mundos celestiales, la división del ser humano en tres clases, las enseñanzas sobre contemplación y éxtasis y los poderes sobrenaturales que con ellos se obtiene, las creencias sobre el dolor universal, la preexistencia, la reencarnación y la liberación. Ver H. von GLASENAPP, *ob. cit.*, pág. 448.

¹¹ Ver J. GONDA, *Les religions de l'Inde*, Payot, Paris, 1962, págs. 9-15.

1836), publicó, bajo los auspicios de William Jones ¹² (1746-1794). Apenas éste desembarcaba en Calcuta, llevado por su entusiasmo por la cultura oriental, funda en 1837 la Sociedad Asiática de Bengala, que ha contribuido en gran medida a dar a conocer la India en Europa; publica una versión del *Mānavadharmahāstra* (conocido bajo el nombre de *Leyes de Manú*) y traduce el drama sánscrito *El reconocimiento de Shakuntalā*. Esta historia, descrita como «la más bella flor del teatro oriental», fue acogida por Goethe (1749-1832) con un gran entusiasmo.

En 1801, apareció en Estrasburgo, publicada por el filólogo francés Anquetil Duperron (1731-1805), la célebre «Oupnek'hat» persa ¹³, cincuenta *Upanishads* en latín ampliamente comentadas; fue la vía a través de la cual la filosofía india fue conocida en Occidente. Sabido es que el filósofo alemán Arthur Schopenhauer (1788-1860) sufrió una profunda influencia de esa obra ¹⁴. Éste, aunque tuvo acceso a un número pequeño de documentos originales, reprodujo con gran exactitud el sistema de pensamiento budista, guiado quizá por la filosofía de Kant, por las *Upanishads* y su propia desilusión de la vida ¹⁵. A su vez, ejerció una gran influencia sobre músicos como

¹² «William Jones (1746-1794) poseía una extraordinaria capacidad para las lenguas y había aprendido muchas [...] En 1784 fue a Calcuta, como juez del Tribunal Supremo de la Administración inglesa en la India. Allí aprendió el antiguo sánscrito e inmediatamente se percató de las semejanzas entre el germánico, el latín, el griego, el persa y el sánscrito, postulando un antepasado común para todas esas lenguas: el indoeuropeo». J. MOSTERN, *El pensamiento de la India*, Salvat, Barcelona, 1982, pág. 6.

¹³ «La traducción persa utilizada por Duperron fue la que ordenó hacer en 1657 en Delhi el príncipe Dara Shikuh, hijo mayor del emperador Shah Jahan y hermano de Aurangzeb, también emperador. Antes de Duperron, Nathaniel Brassey Halhed había traducido las *Upanishad* utilizando la misma traducción persa de Dara Shikuh. Su manuscrito lleva la fecha 1787 y fue comprado en 1796 por el British Museum, pero nunca fue publicado». F. TOLA y C. DRAGONETTI, *ob.cit.*, pág. 87.

¹⁴ Sobre la traducción latina de las *Upanishads* de Duperron, SCHOPENHAUER dice: «¡Cómo despliega cada línea su sentido firme, definido y armonioso! De cada frase se desprenden pensamientos profundos, originales y sublimes y la totalidad está penetrada de un espíritu elevado, santo y sincero. El aire indio nos rodea, así como los pensamientos originales de espíritus hermanos... Ha sido el solaz de mi vida, ¡será el solaz de mi muerte!». Citado en Anónimo, *Ātmā y Brahma*, Editoria Nacional, Madrid, 1978, pág. 47.

¹⁵ Según H. von Glasenapp, SCHOPENHAUER: «concuerta en puntos decisivos con el Vedanta idealista y con el Budismo, así en la consideración a-histórica del proceso cósmico, en el convencimiento de la carencia del sentido y del carácter doloroso de la existencia, en la aceptación de la reencarnación en forma siempre renovadas, en la alta apreciación del ascetismo y en la esperanza de que existe una liberación. Con el Vedānta de Shankara él tiene en común la

Richard Wagner (1813-1883), filósofos como Friedrich Nietzsche (1844-1900) y sobre el historiador de la filosofía y especialmente del pensamiento indio, Paul Deussen ¹⁶ (1845-1919).

