

SINTESIS COMPARATIVA DE LA METAFISICA ORIENTAL Y OCCIDENTAL

Por Ismael Quiles

I. INTRODUCCION

Dado que se trata de una “síntesis”, el objeto del presente estudio será el de señalar las *líneas generales* de lo que en Oriente y en Occidente se ha entendido por Metafísica, y su contraparte oriental.

El término “Metafísica” es occidental. Su objeto ha quedado precisado siempre en Occidente con los mismos términos de Aristóteles: “es la ciencia de los primeros principios”¹. Aristóteles ha señalado los dos órdenes del “primer principio”: el ser en cuanto ser², y el ser, principio primero de movimiento³. En otros términos: el ser en cuanto ser y el Ser Absoluto. Todo ello nos está indicando que es la ciencia de la “última realidad” de las cosas, de esa multiplicidad de entes que captamos en nuestra experiencia humana. Hablar del “ser en cuanto ser” es hablar de aquello por lo que “son” simplemente, en sí mismos y en su origen. “Metafísica” por tanto es ciencia de la realidad y no de conceptos, aun cuando el análisis lógico de los conceptos sirve para mejor comprender el ser, la realidad última.

Pero el objeto de la metafísica, la ciencia del ser en cuanto ser, también ha sido la preocupación esencial de la filosofía oriental. Preferentemente han utilizado la fórmula “Última realidad de las cosas”. Es curioso, “bhû” es la raíz sánscrita que significa “ser”, “ente”, o “llegar a ser”, “devenir”, y de ahí viene también la base verbal y el sustantivo “bhâva” que signifi-

¹ *Met.* A. 982, b, 9-10.

² *Met.* T. 1003, a, 21-22; Z. 1028, b, 2-7.

³ *Met.* A. 1071, b, 3-5.

ca justamente "naturaleza", la naturaleza o esencia propia de cada ser, lo que correspondería al griego "physis" y "ousía". Pero para designar el "Ser Absoluto" usan el término Brahman, de brhi: crecer.

Es decir, que la pregunta por el ser en cuanto es la última y verdadera realidad de las cosas por contraposición a sus apariencias y sus diferencias es una pregunta común al Oriente y al Occidente. Y no podía ser menos, porque es la pregunta natural del hombre ante la realidad, múltiple por un lado, diversificada, con aspectos que aparecen como externos, pero por otro lado con una base fundamental y última, que late por debajo de todas las realidades diversas que captamos.

Creemos necesario también aclarar que el término "ser en cuanto ser" occidental o "última realidad" oriental pueden entenderse y de hecho se han entendido a través de toda la historia de la filosofía oriental y occidental en tres sentidos diversos, aunque relacionados entre sí.⁴

Nosotros los hemos denominado: 1) el ser en cuanto ser concreto u objetivo; 2) el ser en cuanto ser abstracto; 3) el ser en cuanto ser subsistente.

1) El primero es el "ser" que está en todas las cosas o realidades particulares, los entes. Es el principio real y objetivo, uno y el mismo, porque a todos da el ser, pero diversificado y limitado en cada ente; el ser objetivo tal como se da en la realidad. Tal era el primer principio que buscaban los presocráticos, la "physis" de Platón y el "to on e on" de Aristóteles. El primer principio para Aristóteles es "aquello de donde todos los entes son y nacen y en lo cual se resuelven permaneciendo su substancia, esto es, el elemento y el principio de todos los entes".⁵ La pregunta sobre el ser es la pregunta necesaria y permanente "investigar qué es el ser, esto es, la substancia última de las cosas"⁶. Que Aristóteles se refiere aquí a la misma pregunta de los presocráticos es claro por lo que luego dice: "Unos dicen que este principio es único, otros dicen que este principio es múlti-

⁴ Hemos expuesto más detenidamente este punto en nuestro estudio *Tres Lecciones de Metafísica In-sistencial*. Ver *Antropología Filosófica In-sistencial*, Depalma, Bs. As., 1978. Pág. 293 y sigs.

⁵ *Met. A.*, 983, b, 8-11.

⁶ *Met. E.*, caps. 1, 2, 3...

ple, unos que este principio es finito, otros que es infinito”⁷. De esta manera Aristóteles ha fijado definitivamente para Occidente cuál es el objeto de la metafísica, el ser en cuanto ser y cuáles son también los interrogantes fundamentales acerca del mismo.

2) El *ser en cuanto ser abstracto* es el resultado del esfuerzo de nuestra inteligencia por formarse la imagen correspondiente al ser en cuanto ser concreto. Es el “concepto”, es fruto de una abstracción, es una especie de esquema subjetivo que la mente humana se forma en su tendencia por captar el ser en cuanto ser concreto. Bien es sabido que Aristóteles organizó, el primero, el estudio del concepto, del ser y de las conexiones lógicas de los diversos conceptos entre sí, y que la escolástica medieval, así como la del renacimiento se preocuparon con gran detención acerca del “concepto mismo del ser”. Este es el ser, en cuanto es una abstracción de la mente, estudiado en sí mismo, en su objetividad, sus características y en su relación con el ser en cuanto ser concreto.

3) El *ser en cuanto ser subsistente*, es el ser que se ha realizado como ser en toda su perfección. Los escolásticos siguiendo a Santo Tomás lo han llamado “*ipsum esse*”. Es el ser que ha llegado a la perfección absoluta, a la máxima perfección de todas las posibilidades del ser: por eso se lo denomina con toda propiedad como el “Absoluto”. Este, como veremos, se ha expresado de diversas maneras tanto en Oriente como en Occidente.

