



Facultad de Filosofía

Trabajo de Fin de Grado

Una primera aproximación a la filosofía de la India
y su recepción en Occidente desde Hegel y Schopenhauer

Autora: Judit María Cebrián Chacón

Director: Don José Antonio Antón Pacheco

3 de diciembre de 2019

“Conoce a tu Ser como el que dirige el carro, y al cuerpo como el carro mismo.
Conoce la inteligencia como el auriga y el pensamiento como las riendas”.

Katha Upanishad I, 3, 3

“La situación verdadera de Occidente con relación a Oriente no es en el fondo más que la de una
rama desgajada del tronco”.

René Guénon

Índice

Resumen / Abstract

1. **Introducción**
2. **¿Se puede hablar de “filosofía de la India”?**
3. **Breve acercamiento a la tradición religiosa y filosófica de la India**
 - 3.1 Mito y símbolo en el periodo védico
 - 3.2 Florecimiento especulativo. Edad de oro del brahmanismo. El periodo posclásico o bráhmánico-budista
 - 3.2.1 Los seis *dárshana*
 - 3.2.2 El budismo
4. **La recepción de la filosofía hindú y budista en Occidente**
 - 4.1 Hegel
 - 4.2 Schopenhauer
5. **Conclusión**
6. **Bibliografía**

Resumen

En este trabajo se tratarán de forma sucinta tres cuestiones. Primero, se planteará si es posible hablar de “filosofía de la India” tal y como es entendido este concepto en Occidente. Segundo, a fin de tomar un primer contacto con el pensamiento hindú (incluido el budismo), se explicarán brevemente las ideas fundamentales de esta tradición oriental, centrando nuestra atención sobre el periodo védico y parte del periodo brahmánico-budista. En tercer y último lugar, se dilucidará de qué modo dos de los pensadores más relevantes de la historia de la filosofía europea -Hegel y Schopenhauer- han recibido e interpretado el pensamiento de la India desde nuestra mentalidad occidental.

Palabras clave:

Hinduismo, filosofía oriental, Occidente, darshana, metafísica, historia, Hegel, Schopenhauer

Abstract

Three issues will be briefly discussed in this dissertation. In the first place, it will be raised whether talking about “Indian Philosophy”, as this concept is understood in the West, and if it is possible or not. Secondly, in order to make first contact with Hindu thought (including Buddhism), the main ideas of this oriental tradition will be concisely explained, with a particular emphasis on the Vedic period and part of the Brahmin-Buddhist period. Thirdly and finally, we will elucidate how two of the most relevant philosophers of European philosophy –Hegel and Schopenhauer– have received and interpreted the thought of India from our Western mentality.

Key words:

Hinduism, Eastern philosophy, orientalism, darshana, metaphysics, history, Hegel, Schopenhauer

1. Introducción

El presente trabajo se ha visto motivado principalmente por una razón: la casi total ausencia del pensamiento de la India (y de Oriente, en general) en los planes de estudio del grado en Filosofía, y a consecuencia de ello, el gran desconocimiento existente sobre ideas que, si bien distan mucho de nuestra mentalidad occidental, nos sirven de complemento, colmando los vacíos que nuestra tradición ha sido incapaz de llenar. Por ello, consideramos necesario dedicar tiempo al estudio del pensamiento oriental, evitando, de este modo, que nuestra formación académica como filósofos resulte incompleta.

Durante el siglo XIX, eminentes pensadores europeos como Hegel y Schopenhauer¹ ocuparon gran parte de su vida y trabajo al firme estudio de las doctrinas hindúes y budistas, partiendo de las incipientes traducciones de textos hindúes tanto sagrados como literarios, así como de ensayos académicos acerca de los mismos.

A nuestro parecer, hemos de proseguir esta tarea hermenéutica estableciendo un diálogo sincero con los textos orientales, es decir, que no acote o limite su manera de entender el mundo en el intento de adecuarlo a nuestros propios conceptos occidentales.

En el primer punto se pondrá en cuestión si es legítimo o aceptable designar a la tradición hindú como “filosofía”. Podemos observar tres perspectivas destacadas: la primera niega que la India haya sido capaz de desarrollar un pensamiento crítico por el hecho de anclar sus bases en la religión védica; la segunda es favorable al respecto, estableciendo paralelismos llamativos (y muchas veces arriesgados) entre la tradición filosófica occidental y la oriental; y por último, la tercera, representada por la postura de René Guénon, niega la adecuación del pensamiento hindú al término “filosofía”, cuyo origen griego conlleva unas significaciones peculiares que no se ajustan a las concepciones orientales. Más bien, a su juicio, hay en Oriente una tradición primordial que atesora una sabiduría o filosofía perenne², que en Occidente ha desaparecido y con la que no logra empatizar, a pesar del empeño que los orientalistas ponen en sus estudios.

Más adelante, para poner en contexto el pensamiento de la India, se ofrecerá de la forma más concisa posible una panorámica de la tradición religiosa y filosófica que conforma su acervo cultural. Para llevar a cabo esta labor, serán utilizados principalmente los manuales de Fernando Tola y Carmen Dragonetti, Heinrich Zimmer, Helmuth von Glasenapp, Brice Parain y Jesús Mosterín, convenientemente citados en la bibliografía.

Es menester señalar que en este trabajo no se van a mencionar las religiones pertenecientes a los pueblos autóctonos de la India, así como el jainismo o la filosofía de las distintas sectas del periodo

¹Cabría citar a otros autores que se interesaron por la misma labor de investigación sobre la India, como Johan Gottfried Herder, anterior a Hegel y Schopenhauer, los hermanos Schlegel o Schelling, posteriormente.

²En latín *philosophia perennis*, término acuñado por el humanista italiano Agustín Steuco, hace alusión a un conjunto de verdades últimas, inmutables, que constituyen los cimientos de todas las religiones de la humanidad. Tiene su paralelo en la noción de *Sanatana Dharma* hindú.

posclásico o hinduista, dado el carácter sintético que exige un trabajo de fin de grado. Por ello, nos detendremos especialmente en el periodo védico, pues en los cuatro himnos védicos hunde sus raíces toda la especulación posterior que veremos en las *Upanishad*, donde el Veda alcanza su cumbre al sistematizarse sus principios en las diversas escuelas o *dārshana*.

En último lugar, se dedicará un apartado a Hegel y Schopenhauer en aras de sintetizar algunas de las reflexiones más importantes que resultaron de sus estudios sobre la India. Para este fin, nos basaremos sobre todo en la obra *India y Europa*, de Wilhelm Halbfass; en las *Lecciones sobre filosofía de la historia e historia de la filosofía de Hegel* y en una compilación de comentarios de Schopenhauer que encontramos en *Notas sobre Oriente* (editado en Alianza), que aluden directamente al pensamiento indio y que se hallan desperdigados por toda su obra, especialmente en su *opus magnum* *El mundo como voluntad y representación* y *Parerga y Paralipómena*, entre otras obras notables.

2. ¿Se puede hablar de “filosofía de la India”?