El pensamiento de la India despertó asimismo el interés de filósofos de la tradición romántica alemana como J.G. Herder (1744-1803), G.W.F. Hegel ¹⁷ (1770-1831) y por la obra de Friedrich Schlegel (1772-1829), *Über die Sprache und Weisheit der Inder*, escrita en 1808; éste fue el promotor de la filología india en Alemania y responsable en gran parte de las fantasías entusiastas sobre la sabiduría antigua de los arios, sobre la edad de oro del *Veda* y sobre «la lengua madre». Estas ideas aun hallaban eco cincuenta años más tarde. Se inician así, sobre firmes sillares, aquellos estudios de investigación científica, que deberán, en el transcurso del tiempo, revelar al mundo occidental las maravillosas facetas de uno de los pueblos más enigmáticos y sabios de la humanidad, la India.

Desde comienzos del siglo XIX ¹⁸ hasta la actualidad destacamos a un importante grupo de indólogos, todos ellos profesores universitarios y versados en muchos casos en las tradiciones filosóficas de Occidente, de la talla de

concepción ilusionista básica y la doctrina de la unidad de todo; con el Budismo el ateísmo y la negación de almas inmateriales, inalterables en su sustancia. Con todo no se le puede calificar ni de vedántista ni de budista, ya que su doctrina fundamental de la voluntad como lo real en sí no puede ser relacionada ni con la doctrina del Vedânta acerca de Brahmâ eternamente calmo, eternamente feliz y eternamente liberado como único núcleo real de todo, ni con la teoría budista de factores de existencia». H. von GLASENAPP, *ob. cit.*, pág. 446.

¹⁶ Sus profundas investigaciones sobre la religiosidad oriental, en particular, el pensamiento indio, lo llevaron al convencimiento de la identidad fundamental de todas las intuiciones religiosas. Entre sus obras más interesantes figura *The philosophy of the Upanishads*.

¹⁷ «Se dice que Hegel, el más elevado y poderoso de los filósofos románticos —a un tiempo claro y críptico, abstracto y realista—, era consolado por uno de sus discípulos mientras yacía en su lecho de muerte, en 1831, prematuramente consumido por el cólera. Quien lo consolaba era uno de sus más íntimos amigos y distinguidos seguidores y trataba de animar a su maestro diciéndole que, si fallecía antes de completar su gigantesca obra enciclopédica, sus fieles discípulos quedaban para proseguirla. Hegel, sereno como el silencio antártico, a punto de morir, levantó apenas la cabeza, murmurando: «Tuve un discípulo que me entendió». Y mientras los presentes ponían toda su atención para oír el nombre que había de pronunciar el venerado maestro, su cabeza volvió a hundirse en la almohada: «Un discípulo que me entendió —prosiguió diciendo— y que me entendió mal». H. ZIMMER, *Filosofías de la India*, Eudeba, Buenos Aires, 1979, pág. 31.

¹⁸ El indianismo de los inicios del siglo XIX no se ocupa más que de la literatura clásica y se ignoraba todo lo relacionado con el budismo. Actualmente, *indianismo* es el nombre de un dominio tan vasto que una sola vida resultaría insuficiente para abarcarlo.

Eugène Burnouf, Max Müller, Sylvain Lévy, Paul Demiéville, Rhys Davids, Louis de la Vallée Poussin, Étienne Lamotte, Jean Filliozat, Louis Renou, André Bareau, Hermann Oldenberg, T. Stcherbatsky, Helmuth von Glasenapp, Erich Frauwallner, A.B. Keith, Paul Deussen, Giuseppe Tucci, Edward Conze, Franklin Edgerton, Isaline Blew Horner, T.W. Rhys Davids, P. Masson-Oursel, W. Halbfass, Madeleine Biardeu, entre una larga lista.

Compatriota de Duperron, Eugène Burnouf (1801-1852) publicó en 1844, una espléndida *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* y en 1852, una excelente traducción de un importante texto budista, el *Sûtra del Loto*, acompañada de interesantes comentarios. Desde luego, la obra de Burnouf no fue la única en despertar el interés de la cultura occidental por el budismo, pero es indudable que el fundamento científico y crítico de toda discusión posterior se debe a sus investigaciones. Discípulo de Burnouf fue Rudolph Roth (1821-1895), quien llevó a cabo en forma sistemática y en un plano filológico, el estudio del vocabulario védico, determinando la orientación definitiva de dicho estudio.