La mayoría de los problemas que han surgido en la historia de la metafísica se deben a falsas, erróneas o ambigüas confusiones de estas diversas acepciones de la expresión “ser en cuanto ser”. Por ello, nos sería de utilidad tenerla presente a través de todo nuestro análisis.

La multiplicidad de los temas comparativos entre las metafísicas de Oriente y Occidente, nos obliga a reducirlos a unos cuantos que creemos son fundamentales, aunque no sean exclusivos. En general, algunos se refieren al *método* de acceso al ser, y otros se refieren a la *realidad* del ser.

También debemos observar desde un principio que todos los temas y todas las soluciones, tanto respecto del método de acceso al ser como de la realidad del ser en sí mismo, se formulan, se plantean y se expresan en Oriente y en Occidente. Es

⁷ *Met. Z.*, 1028, a, 2-6.

decir, que en la metafísica universal surgen los mismos interrogantes, se utilizan los mismos métodos de acceso al ser y se dan las mismas respuestas acerca de la realidad del ser. Mejor dicho, encontraremos toda clase de respuestas, tanto en la metafísica Occidental como en la metafísica Oriental acerca de la realidad última, acerca del ser en cuanto ser.

Hecha esta salvedad, dividiremos nuestra exposición en dos partes. Primero hablaremos de las *discrepancias preferenciales* entre la metafísica de Oriente y la de Occidente; luego hablaremos de las *coincidencias* de ambas; finalmente trataremos de concretar una reflexión final. Nos atenemos así al método comparado.

II. LAS DISCREPANCIAS

Son muchas las que, de hecho, se enumeran, y, en general, podemos decir que tienen su fundamento; pero necesitan precisiones fundamentales para no tener una idea errónea, imprecisa o demasiado simplista de tales discrepancias.

Señalemos aquellas de las que ahora nos vamos a ocupar:

OCCIDENTE

- 1) Método racional
- 2) Método afirmativo
- 3) Realismo pluralista
- 4) Personalismo

ORIENTE

- 1) Método vivencial
- 2) Método negativo
- 3) Realismo monista
- 4) Impersonalismo

1) Método racional y vivencial

a) No es necesario que insistamos en que la lógica de Aristóteles, método esencialmente racional, ha sido la fuente de inspiración especulativa y el instrumento filosófico que ha orientado el pensamiento occidental. Es justamente ese racionalismo, ese sistema lógico de progreso en el conocimiento por deducción o inducción, el que ha inspirado la filosofía de Occidente. Y, sin duda, que este método y rigor racional es el que ha permitido el desarrollo científico y tecnológico de Occidente cosa que no ha sucedido en el mismo grado en Oriente.

Pero también debemos echar una mirada a la historia de la filosofía de Occidente y observar que paralelamente con este método racional se ha ido aplicando el método que llamamos *vivencial*: la línea Platón, Plotino, San Agustín, el Pseudo Dionisio, los místicos medievales, algunos filósofos del Renacimiento, Pascal y no pocas corrientes actuales, del siglo XX, han estado

inspiradas por un método vivencial, existencial, emotivo, etcétera. Hay, pues, dos corrientes paralelas.

Pero no cabe duda que el saldo en Occidente es un *predominio del método racional*. Es decir, del trabajo por conocer la realidad a través de los conceptos universales, de buscar las conexiones lógicas de estos conceptos entre sí y de llegar, por este medio, a una captación determinada de la realidad.

b) Veamos ahora el problema en Oriente.

El más antiguo de los sistemas filosóficos de la India, el *Sânkya* sostiene: la "liberación" debe realizarse por medio del "conocimiento". *Sânkya* significa precisamente "conocimiento perfecto". Pero este conocimiento consistió en una "iluminación interior", por la cual el alma se da cuenta de sí misma, de su verdadera naturaleza. No se trata tanto de un conocimiento discursivo o conceptual, sino de un autodescubrimiento, de un acto de autoconciencia, por la que se ilumina la verdadera naturaleza del alma.

Todavía se acentúa más el método vivencial en el sistema *Yoga*.⁸ El Yoga tiene por objeto la "unión" del alma consigo misma y con Dios. Ahora bien, esta unión se realiza por el método de autocontrol y concentración. El control del cuerpo y del alma por medio de las técnicas yogas llevan al acto esencial del conocimiento de la naturaleza del alma misma. El codificador de la tradición Yoga, Patanjali, afirma que el medio para conseguir la unión, es "la cesación de todas las modificaciones de la mente del practicante yoga"⁹. A ello agrega luego la supresión del deseo, es decir el control, la supresión, la inhibición de todas las inclinaciones emotivas y afectivas.¹⁰ Se trata por tanto de una especie de inmovilidad interior. Todos los ejercicios corporales del yoga, lo mismo que los preceptos ascéticos, tienen como objeto llegar al acto de concentración interior en la cual la mente se mantiene sin ninguna actividad. Los tres grados superiores del Yoga, la concentración, la meditación y la absorción (*samâdhi*), son simplemente estadios graduales de mayor reposo mental, para llegar al estado de conciencia pura, que no solo supera la distinción sujeto-objeto, sino cualquier rastro de objeto de la mente misma, sin ninguna actividad conceptual. Mientras

⁸ Ver nuestro ensayo *Qué es el Yoga*, Cólumbia, Bs. As., 1970.

⁹ *Yogasûtra*, I, 1 y 2.

¹⁰ *Ibid*, I, 9.

haya un mínimo rastro de actividad conceptual no se logra la verdadera "unión" del alma consigo y con el Absoluto. Dentro de la tradición *hindú* otro de los grandes filósofos, Shánkara (el principal representante del sistema Vedânta), insiste en que la "liberación", es decir la "iluminación" de la mente acerca de la Última Realidad, del Absoluto no se obtiene sino por el conocimiento, pero a ese conocimiento del Absoluto se llega cuando se ha suprimido toda división conceptual interna.

