

## LA CIENCIA MODERNA Y LA FILOSOFIA ORIENTAL (Con especial referencia a la filosofía de la India)

*Ismael Quiles, S.J.*

Con frecuencia, se han atribuído a la actitud del hombre oriental hacia la vida caracteres que no parecen estimular, sino más bien frenar, el impulso vital que el ser humano siente de transformar el mundo material y usarlo para satisfacer las apetencias humanas de la vida, cuales son las del bienestar y del placer. La contraposición Oriente-Occidente ha coincidido con la del espíritu y materia: el primero inspirado en los altos valores espirituales y el segundo acentuando los valores de la utilidad y del placer que la materia le ofrece: mística y ciencia, intuición y razón, contemplación y acción, desinterés y pragmatismo, valores del espíritu y de las apetencias de la vida corporal y utilitaria.

Es evidente que esta clasificación simplista no responde a la realidad. Un más profundo análisis de la historia cultural de ambos polos muestra que, tanto en uno como en otro, en Oriente como en Occidente, se pueden hallar toda clase de doctrinas desde los que se mueven en las más altas cumbres de la mística y del renunciamiento, hasta los que asumen los aspectos más vinculados con las realidades del mundo material. Espiritualismo y materialismo, se hallan entremezclados en Oriente y en Occidente. La tendencia actual entre los investigadores va reconociendo cada vez más que la humanidad es una mezcla de espíritu y materia, de contemplación y razón, de mística y pragmatismo en Oriente como en Occidente. Nosotros mismos nos hemos referido más de una vez a estas precisiones, necesarias si queremos interpretar en su verdadero enfoque la realidad del desarrollo cultural oriental y occidental.

Sin embargo, sin llegar a un excesivo simplismo, hay que reconocer que ha habido un "predominio", un "acento" de valores que son los que han dado lugar a cierta antítesis entre la mentalidad de ambos polos.

Lo que acabamos de decir puede aplicarse a los tres grandes tipos de cultura, inspirados por las tres filosofías más importantes del

Asia, es decir del hinduismo (India) del taoísmo (China) del budismo (India y Sud-este Asiático, también China y Japón). Dado la inabarcable extensión del tema, vamos a limitarnos sólo al caso de la India, que sin duda, es uno de los más relevantes para el estudio del espíritu de Oriente.

La pregunta típica que ahora nos hacemos es: ¿cuál ha sido la relación de las filosofías de la India, en particular del hinduismo, y el maravilloso progreso de la ciencia y la tecnología actual? Trataremos de dar alguna respuesta aproximada a este interrogante desde tres perspectivas: la filosofía, la historia, y la realidad de la India actual.

### **I. La ciencia en la India desde la perspectiva filosófico-religiosa.**

A) Los principios filosóficos-religiosos que “parecen” frenar el interés por la ciencia y el progreso científico son diversos: Vamos a tratar de señalar solamente seis de los conceptos que son propios de la filosofía hindú, y que expresamos por cuatro términos clásicos.

Brahman, Mâyâ, Anâtman, Moksha, Samâdhi, Bhakti.

1. **Brahman.** Esta es la palabra clave dentro del hinduismo. Brahman es la realidad última, el principio último de todo el universo. Su esencia es la unidad. La más exticta unidad. Nada de pluralidad o diversidad que pueda haber, ni siquiera concebirse, en él. La unidad, como esencia del ser absoluto, es preconizada por todas las grandes religiones y filosofías. Pero en la India ha existido una fuerte interpretación de la unidad más estricta. Especialmente en los Upanishads. Puede decirse que la mayoría de los comentaristas les atribuyen la “unidad” más exticta hasta llegar al “monismo” más absoluto.

2. **Mâyâ.** Pero uno de los puntos más caracterizados de la filosofía india es la desvalorización metafísica del mundo sensible. El término sánscrito **mâyâ** significa ilusión. Y el hecho de que tomamos la ilusión como si fuera una realidad es una ignorancia que también tiene su expresión clásica **avidya**. La cosmovisión del hinduismo se centra en una concepción que considera el universo sensible como “ilusorio”. Solo Brahman o Atman es real, la última y

única realidad. Todos los demás objetos que percibimos, tanto con los sentidos como por la mente, no son propiamente reales sino ilusorios (mâyâ).

Es natural que lo ilusorio no atraiga el interés del hombre. Y como particularmente la ilusión se refiere al universo material, esta falta de impulso por el conocimiento y su utilización recae en la ciencia de la naturaleza y en el uso de la misma por la técnica.

3. **Anâtman.** Otro principio de la filosofía hindú es interpretado como una desvalorización metafísica del individuo humano, es decir, de la persona individual. Anâtman significa literalmente “no-alma”, y expresa la teoría según la cual el “yo-individual”, que captamos como la más profunda realidad de nuestro ser propio, es también una simple ilusión pues no tiene en sí realidad. Mi “yo” no es sino la realidad misma de Brahman, que se muestra en esta forma ilusoria. Brahman es por tanto, en este caso particular del hombre de una manera especial, la única y sola realidad existente.