Uno de los grandes pioneros de los estudios indológicos es el alemán Friedrich Max Müller (1823-1900), fundador de la escuela filológica en historia de las religiones. Instruido en sánscrito con H. Brockhaus, en filosofía con Schelling, en budismo y en indianismo con Burnouf, en gramática comparada con Franz Bopp, editó con la ayuda de grandes orientistas la serie *Sacred Books of the East* (1879-1910) en cincuenta y un volúmenes. Sus investigaciones contribuyeron a popularizar la sabiduría sánscrita y a romper las barreras del prejuicio y de la incompreensión entre Oriente y Occidente. Su conocimiento y entusiasmo por el pensamiento indio le han llevado a decir: «Si me preguntara bajo qué cielo la mente humana...ha meditado con profundidad acerca de los problemas más grandes de la vida y ha encontrado, para algunos, soluciones que bien merecen la atención hasta de aquellos que han estudiado a Platón y a Kant, habría de señalar a la India. Y si me preguntase a mí mismo de qué literatura podemos nosotros, que nos hemos nutrido casi con exclusividad de los pensamientos de los griegos y los romanos y de una raza semita, la judía, extraer el correctivo más necesario para que nuestra vida sea más perfecta, más amplia, más universal, de hecho, una vida más verdaderamente humana... de nuevo habría de señalar a la India»¹⁹.

¹⁹ Max MÜLLER citado en H. SMITH, *Las religiones del mundo*, Thassàlia, Barcelona, 1995, pág. 29.

Las ideas orientales no sólo tuvieron un impacto entre algunos intelectuales europeos, sino también en la teoría filosófico-religiosa surgida en América conocida como *trascendentalismo*: «extraña mezcla de Platón y Swedenborg, de idealismo alemán, Coleridge, Carlyle y Wordsworth»²⁰. Este surge entre 1830 y 1840 en las obras de un grupo de autores de Nueva Inglaterra, sobre todo en Waldo Emerson (1803-1882) y Henry David Thoreau (1817-1862). Interesados por la literatura oriental, hay en los trabajos de ambos autores muchas resonancias de las doctrinas islámicas, hindúes, budistas y chinas. Sus libros estimularon el interés hacia el estudio de las religiones comparadas en los Estados Unidos.

Desde una perspectiva bastante diferente, la rusa Helena Petrovna Blavatsky²¹ (1813-1891) dio a conocer a Occidente muchas de las enseñanzas básicas del hinduismo y del budismo. Las actividades de su *Sociedad Teosófica* han suscitado vocaciones de futuros orientalistas y ha ayudado a la aproximación cultural entre el mundo occidental y la India; también ha publicado numerosas obras cuyo valor científico, filosófico o religioso puede ponerse en entredicho. Las ediciones *Adyar*, de Madrás, presentan, no obstante, un catálogo de traducciones de textos y de reediciones de manuscritos sánscritos muy importante.

Particularmente ha suscitado interés el budismo zen²², sobre todo en los Estados Unidos, a lo que ha contribuido las obras tanto especializadas como populares del Dr. D.T. Suzuki²³ (1870-1966) y de Alan Watts²⁴ (1915-1974). Durante los años 50, la mayoría de las personas conocieron el Budismo bajo la forma japonesa, es decir el Zen, y algunos pensaron que se trataba de una moda pasajera, un mero entretenimiento de los poetas *beat*²⁵.

²⁰ G. T. GARRATT (dir.), *El legado de la India*, Pegaso, Madrid, 1950, pág. 61.

²¹ Las doctrinas divulgadas por BLAVATSKY constituyen una curiosa mezcla de hinduismo, budismo, cábala judía, gnosticismo, etc. *La doctrina secreta e Isis sin velo* son sin duda sus obras más notables.

²² Ver J. BROSE, *Zen et Occident*, Albin Michel, Paris, 1992.

²³ El conocimiento del budismo zen en Occidente se debe, en gran medida, a los trabajos del Dr. D. T. SUZUKI. Quizá la más conocida de sus obras sea su serie de *Ensayos sobre Budismo Zen*.

²⁴ Es una de las mayores autoridades occidentales en el campo del budismo zen. Entre sus obras más destacadas figuran: *El espíritu del zen*, *Psicoterapia del Este* *Psicoterapia del Oeste* y *Nueve Meditaciones*.

²⁵ En los años 50, las obras de Jack KEROUAC, *Los vagabundos del Dharma* y *En el camino*, introdujeron temas zen en la contracultura anárquica *beat*.