Los pensadores occidentales, especialmente a partir del siglo XVIII (e intensificándose del siglo XIX en adelante), han mostrado un gran interés hacia la sabiduría oriental, cuestionándose continuamente esta misma pregunta. Si bien, en la mayoría de los casos, este interés no se ha debido tanto a una disposición genuina por comprender y empatizar con la tradición oriental, sino para reforzar la propia identidad europea o, en el mejor de los casos, lograr una mejor comprensión de la construcción de dicha identidad, rastreando su posible origen en culturas orientales y confluencias a lo largo de la historia.³ Y al final, este fue el impulso que acabó por prevalecer en el estudio de las doctrinas hindúes y budistas, más allá de la cuestión sobre si es equiparable a la “filosofía” europea. La escasa aceptación de la que ha disfrutado el pensamiento de la India dentro del ámbito académico filosófico occidental se debe en gran medida a la influencia de Hegel, quien restringió el alcance del término “filosofía” a la historia del pensamiento occidental, postulando, a su vez, su particular origen griego. En relación a este asunto, René Guénon, en su *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, (p. 28), reflexiona acerca del “prejuicio clásico” que domina la intelectualidad europeo-occidental:

Ya hemos indicado lo que entendemos por “prejuicio clásico”: es propiamente el partidismo expreso de atribuir a los griegos y a los romanos el origen de toda civilización. En el fondo,

³“Así, no sólo a pesar de que cada vez fuera más sencillo acceder a materiales no europeos, sino precisamente como respuesta a ello, algunos historiadores de la filosofía concentraron sus esfuerzos incluso con más ahínco en su propia tradición y orígenes, a la vez que subrayaban la singularidad y el carácter único de la filosofía.”

“Tanto el entusiasmo como el desdén por la India han sido asociados con una proclamación de la propia identidad, así como con la búsqueda de alternativas.” Wilhelm Halbfass, *India y Europa*, p. 261 y 265, respectivamente.

apenas se puede encontrar para ello otra razón que esta: los occidentales, porque su propia civilización no se remonta en efecto apenas más allá de la época grecorromana y porque deriva casi enteramente de ella, son llevados a imaginarse que eso ha debido ser igual por todas partes, y les cuesta trabajo concebir la existencia de civilizaciones muy diferentes y de origen mucho más antiguo; se podría decir que son, intelectualmente, incapaces de rebasar el Mediterráneo.

A esto se suma la “fascinación” que sentía Hegel hacia la cultura griega y, por otra parte, el rechazo hacia el movimiento romántico que ensalzaba las “maravillas” de la India en su actitud nostálgica por el retorno de los orígenes.

Aun así, es cierto que Hegel estaba muy al tanto de las nuevas aportaciones académicas relativas a la cultura india, con objeto de introducirla en sus lecciones magistrales sobre la historia de la filosofía, filosofía de la historia universal y filosofía de la religión. Mas a pesar de este esfuerzo, no llegó a considerarla más que una de las fases prehistóricas que, comparándolo con las etapas vitales del ser humano, corresponde a lo que él mismo denomina la “infancia de la humanidad”.

En la filosofía hegeliana se encuentran estrechamente vinculados los términos “filosofía” e “historia” y, a su vez, ambas dependen de una condición: la libertad. Solo el individuo que goza de libertad subjetiva es capaz de llevar a cabo el fin universal, que consiste en lograr la libertad de la Conciencia, del Absoluto. El sistema social hindú jerarquizado en castas que determina al individuo desde su nacimiento, termina por coartar su libertad impidiéndole impulsar una transformación que mejore las condiciones pasadas de su “mundo circundante”⁴. De este modo, resulta patente la dificultad existente para que se desarrolle algún tipo de pensamiento crítico que rompa con las normas preestablecidas. Quizá, dentro del panorama indio, el sistema de pensamiento budista sea el más asimilable por Europa tal y como advierte René Guénon, por su carácter heterodoxo y ateo, además de su potente actitud crítica para con la tradición brahmánica que dominaba el sistema social, de ahí que haya sido acogido y estudiado con más simpatía por nuestra tradición.

Autores inmediatamente previos a Hegel dedicados a la historiografía de la filosofía, disciplina en auge durante los siglos XVII y XVIII, ya concebían una visión “reduccionista” de la misma que excluye a cualquier tipo de pensamiento no asimilable a su riguroso concepto de lo que es la “auténtica filosofía”, influido por las ideas del racionalismo ilustrado. El estrecho vínculo entre las corrientes de pensamiento hindúes y la religión védica, aún anclada en representaciones míticas y dogmas sagrados y, como consecuencia, exento del “rigor científico” y su concomitante afán por el progreso hacia el alcance de las verdades últimas propugnado durante la Modernidad, fue el eje

⁴“(…) toda actividad es entre ellos rito externo, prescrito, no una libre actividad de interna autonomía.” G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 307

principal de la crítica de estos historiadores de la filosofía. Tanto estos investigadores como Hegel sitúan el punto de inicio de la historia de la filosofía en la Grecia clásica, concretamente en la figura de Tales de Mileto. Esta noción de “verdadera filosofía” está arraigada a la idea de “desinterés” y “conocimiento por el conocimiento mismo” que Occidente ha recibido de la tradición griega clásica y que responde a una concepción de la filosofía como una actividad puramente teórica.

El pensamiento indio suele caracterizarse dentro del marco académico como una *ortopraxis*⁵, aunque este término debe considerarse cuidadosamente puesto que es evidente que el pensamiento indio se alza a partir de una amplia base teórica que presentaremos superficialmente más adelante, sin la cual no sería posible su carácter práxico.

En resumidas cuentas, lo que el término *ortopraxis* quiere decir es que este tipo de pensamiento nacido en Oriente no busca tan sólo proporcionar una explicación racional del mundo empírico, sino que especialmente persigue fines prácticos que afectan a la existencia humana. La noción de *ortopraxis* está relacionada con la ley del *dharma* y, en concreto, con el *dharma* personal (*svadharma*) que obliga a la existencia de cada uno a hacerse cargo de sus acciones (*karma*), adecuándolas al orden cósmico universal que jerarquiza el Ser en el ámbito natural, social y ritual. Finalmente, lograr el conocimiento de la genuina esencia de las cosas, que representa el fin último de toda doctrina india, es lo único capaz de proporcionar una alegría (*ananda*) imperturbable al espíritu humano. En cierto modo, podría establecerse una analogía con las escuelas helenísticas y la finalidad de sus sistemas filosóficos como “recetas de salvación” para aliviar el peso de la existencia, aunque en este último caso estuviera realmente motivado por tiempos de crisis política y pérdida de principios estables, además de no encontrarse vinculados a ningún tipo de religiosidad.

Heinrich Zimmer en *Filosofías de la India*, (p. 24) dice a este respecto que, en el pensamiento de la India, “la principal preocupación (...) ha sido siempre no la información sino la transformación”, una “transformación alquímica del alma” que afecta a “la médula de nuestra existencia” cuya finalidad es lograr una reconversión del propio individuo. Al fin y al cabo, la meta última de la “sabiduría intemporal de la India” a la que se refiere Zimmer, está inclinada hacia una aspiración soteriológica y religiosa que parece extinta en el pensamiento crítico secularizado de Occidente (aunque se mantuvo hasta bien entrado el siglo XVIII), abriendo un amplio abismo entre ambas concepciones⁶.

Por otro lado, los sistemas de pensamiento hindúes se caracterizan por mantener oculto o,

⁵“(...) el hinduismo es antes una *ortopraxis*, esto es, una acción existencial y ónticamente dhármica, que una ortodoxia, que una recta doctrina.” Raimon Panikkar, *Espiritualidad hindú. Sanatana Dharma.*, p. 45

⁶ Helmuth von Glasenapp, *Op. Citcit.*, p. 38

simplemente, desconocer a gran parte de los pensadores que están detrás de cada doctrina, aunque sí han pervivido algunos nombres, especialmente los de los grandes representantes de los sistemas filosóficos

Pero estos sistemas, más bien, suelen ser entendidos como una “entidad colectiva” que, sin resquebrajar los fundamentos del Veda, ofrece una exégesis del mismo, al modo de la Escolástica europea durante la Edad Media con los textos clásicos y las Sagradas Escrituras.