Pero todavía con más radicalismo excluye la diversidad de la actividad mental el *Budismo*. El caso del Nirvâna de Buda se interpreta como un acto súbito de iluminación, fruto de la concentración mental continuada. Se trata evidentemente de una de las técnicas yogas de concentración. La meditación budista no consiste en una actividad discursiva en torno a un objeto sino, al contrario, en la supresión de toda actividad interior conceptual, es decir, en realizar el "vacío" mental, y solo gracias a este vacío mental se obtiene la experiencia iluminativa de la última realidad de las cosas. El budismo Zen es una de las escuelas budistas que más han acentuado este aspecto. Recordemos que al primer maestro del Zen se atribuye este consejo: "Sin escrituras, sin conceptos; solo fijar la mente en el fondo del alma para conocer su verdadera naturaleza".

Sin duda que también en Oriente se ha utilizado el método racional. Uno de los sistemas filosóficos, el *Nyâya*, ha desarrollado la lógica, con algunos aspectos propios (deducción por asociación), pero a veces con gran parecido al silogismo de Aristóteles. Pero aun los grandes filósofos de las escuelas vivenciales del *Mimânsâ* y *Vedânta* parecen a veces imitar el método de Santo Tomás de Aquino, en la *Summa Theologica*: proposición — objeciones — refutación — demostración. Pero el espíritu de estos mismos filósofos, su conclusión final y, sobre todo, la orientación general del método predominante en Oriente es el de la *vivencia interior*, desnuda de toda actividad mental, sea de tipo conceptual, sea discursivo, sea de residuos de imágenes o de conceptos.

2) Método afirmativo y método negativo

No hace falta que insistamos en que la filosofía así como la teología occidental han utilizado predominantemente el método negativo, es decir en la *teología negativa*. A pesar de esto, la corriente abrumadora tiende a "afirmar" las cualidades y las ca-

racterísticas de la realidad de las cosas, del hombre y de Dios. Un ejemplo claro es el de Santo Tomás, el cual no desconoce la teología negativa, pero su gran esfuerzo es una filosofía y una teología de tipo afirmativo, indagatorio de las diversas perfecciones divinas.

En Oriente ha predominado, en forma abrumadora, el método que podemos llamar abstractivo o negativo. La abstención del pensamiento acerca de la Última Realidad es la única forma, el único método de alcanzarla.

Ya desde los Upanishads, apareció la fórmula *neti, neti* es decir la total negación acerca de nuestro conocimiento de la última realidad. Y cuando hablamos de la "última realidad" en sentido oriental, hablamos del "ser en cuanto ser", de todo lo que entra dentro del área de nuestro conocimiento, ya se trate del ser en cuanto ser abstracto como del subsistente.¹¹

Son también famosas las llamadas "cuestiones prohibidas" que se atribuyen desde la más antigua tradición budista al fundador. Para Buda las grandes cuestiones metafísicas, acerca de la existencia de Dios, de la diferencia entre el alma y el cuerpo, de la existencia del alma después de la muerte, de la realidad misma del nirvâna, son cuestiones que no sirven para la salvación. En este sentido, en el aspecto filosófico Buda era totalmente negativo, y la salvación se obtendría por la llamada "via media", es decir, la rectitud en la vida, en el pensamiento, el autocontrol, la supresión del deseo. . . todo lo cual se alcanza como medio fundamental por la meditación y la concentración.

Pero quien, dentro de las filosofías orientales y a mi parecer dentro de la filosofía universal, ha llevado hasta sus últimas consecuencias el método negativo, precisamente como único método de conocimiento de la última realidad, es el filósofo budista Nâgârjuna. El sostiene que de la Última Realidad de las cosas, que es la Única realidad, porque toda multiplicidad es ilusoria, solo es posible la abstención absoluta de toda afirmación y aún de todo concepto acerca de esa última realidad. Nada en absoluto podemos decir y la inhibición total de la actividad mental es el único acercamiento a esa Última Realidad. De todo lo demás solo tenemos un conocimiento ilusorio, pero del fondo de

¹¹ *Brihad Aranyaka Upanishad*, II, 3, 6: "no, no; Más allá de aquello sobre lo que se dice no, ya no, no hay nada más allá". Es una actitud repetida en diversos sentidos en varios Upanishads.

la realidad, del fondo del ser, nada podemos decir. Las famosas cuatro proposiciones, de las que nada podemos decir son: 1. La realidad última es, 2. la realidad última no es, 3. la realidad última o es o no es, y 4. la realidad ni es ni no es. Es decir el silencio total interior de la mente, porque de esa realidad nada podemos afirmar ni pensar. Se ha hablado del nihilismo de Nâgârjuna y ciertamente es el que ha llevado más lejos la actitud de una filosofía negativa. La ha llevado tan lejos que él llega a sostener que ni siquiera podemos afirmar nada acerca de la realidad de Buda, si existió o si no existió, ni de la doctrina de Buda, si hay o no hay una doctrina de Buda, ni del mismo nirvâna, si hay o no hay nirvâna, nada en absoluto podemos afirmar de nada.¹²

La verdad es que no hemos encontrado en todo el pensamiento occidental, ninguna actitud comparable con la del método negativo de Nâgârjuna, ni siquiera en el *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio.

3) Pluralismo-monismo

Dentro de Occidente es cierto que no han faltado las filosofías monistas. Desde Parménides hasta Spinoza pueden hallarse ejemplos de un monismo absoluto. Sin embargo es evidente que la gran corriente occidental ha mantenido un pluralismo realista, es decir, la realidad de los seres diversos y la diversidad también de estos seres respecto de Dios. La filosofía occidental ha sido profundamente influida por el cristianismo. Y ninguna filosofía como la cristiana ha sostenido con tanto énfasis el pluralismo realista acerca de los entes entre sí y de los entes respecto de Dios.