Gran influjo ha tenido en el mundo intelectual japonés contemporáneo el filósofo Nishida Kitarô ²⁶ (1870-1945), profesor de Ética y Filosofía de la Religión en la Universidad de Kyoto. Dedicó una parte de su vida a la práctica del *Zen* que combinó con una intensa reflexión filosófica. Su obra *Indagación del Bien* constituye una gran síntesis creativa de las concepciones filosóficas de Oriente y Occidente. Para Shizuteru Ueda: «Como filósofo y como budista zen, Nishida transformó la experiencia zen en filosofía por primera vez en la historia de esta tradición religiosa y, también por primera vez, transformó la filosofía occidental en una filosofía orientada según el zen. De manera que en Nishida el encuentro de Oriente y Occidente asumió una forma sumamente extraordinaria» ²⁷.

A la sombra de la obra de Nishida ha surgido una importante escuela de pensadores (Tanabe, Nishitani y Takeuchi) conocida actualmente como la escuela de filosofía de Kyoto. Aunque los esfuerzos de estos filósofos son diferentes, todos ellos han intentado establecer un diálogo creativo entre pensamiento oriental y el pensamiento occidental.

El Budismo ²⁸ tibetano llegó a Occidente casi diez años después de la rebelión y éxodo de los lamas del Tíbet. Su llegada supone el comienzo de una nueva fase en la asimilación del pensamiento oriental dentro de la cultura norteamericana. Durante siglos el lamaísmo ha hecho del desarrollo espiritual su prioridad social, y ha sido el heredero de dos mil quinientos años de teoría y práctica budistas.

No podemos pasar por alto los nombres de L.A. Waddell, W.Y. Evans-Wentz, y Alexandra David-Neel, que se aventuraron por primera vez dentro del Tíbet para estudiar su cultura y sus creencias. El médico inglés Waddell ha plasmado en una obra titulada, *The Buddhism of Tibet or Lamaism* sus experiencias y sus conocimientos sobre las doctrinas esotéricas del lamaísmo. Por

²⁶ Sobre el pensamiento filosófico de Kitaro ver TAKEUCHI, «Nishida Kitaro», *Encyclopaedia Britannica*, 150 ed., vol.8 (1988), págs. 723-725; B. CARR and I. MACHALINGAM (eds.), *Companion Encyclopedia of Asia philosophy*, London, 1997; A. FREENBERG, «Experience and culture: Nishida's path to the things themselves». *Philosophy East and West*, Vol. 49, n1 1, 1999, págs. 28-44; G. K. PIOVESANA, *Pensamiento japonés contemporáneo*, Razón y Fe, Madrid, 1966, págs. 84-115.

²⁷ K. NISHIDA, *Indagación del bien*, Gedisa, Barcelona, 1995, pág. 15.

²⁸ Una completa introducción al budismo se halla en P. HARVEY, *El budismo*, Cambridge University Press, 1998.

su parte, Evans-Wentz, es el autor de una valiosa trilogía: *El Libro Tibetano de los Muertos*, *El gran yogui Milarepa del Tibet* y *Yoga tibetano y doctrinas secretas*. Por último, la intrépida francesa Alexandra David-Neel, viajó por todo Oriente sola, en expediciones casi heroicas. Adoptó un lama tibetano como hijo propio y ella misma llegó a ser lama. Es autora de interesantes libros como, *Textos tibetanos inéditos*, *Las enseñanzas secretas de los budhistas tibetanos* y *Místicos y magos del Tibet*.

El esfuerzo científico de los estudiosos del orientalismo ha contribuido enormemente a superar las barreras que impedían al mundo occidental el conocimiento de la grandeza de la cultura india; asimismo ha permitido a Oriente percatarse de muchas riquezas culturales que había perdido u olvidado. A medida que pase el tiempo, se verá con mayor claridad que el conocimiento de la historia y de la cultura de la India es importante para establecer las bases de una comprensión adecuada del origen y del desarrollo de la civilización occidental. Día a día, vamos descubriendo las deudas recíprocas, entre Oriente y Occidente, en lengua, literatura, arte y filosofía.

No obstante, dada la cantidad inabarcable de autores, de obras y la complejidad de la materia se necesitará aún mucho tiempo hasta que la historia del pensamiento de la India, por lo menos en sus grandes líneas, sea conocida, como la de los griegos o la de la Edad Media.