Occidente, muy al contrario, sí va a preservar la subjetividad de cada filósofo que, además, no se limita a continuar la reflexión de autores pasados “sino que sostiene que presenta algo totalmente nuevo”.

Por todos estos motivos, entre otros, “no se debe esperar encontrar en la India cada concepción occidental, o cada concepción hindú en Occidente”⁷.

René Guénon va a ampliar más la brecha (o quizá sólo mostrar la realidad de sus dimensiones) al argumentar que en la India no hay filosofía, sino que “se está en la presencia de una tradición puramente metafísica en su esencia, a la que vienen a agregarse, como otras tantas dependencias y prolongamientos, aplicaciones diversas, ya sea en algunas ramas secundarias de la doctrina misma, como la que se refiere a la cosmología por ejemplo, ya sea de orden social, que, por lo demás está determinado estrictamente por la correspondencia analógica que se establece entre las formas respectivas de la existencia cósmica humana”⁸.

Esta tradición metafísica es propia de la cultura oriental, debido al carácter inmutable y estático, fiel a las “cuestiones de principio”, que ha mantenido a lo largo de los siglos. Para Guénon, resulta errónea la forma de concebir la metafísica en Occidente a raíz de Aristóteles, como si se tratase de una rama desgajada de un “todo” que es la “Filosofía” en general, puesto que la metafísica pura se ocupa de lo universal y no se puede fragmentar en una suerte de “ontologías regionales”.

“No puede ser verdaderamente metafísica (...) sino lo que es absolutamente estable, permanente, independiente de todas las contingencias y, en particular, de las contingencias históricas (...) excluyente de la multiplicidad de los sistemas filosóficos así como de los dogmas religiosos”⁹.

Guénon, a diferencia de Hegel, considera la superioridad de las tradiciones orientales en relación a los sistemas filosóficos occidentales que entraron en decadencia a partir de la secularización moderna, debido a su excesiva profesionalización en las ciencias especiales y su interés por la aplicabilidad del conocimiento¹⁰.

⁷ *Ibíd.*, p. 31

⁸ René Guénon, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, p. 74

⁹ *Ibíd.* p. 131

¹⁰ “(...) desde los tiempos llamados históricos al menos, Occidente no ha vivido nunca intelectualmente, en la medida en la que no ha tenido una intelectualidad más que de préstamos hechos por Oriente, directa o indirectamente.” *Ibíd.*, p.

Sobre la situación actual, que es favorable con respecto a que el pensamiento de la India sea valorado como “filosofía”, esta cita de Halbfass en *India y Europa* (p. 207) resulta aclaratoria:

Es indiscutible que hoy existe una mayor apertura a reconocer que la India posee una tradición filosófica propia, así como a incorporar algunos datos al respecto en los tratados generales sobre historia de la filosofía. Planteamientos excluyentes (...) son, de hecho, sumamente inusuales en nuestros días.

A nuestro juicio, a pesar de que la India no haya atravesado un proceso de “evolución” en su mentalidad tradicional, es cierto que se pueden observar múltiples conceptos de gran profundidad metafísica que tienen parangón en la propia historia de la filosofía occidental, y dentro de los límites de los fundamentos védicos se despliegan una serie de sistemas filosóficos en los que se percibe la actividad del pensamiento crítico y la minuciosa reflexión acerca de los problemas últimos que han preocupado siempre, a lo largo de los siglos, al ser humano. Así lo sostiene Karl Jaspers en *Origen y meta de la Historia*, (p. 21):

En esa época (en el periodo que él denomina “tiempo-eje”, quinientos años antes de Cristo) se constituyen las categorías fundamentales con las cuales todavía pensamos, y se inician las religiones mundiales de las cuales todavía viven los hombres. En todos los sentidos se pone el pie en lo universal.

El pensamiento de la India se caracteriza por la heterogeneidad de puntos de vista acerca de una sola Verdad. Toda la tradición ortodoxa o *astika*, que refiere al brahmanismo e hinduismo, procede de un tronco común, que son los *Vedas*, pero las diferentes interpretaciones de los textos sagrados védicos darán lugar a diversas escuelas o corrientes de pensamiento incluso contrarias entre sí. Por otro lado, encontramos las tradiciones heterodoxas o *nastika*, como el budismo y el jainismo, que no van a aceptar la autoridad de los *Vedas*, aunque asuman en su doctrina algunos de sus conceptos fundamentales como *karman*, *dharma* y *samsara*.

Esta pluralidad de sistemas y escuelas convivían unas con otras sin conflicto. La religiosidad hindú no se adhiere a un dogma exclusivo que invalide otros tipos de religión, como es el caso del

cristianismo¹¹. De hecho, podemos decir que más que una “religión hindú” existe un conjunto de “religiones hindúes” que realizan su propio ejercicio de exégesis de la Verdad revelada en los Vedas, cuya única exigencia es la asunción de la existencia de un orden cósmico, o ley cósmica que regula todos los ámbitos de la realidad y otorga carta de naturaleza a todo cuanto existe, extendiendo sus ramas hasta los planos natural, moral/social y cultural.

René Guénon habla de la dificultad que existe entre los occidentales en el momento de aceptar una “teoría de la inspiración”, que no debe ser ni mística ni psicológica, sino puramente metafísica.

3. Breve acercamiento a la tradición religiosa y filosófica de la India

A la hora de datar y estudiar cronológicamente las etapas en las que se desarrolla el pensamiento indio se presentan grandes dificultades en tanto que los textos y obras escritas, por lo general, no suelen estar fechadas y/o su autoría resulta desconocida. La casta brahmánica, que era la casta superior encargada de la transmisión del conocimiento, del estudio filosófico y el culto religioso, no consideraba que estos datos pudieran tener relevancia alguna, por lo que el “método histórico” propio de la tradición occidental prácticamente no puede ser aplicado. El eje de la tradición hindú consiste en la Verdad que ha sido revelada en los *Vedas* en tiempos remotos: una verdad intemporal, eterna, no sujeta a variación¹². Por ende, es inútil hablar aquí de progresión histórica. Sobre este punto nos detendremos más adelante, en relación con Hegel y Schopenhauer.

La división más aceptada por los orientalistas es la que diferencia entre el periodo védico (hasta más o menos 1000 a. C.), el periodo clásico o brahmánico-budista (550-326 a. C.) y el periodo posclásico o hinduista (1000-1200 d. C.), que en conjunto se extienden a lo largo de unos tres mil años. Esta división resulta sumamente artificiosa puesto que realmente no hay un principio y un final tajante que marque cada etapa, sino que estas etapas se suceden ininterrumpidamente a lo largo del tiempo desde el pasado remoto hasta hoy día, siendo fiel a una misma tradición -la védica- y a sus principios. A este respecto, apuntará Glasenapp: “La filosofía india se asemeja a la poderosa construcción de un templo, en la cual se deja subsistir los antiguos santuarios, aunque se los transforma mediante cambios en los detalles y mediante nuevas capillas”¹³.

¹¹“El hinduismo pretende ser la Religión de la Verdad. El cristianismo cree ser la Verdad de la religión.” Raimon Panikkar, *Op.Cit.*, p. 46

¹²“¿Quién habla de historia cuando se trata de la verdad? La verdad es eterna, dada desde siempre, y nuestras palabras para explicarla sólo pueden empobrecerla.” Brice Parain, *El pensamiento prefilosófico y oriental*, p. 79

¹³Helmuth von Glasenapp, *Filosofías de la India*, p. 38

3.1 Mito, rito y monismo en el periodo védico

El periodo védico comprende el marco temporal (hasta 1000 a.C.) en el que adquieren su forma definitiva los himnos védicos (que nombraremos más adelante). Durante este periodo, los indoarios conquistan paulatinamente, a lo largo de los siglos, el subcontinente indio, adentrándose por el noroeste y asentándose entre los ríos Satlaj y Yamura.

