

ACTUALIDAD DE LA FILOSOFIA DE LA INDIA

Cristina Marta Simeone

Hemos encontrado en la Revista *Journal of Indian Council of Philosophical Research* (vol. VI, N° 2, 1989) tres artículos especialmente interesantes para reflexionar sobre la actualidad de la filosofía de la India. Los interrogantes que inmediatamente nos surgen son: 1. ¿podemos hablar de un genuino pensamiento oriental?. 2. ¿cuáles son sus diferencias respecto al pensamiento occidental?. 3. ¿la filosofía de la India exhibe continuidad, alternancia o, por el contrario, ruptura con referencia a la historia del pensar?

Antes de responder a estos interrogantes comentaremos los aspectos más relevantes de los artículos antes mencionados.

El primero de ellos, "Indian Philosophy in the context of world Philosophy" de Kalidas Bhattacharyya, presenta la problemática de un modo sugestivo. El autor aborda la cuestión a partir de una primera pregunta, a saber, si puede la cultura india ser comprendida totalmente por sí misma sin recurrir a aquellos que pueda tomar prestado de otras culturas. Este primer problema lo lleva a cuestionarse si verdaderamente hay un mundo de la cultura aparte de esas distintas culturas que se forman tomando elementos prestados unas de otras y contribuyendo entre sí recíprocamente: ¿por mundo cultural debemos entender, o no, la cultura más dominante y, en especial, con referencia a un período determinado de la historia como el actual científico-tecnológico de Occidente?

La cultura no permaneció igual desde sus inicios hasta hoy. Probablemente cultura es lo estable de un fenómeno histórico. En cambio, no

sucede lo mismo con la filosofía, dado que ésta es la formulación específica de problemas, el análisis intelectual de los conceptos involucrados en esos problemas, así como la solución de los mismos. Por lo tanto, la filosofía debe arraigarse en alguna cultura específica.

Aquello que es común a las distintas culturas es la humanidad. Este rasgo común debe ser respetado y, por lo tanto, no se puede considerar a otras culturas como inferiores a la nuestra. El mundo de la cultura será el reconocimiento de la humanidad básica; luego, no hay ni puede existir un mundo de la cultura: no hay síntesis.

Por consiguiente, es preferible afirmar que existen distintas ciencias, distintas filosofías (cada una con su lógica propia) y no, en cambio, un mundo filosófico, un mundo científico, una lógica universal. Esto es verdadero tanto en la Filosofía Hindú como en la Occidental.

Luego de haber presentado estas cuestiones el autor pasa al problema de ubicar la Filosofía de la India en el contexto del mundo filosófico. con este propósito considera: 1. si el concepto básico de humanidad desarrollado en India está en concordancia con las condiciones geográfico-histórico propias, o si no es originaria, de qué cultura la tomó. 2. de qué modo se nutrió de otras culturas. 3. cuánto, y bajo que circunstancias, contribuyó a las culturas de otros pueblos. 4. Si debería ajustarse a la cultura dominante del mundo actual, es decir, la occidental.

Nuestro autor no desprecia los estudios históricos, comparativos y otros sobre la filosofía India tradicional, pero subraya que en los tiempos presentes es especialmente necesario un filosofar original. Esto es: 1. que pueda ser llamada "Filosofía India", como diferente de la filosofía de Occidente. 2. que tenga continuidad viviente con la Filosofía India tradicional. 3. que pueda continuar como un pensamiento vivo. 4. que haya aceptado algo de Occidente, no solo los modos de expresión, sino también los pensamientos respecto de los cuales se ha desarrollado sistemáticamente, sea porque está en acuerdo o en contraste con ellos. 5. que, abordando problemas auténticos, ya sea metafísicos como epistemológicos y lógicos, tenga algo genuino que ofrecer a Occidente.