III. Aproximación de la india a occidente

Con la decadencia del Imperio mogol, a mediados del siglo XVIII, la Compañía Británica de las Indias Orientales se hizo cargo de la administración de zonas cada vez más amplias hasta llegar a someter bajo su dominio, directa o indirectamente toda el subcontinente. Tras la sublevación de 1857 la corona británica pasó a ocupar el lugar de dicha Compañía.

A medida que se consolidaba el dominio británico, la India se familiarizaba poco a poco con los modos de vida y el pensamiento de Occidente. Estos primeros encuentros entre ambas culturas dieron lugar a deseos de renovación que acabaron transformando la sociedad hindú. La fundación de universidades que empleaban el inglés propició una difusión siempre en aumento de las ideas occidentales y de los conocimientos científicos y tecnológicos; por su parte, la filosofía india ganó en difusión ya que los textos, que antes estaban a

disposición de los estudiosos sólo en número limitado de manuscritos, se publicaron en ediciones asequibles.

A comienzos del siglo XIX, el cristianismo, cuya expansión se hace posible con el establecimiento definitivo del dominio inglés, ejerce una poderosa influencia sobre el hinduismo, por obra de los reformadores que hallaron, por los elementos espirituales y éticos que les eran presentados, motivos de mejora de su credo, para liberarlo de cuanto pareciese haberlo desvirtuado y restituirlo a su pretendida pureza original.

La tentativa más audaz en este sentido está representada por Râm Mohan Roy (1772-1833), llamado, a menudo, el «Padre de la India Moderna». Fundador de una sociedad religiosa denominada *Brahmo Samâj*, Roy puso los cimientos para una nueva interpretación del pensamiento indio, eliminando un conjunto informe de ideas, creencias, rituales y supersticiones. Así, por ejemplo, en sus esfuerzos por purificar al hinduismo de los elementos idólatras que había acumulado a lo largo del tiempo, abogó por una vuelta a los *Vedas* (las escrituras hindúes más antiguas), en las que halló una forma de hinduismo puro, cuya raíz era la creencia en un único Dios, y que no acepta la distinción de castas ni la *sâti* (práctica hindú en la que la viuda muere junto al cadáver de su esposo en la pira funeraria).

Para Roy, el *alma* del pensamiento indio lo constituían fragmentos escogidos del *Vedanta* (final de los *Vedas*), la literatura piadosa y la *Bhagavad Gîtâ* (*El Canto del Señor*). Asimismo encontró en el núcleo de la filosofía *Vedânta*, tal como se exponen en las *Upanishads*, un principio de razón. El hinduismo podía justificarse en sus líneas maestras porque ofrece una explicación razonada de lo real. Todo lo que procede de Occidente podía contemplarse bajo el mismo prisma. Era posible una asimilación y no un mero calco al azar. A pesar de su acercamiento al cristianismo, que llevó a que algunos misioneros lo considerasen un instrumento de la Providencia divina, Roy permaneció fiel al hinduismo, tal como se manifiesta en uno de sus últimos trabajos, *The Universal Religion; Religious Instructions Founded on Sacred Authorities*.

Reformadores posteriores, como Dayânanda Sarasvatî ²⁹ (1838-1894), Swami Vivekânanda (1863-1902), Bal Gangadhar Tilak (1856-1920), Sri

²⁹ Llamado el *Lutero de la India*, fundó el *Ârya Samâj* (la Sociedad *Aria*) para fomentar la reforma hindú.

Aurobindo, Mohandas Karamchand Gandhi y Sarvepalli Radhakrishnan, entre otros, continuaron la labor de reinterpretación de Râm Mohan Roy.

Uno de los más destacados exponentes del pensamiento indio es Aurobindo Ghose³⁰ (1872-1950). A pesar de su formación académica en Occidente, en la Inglaterra de finales del XIX y comienzos del XX y de las voces que le proclamaron pionero en el diálogo Oriente y Occidente³¹, sus intuiciones e ideas forman parte de la tradición hindú. Aurobindo ha tratado de conciliar las antiguas tradiciones con las exigencias de los nuevos tiempos. Desarrolló una compleja doctrina de la evolución del alma humana desde niveles inferiores a superiores de la conciencia espiritual y de la transformación de la materia en espíritu, no muy diferente de la expuesta por el filósofo jesuita Pierre Teilhard de Chardin. En una de sus obras más importantes, la *Síntesis del Yoga*, define un *yoga integral* porque incorporaba, según Aurobindo, todas las formas previas del yoga como una preparación para un avance evolucionista en la naturaleza espiritual de la humanidad. «Toda la vida es Yoga consciente o subconscientemente. Pues con este término significamos un esfuerzo metodizado e pos de la autoperfección mediante la expresión de las potencialidades latentes en el ser y una unión del individuo humano con la Existencia universal y trascendente que vemos parcialmente expresada en el hombre y en el Cosmos»³².