El mundo interior del yo, lo mismo que el universo entero no es en sí real sino ilusorio. La consecuencia lógica sería el desentenderse de todo ese mundo aparente, o por lo menos, reducir el interés a un nivel muy relativo, sin el impulso de hallarse frente a algo valioso en sí, como es el mundo real.

No es que se niegue simplemente el mundo ilusorio. Se lo tiene como una necesidad espontánea y como un fenómeno que nos presenta el marco en que nos debemos mover. Pero con conciencia despierta de su irreabilidad.

4. **Moksha.** Moksha significa literalmente liberación. Pero el contenido profundo de esta liberación es precisamente el de liberarse del mundo material y de la ilusión en que ello sumerge. Por eso representa cierta desvalorización de la realización personal y sensible respecto de la espiritual. Moksha señala el ideal de “autor-realización” del hombre. El de alcanzar la meta propia de su ser. Ahora bien, esta es para el hinduismo la de descubrir su identidad con Brahman por el reconocimiento de la nulidad e ilusoriedad de todas las cosas ilusorias que nos rodean como si fueran reales. Moksha es “liberación” de todas las ataduras con que nuestro espíritu, que es de suyo Brahman, se siente como un yo individual con la proyec-

ción errónea de que él y sus objetos de interés son reales. Esta es una liberación propiamente espiritual al descubrir y realizar su identidad con el Absoluto.

5. **Samâdhi.** Significa “concentración”. Es el octavo y final paso de la realización dentro de las técnicas del yoga, tal como lo sistematizó Patanjali en el siglo II a. de C. Pero, aunque desarrollado en el fondo del sistema yoga, ha sido aceptado en lo substancial por los demás sistemas filosóficos ortodoxos de la India, incluso por el budismo que no es ortodoxo. Es el estado de “liberación” verdadera, en que el alma se libera de los lazos de la “ignorancia” para conocer la ilusoriedad de todas las realidades que alimentan los sentidos y la mente. Es el final de esa interiorización tan propia de la filosofía oriental que por la fijación de la mente (dhârana), meditación (dhyâna) y la concentración final (samâdhi) la mente se une a sí misma, libre de toda atadura externa e interna, hasta confundirse con la conciencia propia que es el Absoluto, es decir Atman o Brahman. El ideal de la liberación del hombre es un estado de paz, felicidad y realización perfecta de sí mismo que es inefable, porque no puede expresarse con un acto de conocimiento. He aquí las principales características de las filosofías clásicas de la India, entre otras varias que se deberían agregar. Están todas ellas inspiradas en los Vedas y en los Upanishads, y por ello se denominan “ortodoxas”. Tomadas estrictamente, en su sentido literario, ofrecen para muchos orientalistas, y más aún para los occidentales en general, la impresión de que se frena todo interés por las preocupaciones de la vida sensible, apoyadas en los sentidos y aún en el mismo conocimiento.

6. **Bhakti.** Finalmente, hay otra característica propia de la tradición hindú, que parecería alejarla del mundo material y de los intereses prácticos de la vida. Es el espíritu de “devoción” (bhakti) que ha penetrado siempre y profundamente toda la tradición y todas las manifestaciones del hinduismo. Bhakti no es una actitud especulativa sino vital, por la que se siente la adoración a la divinidad como un medio para la salvación (moksha), es decir para la realización y felicidad humana. Es un sentido místico de la vida, de las cosas, del universo y de la historia. Aún hoy es impresionante la devoción con que adoran a la divinidad, a las diversas representaciones de Brah-

man bajo las formas de una divinidad personal (Brahman, Shiva, Visnu y demás deidades) que figuran en el panteón hindú. Aún los más agudos autores especulativos, los de vuelo más metafísico y teórico, participan de esta vivencia mística y devocional, expresada en el culto y la oración, los ascetas, las peregrinaciones a los santuarios, etc.

También esto ha sido señalado como uno de los casos de la retracción del hinduismo frente al mundo material, terrestre y temporal, y, por tanto, como una de las causas de la falta de interés por el estudio y el progreso científico y tecnológico. El resultado habría sido la falta de desarrollo que se atribuye actualmente de algunos países orientales.

Por lo demás, aún los más rígidos sistemas monistas, han distinguido los dos planos, el de la realidad pura y el de la fenoménica, constituida ésta por el universo material con sus cambios y sus leyes, en los que el hombre debe vivir y por ello conocer.

Con esto aparece claro que la filosofía en la India no es, una parte tan homogénea que pueda ser clasificada unilateralmente en algún sistema filosófico. Hay varios sistemas que se han ocupado directamente de la filosofía natural y han expuesto su propia metafísica concordantemente. Pero es importante subrayar que aun los sistemas monistas, como el Vedanta advaita, han dejado su "curso natural" a la realidad del mundo sensible. Lo que han acentuado, a veces con exceso, es la conexión de todo el mundo fenoménico con una realidad absoluta, y señalado, con toda razón, que la realidad ni está toda en el mundo fenoménico, ni se agota con él, ni puede explicarse por sí sola.