La religión védica no es nativa de la India, sino que se fue imponiendo con el dominio ario sobre las tradiciones aborígenes. Funda los pilares de la filosofía ortodoxa hindú, y organiza la sociedad india en castas, legitimadas por su origen sagrado revelado en los himnos védicos.

Los *Vedas* constituyen los textos sagrados más antiguos de la literatura india. Pertenecen a la categoría de *shruti* (lo que ha sido oído), es decir, tienen su origen en la revelación o inspiración divina¹⁴ que “resonó” en el interior de algunos sabios (*rishi*) en tiempos remotos (es desconocida la fecha concreta en la que fueron compuestos y parece una tarea irresoluble para los orientalistas), y que ha sido transmitida oralmente entre la casta de los brahmanes como parte crucial de la enseñanza y disciplina religiosa. Se distinguen del conocimiento que concierne a la tradición o *smriti* (“lo recordado”), referente sobre todo a textos mitológicos o épicos (como el *Mahabharata*) y a tratados sobre el deber religioso o *dharma shastra* (por ejemplo, las “*Leyes de Manu*”).

Los *Vedas*, como hemos indicado al principio, se componen de cuatro himnos (*suktam*) o colecciones (*samhita*) compuestos en honor a los dioses. Por lo general, comprenden una serie de fórmulas sacrificiales y conjuros mágicos, cuya función primordial consistía en su recitación o entonación por parte de la casta sacerdotal durante la liturgia religiosa. Estos son: *Rigveda*, *Yajurveda*, *Samaveda* y *Atharvaveda*.

Dentro de la literatura védica se incluyen, además, otros comentarios posteriores sobre los *Vedas*, (los *Brahmana*, los *Aranyaka* y las *Upanishad*) en los que el mito va perdiendo protagonismo en pro de reflexiones de mayor hondura filosófico-racional.

Están escritos en védico o sánscrito (término que procede etimológicamente de *samskrta* (lo que está acabado, perfeccionado) arcaico. El sánscrito es la lengua sagrada, eterna, de los *deva* (etimológicamente procede de la raíz *-div*: resplandor. Así, *deva* significaría “los resplandecientes”). La palabra sánscrita es la emanación del ser o la existencia (*sat*) en el sonido producido mediante la prolación en el habla (*shambda*)¹⁵. Esta es la razón por la que los *mantra* sagrados, según esta

¹⁴ Podemos referirnos a los *Vedas* mediante el término “*apaurusheya*”, cuyo significado es “de origen no humano”, o bien “anónimo”. Algunos de los textos reciben el nombre de la familia de brahmanes que los compuso y transmitió oralmente.

¹⁵ En la tradición védica, tiene primacía la vibración sonora sobre la palabra escrita, fruto de la prolongada transmisión oral de los textos. Durante la liturgia, era primordial el correcto pronunciamiento del himno en pos de lograr el efecto deseado, y la obtención de favores divinos.

A lo largo del tiempo, esta lengua ha permanecido prácticamente inalterada debido a que su uso se limitaba a la

creencia, logran tender un puente entre la realidad inmanente y las esferas superiores, espirituales, donde residen las divinidades invocadas¹⁶. En los *Vedas*, la palabra sagrada es la palabra verdadera, *sustancial*, la que trae a la presencia la verdad sintonizando con la dinámica del cosmos.

El *Rig Veda* es el himno más antiguo (remontándose al 1500-900 a.C.) y además el que mayor carácter filosófico alberga. Esto se debe a que, a pesar del politeísmo propio de la religión védica, en el décimo *mandala* del *Rig Veda* (X, 129) aparece ya la idea de una Unidad abstracta (*ekam*, concepto metafísico neutro) que originó el universo y que subyace tras la multiplicidad de lo real. El concepto de *Hiranyagarbha* (“huevo de oro”) apunta a una especie de *arjé*, fundamento o esencia de la realidad, un Primer Principio situado por encima de toda determinación¹⁷ (es decir, parece superarse en gran medida la explicación mítica basada en formas concretas) y, por ende, por encima de todos los dioses.

Esta noción de lo Uno absolutamente trascendente e inasible por la razón humana va a convertirse en la piedra angular del pensamiento hindú. Más adelante, en las *Upanishad*, se verá desarrollada bajo la idea de *Brahman* (lo Absoluto), que veremos en el siguiente apartado.

Esta Unidad absolutamente trascendente se contrapondrá a la pluralidad de sus manifestaciones en el mundo fenoménico. En un primer momento, el término *Brahman* designa la potencia oculta o esencia inherente a todos los seres, así como la energía cósmica, que posibilita la eficacia de las prácticas mágicas, gracias a su capacidad de “autotransmutación” o *maya* (procede de la raíz “-ma”, “preparar, formar, construir”).

La función de la antigua religión védica consistía en la identificación y comprensión de las diferentes “máscaras” de Dios, y la atribución de los “nombres” correspondientes a cada una de ellas, con objeto de alcanzar el dominio del poder inmanifiesto oculto tras los entes. Estos nombres se clasificaban en invocaciones y letanías que servían como intermediarios entre el plano espiritual y el terrenal, favoreciendo el contacto con las fuerzas divinas durante el ritual. Estas fuerzas divinas, representadas figurativamente como seres celestiales, estaban interrelacionadas con elementos del microcosmos (facultades, órganos y miembros del organismo humano). El conocimiento de estas relaciones era parte esencial de la sabiduría védica, y constituían así el marco teórico de la práctica ceremonial.

El panteón ario discriminaba entre dos clases de dioses, a saber: los *deva* (dioses del cielo¹⁸ y

composición de textos sagrados sin variación alguna.

¹⁶“Los *Vedas* forman la manifestación sonora de Ishvara.” Swami Sivananda, *Kundalini Yoga*, p. 19

¹⁷No obstante, en este “Himno a la Creación” se menciona que “Aquel Uno *respiraba* sin aire” sugiriendo la atribución de un rasgo personal.

¹⁸“El sentimiento religioso de la trascendencia divina lo estimula, lo suscita la existencia misma del cielo. Y porque el cielo *existe* de una forma absoluta, a un gran número de dioses supremos de los pueblos primitivos se les llama con

masculinos casi en su totalidad) y los *asura* (otra clase de deidades que más tarde se catalogarán como demonios¹⁹). La cosmología representada en los mitos védicos tiene como pilares a tales deidades, representaciones antropomorfas de las fuerzas cósmicas y los fenómenos naturales que nos recuerdan a la mitología plasmada en los textos homéricos griegos. La diferencia entre ambas tradiciones estriba en que, como indica Heinrich Zimmer en su libro *Filosofías de la India*, en Grecia, la aparición de la crítica filosófica y el progreso de las ciencias naturales acabó deslegitimando al mito como fuente de explicación del mundo, mientras que en la India no se dio tal “crepúsculo de los dioses”, si bien los dioses védicos fueron relegados a un segundo plano debido al desarrollo del pensamiento especulativo y abstracto iniciado que florece en los comentarios upanishádicos en la época más tardía de la tradición védica.