El conjunto de su obra nos brinda una bella síntesis de los grandes temas que sacuden la vida espiritual de la India moderna: universalismo y fidelidad a la tradición, supremacía de la vida mística y nueva vocación a la caridad, vuelta a las especulaciones intelectuales y compromiso con la devoción sentimental del hinduismo popular. Para G. Tucci: «El problema que este autor se planteó no sólo interesa en cierto sentido a la India, por cuanto es el mismo que angustia a nuestra generación. Al mismo tiempo expresa el apuro de Asia, desconcertada por el encuentro repentino de sus tradiciones con nuestros pen-

³⁰ Ver V. MERLO, *Experiencia yóguica y antropología filosófica*, Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona, 1995; SATPREM, *Sri Aurobindo o la aventura de la consciencia*, Obelisco, Barcelona, 1984.

³¹ En su obra magna, *La Vida Divina*, Aurobindo intentó: «realizar una síntesis en la cual las ideas indias de la transmigración de las almas, de los avatâras y de la evolución tendiente a un perfeccionamiento espiritual mediante un nuevo «Yoga integral» están combinadas con las ideas occidentales de un superhombre, de una liberación cósmica y de la realización de un futuro «cielo en la tierra», el cual tomará forma en un Estado que abarque todo el mundo». H. von GLASENAPP, *ob. cit.*, pág. 110.

³² Sri AUROBINDO, *Síntesis del yoga*, Vol. I, Kier, Buenos Aires, 1972, pág. 8.

samientos, e igualmente el de todos nosotros, fascinados por la ciencia y olvidados de la sabiduría, atentos al hecho e indiferentes al encanto de la magia o del mito, criaturas desintegradas por el hecho de que el intelecto prevalezca sobre la imaginación y el sentimiento»³³.

Apóstol de la paz y padre de la independencia de la India, Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948), muestra en su *filosofía de la no-violencia (ahimsa)*, el respeto por la vida y la insistencia en que deben utilizarse medios adecuados para alcanzar metas legítimas, que son características propias de todas las tendencias del pensamiento indio. La no violencia (*ahimsa*) y la verdad (*satya*) constituyen el legado común del espíritu filosófico indio. La aportación más importante que ha hecho Gandhi a la filosofía india estriba en el hecho de que ha mostrado la eficacia de estas virtudes incluso en el terreno de la política y la necesidad de tener una acción política basada en ellas. Según Gandhi: «no hay política que no sea al propio tiempo religión»³⁴.

Junto a los reformadores sociales, la India moderna tiene también sus aventureros místicos, como Râmakrishna³⁵ (1836-1886), un alma inflamada de ardiente espíritu religioso, hasta aparecer «ebrio de Dios». Después de haberse iniciado en las más severas formas de *yoga* y de haber estudiado con particular diligencia el espíritu del cristianismo e islamismo, monista convencido, Ramakrishna proclama, ante los hombres de todas las castas, que cualquier forma de religión es camino seguro para llegar a la posesión de la verdad: «He practicado todas las religiones: hinduismo, islamismo, cristianismo, y he seguido también las vías de las diferentes sectas del hinduismo... Y he hallado que todos se dirigen al mismo Dios por vías diferentes»³⁶.

El discípulo más distinguido de Ramakrishna fue Narendranath Datta, más conocido por el nombre de Vivekananda. Su brillante intervención en el Congreso de las Religiones celebrado en Chicago en 1893, facilitó la irradia-

³³ G. TUCCI, *Historia de la filosofía hindú*, Luis Miracle, Barcelona, 1974, pág. 491.

³⁴ A. SCHWEITZER, *El pensamiento de la India*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, pág. 202.

³⁵ Debemos a Romain ROLLAND la revelación de Ramakrishna en Europa, donde sólo le conocía un público muy restringido. La doble publicación de *La vida de Ramakrishna* y de *La vida de Vivekananda*, que es su continuación, forma un eslabón perdurable entre el Oriente y el Occidente.