¹² "También, oh Subhuti, no hay aquí diferencia alguna, y por tanto es este llamado el supremo y perfecto conocimiento. Libre del sí, libre del ser, libre de la vida, libre de la personalidad, este supremo y perfecto conocimiento, es siempre el mismo, y así conocido por todas las buenas cosas".

"Y ¿por qué? Porque las que han sido predicadas como buenas cosas ciertamente como buenas cosas, oh Subhuti, ellas han sido predicadas como no-cosas por el Tathâgata, y por tanto ellas han sido llamadas buenas cosas" (Vajracchedikâ, S.B.E., XLIX, XXIII, pp. 138-139).

"El Señor preguntó: ¿qué piensas tú, Subhuti, ¿hay alguna ley (dharma) que el Tathâgata haya conocido plenamente como el superior, recto, y perfecto Nirvâna, o hay alguna ley que el Tathâgata haya demostrado?" Subhuti contestó: "No, no en cuanto yo entiendo lo que el Señor ha dicho" (Ibid. XXV, pp. 140).

Un comentario al *Vajracchedikâ*, así como al *Prajñâ-pâramitâ-Sûtra* puede verse en nuestra citada obra *Filosofía Budista*, pp. 399-411. También comentamos brevemente el poema principal de Nâgârjuna, *Madhyamika-shastra*, pp. 428-446.

En cambio, en Oriente, la gran inclinación es de tipo monista. “Todo es Uno”, “todo es Brahman”, “todo es Atman”, repiten ya los grandes tratados filosóficos de los Upanishads. Esta es la suprema verdad. Lo contrario es error e ilusión. En realidad los tratados más filosóficos de los Upanishads, reafirman este principio de mil maneras, y es bastante difícil una interpretación pluralista de estos textos que han sido la base del pensamiento hindú y aún del budista.

El texto más clásico es el del *Chândogya Upanishad*, en el cual por muchas comparaciones se trata de mostrar que todo es Atman. El discípulo pregunta al maestro que le diga qué es el Atman, qué es la última realidad de las cosas. Una de las comparaciones más citadas de la explicación que da el maestro es la siguiente. Le dice al alumno que ponga en un recipiente de agua un poco de sal. Al día siguiente le dice que pruebe el agua de un lado y pregunta “¿Qué gusto tiene?”, “salada”. Que guste del otro lado y la respuesta del discípulo es la misma “salada”. Y así varias veces. Y entonces el maestro le dice, “así como la sal no aparece en el agua y toda el agua es salada así todas las cosas son Atman aunque el Atman no aparece y no se ve. Y tú mismo eres Atman “tat tvamasi”.

Varios otros Upanishads, entre los cuales citemos el *Mândukya* y el *Ísa* sostienen con fórmulas, a veces sublimes, la absoluta identidad del Atman con toda la aparente multiplicidad de los seres. Solo alcanza el verdadero conocimiento el que reconoce que “todo es Brahman”. Dice el *Mândukya Upanishad*.¹³ “Todo esto está penetrado por el Señor”, comienza el *Ísa Upanishad*,¹⁴ el Señor está en todo, es el alma de todo, y alcanzar esta iluminación por un acto intuitivo y vivencial es la verdadera liberación, felicidad y realización del alma individual. Creo conveniente que escuchen algunos textos:

Bendición. OM. Aquello es perfecto, esto es perfecto; lo perfecto sale de lo perfecto. Si se saca lo perfecto de lo perfecto, queda lo perfecto. OM. PAZ!

1. Todo está penetrado por el Señor, todo lo que se mueve dentro del mundo en movimiento.

Por eso, por el renunciamiento, disfrutarás; no codicies la

¹³ *Mândukya* 1, Ver también *Chândogya Up.* 6, 12-13.

¹⁴ *Ísa*, 1.

riqueza de nadie, cualquiera que sea.

4. El UNO sin moverse es más veloz que la mente. Ello ni aun los dioses lo alcanzan, pues se ha deslizado antes adelantándose.

Uno corre pero el otro lo sobrepasa estando fijo y en ello la energía vital mantiene las aguas.

5. Ello se mueve y Ello no se mueve; Ello está lejos y Ello está cerca. Ello está dentro de todo y Ello está también fuera de todo.

6. Aquel que ve todos los seres en el Atman y ve el Atman de todos los seres no se distrae por nada.

7. Aquel en quien por conocimiento perfecto, todos los seres han venido a ser Atman.

En él qué ilusión o qué angustia puede haber, teniendo la visión de la Unidad.

8. Ello lo envuelve todo, es brillante, incorpóreo, sin mancha, sin fibras, puro, sin pecado. El que es por sí mismo, el Vidente el Sabio el Omnipresente el que ha ordenado los seres adecuadamente por toda la eternidad.

Veamos como el *Māndukya* habla del Absoluto, Brahman o Atman:

1. Hari OM/ Esta sílaba OM, lo es todo. Esta es la explicación: lo que ha sido, lo que es y lo que será; todo es la articulación Om.

2. Porque todo lo que existe es *brahman*. Atman es BRAHMAN.

6. El es el Señor de todas las cosas, Omnisciente, el conductor interior, la matriz de todo, porque es el origen y el fin de los seres (Bhūtānam).

Y escuchemos ahora al comentarista Gaudapāda:

Kārikā I

25. En la sílaba OM debe concentrarse el pensamiento, la sílaba OM es el Brahman, sin temor / No existe temor nunca para aquél que está constantemente unido a la sílaba OM.