De los *Vedas* extraemos una visión cosmicista del mundo, en el que todo lo real se halla sacralizado al remontarse a un origen primordial del mundo, un momento que tuvo lugar *in principio*, en el que los dioses estuvieron presentes en la tierra y, desbordantes de plenitud, colmaron de Ser todo cuanto crearon. Por otra parte, esta idea se relaciona íntimamente con la concepción del ritual como mecanismo que, imitando la paradigmática regularidad de los ciclos naturales, ordena la realidad del universo. A colación de esto, hemos de aclarar un concepto fundamental en torno al cual gira el *Veda*, que es el de *rita*. Este término alude a un orden físico y moral que organiza el cosmos, sin dejar espacio para la arbitrariedad y que ulteriormente pasará a denominarse *dharma*, el cual constituirá un pilar fundamental en los sistemas de pensamiento de la India.

En el plano social, este orden se le presenta al ser humano a través del sistema de castas, predeterminado aquél antes de nacer a formar parte de una casta u otra. La jerarquía de las castas tiene su razón de ser, una estructura óptica fundamental que la vuelve necesaria *per se*. En un himno del *Rigveda* (X, 90, también llamado *Púrusha-sukta*²⁰) se presenta un mito cosmogónico que describe el sacrificio del *Purusha* (hombre, gigante primordial) ejecutado por los dioses “creadores”, en ofrenda al mismo *Purusha*, surgiendo a partir de cada miembro de su cuerpo la multiplicidad de elementos que integran el mundo, los seres vivos, los himnos védicos, la hueste de dioses regentes de los ciclos cósmicos y las castas. De la boca devino *brahmana* (el sacerdote), los brazos se convirtieron en *rajanya* (el guerrero), los muslos en *vaishya* (comerciante) y los pies en *shudra* (el servidor). Según explican Fernando Tola y Carmen Dragonetti en su obra enciclopédica *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya* (p. 88), la estrofa de este himno donde se narra el origen divino de las cuatro castas “es probablemente interpolado y de época posterior (...) Esta estrofa contiene la única referencia en el *Rig Veda* a las castas y sirvió de base para la ulterior

nombres que designan la altura, la bóveda celeste, los fenómenos meteorológicos: o incluso se les denomina simplemente <<propietarios del cielo>> o <<habitantes del cielo>>” Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 89

¹⁹En la religión avéstica, procedente del mismo tronco indoeuropeo que la védica, se invierte tal significación, representando los *deva* el papel de demonios y los *asura* el de dioses benevolentes.

²⁰El *Purusha-sukta* va a preludiar el mito de *Prajapati* narrado en los *Brahmana*.

especulación sobre esta *peculiar* institución social de la India”.

Las castas iban heredándose de generación en generación, manteniéndose “puras” al no consentir mezclas entre ellas mediante el matrimonio. Por otro lado, había quien se resistía a obedecer las estrictas normas impuestas por el ortodoxo sistema de castas y se retiraba al bosque, como asceta o eremita, del mundo social.

Los *brahmanes* corresponden a la clase privilegiada por ser “depositarios de una revelación y de una tradición inmemoriales”²¹. A cambio de esto, su compromiso con el deber religioso es mucho más exigente.

Durante la época tardía del periodo védico, comenzó a profesionalizarse excesivamente la técnica del ritual, tal y como consta en los *Brahmana*, deviniendo una práctica puramente mecánica cuya preocupación principal se trataba de la correcta pronunciación de los himnos y la elaboración exacta del sacrificio en pos de garantizar los efectos deseados, dispersándose en los detalles más insignificantes a la vez que se alejaba de la espiritualidad popular. Por este motivo, se produjo una gradual digresión dentro de la tradición brahmánica, que se encauzaba hacia un modo de entender la religiosidad que contrastaba con todo lo anterior, que se hace patente en las *Upanishad*.

Mircea Eliade, en su obra *Lo sagrado y lo profano*, esclarece el profundo significado de la función del ritual en las religiones arcaicas, incluida la védica. Eliade nos explica cómo los rituales “evocan el comienzo”, “reactualizando la cosmogonía” en el momento en que se recitan los textos sagrados. En una suerte de *imitatio dei* (justificada por la esencia divina que mora en el interior del hombre y sobre todo, por su “ser consciente”), durante la ceremonia religiosa, el brahmán²², recreando el sacrificio primordial, “crea” en el microcosmos “su propio mundo”. De esta forma, la acción humana adquiere un sentido (de origen sobrehumano) en tanto que renueva el acto primordial de creación (paradigma, orden macrocósmico a imitar por el ser humano) a través de sí en la liturgia, e infunde así realidad y consistencia ontológica a lo evocado y, por ende, permitiendo la continuidad de la existencia terrena, así como la de los dioses.

Esta tarea que asume el “hombre religioso”, explica Eliade, le da un lugar en el cosmos a la vez que implica “una responsabilidad muy grave”. La razón está detrás de ciertos actos terribles, deplorables moralmente, cometidos por los dioses y descritos en los mitos (por ejemplo, canibalismo, sacrificios humanos, etc.), pero que no deben dejar caer en el olvido, dado que ello significa incurrir en el peor de los pecados.

Según los himnos védicos, la ley cósmica (*Rta*) recae en manos de los dioses, concretamente en las

²¹Brice Parain. *Op. Citcit*. p. 80

²²En este periodo, el término *brahman* alude a uno de los sacerdotes principales que participan en el ritual, cuya función primordial era velar por la total eficacia del sacrificio, por lo que su deber consistía en aprenderse perfectamente las fórmulas presentes en los Vedas.

de un “dios soberano” situado en la cúspide del panteón védico. En el *Rigveda* es *Várūna*²³, una deidad asura, quien encarna la fuerza cósmica y determina tanto la ley que rige los procesos naturales como la ley que ha de obedecer el ser humano a través de su conducta. Es decir, el ser humano, al nacer, adquiere un compromiso que le afecta existencialmente y se ve obligado a cumplir con él y evitar cometer malas acciones, por temor al castigo divino.

Posteriormente, será Indra, “el señor de la fuerza”(el Dios con más himnos en el *Rigveda* -250- y por ello, el más relevante) quien ocupe en el panteón védico un puesto semejante al de Zeus en el Olimpo griego.

De *Várūna* se dice, además, que es el “señor de la *māyā*, que utiliza para contrarrestar las malas artes (...) y para crear nuevos seres”²⁴. El término *māyā* va a ser fundamental para las escuelas *Samkhya* y *Vedanta*, así como para el budismo, mostrando un significado muy distinto al que le dan los *Vedas*. En un primer momento, *māyā* equivale a “transformación voluntaria producida con truco o magia”.

Progresivamente, como vemos plasmado en los *Brahmana*, se desencadenó una despersonalización de los fenómenos naturales y cósmicos, mas sin eliminar por completo la presencia de los dioses védicos. Su función pasó a ser la del símbolo²⁵ que guía al intelecto hacia esa fuerza oculta que no puede ser asida mediante conceptos.

El camino de la devoción (*bhakti-marga*), es decir, el culto sincero a las personalidades (*personae*) divinas en el rito, se erigía como el modo adecuado de trascender los obstáculos consustanciales a la mente humana, en tanto que la razón, el intelecto, resulta insuficiente para la comprensión de la verdadera esencia que anima el mundo fenoménico, así como el cuerpo y el alma humanos.

En el ocaso de esta etapa, como ya apuntamos anteriormente, fueron surgiendo movimientos marginales (*Upanishad*, budismo, jainismo...) que dejaban de lado todo el aparato práctico ritual y sacrificial (camino de la acción ritual o *karma-marga*), dando lugar a una investigación de corte puramente especulativo (camino del conocimiento intuitivo o *jñāna-marga*) que interiorizaba las prácticas mágicas habituales.