Menciona Bhattacharyya que tal auténtica filosofía India la encontramos en la mitad del S. 19 con Ramakrishna, Vivekananda, Rabindranath y, más tarde, con Tilak, Gandhi y otros. Auténtica metafísica India encontramos con Sri Aurobindo (el cual también desarrolló epistemolo-

gía y lógica), y un poco más tarde Radhakrishnan y Hiriyana (aclarando que éstos, en realidad, son más eruditos que filósofos originales).

En los tiempos actuales, desafortunadamente, son pocos los que son genuinamente filósofos indios. La mayoría de ellos son excelentes estudiosos de la Filosofía India tradicional pero no desarrollan su propia auténtica filosofía en un lenguaje intelectual inteligible a los occidentales, es decir, en continuidad con la tradicional cultura y filosofía de la India, pero abriendo los ojos a la situación moderna, particularmente a las diferentes culturas y filosofías occidentales. Solo cuando esto ocurra el concepto de Filosofía India en el contexto de la Filosofía Occidental tendrá un valor y un significado legítimo.

En base a estas cuestiones que plantea el autor, nos permitimos ciertas sugerencias. En primer lugar, desde el comienzo de la humanidad, se ha dado la posibilidad de que un pueblo, una civilización ejerciera su dominio sobre otra, y esto siempre estuvo ligado a una cierta superioridad, como nos parece obvio. Pueblos que implantaron sobre otros sus costumbres, su lengua, su idiosincracia. También se han dado casos donde distintas culturas han interactuado recíprocamente, tomando y dando a su vez y sin que ninguna haya implantado su forma propia. Pero, de todos modos, cuando nos enfrentamos a la cultura de Oriente y Occidente o, a sus filosofías, creemos que el planteo es diverso. En efecto, se trata de dos posturas básicamente diferentes entre sí, cada una implica una *Weltanschauung* propia que se manifiesta sobre todo en la actitud del hombre oriental frente al mundo y a la vida. Actitud que, en general, podemos caracterizar como un desapego frente a las cosas. Este desapego terrenal también influye en su consideración con respecto a la vida *post-mortem*, aspecto esencial que determina la propia existencia del hombre.

En segundo lugar, y esto nos llama especialmente la atención, vemos como en culturas tan distintas se han dado fenómenos similares con referencia a los planteos que el hombre por naturaleza se hace. Dejando de lado las interpretaciones que tratan de explicar esto recurriendo a influencias a través de viajes, tal vez podamos pensar en una tradición única que es la fuente originaria.

En tercer lugar, y finalmente, la Filosofía India en el contexto del mundo filosófico constituye un aporte genuino, no solo nuevo sino también necesario, en la medida que arroja luces en la comprensión de

la realidad. Valiéndonos del método comparativo y respetando la peculiaridad del pensamiento oriental y occidental podemos arribar a grandes síntesis que posibiliten apertura, maduración intelectual en un mundo ávido de respuestas plenas.

El segundo artículo, "Perspectives on quantum reality versus classical reality" de Dipankar Home, nos presenta un diálogo entre A. Einstein y R. Tagore acerca de la naturaleza de la realidad (*Modern Review*, 49, 42, 1931).

Sintetizaremos brevemente lo esencial de esa conversación. Einstein afirma que la verdad científica puede existir independientemente de la humanidad (aunque no este en condiciones de probarlo): por ejemplo, "si nadie está en su casa aun ésta permanece donde está". A esto Tagore agrega que existen distintos tipos de realidades. Establece una relación entre la mente y la realidad de modo tal que existen distintos tipos de realidades para distintas estructuras de conocimiento. En definitiva, plantea una posición análoga a la que sostienen algunos autores representantes del Idealismo moderno: "si hay alguna verdad que no tiene relación sensorial o racional con la mente humana siempre permanecerá como nada por el tiempo en que nosotros permanecemos como seres humanos".

Luego se explicitan los principios del realismo clásico (que supone que los objetos individuales poseen atributos físicos definidos y que son teóricamente descriptibles en sus cambios causales) y a ello se contraponen el punto de vista de la realidad cuántica, el cual se desarrolla a partir del experimento de Stern-Gerlach de las partículas de medio giro.