## II. La ciencia en la India desde la perspectiva histórica

Pasemos ahora a considerar la realidad histórica del desarrollo de la ciencia en la India. Por de pronto era natural que el interés por la filosofía en general, despertase la inquietud mental por aclarar todos los misterios del hombre, de la naturaleza y del universo. Por ello no podía menos de crecer o de desarrollarse un estudio más sistemático y experimental del cosmos en que el hombre se mueve. No

era posible separar, y menos en la tradición india totalizadora, la ciencia del mundo natural y la filosofía del mundo espiritual.

Pero, además, de hecho, algunos progresos importantes en la ciencia se debieron a la filosofía en India.

Desde que Alejandro Magno llega a la India (330 a de C.) se inicia un intercambio de experiencias y conocimientos de ésta con Grecia. Los indios recibieron los grandes progresos de la geometría griega, pero ellos, a su vez, contribuyeron con aquellos elementos en que Grecia no estaba tan desarrollada, es decir, las matemáticas, con las bases de álgebra y trigonometría. Varios siglos antes de Cristo en India se conocía el llamado teorema de Pitágoras y se logró una solución muy aproximada de la raíz cuadrada. Estas se conocían por unas reglas que se han descubierto y los guiaban en la construcción de los altares<sup>4</sup>. Hacia mediados del siglo V aparece ya la separación entre la filosofía y las matemáticas en tratados aparte, llamados **Siddhântas**<sup>5</sup>. Son cinco y se conserva el primero de ellos **Sûrya-siddhânta**.

Pero solo hacia el siglo VI de nuestra era se produce en la India el gran desarrollo de las ciencias.

Los **Salva-autras** son los libros de matemática más antiguos, pues se estima que pertenecen al siglo IV a III antes de Cristo<sup>6</sup>.

La figura más sobresaliente en India durante el siglo VI fue un notable matemático, geómetra y astrónomo: Brahma Gupta (nacido 598)<sup>7</sup>.

Una de las contribuciones más importantes para el futuro de la ciencia y de la humanidad fue la creación del valor y posición de los números, y el invento del cero.

En un principio los indios adoptaron la numeración de los egipcios y griegos, y comenzaron a escribir los números con letras sánscritas del alfabeto sánscrito llamado **devâñâgari**. Pero realizan el gran invento de la escritura romana con siete letras, dieron un valor propio al lugar que ocupaban las cifras. Así el primero de la derecha significa de las unidades; y de derecha a izquierda las decenas, centenas, etc. A ellos agregaron una cifra especial sin valor, el cero, pero que representa un progreso y una simplificación increíble en la escritura de los números.

Posteriormente pasaron a representar las cifras por medio de signos especiales en vez de letras y así nos legaron el sistema que actualmente poseen en occidente desde hace 1500 años. Los árabes adoptaron la numeración y cifras de los indios con signos parecidos, y la pasaron a Occidente, por lo que ha quedado el nombre de numeración arabiga<sup>8</sup>.

Con razón ha podido escribir Cajari: “el mayor progreso de los indios, y aquel que, entre todas las investigaciones matemáticas, ha contribuido más al progreso general de la inteligencia, es el de la invención del principio de la posición en la escritura de los números”. Y por su parte, Fonte ha podido escribir: “Ciertamente si uno entiende por álgebra la aplicación de las operaciones aritméticas a la composición de magnitudes de todas clases, sean ellas números racionales o irracionales o espacios magnitudes, entonces los sabios brahmines del Indostán son los verdaderos inventores del álgebra”<sup>9</sup>.

El último gran autor científico de esta etapa floreciente de la India es Bhaskara (nacido 1114) quien escribió en 1150 una notable obra de matemática y astronomía<sup>10</sup>.

A fines del siglo X tomó fuerza la invasión mahometana y ella debilitó el movimiento científico que se había desarrollado durante unos seis siglos en la India.

La misma suerte corrió la filosofía desde fines del siglo XII. El hinduismo se retrasa encerrándose en sí mismo como autodefensa frente a una amenaza a su propia cultura. Sólo resurgió la filosofía desde fines del siglo XIX y el impulso del desarrollo científico nacional a partir de la independencia de 1947.

Haciendo este trabajo trataremos de precisar hasta qué punto la tradición filosófica y espiritual de la India son las responsables de las decadencias científicas en algunos períodos de su historia. Veamos ahora cual es la realidad actual.

### III. La ciencias fisicomatemáticas en la India actual

En términos generales, debemos adelantar que es sorprendente el alto nivel científico y tecnológico alcanzado por la India a partir de su independencia. Decimos que es “sorprendente”, porque dada la

atmósfera mística e idealista de la tradición hindú, no se preveía la posibilidad de un salto hacia las avanzadas de la ciencia en tan breve lapso de tiempo.

He aquí ahora cómo se desarrolló el proceso para llegar a este resultado.

#### **a) La situación en el momento de la independencia política**

Cuando el 15 de Agosto de 1947 India se encontró, al fin, dueña de su destino, el estado de postración general, económico y educativo era alarmante. Nehru lo ha descrito en términos muy precisos, en sus análisis de los antecedentes históricos de los problemas del momento en su gran obra “The Discovery of India”<sup>11</sup>.