²³“Los himnos védicos saludan a Varuna como “soberano que posees el orden”, “pastor del orden”, “promotor del orden”, etc.” Jesús Mosterín, *El pensamiento de la India*, p. 13

²⁴ *Ibidem. Idem*

²⁵ El símbolo apunta a una realidad trascendente e inefable, adopta múltiples máscaras pero su esencia permanece ignota a todo ser viviente. “Los símbolos dirigen la mente hacia la verdad, pero no son la verdad.” Heinrich Zimmer, *Filosofías de la India*, p. 21

3.2 Florecimiento especulativo: Edad de oro del brahmanismo. Periodo posclásico o brahmánico-budista.

El corpus literario de las *Upanishad* (literalmente “sentarse, -*sad*, junto a alguien -por lo general, un discípulo junto a su maestro-) constituye un punto de inflexión con respecto a los *Vedas*, punto de origen de la filosofía brahmánica.²⁶

Podemos hablar de la preeminencia de una *ontoteología*, sobre todo en las escuelas del *Vedanta*. La filosofía de la India ha puesto su mirada en *Aquello*, en lo que está más allá de los fenómenos transitorios ínsitos en la dinámica vital, en lo absolutamente Otro (*das ganze Andere*). Ha observado largamente la otra orilla “de donde las palabras regresan”, en su vano propósito de definir el Absoluto.

Los temas principales en torno a los cuales gira el pensamiento plasmado en las *Upanishad* son, en esencia: 1) el *Brahman* y su relación con el *atman* (como novedad con respecto a la antigua tradición védica, se redirige la mirada hacia el interior²⁷, hacia la propia *psique* y fisiología del ser humano, que recibe su hálito vital del *Brahman*); 2) la reflexión acerca de la contingencia de la realidad (*maya*) y la desconfianza acerca del conocimiento que nos proporciona el mundo sensible (lo cual implica, a su vez, una consideración pesimista de la vida, como valle de sufrimiento y dolor); 3) y, por último, la búsqueda de la vía que nos libere de este error. El fin último propuesto en las *Upanishad* consiste en cruzar el eterno océano del *samsara* en el que nos hallamos sumergidos a causa de la ignorancia (*avidya*) que impulsa nuestras acciones (*karman*). Es decir, alcanzar la *moksha*, la experiencia de la liberación, para reposar al fin en la Unidad originaria (*Brahman*), la indiferencia absoluta en la que desaparecen los pares de opuestos.

3.2.1 Los seis dárshana

Las *Upanishad* han dado como fruto seis escuelas o sistemas filosóficos ortodoxos²⁸. Cada una de estas escuelas o *dárshana* (de la raíz *-drish*: “ver”, significa “opinión”), revela la Verdad de la doctrina fundamental desde un punto de vista particular. A diferencia de lo que ocurre en Occidente, el pensamiento plasmado en cada escuela no viene representado por un conjunto de autores que

²⁶“La filosofía del brahmanismo se desarrollaría como un intento de sistematizar, profundizar y organizar los contenidos de cuatro colecciones de himnos: Rigveda, Yajurveda, Samaveda y Atharvaveda.” Juan Arnau, *Cosmologías de la India*, p. 23

²⁷“El Ser que existe por sí mismo traspasó las puertas de los sentidos. Por eso vemos lo exterior y no lo interno, el propio Ser. Pero si algún ser humano tiene discernimiento y anhela la inmortalidad, dirigirá la mirada hacia dentro y contemplará el oculto Ser.” Katha Upanishad, 2.1.1.

²⁸“(…) y no son, como se imaginan la mayoría de los orientalistas, <<sistemas filosóficos>> que se hacen la competencia y que se oponen los unos a los otros; en toda la medida en que estas <<vistas>> son estrictamente ortodoxas, no podrían entrar naturalmente en conflicto o en contradicción.” René Guénon, *Introducción general al estudio de las doctrinas Hindúes*, p. 206

propongan ideas específicas, sino más bien por una figura particular que pone las bases de toda una doctrina. La individualidad característica del mundo occidental moderno no tiene aquí su contraparte, al menos al mismo nivel, en tanto que no se busca una continua renovación de los fundamentos de la doctrina invalidando lo admitido anteriormente durante un determinado lapso. Siempre son consideradas por parejas que se complementan: *Vaisesika* y *Nyaya*, *Samkhya* y *Yoga*, *Mimansa* y *Vedanta*.

Los sistemas *Vaisesika* y *Nyaya* responden a una filosofía de corte más analítico y cercano a la tradición occidental.

El *Vaisesika* (“distinción”) “establece las diferencias específicas (*vivesha*) entre las diversas categorías de la realidad y sus subdivisiones”²⁹ y se orienta hacia una doctrina de la salvación, elaborando una ontología que el *Nyaya* utiliza como base de su epistemología. Postula un tipo de atomismo, y sostiene que los átomos (*anu*, *paramanu*), es decir, unas pequeñas partículas fundamentales indivisibles y eternas, son las que configuran el tejido de los entes. Estas partículas se dispersan para después volver a agregarse durante los continuos ciclos de nacimiento y perecimiento cósmicos. En su forma más arcaica, esta doctrina no precisaba de la idea de Dios en tanto que la propia ley del *karma* velaba por la armonía perpetua entre cada causa y su efecto. Posteriormente, se volverá teísta, asumiendo a *Brahman* como la causa eficiente que dispone la orientación los átomos y dirige la ley kármica.

El universo, según su cosmovisión, estaría compuesto de nueve sustancias intrínsecas a la realidad: los cinco elementos (aire, tierra, fuego, agua y éter), la mente, el espíritu, el espacio y el tiempo. El *Nyaya* (entendido como lógica o método pero en un sentido menos restringido que el que posee en Occidente) es una epistemología o teoría del conocimiento que investiga las condiciones del entendimiento humano, los procesos mentales que favorecen la creación de un *karman* positivo, a fin de producir futura reencarnaciones menos dolorosas. Estudia las distintas herramientas para conocer lo real, a través del debate oral y el razonamiento silogístico.

La *Mimansa* y el *Nyaya* son considerados como filosofías seculares, aunque el aparato conceptual no sustituye en ningún caso al mito pues este incorpora nociones filosóficas y, por otro lado, estas doctrinas no nacen de una búsqueda desinteresada de la verdad, sino que permanecen ligadas a la ortodoxia brahmánica.

La doctrina del *Samkhya* y la doctrina del *Yoga* descienden de un periodo más antiguo, previo a la tradición védica.

Kapila es el mítico fundador de la doctrina *Samkhya* (“enumeración”), que se dedica a la enumeración de las categorías del Ser.

²⁹Helmuth von Glasenapp. *Op. Citcit*. p. 133

Su concepción del universo se funda sobre un dualismo absoluto. Esta doctrina sostiene que la realidad está regida por dos principios antagónicos, independientes entre sí, y eternos: *Purusha* (corresponde a una suerte de mónadas vitales, espirituales, infinitas y pasivas, así como al principio masculino) y *Prakriti* (la materia inanimada, la *natura naturans*, y el principio femenino).

Los *purusha* o mónadas vitales son entidades innumerables, distintas de la materia. Están asociados a la *prakriti*, sin por ello verse afectados por las continuas transformaciones propias del plano fenoménico, en la que se incluye la propia psique humana.

Algo a tener en cuenta es que, tanto *purusha* como *prakriti* son, en la doctrina *Samkhya*, entidades absolutamente reales. La materia no está envuelta en apariencia ni se trata de un mero producto de la ignorancia, en contraste con la concepción del *Vedanta*.