26. Porque la sílaba OM es tenida como el Brahman inferior y la sílaba OM es tenida como el Brahman superior / No habiendo nada antes de ella, ni después de ella, ni en el interior, ni en el exterior, la sílaba Om es inalterable.

27. La sílaba OM es el comienzo, el medio y el fin de todo / habiendo conocido de este modo la sílaba OM, se llega inme-

diatamente a la unión con el Atman.

Kârikâ II

32. No hay disolución, ni producción; nada se agrega, nada se realiza / no hay nadie que aspire a la liberación ni que sea liberado; tal es la verdad suprema.

33. Este Atman es conocido a través de fenómenos sin realidad y de la no dualidad; por eso la no dualidad es bienhechora.

Kârîka III

1. La doctrina que se apoya sobre la devoción considera a Brahman como nacido / ahora bien antes del devenir, nada ha nacido; la doctrina así enseñada es miserable.

Dentro de los sistemas filosóficos el que ha llevado más lejos la concepción monista del Universo de toda la realidad, es Shânkara. Sus grandes comentarios a los Upanishads y a otras obras clásicas del hinduismo son un alegato impresionante acerca de la unidad absoluta del primer principio y de la identidad de ese principio con todas las aparentes realidades. Su teoría se ha llamado justamente *advaita*, es decir “no dualidad”. Todo lo que sea reconocimiento de algún dualismo o pluralismo, aun en los conceptos, es una ilusión. Superar esa pluralidad con la iluminación, la vivencia de la unidad absoluta de todos los seres en el Absoluto y de la unidad total de este mismo Absoluto.

Shânkara habla de la “superimposición”, cuando se atribuye a un sujeto una cualidad o acción que no le pertenece sino solo aparentemente. Y este es el caso de nuestro “yo” cuando le atribuimos ciertos atributos o acciones, porque el yo individual no es el verdadero actor agente ni paciente, pues el verdadero yo es el “Sí interior” que trasciende todas las modificaciones, único, eterno, iluminado, omnisciente, etcétera. Veamos cómo explica este tipo de “superimposición”.

“Nosotros decimos que superimposición es ver una cosa en algo al que no pertenece: así cuando el hijo, la esposa, etcétera, están bien o mal, uno considera su propio yo (âtman individual), como estando bien o mal; entonces uno superimpone atributos externos al Atman; de la misma manera uno superimpone al Atman los atributos del cuerpo cuando uno dice: “yo soy corpulento, yo soy delgado, yo soy equilibrado, yo estoy de pie, yo camino, yo salto”; y lo mismo sucede con las cualidades de los sentidos cuando uno dice yo soy sordo, yo tengo un ojo, yo soy

impotente, sordo o ciego; y de la misma manera sucede con las propiedades del órgano interno, deseo, volición, pensamiento y decisión. De esta manera el hombre superimpone el âtman individual, representado en el conocimiento del "yo" (individual) sobre el âtman interior que es el testigo de todas las actividades de los órganos internos; y este Atman interior (que es lo opuesto y el testigo de todo) lo superimpone sobre el órgano interno. . . Es precisamente para acabar con esta superimposición que es la causa del mal y para alcanzar el conocimiento de la unidad del Atman que comenzaron todos los Upanishads".¹⁵

4) Personalismo-impersonalismo

Consecuentemente con su concepción pluralista de la realidad, el Occidente ha sostenido con una preferencia dominante la realidad de los individuos como tales, es decir, la individualidad como una realidad por la cual un ser se distingue del otro, un ente del otro y, tratándose del hombre, la realidad de su individualidad autoconsciente, es decir, de su esencia como persona. Persona es un centro interior individual autoconsciente de su distinción de las demás realidades, incluyendo, cuando se trata de la persona humana, a Dios mismo. Dios mismo es concebido predominantemente en Occidente como un Absoluto "Personal", es decir, el ser en cuanto ser supremo con todas las perfecciones, lo cual incluye también la perfección de su conciencia y de su autoconciencia y de su distinción de todos los demás seres. No

¹⁵ *Brahmasûtra Bhasya*, 1.1.1.

Hay gran afinidad entre el monismo Advaita y el Taoísmo. Véase el primer capítulo del Tao Te Ching en el cual además de la liberación del deseo, enfatiza la misma claridad y oscuridad del Tao:

El camino que puede expresarse no es un camino invariable; Los nombres que pueden nombrarse no son nombres invariables.

Fue de lo Innominado que el Cielo y la Tierra surgieron;

Lo nombrado es la madre que cría a las diez mil criaturas, cada una según su género.

Verdaderamente: "Solo quien se libera eternamente del deseo podrá ver las Esencias Secretas";

Quien jamás se liberó del deseo podrá ver solamente los Resultados.

Estas dos cosas salieron del mismo molde, pero no obstante son diferentes en nombre.

A este "mismo molde" solo podemos llamarlo el Misterio,

O más bien lo "Más oscuro que cualquier Misterio",

La puerta de donde salieron todas las Esencias Secretas.

(De: Arthur Waley, *El Camino y su Poder, El Tao Te Ching*, Capítulo I, pág. 115-116. Colección Horus - Editorial Kier, Bs. As.).

hace falta que señalemos que la concepción cristiana de Dios, como creador libre y providente, y del hombre como creatura que es una imagen consciente de Dios, ha influido para una mayor valoración de la persona en Occidente. Especialmente, como resultado de toda la historia occidental, en nuestro tiempo se ha acentuado, tal vez más que nunca, por los sistemas filosóficos, el valor del hombre como persona y se ha radicado en su personalidad su dignidad esencial.

Y ello aun en aquellos filósofos, sociólogos y políticos, que no llegan a la trascendencia propia de la persona humana contingente, es decir, que no admiten o que ignoran la existencia de un ser absoluto personal.