³⁶ RAMAKRISHNA citado en S. LEMAITRE, *Ramakrishna y la vitalidad del hinduismo*, Aguilar, Madrid, 1961, págs. 105-106.

ción del neohinduismo por el mundo occidental. Sus doctrinas se expresaron en un *Advaita Vedanta* modificado que ponía un énfasis especial en los rasgos humanistas de la Religión. «El materialismo y todas sus miserias no pueden ser vencidos por el materialismo. Los ejércitos, cuando intentan vencer a los ejércitos, sólo consiguen multiplicar las brutalidades de la Humanidad. La espiritualidad debe vencer al Occidente»³⁷.

Otro de los grandes místicos indios es Sri Ramana Maharshi (1879-1950). Su método de enseñanza consistía en responder sin circunloquios a quien le preguntaba, remitiéndole constantemente al Sí-mismo, para cuya realización recomendaba la incansable búsqueda a partir de la pregunta «¿Quién soy?».

He aquí un interesante relato de Paul Brunton sobre el sabio de Arunachala: «Al visitarme otra vez me encuentra poseído por el pesimismo. Me habla de la gloriosa meta que espera al hombre si emprende el camino señalado por él. «—Pero, Maharishee, ese sendero está lleno de dificultades y yo ¡tengo una conciencia tan profunda de mi propia debilidad!» —Me lamento.

—«Ese es el método más seguro para perjudicarse uno mismo —responde impávido—; sobrecargar la mente con el miedo al fracaso y la idea de sus propias limitaciones». «—Sin embargo, si es cierto que»... —insisto. «—No es cierto. El error más grande del hombre consiste en creer que es débil por naturaleza, malo de nacimiento. Todo hombre es divino y fuerte por sí mismo. Lo débil y malvado en él son sus hábitos, sus deseos y sus pensamientos; pero no él mismo». —«Sus palabras me hacen el efecto de un tónico vigorizador. Me vivifican y me inspiran. De los labios de otro hombre, de algún alma más débil o menos valiosa, me negaría a darles ese valor e insistiría en refutarlas. Pero un monitor interior me asegura que el sabio habla desde lo profundo de una auténtica e intensa experiencia espiritual y no como un filósofo teorizante montado en los débiles zancos de la especulación»³⁸.

Uno de los personajes más fascinantes del siglo XX es sin duda, Jiddu Krishnamurti (1895-1986). Su mensaje rompe con los esquemas al uso y aboga por la necesidad de erradicar toda forma de adhesión, los tabúes de toda índole, las ideas preconcebidas y los prejuicios, para acceder a la pura libertad interior. En una de sus obras más conocidas, *La libertad primera y última* afirma lo

³⁷ VIVEKANANDA citado en L. RENOU, *Hinduismo*, Plaza y Janés, Barcelona, 1963, pág. 200.

³⁸ P. BRUNTON, *La India secreta*, Kier, Buenos Aires, 1981, pág. 300.

siguiente: «Cuanto más astuto, repugnante y sutil es el intelecto, mayor es la variedad de sistemas, de teorías y de ideas. Y las ideas no resuelven ninguno de nuestros problemas humanos; jamás lo han hecho ni jamás lo harán. En la mente no está la solución; la senda del pensamiento no es, evidentemente, la vía de salida de nuestras dificultades. Y nosotros, a mi entender, debiéramos primero comprender este proceso del pensar; y tal vez pudiéramos ir más allá, pues cuando el pensamiento cese, nos será quizá posible hallar algo que nos ayude a resolver nuestros problemas, no sólo los individuales, sino también los colectivos»³⁹.

Aunque la fenomenología y el existencialismo europeos han ejercido una fuerte influencia en el trabajo de filósofos indios del siglo XX, como, por ejemplo, en C. Bhattacharya⁴⁰ (1875-1949), la filosofía analítica tal como se enseña en las universidades británicas y norteamericanas también ha tenido una gran reputación⁴¹.

Uno de los estudiosos indios que ha desplegado un mayor nivel de erudición dedicando sus esfuerzos tanto a la filosofía occidental como a la india, fue Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975). Partiendo del *Vedanta* de Shankara⁴², él se esfuerza por conseguir en la Mística la conciliación sobrenacional e interconfesional entre la fe y la sabiduría del Este y del Oeste.