Bien puede decirse que en lo que se refiere a la economía, la instrucción y la agricultura, estas habían sido prácticamente aisladas, anuladas durante el período de la colonización inglesa. Inglaterra sacó de la India las riquezas naturales que ésta poseía y no hizo por su parte un esfuerzo por revertir sobre la India algo que le permitiera prosperar.

Nehru describe a “la descripción de la industria de la India y la agricultura”. “La liquidación de la clase de los artesanos llevó al desempleo en una escala prodigiosa”<sup>12</sup>. “La crisis de la industria se extendió rápidamente por el campo y llegó a una crisis de la agricultura”<sup>13</sup>. “Uno puede calcular solamente que alguna hada todopoderosa y milagrosa, un agente sobrenatural, habría movido uno de sus métodos (de los británicos) y hecho al agricultor indio el más pobre y el más miserable de la tierra”<sup>14</sup>.

En cuanto a la educación es bien sabido: quedaba en la India una población del 80% de analfabetos. La educación superior era promovida principalmente para habilitar a los hindúes como funcionarios del gobierno.

¿Cuáles fueron los factores que determinaron el renacer político, económico y científico de la India?

#### **b) Factores de progreso después de la independencia**

El primer factor de progreso fue la nueva conciencia que surge en la India de su propia identidad. Después del primer siglo de dependencia, la superioridad de la organización de los ingleses creó una especie de desconfianza en los valores propios de la tradición

hindú y el afán de parecerse a los ingleses. En cierta manera parece que los indios se avergonzaron de su propia cultura y en bastantes casos trataban de educar a sus hijos para hacerlos de mentalidad occidental. Tal es el caso del padre de Aurobindo Ghose, de quien nos ocuparemos después.

Pero ya desde fines del siglo XIX se produjo una reacción de autoafirmación nacional, de interés por los valores literarios, filosóficos, religiosos y artísticos de la India, así como del estilo de vida creado a través de milenios. Este movimiento es conocido por los historiadores como neo-hinduismo, que tuvo egregios representantes como Vivekananda, Tagore, Gandhi, Aurobindo, Radhakrishnan y Nehru.

Ellos se aplicaron al estudio de las fuentes, los Vedas y los Upanishads, la literatura ética y los grandes sistemas filosóficos.

Pero hay una figura que ha tenido especial gravitación en este despertar nacional. Gandhi contribuyó como nadie a revivir la conciencia espiritual de la India y de su sentido de unidad nacional, cultural e histórico. Fue el jefe espiritual en que cristalizó el movimiento del encuentro de la India consigo misma, firme, según la más pura tradición hindú, sin odio, ni violencia, ni nacionalismo egoísta. Solo con el ideal de la verdad y de la paz.

He aquí como Nehru describe lo que significó Gandhi para la construcción de la nueva India: “Las gentes de mi generación en la India, fueron especialmente moldeadas y condicionadas por una serie de acontecimientos que no es probable que vuelvan a producirse. No sólo entramos en contacto con un gran hombre y poderoso dirigente (Gandhi) que nos sacudió de arriba abajo, alteró nuestras vidas y nos arrastró lejos de la rutina normal de la vida, sino que también fuimos testigos y participantes de sucesos de importancia histórica... Siempre había algo en lo que afirmarse, un jefe que era como una roca y un faro y un movimiento que nos electrizaba sacando todo lo mejor de nosotros... No nos consumía el odio como lo suele hacer en los conflictos y más especialmente en las contiendas nacionalistas... Gandhi estuvo siempre ante nosotros y en nuestra mente<sup>15</sup>.

Gandhi tuvo in mente de hacer surgir de las entrañas de la tradición de la India el impulso que, partiendo de las raíces de la más pu-

ra cosmovisión hindú, llevó a la India hacia una serena autoafirmación y a su desarrollo como estado moderno.

Pero, ¿cuál ha sido la actitud de los intelectuales indios respecto del progreso científico y tecnológico, en particular en lo que se refiere a la tradición filosófico religiosa social de la India?

No han faltado, dentro de la misma India, intelectuales y estudiantes que han clamado para que la nueva nación se librase del peso estético de la tradición, que clasificaban de lastre.

Sin embargo, la mayoría de los conductores políticos y de los intelectuales se han inspirado en un criterio más realista. Admiten que hay que purificar algunos elementos que no son esenciales de la tradición en sí misma; éstos son excrecencias circunstanciales que se han ido adhiriendo al legado humano de la India. Más todavía, es necesario asumir este legado como el mejor punto de partida que servirá a India como el mayor impulso de su futuro desarrollo.

Recojamos como ejemplo el testimonio de dos de los más significativos representantes de la nueva India, un líder espiritual y un líder político: Aurobindo Ghose y Jawaharlal Nehru.