La ignorancia (*avidya*) crea la ilusión psicológica de que las mónadas vitales (*purusha*) se encuentran atrapadas en los cuerpos y en el mundo, que son producto de la naturaleza (*prakriti*).

La materia se manifiesta a través de tres aspectos diferenciados, que son cualidades intrínsecas a ella, denominados *gunas* (“hebra”) que se entrelazan como las hebras de una cuerda. Los tres *gunas* son: *Rajas*, *Tamas* y *Sattva*. *Rajas* (impureza, lo rojizo, la pasión) es signo de voluntad de poder, la fuerza motriz en la lucha por la existencia (*Abhinivesha*); *Tamas* (oscuridad, ceguera) es el poder que mantiene unida la estructura del universo, de la sociedad, y la personalidad del individuo; constituye la causa de la ignorancia (*avidya*), lo que permite que siga en curso la interacción entre los tres *gunas*; por último, *Sattva* (perfección, pureza), representa el estado ideal del ser y facilita la iluminación, por lo que el objetivo de la práctica del Yoga es purgar el *rajas* y el *tamas* de la naturaleza humana.

A partir de los *gunas* se produce el descenso ontológico en el orden de lo real. El *Samkhya* lleva a cabo un análisis de la psique humana a partir de este esquema.

De los *gunas* deriva la *buddhi* o *mahat* (el gran principio o sustancia primaria). Las facultades de la *buddhi* comprender la totalidad de nuestras potencias psíquicas, donde se hallan las facultades intelectuales, volitivas y emocionales, que escapan a nuestro control consciente. La *buddhi* se compone de los tres *gunas*, pero la práctica del Yoga logra purificarla y hace que prevalezca solo uno (*sattva*).

De la *buddhi* surge el *ahankara*, que equivale a la *psijé*, el alma. Es la egoidad, la ilusión de que hay un sujeto, un “yo” que acompaña a todos los procesos psíquicos y cada acción humana.

Del *ahankara* aparece *manas*, el intelecto, que colabora con las cinco facultades de la acción (habla, prensión, locomoción, evacuación y procreación); de la sensación (vista, oído, gusto, olfato, tacto) y del pensamiento (noción correctas, noción erróneas, fantasía, sueño, memoria). Es la primera fuerza causante de la ilusión.

La iluminación, tras la cual llega la liberación (*moksha*), es alcanzada cuando es posible distinguir

el *purusha* de la *prakriti*, y concretamente, el *purusha* del producto más sutil de la *prakriti*, que es el órgano interno (*buddhi*, *ahankara*, *manas*) y las diez facultades de los sentidos. Tras la liberación, “el alma se desliga de la Naturaleza, queda como mera espectadora y no vuelve a renacer”³⁰.

El “conocimiento discriminador” o “discernimiento” (*viveka*) es el principal instrumento para eliminar el juego de los *gunas*. Discierne la diferencia entre el estado permanente de supremo “aislamiento” (*kaivalya*), que es intrínseco al *purusha*, con respecto a los procesos naturales de la *prakriti*.

El *Yoga* es un sistema que se complementan con el *Samkhya* y sería un error considerarlo separado de él, pues representa y sostiene su marco teórico (introduce un Dios personal que guía la evolución de la naturaleza).

Según la doctrina del *Yoga*, existen cinco impedimentos (*klesha*) que perturban la conciencia y ocultan el estado esencial de reposo en el que se encuentra el *purusha*: *Avidya* (ignorancia, nesciencia); *Asmita* (sensación burda de que el “yo” es el fundamento de mi ser, análogo al “*cogito ergo sum*” cartesiano); *Raja* (apego, simpatía); *Dvesha* (sentimiento contrario a *Raja*; denota aversión, odio; ambos, *dvesha* y *rajas*, son la base de todos los pares de opuestos); y por último, *Abhinivesha* (voluntad de vivir).

El *yogī* es aquel que, una vez logrado el estado de total aislamiento (*kaivalya*), y despojado de impedimentos (*klesha*), podrá lograr su perfección sin fundirse en el *Brahman* universal, como ocurre con el sabio vedantino. En la doctrina del *Yoga*, no basta el conocimiento para alcanzar la iluminación, sino que resulta necesaria una disciplina que purifique del cuerpo y la mente.

Por último, están los sistemas *Mimansa* y *Vedanta*. Al principio, se encontraban unificadas en una sola doctrina que disponía de dos vertientes. Una de ellas, la *Purva-mimansa*, también llamada *Karma-mimansa*, se ocupaba del servicio ritual, mientras que la *Uttara-mimansa* o *Brahma-mimansa* indagaba sobre la naturaleza del Ser supremo a través de los textos sagrados.

La *Mimansa* se ocupa principalmente de la interpretación o exégesis de los Vedas. Tiene por objeto el conocimiento del *dharma* o deber religioso, el cual difiere según la casta. Este *dharma*, como ya hemos aclarado, es la ley del devenir, que rige todos los procesos naturales cíclicos y el destino humano. Esta ley se nos revela a través de la recitación de los textos sagrados, que son fuente de conocimiento al ser válidos *a priori*, exentos de todo error inherente a la percepción.

El *Vedanta* (etimológicamente “el final de los Vedas”) es el sistema por antonomasia de la filosofía hindú, y por ende, el más relevante de las seis *dárshanas*. Constituyen una serie de comentarios sobre las *Upanishad*, los *Brahmasutras* y la *Bhagavadgita*. En ellos se exponen enseñanzas sobre la Verdad suprema transmitidas del maestro a su discípulo. En líneas generales, el *Vedanta* es una

³⁰Jesús Mosterín. *Op. Cit.*,p. 61

doctrina de la liberación (*moksha*), que se apoya en la ontología del *Mimansa*.

La rama más significativa del *Vedanta* es la llamada *advaita* (no dual). Consiste en una metafísica monista que, en vez de concebir el universo a partir de la dicotomía fundamental que distingue entre los múltiples *purusha* eternos y la sustancia material eterna de la *prakriti*, sostiene un monismo absoluto en el que lo único real en última instancia es una sola esencia: el *Brahman*. De este modo, el mundo fenoménico y los procesos naturales pasan a formar parte de la *maya*, entendida aquí como una suerte de “velo” que nos engaña, haciendo creer a nuestra mente que el mundo es tal y como lo percibimos en nuestra experiencia subjetiva mediante los sentidos y afianzando la separación entre el sujeto y el objeto.

Este monismo es fruto de una idea que concuerda con la cosmovisión griega: todo lo que existe ha existido desde siempre, y existirá eternamente, no hay *creatio ex nihilo*. Solo existe un Ser, que es el Todo, eterno, infundamentado, inmanifiesto, sin atributos (*Brahman Sat-ccid-ananda*, es decir, “Uno sin segundo”). El universo no es más que un entramado de nombres efímeros, pero en tanto que todo lo que existe participa de esa única esencia, contiene parte de su sacralidad.

El *atman*, que puede traducirse como “la esencia divina latente en el ser humano”, constituye una chispa que emana de ese Todo. El objetivo último del ser humano es lograr la liberación de esta rueda de reencarnaciones (*samsara*) que nos arrastra eternamente, vida tras vida, hacia el dolor y el sufrimiento. Para ello, hemos de despojarnos de la ignorancia (*avidya*), rasgando el velo de *maya*, mediante la comprensión de la identidad entre todos los seres y la unidad absoluta que es *Brahman*.