El panorama es totalmente distinto en Oriente. La idea de persona en el Absoluto es considerada como una degradación e ilusión, causa de todos los males de la vida humana. En particular, tratándose del hombre, escuchemos al filósofo más representativo del hinduismo, a quien ya nos hemos referido antes, Shánkara. Según él, la persona, es decir, el sujeto individual consciente, es una realidad inexistente, y tomarla como un ser individual distinto de los demás y distinto del Absoluto, es la mayor ilusión. Sacando las consecuencias de esta afirmación fundamental, Shánkara insiste en que es una confusión y una transferencia sin sentido, el atribuir al propio yo al sujeto individual, las propiedades o experiencias o vivencias que experimentamos como propias. Es tan ilusorio como atribuirse el dolor o el placer o las sensaciones de otra persona de la familia. Algo así como decir el dolor de mi hijo es mi dolor. Es una "superimposición" equivocada.

La negación del yo individual o personal es, sin duda ninguna, dominante en toda la filosofía hindú, incluso en la contemporánea. Me refiero naturalmente a la contemporánea ortodoxa del hinduismo, ya que en otros filósofos se nota cierta influencia de la filosofía occidental.

Si del hinduismo pasamos al budismo, el problema parece acentuarse todavía más. Ya a las primeras enseñanzas de Buda, se atribuye la prevención contra la creencia en el yo individual. El famoso Sutra sobre el "no-yo" es uno de los más antiguos del budismo y está dedicado fundamentalmente a refutar la creencia en el yo individual.¹⁶

¹⁶ *Mahavâgga*, I, 38, 46.

Es célebre la comparación del carro. Cuando el rey le pregunta al filósofo budista Nâgasena "¿quién?" es, él contesta: A mí me llaman Nâgasena pero esto es solamente un nombre, una atribución; yo no soy un ser individual determinado, sino que soy apenas un conjunto de elementos sin un sujeto propio de ellos. Así como en el carro no hay un sujeto determinado, porque las ruedas no son el carro, las barras no son el carro, etcétera, no hay nada que se pueda llamar propiamente un sujeto propio y especial que sea carro sino es simplemente un conjunto de elementos; de la misma manera yo, Nâgasena, aunque me llaman así, no soy un sujeto sino simplemente un conjunto de elementos.¹⁷

Para el budismo no hay nada permanente. Es uno de los principios sagrados atribuidos al fundador. "Todo es dolor en la existencia, todo es impermanente"¹⁸. En términos occidentales diríamos que se trata del actualismo más agudo de la historia.

La realidad está constituida por "elementos", que cambian en todo momento. De ahí la teoría de la "momentaneidad" atribuida al budismo. Los filósofos budistas han dado toda clase de explicaciones con el objeto de responder a las dificultades que surgen de la teoría o, mejor dicho, del dogma budista del no-yo. Especialmente las que se refieren a la experiencia de la unidad de la conciencia, de la permanencia de esa conciencia, de la responsabilidad moral del sujeto respecto de las acciones humanas buenas o malas, presentes o pasadas. Nos hemos referido a ellas con detención en nuestra obra "*Filosofía Budista*". Naturalmente que las respuestas no resuelven el hecho de la realidad de la experiencia del sujeto individual. Por eso, en una forma o en otra, dichas respuestas vuelven a suponer la realidad de este sujeto. Los filósofos budistas expulsan al yo individual de casa por la puerta pero siempre se les vuelve a introducir por la ventana.

En este punto, el budismo es todavía más radical que el hinduismo. Pues llega a negar la realidad misma de un sujeto trascendente. El budismo sostiene que aun esa Última Realidad que, como sujeto trascendente, sería la esencia de todos los entes y sería en sí mismo la fuente y fundamento de toda realidad, la que está en el fondo como realidad propia de todos los

¹⁷ *Milindapañha*, S.B.E. vols. 35-36.

¹⁸ *Mahavâgga*, I.c.

seres, esa misma Realidad Absoluta carece de individualidad determinada, es decir, no es una realidad, la misma "permanente" en todas las cosas.

Asimismo una de las mayores dificultades que tiene la doctrina del no-yo en el budismo es el dogma también sagrado de la transmigración. Si no hay un sujeto individual, si no hay un alma personal, un alma, ¿qué es lo que transmigra? También aquí los filósofos budistas realizan todos los esfuerzos posibles por mantener simultáneamente la teoría del no-yo, de la no-persona, con el dogma de la transmigración. La más común es la de que, en el fondo, cada existencia es, simplemente, la sucesión de una serie de actos de conciencia. Lo que permanece es la "serie" de actos, pero sin sujeto de los mismos. Existen actos, pero no existe el sujeto, existe el caminar pero no existe caminante.¹⁹

Es cierto que junto a ese impersonalismo respecto del absoluto, y respecto del hombre, han existido teorías de tipo personalista tanto en el budismo como en el hinduismo. Respecto del primero, una escuela que no pareció ser nunca numerosa y que fue siempre considerada heterodoxa, sostuvo la necesidad del sujeto, de la persona o del alma individual (pugdala), con el objeto de resolver las grandes dificultades de la responsabilidad de la conciencia y de la transmigración. Es clásico su ejemplo del fardo: si no hay "portador" del fardo ¿cómo éste puede moverse? Esta escuela la conocemos solamente a través de la refutación que de ellos han realizado otros autores budistas.²⁰

Pero dentro del hinduismo la creencia en la personalidad de Dios, del Absoluto, en alguna manera, ha tenido una expresión filosófica mucho mayor. Desde los más remotos tiempos ha habido siempre una doctrina y práctica de la adoración y devoción a un Dios personal (Ishvara). Es la escuela llamada precisamente de la devoción (bakti). Ello ha respondido, a una necesidad humana, correspondiente a las experiencias más profundas del hombre, de dirigirse a Dios como a un ser personal. El representante más significativo dentro de la historia de la filosofía de la India es *Râmânuja*. El ha sostenido lo que se llama la doctri-

¹⁹ Sobre la teoría Budista de la "serie" y otras similares ver nuestra obra *Filosofía Budista*, pp. 195 y siguientes.