Se trata de dos realidades distintas en dos diferentes niveles: la microrealidad (realidad cuántica) y macrorealidad (realidad clásica).

La esencia del misterio no está en el hecho de que esas dos representaciones no se derivan una de otra, sino que la faceta ilustrada por la paradoja de la realidad clásica. Es deseable prescindir de la dicotomía conceptual peculiar de la física entre fenómenos micro y macroscópicos y tratar de restablecer una unidad del mundo físico.

Con referencia a lo que el autor expone creemos que, en última instancia, se trata de un planteo gnoseológico cuya solución, a primera vista, parece dificultosa. Primeramente, tenemos que recurrir al idealismo y al realismo como dos interpretaciones del conocimiento de lo real en la medida en que, para el primero, la realidad tiene una forma defi-

nida que el sujeto simplemente capta y, para el segundo, es el sujeto quien, de alguna manera determina al objeto. Son dos teorías del conocimiento irreductibles. Además, en segundo lugar, el punto de vista de la filosofía hindú exige especificar de qué tipo de realidad estamos hablando, ya si se trata de la realidad del mundo empírico, con sus características de multiplicidad, devenir y cambio, estamos frente a algo que, en última instancia, es incognoscible o, por lo menos, tenemos de ello un conocimiento limitado al aquí y al ahora. En cambio, si se trata de aquella realidad suprema, que traspasa los límites de lo meramente empírico, entonces podemos considerar la posibilidad de un verdadero conocimiento, el conocimiento de aquello que no cambia.

Para el pensamiento oriental, el mundo empírico es solo *māyā*, ilusión, pálido reflejo de lo real en sí. Si quisiéramos encontrar una solución y establecer una unidad en el mundo físico, será con el recurso de la metafísica como fundamento último de lo real.

El tercer artículo, "Yajña and the doctrine of karma: a contradiction in Indian thought about action", de Daya Krishna, se refiere a un tema central en el pensamiento oriental: la teoría del karma.

Primeramente el autor señala una contradicción entre la *yajña*, esto es, la práctica del culto, tan cara en el contexto védico, y el karma, concepto significativo en el pensamiento de la India. Seguidamente enumera las características esenciales del *yajña*: 1. es una acción ejecutada por un grupo de personas para el logro de algo propuesto, 2. es una acción colectiva donde cada persona ejecuta su parte asignada en la actividad total, 3. la acción, 4. la acción no es vista como su acción, en el sentido de que sus frutos no se acumulan en ellos, 5. la acción es siempre emprendida para el logro de un fin deseado ya sea en este mundo o en el otro.

La distinción entre el *yajmana*, esto es, la persona para quien el sacrificio se realiza, y el *rtviks*, esto es, el sacerdote que realiza el sacrificio, no es clara, por lo menos, en todos los sacrificios.

A continuación Krishna se refiere a un trabajo ("Vedic Ritual Agni") del prof. Staal quien trató de sugerir que la renuncia a los frutos del acto del sacrificio es parte integral del acto y que, por lo tanto, no es correcto considerarlo como motivado por el deseo de un logro. El efecto "no se logra cuando el *yajmana* pronuncia su fórmula *tyaga* de renuncia".

Nuestro autor señala al respecto una cuestión simple: ¿cómo uno puede renunciar a lo que todavía no obtuvo?

La teoría del karma elaborada en la tradición india tiene que ser considerada no como una descripción de hechos relativos a las acciones humanas sino como un intento de hacerlos inteligibles en términos morales. Esa es la diferencia entre la inteligibilidad de la naturaleza y la inteligibilidad del mundo del hombre. La primera postula la noción de causalidad entre los fenómenos. La segunda, dado que está siempre constituida por conductas humanas, se puede caracterizar como buena, mala, correcta, incorrecta.