**Aurobindo Ghose** (1872-1950) nace en el mismo momento histórico en que parece haberse desdibujado más el espíritu nacional de la India. Por eso, su padre lo quiso educar a la inglesa. Pero él ya, primero en Londres y luego en su país, sintió el fervor del espíritu patriótico de su pueblo, luchó como político y revolucionario por la independencia de la India, creyó que era necesario retornar a las fuentes de la espiritualidad india y se consagró a escribir y trabajar por la construcción de un ideal de humanidad en la tierra<sup>16</sup>.

1. Señaló con énfasis que el hinduismo milenario presenta cierto “rechazo de la materia” que se opone al progreso del mundo sensible: “es esta rebelión del Espíritu contra la Materia la que durante 2.000 años -desde que el budismo alteró el equilibrio del antiguo mundo ario-, dominó cada vez más la mente hindú”<sup>17</sup>.

Aurobindo sostiene el valor de la materia en sí misma como una manifestación real de la “realidad omnipotente”, de la “vida divina”.

2. Pero para Aurobindo, el revalorizar la materia no es una negación de la tradición hindú sino que es una exigencia de las mis-

mas fuentes espirituales del hinduismo. Aurobindo vuelve a las raíces de su cultura, al Vedanta, pero no el Vedanta de las escuelas de filosofía metafísica sino el del “Vedanta original”, los Upanishads. “La tierra es su base, dicen los Upanishads cuando representan el alma que se manifiesta en el universo, y ciertamente es un hecho que cuanto más ampliamos y aseguramos nuestro conocimiento del mundo físico, más ampliamos y aseguramos nuestro fundamento para el conocimiento superior, incluso el supremo el del Brahman-vidya”<sup>18</sup>.

Lejos de haber oposición hay una mútua compenetración y complementariedad: “Nada puede ser más notable y sugestivo que el alto grado en el cual la ciencia moderna confirma, en el dominio de la materia, las concepciones e incluso las fórmulas mismas del lenguaje a las que se llegó por un método muy diferente en el Vedanta, el Vedanta original, no de las escuelas de la filosofía metafísica, sino de los Upanishads. Y éstos, por otra parte, a menudo revelan su pleno significado, su más rico contenido cuando se los aprecia bajo la nueva luz esparcida por los descubrimientos de la ciencia moderna, por ejemplo, esa expresión vedántica que describe a las cosas del cosmos como una sola semilla dispuesta por la energía universal en forma multitudinaria”<sup>19</sup>. Por eso, la tensión materialismo-espiritualismo es el ideal de Aurobindo. Ambos tienen su valor y razón de ser: “si el materialista está justificado en su punto de vista de insistir en la materia como realidad en el mundo relativo como única cosa de la que, en cierto sentido, podemos estar seguros, y en el más allá como totalmente incognoscible, si no inexistente... de igual manera lo está el asceta (sanyasin) enamorado de ese más Allá, justificado en su punto de vista de insistir en el puro espíritu como realidad en la cosa única libre de mutación, nacimiento y muerte, y lo relativo como creación de la mente, y los sentidos un sueño, una abstracción en sentido contrario de la mentalidad que sea parte del conocimiento puro y eterno”<sup>20</sup>. “La materia es una forma y cuerpo de lo que percibimos como espíritu”<sup>21</sup>.

El asceta rechaza la materia. El materialista rechaza el espíritu. Para Aurobindo ambos son necesarios. “Así como hemos visto en cuan gran proporción el materialismo ha servido a los fines de lo di-

vino de igual manera debemos reconocer el servicio mayor aun prestado por el ascetismo a la vida”<sup>22</sup>.

3. Por eso fue Aurobindo un impulsor del progreso científico, necesario para la India, como condición de su progreso integral: “espíritu (purusha) y materia (prakriti) son dos eternos amantes que poseen su perpétua unidad y gozan de su constante diferencia”<sup>23</sup>.

4. La inserción de la cultura de la India en la universal está arraigada en el principio más culminante del pensamiento de Aurobindo: “La unidad de la humanidad” y la “unidad cósmica”. Todo el universo aspira a esa Unidad, que es el fin y el ideal permanente de la evolución. Todas las escalas del ser, lo que Aurobindo llama “el séptuple acorde del ser”, desde la materia hasta el espíritu, están integradas en la unidad. En la unidad misma del Absoluto, sin que por otra parte pierdan su propia realidad. El ideal universalista de una sociedad unificada la ve Aurobindo en el espíritu de la India como una especie de realización de “el cielo en la tierra”.

**Jawarhalal Nehru.** Este constructor político social de la India moderna ha tenido también como ideal la conjunción de la filosofía, la religión y la ciencia. Respecto de su patria y sus tradiciones ha insistido con frecuencia en los cuatro puntos señalados:

1. En cuanto a la crítica de los elementos negativos que se agregaron a los grandes ideales de la tradición, Nehru ha tenido expresiones muy enérgicas, pero que deben interpretarse dentro del conjunto de su pensamiento.

“India debe romper con mucho de su pasado y no permitir que éste lo domine al presente. Nuestras vidas están abrumadas con la madera seca de ese pasado; todo lo que está muerto y ha servido a su propósito debe desaparecer”<sup>24</sup>.