²⁰ Un detenido estudio de la escuela pugdalista puede verse en la obra de L. La Vallée-Poussin, *Nirvâna*, Beauchesne, París, 1924.

na de la "cualificación" en el Absoluto. Es decir, que debemos reconocer a un Brahman determinado, con cualidades determinadas, frente a la clásica teoría de Shánkara de la "no cualificación". Râmânúja ha señalado la necesidad de reconocer en el Absoluto, y como esencia del mismo, la personalidad. Es posterior a Shánkara y refuta con múltiples argumentos el absolutismo impersonal de la doctrina de la no-dualidad, que quiere excluir toda cualificación y determinación en Brahman. En un nivel inferior todos reconocen como las primeras expresiones personales del Absoluto, Brahman, la tríada Brahmá, Shiva y Vishnu.

Es cierto, que sí miramos esta gran tradición de la "bakti", es decir, de la devoción hacia una representación personal del Absoluto, uno no puede menos que impresionarse por la contradicción entre la teoría impersonalista y la práctica de la religiosidad, siempre referida a una representación personal de Dios. Esta práctica personalista de la religión hindú, ha sido, en realidad, el soporte y el alimento espiritual de la religiosidad profunda y de la mística del pueblo de la India. Hasta tal punto que los mismos filósofos, que en teoría han negado todo tipo de individualidad y de personalidad en el Absoluto, en su vida han sido devotos, han adorado a una representación personal de Dios. Tal es el caso del mismo Shánkara, que escribió poemas devotos.

Hablando de la devoción debemos citar el libro más clásico del hinduismo, la *Bhagavad Gítâ* (El canto del bienaventurado Señor). Aquí es Krishna mismo, quien como Señor Absoluto, revela el camino de la salvación (que consiste en la "unión" con el Señor) por las buenas obras (*karma-yoga*), por el conocimiento (*sankhya-yoga*), pero, sobre todo, por la devoción y entrega de sí al Señor (*bakti-yoga*). Toda la obra es un canto de inspiración mística y devota ante el Señor (*Krishna*), que a parece como el Absoluto y a la vez como Yo personal.

Pero es necesario reconocer que aun en los filósofos que admiten la personalidad en Dios, la personalidad en el Absoluto, incluso en el *Bhagavad-Gítâ*, no existe esa clara y precisa concepción del Absoluto como persona, y menos de la personalidad como esencia de Dios, tal como prevalece en Occidente. Porque, aun en filósofos como Râmânúja, por citar el más importante y el más clásico de los filósofos de la "bakti" o de la devoción al Dios personal, o en filósofos modernos como Aurobindo, que ha acentuado la necesidad de considerar la personalidad como esen-

cia del Absoluto, siempre aparece, como un transfondo más originario, el Absoluto como esencia indeterminada y originaria impersonal, que en un plano ulterior de automanifestación se muestra como Dios personal, como Ísvara.

¿Cómo explicar la multiplicidad de dioses dentro de las creencias y de la religión hindú, que dan con frecuencia la imagen de un politeísmo? Para el pueblo son considerados como tales y parecen vivir un cierto politeísmo. Pero la interpretación reflexiva de los filósofos es que todos estos dioses personales no son más que una nueva manifestación de un mismo Ser Absoluto y Único.

Lo que decimos de la Bakti en el hinduismo debemos también subrayarlo dentro del budismo. Ha sido inevitable, a pesar de las enseñanzas originarias de Buda, que excluía la creencia en los dioses y guardaba un silencio absoluto acerca de una Realidad Última y Trascendente, que dentro del budismo se crease una corriente de devoción religiosa considerando a Buda como una expresión de la Realidad Absoluta o, simplemente, como la Realidad Absoluta misma. De ahí también la práctica de adoración a Buda, de invocación a Buda, que ha sido el alimento espiritual, durante más de dos milenios, del pueblo budista.

Pero, a pesar de esta especie de contradicción entre la práctica y la teoría, es necesario reconocer que, tanto en el hinduismo como en el budismo, la "filosofía" dominante ha sido decididamente opuesta a la realidad de la persona, de la individualidad, y la ha tenido por una ilusión, tanto en el hombre como en el Absoluto.

III. LAS COINCIDENCIAS

No obstante las discrepancias de mentalidad que acabamos de señalar, existe una serie de coincidencias dominantes en temas esenciales para la metafísica. Señalemos algunas de ellas.

1. Lo fenoménico y lo real

Es evidente que, en las grandes líneas filosóficas, hay una coincidencia en reconocer que la realidad, propiamente tal de las cosas, es decir, la esencia o el ser de lo real, no se alcanza por el conocimiento sensible sino por un conocimiento mental.

Cuanto captamos por los sentidos aparece como la envoltura externa de una realidad interior, que viene a ser el verdadero substratum del mundo cambiante de la experiencia sensible.

En este punto, las concepciones de Parménides, Platón, Aristóteles, Plotino, corren paralelamente con las de los Upanishads, las del budismo y las de las escuelas filosóficas del hinduismo. Es realmente sorprendente, cuando uno lee a Platón o Plotino y aun a los mismos escolásticos, e incluso a algunos modernos existencialistas, comprobar que se encuentra la misma concepción de los “dos mundos”, que podemos llamar inteligible y sensible, en los Upanishads y en los filósofos del hinduismo y del budismo.