Entre sus numerosos libros, destacamos *The Reign of Religion in Contemporary Philosophy*, *The Hindu View of Life*, *Indian Philosophy* y *Eastern Religions and Western Thought*. Este último es un interesante estudio de las ideas indias y occidentales; en él intenta reconciliar el racionalismo occidental con el hinduismo, presentando éste como una experiencia eminentemente

³⁹ J. KRISHNAMURTI, *La libertad primera y última*, Buenos Aires: Buenos Aires, 1975, pág. 120.

⁴⁰ Según Ferrater, Bhattacharya, «parece considerar su filosofía como «una manera de pensar» más bien que como un sistema. Es una «manera de pensar» susceptible de desarrollarse infinitamente. En cuanto metafísica se opone al monismo, lo mismo que al pluralismo, el cual rechaza todo Absoluto. Es una «manera de pensar» fenomenológica —o, en todo caso, se sirve de un método fenomenológico (descriptivo) de la experiencia corriente— en cuanto que aspira a analizar la experiencia sin prejuicios ontológicos». J. FERRATER, *Diccionario de filosofía*, vol. 1 (1990), Alianza, Madrid, pág. 336.

⁴¹ Ver, por ejemplo, B. K. LAL, *Contemporary Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992.

⁴² «La doctrina del *Vedanta*, tal como la sistematizó y expresó Shankara, hace hincapié en un concepto bastante enigmático: el de *mâyâ*. *Mâyâ* denota el carácter insustancial y fenoménico del mundo que observamos y manejamos, así como de la mente misma y aun de los estratos y facultades conscientes y subconscientes de la personalidad». H. ZIMMER, *ob. cit.*, pág. 28.

racionalista y humanista. Este método no contempla las tradiciones hindúes regionales y aldeanas o relega estas manifestaciones religiosas a un «pasado irracional». No obstante, el énfasis en el hinduismo en cuanto discurso racional pero también interesado por el «espíritu» ha tenido una gran repercusión en la formación de la identidad hindú actual.

También Surendranath Dasgupta (1887-1952), autor de una de las más destacadas historias de la filosofía india, ha intentado establecer un diálogo entre Oriente y Occidente, por medio de una concepción científica que vigore las corrientes materialistas indias, poniéndolas a la altura de la madurez de los tiempos: «Se ha esforzado por aunar la tradición india —especialmente los elementos pluralistas de ésta: Sankhya, Jainismo con ciertas escuelas filosóficas occidentales —particularmente al neo-realismo angloamericano y las doctrinas de la evolución emergente»⁴³.

La filosofía ha resultado ser en la India una forma de vida. Dado que el objetivo último de la filosofía es la transformación de la vida, una conducta correcta es mucho más importante que las creencias y las teorías. En las escuelas de filosofía india se pone un especial énfasis en la necesidad de la disciplina moral como un paso previo al estudio filosófico eficaz. Un sector de los filósofos indios⁴⁴ actuales cree que la meta de la actividad filosófica, «no es la teorización de sillón, sino la realización del valor supremo»⁴⁵. Al parecer están de acuerdo con la antigua tradición india según la cual la filosofía es una búsqueda mística de lo divino, de la Realidad absoluta, por medio de una ascesis, *sādhana*, que se practica en el silencio y a menudo en la soledad; aunque esta «ascética» tiene un carácter más bien negativo, como buscando la aniquilación de lo humano, y es, por consiguiente, bastante diferente de la ascética cristiana.

⁴³ J. FERRATER, *ob.cit.*, pág. 714.

⁴⁴ Algunos filósofos indios actuales afirman que hasta ahora no ha habido en la India una filosofía en el sentido occidental moderno; sólo ha existido religión, dogma, doctrinas acrticas, no una investigación desinteresada sobre la naturaleza de las cosas. Estas afirmaciones no se diferencian mucho de las que ya hiciera el filósofo alemán Hegel: «Como el espíritu sólo necesita separarse de su voluntad natural y de su hundirse natural en la materia cuando pretende filosofar, no puede hacerlo todavía bajo la forma con que comienza el Espíritu del Mundo y que precede a la fase de aquella separación. Esta fase de la unidad del espíritu con la naturaleza, fase que, como inmediata que es, no es el estado verdadero y perfecto, es la esencial oriental en general; por eso la filosofía no comienza hasta llegar al mundo griego». G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo I, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, pág. 92.

⁴⁵ T. M. P. MAHADEVAN, *Invitación a la filosofía de la India*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, pág. 222.