“No es que tengamos que romper con el pasado, pero todo el polvo y suciedad de los años que lo han cubierto y lo han escondido y han ocultado su interior belleza y significación, toda las excreencias y distorsiones que han retorcido y petrificado su espíritu lo han colocado a este en marcos rígidos y han impedido su crecimiento”<sup>25</sup>.

Y sigue más adelante: “Nosotros tenemos que liberarnos de los caminos tradicionales de pensamiento y de vida, a pesar de todo el bien que ellos hayan hecho en tiempos pasados, y de que había mu-

cho bien en ellos; pero han cesado de tener significación el día de hoy”<sup>26</sup>.

Pero Nehru no deja de recordar que este salto hacia adelante y esta corrección del lastre del pasado debe hacerse basándose mejor en los grandes valores de nuestra tradición histórica. En los grandes principios espirituales y en los grandes valores de la tradición hindú. Escuchemos sus palabras.

“Pero esto no significa que deba romperse u olvidar la vitalidad y energía del pasado. Nosotros no podemos nunca olvidar los ideales que han movido nuestra raza, los sueños del pueblo de la India a través de los tiempos, la sabiduría de los antiguos, la energía animada y el amor de la vida, de la naturaleza y de los antepasados, su espíritu de curiosidad y aventura mental, el reto de su pensamiento, sus espléndidos logros en la literatura, el arte y la cultura, su amor por la verdad y por la belleza y la libertad, los valores básicos que ellos establecieron, su comprensión de los misteriosos caminos de la vida, su tolerancia para otros modos distintos de los de ellos, su capacidad para absorber otros pueblos y sus realizaciones culturales, para sintetizarlos a ellos y desarrollar una variada y entrelazada cultura; ni podemos nosotros tampoco olvidar las millares de experiencias que han construído nuestra antigua raza y que se hallan insertos en nuestro subconsciente. Nosotros no los olvidaremos nunca, ni cesaremos de enorgullernos de nuestra tan noble herencia. Si la India los olvida ella no continuará siendo India, y se perderá mucho de lo que la ha constituido a ella y constituye nuestra alegría, y nuestro orgullo cesará de existir”<sup>27</sup>.

Jawarhalal Nehru no puede ser más explícito en este punto.

3. Pero no es tampoco más enérgico Nehru cuando habla de la necesidad del avance de la ciencia y de la tecnología para la India.

“Estamos zambulléndonos en el mundo de la ciencia y la tecnología y tratando de organizar nuestros conocimientos de forma que dominen más las fuerzas de la naturaleza. Y nos encontramos retenidos, no sólo por nuestra pobreza y subdesarrollo, sino también por algunas ideas y costumbres heredadas. No hay futuro para nosotros sin ciencia y tecnología. Y, al mismo tiempo, ese futuro será hueco y vacío y carente de todo significado real si ignoramos nuestro pasado”<sup>28</sup>.

Acá está el meollo del pensamiento de Nehru, gran impulso científico y tecnológico a pesar de la pobreza, y mantenimiento de los valores del pasado.

4. El dice que debe llegarse a una síntesis entre filosofía, religión y ciencia: "Insiste repetidamente en que tanto la religión como la ciencia han contribuído en gran manera al desarrollo de la humanidad, pero que ambas también han tenido sus deficiencias. La religión y la filosofía abren un dominio del más allá, el sentido de esta vida activa, sumergida en el mundo de la materia, que la ciencia no nos puede decifrar. La ciencia, por otra parte, nos ha dado el método empírico objetivo de investigación que nos ha permitido descubrir el valor, la utilidad y la belleza del mundo material".

La ciencia tiene su propio método y la religión el suyo. La ciencia tiene su propio valor y la religión el suyo.

"La ciencia se maneja en el campo del conocimiento positivo; pero cual ha de ser la actitud del hombre a tomar ante tales hechos, está más allá del campo de la ciencia".

"Los últimos ideales del hombre puede decirse que son el alcanzar más conocimiento. La realización de la verdad, el aprecio de la bondad y de la belleza. El método científico de investigación objetiva no es aplicable a todo esto, y mucho de lo que es la fuerza vital, y mucho de lo que es vital en la vida parece estar más allá de los fines de la vida, la sensibilidad al arte, a la poesía, la emoción que produce la belleza, el reconocimiento interior de lo bueno"<sup>29</sup>.

Para Nehru la religión tiene método y objetivos diferentes: "Muy diferente es el método de la religión. Como quiera que principalmente se preocupa de las regiones que están más allá del alcance de la investigación objetiva, la religión utiliza la emoción y la intuición. Y entonces ella aplica su método a cada aspecto de la vida, aun a aquellas cosas que son capaces de investigación intelectual y observación"<sup>30</sup>.

##### **5. Integración de la filosofía, la religión y la ciencia; integración del Este y el Oeste; integración del presente y del pasado.**

El resultado final de esta visión universal de Nehru ha sido la integración de todos los elementos que deben tenerse presentes en cada momento de la historia, para avanzar en el progreso del espíritu.

tu y de la ciencia. Apenas la India consiguió su independencia, puso en marcha su propio desarrollo. Este ha sido sorprendente, aunque por desgracia desconocido por muchos hombres de Occidente.