2. El ser en cuanto ser, es decir, el “verdadero ser” es la Ultima Realidad

Otra coincidencia que muestra de una manera especial la tendencia natural del hombre y el dinamismo propio de la inteligencia humana, es la preocupación por descubrir la “Ultima Realidad” de todo ese mundo que captamos. Ella es la culminación de la capacidad de la inteligencia, en la cual encuentra, por así decirlo, su reposo y plenitud.

En Oriente como en Occidente la necesidad y la tendencia es similar. Existen, sin duda alguna, discrepancias acerca de la naturaleza de esa Ultima Realidad. Pero la coincidencia por hallar en algo el fondo Absoluto de todos los fenómenos que el hombre capta, tanto acerca de las cosas como acerca de sí mismo, muestra la preocupación común por el objeto propio de la metafísica, que formulamos con la expresión “el ser en cuanto ser” por contraposición a lo que no es estrictamente el último principio. O, mejor dicho, en contraposición a lo que no tiene en sí mismo fundamento en el orden de la realidad, sino que, a su vez, se apoya en una ulterior y “última realidad”, sin la cual nada tiene base ni razón de existir.

3. El hombre, tema central de la metafísica,

El tema de la felicidad o bienaventuranza, es decir de la satisfacción de las aspiraciones del ser humano o, en términos orientales, la “liberación” y la “autorrealización”, son también evidentemente comunes a ambas metafísicas. La preocupación por la Ultima Realidad es justamente porque el hombre siente necesidad de conocer y de satisfacer plenamente la verdadera realidad íntima de su propio ser.

4. La liberación del hombre está esencialmente relacionada con el Absoluto

Es también otra notable coincidencia de las grandes corrientes metafísicas de Oriente y Occidente. Con un término occidental, pero que coincide con la mentalidad oriental, podemos decir que la "realización metafísica" del hombre solo puede lograrse por su adecuada relación con el Absoluto. Depende de Este como de la última realidad de su fundamento, y sin esa conexión no puede el hombre alcanzar la plenitud de sus aspiraciones. En este sentido es tal vez más decisiva la metafísica oriental que la occidental. Por cuanto la metafísica occidental ante todo busca el Absoluto por una relación de conocimiento. Es cierto que todo conocimiento implica unión, pero en Occidente distinguimos el conocimiento de Dios, de la entrega y la devoción a Dios. En Oriente la metafísica y la religión van estrechamente unidas. La entrega al Absoluto no es un simple conocimiento sino una vivencia profunda y total, que se identifica con la religión y la devoción. La relación con el Absoluto es a la vez expresada por la filosofía y la mística.

IV. CONCLUSION

Es evidente que en las metafísicas de Oriente y Occidente encontramos los mismos métodos, los mismos interrogantes y las mismas respuestas. Toda clase de teorías acerca del conocimiento del ser, así como de respuestas sobre la realidad última de los seres pueden hallarse en esos dos mundos humanos. Ambos han trabajado, sin duda, con algunos contactos muy ligeros pero, sustancialmente, en un esfuerzo paralelo por responder a las mismas inquietudes humanas.

Es cierto que el ambiente espiritual es distinto. Hay preferencias dominantes, que pueden definir una actitud metafísica diversa. Pero debe reconocerse que, tanto en los *métodos* como en las *respuestas*, ambas metafísicas están señalando aspectos reales del ser. La contraposición está en que cada una enfatiza un aspecto del saber y del ser de la última realidad, dejando el otro aspecto, por así decirlo, en un cono de sombra. Podremos hablar del anverso y del reverso del ser, de su faz positiva y negativa para la mente humana. Ello nos muestra que ésta debe realizar una síntesis entre la trascendencia e inmanencia, entre la diferencia y la identidad del ser.

En las respuestas es fácil detectar que el problema central se halla en la concepción, intuición o vivencia que se tiene de la relación entre el "ser en cuanto ser concreto" y el "ser en cuanto ser subsistente". Tanto en Oriente como en Occidente se afirma una relación esencial entre ambos. Pero en aquél predomina la absorción del ser en cuanto ser en el "Ipsum esse per se subsistens", hasta la identidad total. En Occidente, sin negar la relación, se acentúa la diferencia entre ambos polos de la realidad. El resultado es el monismo o el pluralismo metafísico, el impersonalismo o personalismo del hombre, y del Absoluto, y en consecuencia la diversidad del destino, felicidad, perfección y realización última del hombre. Sin duda que de aquí surgen diversas concepciones de la vida humana, según la perspectiva metafísica en que se la sitúa, y aparece clara la importancia y necesidad de integrar esas perspectivas en un equilibrio englobante de la totalidad del ser.

De ahí la necesidad del diálogo entre ambas metafísicas. Hay una evidente complementariedad entre ellas y, por ello, necesitan enriquecerse mutuamente, para tender al ideal de la metafísica, que ninguna filosofía y ninguna cultura podrá alcanzar plenamente.

Por suerte tenemos un punto de referencia común, idéntico, que viene a ser la piedra de toque, por la cual puede y debe comprobarse el criterio de aproximación a la realidad y, por así decirlo, de dosificación de cada actitud metafísica: la "experiencia humana". Esta es la misma en Oriente que en Occidente. Ante todo la "experiencia interior" que el hombre tiene de sí mismo, y que nos pone en el contacto más inmediato con su íntima realidad. Luego, la experiencia que el hombre tiene de su "ubicación en la realidad total" de que está circundado. El grado en que una metafísica refleja más íntegramente esa "experiencia humana" será siempre el nivel de garantía de su expresión de la realidad.