Si la inteligibilidad moral requiere que cada ser humano coseche sólo los frutos de sus propias acciones, entonces, ningún ser humano puede influir realmente en otro: nadie puede ser la cusa de mi sufrimiento o felicidad, ni yo la de los otros. Esto es meramente ilusión (*māyā*). La ignorancia (*avidyā*) es lo que hace que otro y no uno mismo sea la causa de lo que nos pasa. Concluye parcialmente el autor que la hipótesis de una existencia anterior o reencarnación no es consecuencia de la doctrina del karma sino más bien su presupuesto lógico.

La exigencia de una inteligibilidad moral condujo a Krishna no solo al tratamiento del nacimiento y la muerte como ilusorios sino también a una moral nomádica que torna la vida moral en su sentido usual, en principio, imposible. Normalmente uno no puede concebir la moral en un universo monádico, porque moralidad implica referencia a otro centro de conciencia. Las acciones humanas tienen dos componentes: moral y causal. El problema de conciliarlos ha sido visto en forma diferente. Así, Kant planteó el problema en términos de libertad y lo consideró desde un punto de vista ontológico. Los pensadores indios, en cambio, subrayaron más el aspecto moral. El problema no se planteó en términos de "reino de la causalidad" - "reino de la libertad" sino entre la causalidad natural y la causalidad moral. La libertad es supuesta por la acción humana, pero siendo acción implica también una consecuencia no solo en lo humano sino también en el mundo no humano. La ley del karma pertenece al reino de la acción moral; esta implica y presupone causalidad en el reino natural, el que está subordinado a sus propios propósitos.

La causalidad pertenece a la acción moral en virtud del hecho de que para ser acción tiene que pertenecer al reino natural. Una acción tiene

consecuencias no sólo en nosotros sino también en otros. La teoría del **karma** establece una radical diferencia entre ambos.

La idea de **yajña** (así como está elaborada y explicitada en los Vedas) enfatiza la interdependencia entre ambos niveles, el humano y el cósmico. Y también pone énfasis en el hecho de que solo cultivando el espíritu por medio del sacrificio uno puede obtener prosperidad aquí y allá. Sostiene la mundanidad y el orden cósmico. Pero la idea de **karma** no implica que las acciones de uno, buenas o malas, no puedan afectar o, mejor, no podrían no afectar a otros.

Los dos tipos de causalidad (moral y natural) son reconocidas en todas las culturas como articuladas en la misma condición humana. El pensamiento de la India no sólo trata de construir la noción de inteligibilidad moral sino de ver que la causalidad moral es causalidad y por lo tanto, ata al hombre. La teoría de la **moksa** (liberación) es elaborada, justamente, para liberarse de esas ataduras.

Yajña, karma, moksa son los tres grandes temas sobre los que gira la vida humana en el pensamiento de la India. Cada uno de ellos impulsa hacia direcciones opuestas, existiendo no solo tensión sino también un conflicto inherente. Tarea para quien esté interesado en el estudio del pensamiento hindú es articularlos para la comprensión de la vida humana en todos sus aspectos y, si es posible, reconciliarlos.

Hemos llegado así a la consideración de los aspectos más relevantes de la Filosofía de la India. Sólo nos resta puntualizar lo siguiente: 1. Si bien es correcto afirmar que la función del rito en los Vedas se cumple en base al logro de bienes personales, no podemos dejar de considerar el respeto que el hombre védico sentía por sus dioses. El reconocimiento de la profunda distinción entre el mundo humano y el mundo divino, lo que, en definitiva, es el reconocimiento de la necesidad de un orden superior que guíe sus acciones. Así, la función religiosa fundamenta el carácter utilitario del rito. 2. La liberación es la meta última (los medios para alcanzarla pueden variar), el fin supremo. La trascendencia es el móvil por el cual el hombre actúa, aquello que hace posible la estrecha vinculación entre el micro y macro cosmos. 3. La tradición india manifiesta un espíritu rico en expresiones simbólicas, razón por la que muchas veces se torna difícil deslindar los diversos ámbitos de problemas (ético, gnoseológico, político, etc.) Pero, a pesar de ello, creemos que, los principios metafísicos, el espíritu especulativo constituye la base, el fundamento último del pensamiento de la India.