Veamos algunos datos.

“Por lo tanto con la actitud y el método de la ciencia, aliadas a la filosofía y con reverencia por todo lo que está más allá, es como nosotros debemos afrontar la vida. Así nosotros debemos desarrollar una visión integral de la vida que abraza en su amplia finalidad el pasado y el presente con todas sus alturas y profundidades y mirar con serenidad hacia el futuro”<sup>31</sup>. Lo dicho debe aplicarse también, como Nehru explícitamente enseña, a la atención a las diferencias entre el Este y el Oeste. “La ciencia ha dominado el mundo del Oeste y todos allí pagan tributo a ella, y, sin embargo, todavía está el Oeste lejos de haber desarrollado la real actitud propia de la ciencia. Este debe todavía llevar consigo el espíritu y la carne a una armonía creativa. En la India en muchos aspectos obvios, nosotros tenemos una gran distancia que atravesar. Y sin embargo todavía hay unos cuantos grandes impedimentos en nuestro camino; pero la base esencial del pensamiento indio en el pasado, aunque no en sus últimas manifestaciones, coincide con la actitud y el método científico, lo mismo que con el internacionalismo”<sup>32</sup>.

Nehru insiste en la necesidad de la integración del Este y el Oeste, en sus métodos y en sus objetivos para alcanzar el último objetivo fundamental del hombre. “India, lo mismo que China, deben aprender del Oeste, porque el Oeste moderno tiene mucho que enseñarnos y el espíritu del tiempo actual está representado por el Oeste. Pero el Oeste está también necesitado de aprender mucho, y, sus avances en la tecnología llevarán muy poco alivio, si él no aprende algunas de las profundas lecciones de la vida, que han absorbido la mente de los pensadores en todos los tiempos y en todos los países”<sup>33</sup>. El Oeste, “con todos sus grandes y múltiples logros, no parece haber alcanzado un éxito notable en haber resuelto de esta manera los problemas básicos de la vida”. El conflicto le es inherente, y periódicamente aparecen tendencias de autodestrucción en una escala colosal. Parece que le falta algo para darle la estabilidad, algunos principios básicos para dar sentido a la vida; aunque yo no pue-

do decir cuales sean éstos. Sin embargo, como quiera que es dinámico y lleno de vida y curiosidad, hay esperanza de ello” <sup>34</sup>.

De esta manera llega Nehru a esa síntesis de integración de todos los factores de pensamiento, de la historia y de la vida, que son necesarios para el progreso de una nación y su ideal es aplicarlos en la India.

## Conclusión

Es un hecho comprobado por quien tenga mediana información sobre la historia de la India, que en ella floreció, durante más de dos milenios, una exuberante actividad literaria, filosófica y religiosa, y artística que ha pasado a ser un legado universal para la humanidad.

Es también un hecho que, como fruto de su cosmovisión del universo y de sus especulaciones filosóficas, la India alcanzó un alto desarrollo de las ciencias exactas físicas y naturales, en particular desde el s. VI a. de C. hasta el siglo XIV de nuestra era.

¿Cómo explicar que desde ese momento se haya oscurecido el empuje creador de una civilización tan pujante?

Algunos han lanzado con frecuencia la interpretación de ese hecho histórico como una consecuencia de la espiritualidad dominante en la India, en su filosofía y en su sentimiento religioso y devocional y en su relativización del universo sensible.

La mayoría reconoce que la tradición espiritualista hindú ha sido parte responsable de esta decadencia, pero que a pesar de ello, ofrece siempre una base de impulso y de motivación, que pueden y deben hacer resurgir hasta el nivel de las máximas creaciones, humanistas, científicas y tecnológicas de los dos últimos siglos de la humanidad.

Nuestra conclusión, después de los análisis que hemos podido hacer a través del presente trabajo, coincide fundamentalmente con la segunda interpretación.

Pero creemos que debe precisarse con más nitidez la responsabilidad de los diversos factores que intervinieron en este fenómeno histórico.

a) En primer lugar, nos parece evidente que ni la filosofía, ni la religión, ni la espiritualidad propia del pueblo del subcontinente fueron la causa definitiva y principal de los cinco siglos de relativa debilitación de la actividad cultural y científica.

b) Por el contrario, la clásica tradición de la India contenía todos los factores básicos y fundamentales del espíritu humano para explorar la realidad, tanto espiritual como material, tanto del hombre como del universo. Solo un conocimiento superficial o desenfocado podría por lógica llegar a otra conclusión.

c) Los factores que desencadenaron el oscurecimiento cultural y científico que se ha observado en la India en los últimos siglos han sido los varios acontecimientos históricos, especialmente políticos, que se sucedieron en dicho período.

Mientras India fue dueña de su destino fue avanzando cada vez más en todas las esferas del conocimiento y creatividad humana.

A causa de la ocupación de su territorio por potencias extrañas, primero influenciada por el islamismo, luego por los mongoles y finalmente por los británicos, India se inhibió y se recogió en sí misma dejando de expresarse con toda autenticidad.

Es justo reconocer los aportes valiosos en algunos aspectos hechos por el islamismo, especialmente el esplendor del imperio mongol, y los elementos de modernización que en algunos aspectos aportaron los británicos. Pero es claro también que India no podía desarrollarse como sí misma y que la cosmovisión hindú no tuvo el ambiente para desarrollarse normalmente.

Los factores histórico-políticos han cambiado la faz de muchas regiones ahogando algunas culturas y haciendo surgir otras. Para nosotros esa es la clave decisiva para interpretar el fenómeno de la India.

En una de mis primeras visitas al centro espiritual del hinduismo, la ciudad sagrada de Benares, deambulábamos por las estrechas calles cercanas del Ganges, entre la multitud abigarrada de devotos peregrinos. Las cúpulas de los templos se perfilaban sobre la ciudad, pero en las calles mismas aparecían los lugares de devoción, numerosos y pequeños altares, en los que los fieles hacían su adoración y depositaban sus ofrendas. La mística del ambiente la sentimos en toda su autenticidad y riqueza espiritual.

En esa ocasión no pude sustraerme a la convicción de que tan grandes valores espirituales no podían ser un obstáculo para que la India pudiera avanzar hacia un destino nacional moderno y brillante. Por el contrario sentí que allí estaba el impulso para autodesarrollarse desde sí misma a todos los niveles de la realización humana en la tierra, a encontrarse más la India consigo misma y poder así resolver, con su propio espíritu, sus propios problemas.

Los hechos nos han ido dando la razón.

## Notas

- <sup>1</sup> El tema de la comparación entre Oriente y Occidente ha sido objeto de importantes estudios en las últimas décadas. El más reciente se debe al Prof. Hajime Nakamura: **Parallel Developments. A Comparative History of Ideas**, Kodasha, Tokyo 1975. Remitimos también a nuestro trabajo: **Síntesis comparativa de la metafísica de Oriente y Occidente**, presentada en el “Coloquio Filosófico Internacional sobre Metafísica Cristiana hoy”, organizado por COMPEFIL, São Paulo, 1979 y publicado en la Revista “Oriente-Occidente”, Año I, N° 2, 1980, págs. 169-188.
- <sup>2</sup> La “unidad” de Dios es un tema muy estudiado en filosofía y en religión. Hemos escrito un pequeño estudio sobre el mismo recientemente: **“What do we think when we say God is one”**. Publicado en castellano con el título **¿Qué significamos cuando decimos Dios es “Uno”?** en la Revista Oriente-Occidente, Año III, N° 1, 1982, págs. 7-18.
- <sup>3</sup> El principal intérprete del monismo absoluto fue Shankara (s. VIII) con su escuela del advaita vedanta. Otras escuelas en la India nos ofrecen una interpretación más mitigada de los Upanishads, como Ramanuja (s. XI), y en nuestro siglo Aurobindo Ghose, (1872-1950).
- <sup>4</sup> Sedgwick, W.T. and Tyler, N.W. **A short history of science**, Macmillan, New York, 1923, p. 157.
- <sup>5</sup> Sánchez Pérez, A.J., **La aritmética en Roma, en India y en Arabia**. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1949, p. 66.
- <sup>6</sup> o. c., p. 65.
- <sup>7</sup> Ibid. p. 69.
- <sup>8</sup> Sedgwick-Tyler, o. c., p. 156.
- <sup>9</sup> Autores citados por Sedgwick-Tyler, p. 156.

<sup>10</sup> Sánchez Pérez, o. c., p. 71.

<sup>11</sup> Nehru, Jawaharlal. **The Discovery of India**. Abridgement by C. D. Narasimhaiah. Indian Council for Cultural Relations. New Delhi, 1976.

<sup>12</sup> o. c., p. 188.

<sup>13</sup> Ibid, p. 189.

<sup>14</sup> Ibid, ibid.

<sup>15</sup> **Visión de la India.** (Extracto de las obras de Tagore, Vivekananda, Gandhi, Azad, Radakrishnan y Nehru), Consejo Indio de Relaciones Culturales, New Delhi, 1983, págs. 203-204.

<sup>16</sup> Su obra principal a la cual nos vamos a referir es **La Vida Divina**. Tres volúmenes. Traducción del inglés por H. v. Morel, Ed. Kier, Buenos Aires, 1971.

<sup>17</sup> o. c., p. 29.

<sup>18</sup> Ibid, p. 17.

<sup>19</sup> Ibid, p. 10.

<sup>20</sup> Ibid, p. 20.

<sup>21</sup> Ibid, p. 237-238.

<sup>22</sup> Ibid, p. 30.

<sup>23</sup> Ibid, p. 28.

<sup>24</sup> **The Discovery of India**. Edic. citadada, p. 266.

<sup>25</sup> Ibid, p. 267.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid, p. 205.

<sup>29</sup> Ibid, p. 268-269.

<sup>30</sup> Ibid, p. 269.

<sup>31</sup> Ibid, ibid.

<sup>32</sup> Ibid, p. 269-270.

<sup>33</sup> Ibid, p. 266.

<sup>34</sup> Ibid, ibid.