3.2.2 El budismo

El budismo surgió en el siglo VI a. C. (contemporáneo a las *Upanishad*) en el noreste de la India como un movimiento heterodoxo (es decir, que negaba los principios del *Veda* y, por tanto, se distanciaba de la religión oficial, ortodoxa, profesada por la casta brahmánica) cuyo promotor fue Siddharta Gautama³¹.

Resulta poco apropiado hablar de una “doctrina budista”, en tanto que existen múltiples escuelas budistas diseminadas por el norte y el este de Asia cuyas teorías, al compararlas entre sí, discrepan en numerosos puntos esenciales.

Nos limitaremos a exponer, en líneas generales, los conceptos más relevantes del budismo originario.

Las dos escuelas destacadas que se ramificaron del budismo primitivo son la escuela *Mahayana* y la escuela *Hinayana* (se traducen como “Gran Vía” y “Pequeña Vía”, respectivamente). La raíz *-yana*,

³¹“Gautama, el príncipe del clan real de los Sakya-muni: <<el sabio silencioso (*muni*) de los Sakya>>; porque, a pesar de todo lo que se ha dicho y enseñado de él, el Buddha sigue siendo el símbolo de algo que está más allá de lo que puede decirse y enseñarse.” Heinrich Zimmer. Op. Cit. p. 503

es traducida como “barca”, utilizada aquí como metáfora de la función de sus enseñanzas, tal y como explica Heinrich Zimmer en *Filosofías de la India*, (p. 511-512):

(...) el budismo, con su doctrina, proporciona una barca que cruza el impetuoso río del samsara para conducir a la distante ribera de la liberación. (...) Entrar en el vehículo budista -la barca de la disciplina- significa comenzar a cruzar el río de la vida, desde la orilla de la experiencia que el sentido común nos proporciona acerca de la no iluminación, la orilla de la ignorancia espiritual (avidya), el deseo (kama) y la muerte (mara), hacia la otra orilla de la sabiduría trascendental (vidya), que es la liberación (moksha) de esta esclavitud general.

Esta barca que representa la doctrina budista es tan solo un instrumento, un medio para alcanzar un fin salvífico que una vez alcanzado y desprovisto de utilidad, debe ser desechado. Apegarse a ella deja de manifiesto visos de ignorancia.

La intención de Buddha no era erigir un sistema metafísico ni una dogmática religiosa, sino transmitir, a aquel que supiera escuchar, un conocimiento de carácter práctico, un método “terapéutico” que curase el dolor insoportable inherente a la vida humana. Este conocimiento lo sintetiza en las *Cuatro Nobles Verdades*: “La primera noble verdad consiste en que toda la existencia está impregnada de *duhkha*, sufrimiento, dolor, pena, miseria, frustración y decepción ante la impermanencia y caducidad de un mundo en continuo flujo (...) La segunda noble verdad señala que el origen del sufrimiento se encuentra en el ansia de vivir, en la sed de vida, de placer, de posesión, que nos conduce a actuar, acumulando así el *karman* que nos arrastrará a lo largo del *samsara*. (...) La tercera noble verdad de Buddha indica la manera de suprimir el dolor: extirpando su causa, aniquilando la sed de vivir (...) La cuarta noble verdad indica el camino que conduce al *nirvana*. Es un camino de ocho sendas.”³²

“El sendero medio” o la “Vía media” suelen ser formas de denominar el cauce que guiaba el pensamiento de Buddha, puesto que rechazaba los extremos en su disciplina, como por ejemplo la mortificación o el derroche en los placeres. La conducta moral debe basarse en la palabra correcta, la conducta correcta y el modo de vida correcto.

La cosmovisión budista parte de una idea del universo como un *kósmos* dinámico, sujeto a la fugacidad, al tránsito³³. Un precepto elemental de la misma que difiere de toda la tradición brahmánica es la negación de la existencia de una (o varias) sustancia que permanezca inalterable ante el devenir de lo real, constituyendo el sustrato metafísico o material del mismo.

³²Jesús Mosterín, *Op. Citcit*. p. 42

³³Es inevitable recordar las palabras del filósofo Heráclito de Éfeso: *πάντα ρεῖ* (“Todo fluye”)

La teoría del *dharma* es el pilar fundamental de la concepción del mundo budista. La palabra “dharma” va a designar, en los discursos de Buda, aquellos elementos irreductibles que afectan tanto a las condiciones materiales como espirituales (leyes, sucesos, doctrinas, etc.) que se expresan en el mundo. Según esta teoría, la realidad es una suerte de entramado de *dharmas* de muy diversa índole que eternamente fluyen, se transforman, y cuando se produce un “choque” (*sanghata*) entre ellos, provocan la aparición de nuevos *dharmas*. Es decir, no va a propugnar una Causa Última, un Primer Motor inamovible y trascendente del cual emanan todas las cosas, sino un mundo regido exclusivamente por innumerables *dharmas* contingentes cuya relación se basa en una interdependencia causal, en el que, como consecuencia, nada existe arbitrariamente. Todos los seres deben su existencia al *karma* de otro ser. La ley del karma regula que toda acción impura efectuada en esta encarnación sea purificada en la próxima *ad infinitum*. La única forma de conseguir escapar de este ciclo es alcanzando el *nirvana*, cumpliendo con las enseñanzas reflejadas en las *Cuatro Nobles Verdades* de Buddha. Al eliminar el ego en la experiencia del *nirvana* se suprimen las percepciones propias y el apego a la vida, alcanzando la consciencia de que no existe en el universo nada sustancial, que exista por sí mismo, sino que todas las cosas forman una red, un continuo. La ley de interdependencia (*dharma*) que rige el universo según el budismo, ha dado lugar en la actualidad a una conciencia ética basada en la solidaridad para con todos los seres vivos y la naturaleza en general, que insta al respeto mutuo disipando las barreras que el ser humano ha creado entre especies bajo una sociedad antropocentrista.

4. La recepción de la filosofía hindú y budista en Occidente.

Supone un gran esfuerzo intelectual tratar de tender un puente entre dos formas de pensamiento que han tomado caminos tan divergentes. No obstante, si somos rigurosos y nos atenemos al lapso más o menos exacto durante el cual se desenvuelve y llega a su culmen la filosofía de la India (hasta el final de la Edad Media) y lo comparamos con las tendencias filosóficas que predominaban en Europa por las mismas fechas, resulta que las distancias entre ambos se estrechan. Existen diversos estudios comparativos que muestran las significativas similitudes entre la Escolástica y la metafísica hindú. Por ejemplo, en su ensayo *Mística de Oriente y Occidente*, Rudolf Otto pone en paralelo, desde el ámbito de la mística, dos figuras de máxima importancia tanto para la tradición hindú como para la tradición occidental, a saber: Shankara (representante por antonomasia de la Escuela

vedantina *Advaita*) y Meister Eckhart.

En 1498, la expedición marítima de Vasco de Gama facilitó la comunicación entre India y Occidente, produciéndose numerosos viajes a India por parte de misioneros, muchos de los cuales ampliaron la escasa información que se tenía sobre este país y sus costumbres mediante descripciones del hinduismo popular. No obstante, hasta la época de la Ilustración no se llevarán a cabo estudios más exhaustivos acerca de los sistemas filosóficos hindúes, desde el ámbito propiamente académico. Se mencionarán brevemente los acontecimientos más relevantes en referencia a la recepción de la cultura india en Occidente:

En 1784, Charles Wilkins traduce del sánscrito la *Bhagavad Gita* por primera vez a un idioma europeo (inglés), cuatro años antes del nacimiento de Schopenhauer. Más adelante, entre los años 1801 y 1802, Anquetil Duperron marcó un hito al traducir las *Upanishad* al latín en una obra titulada *Oupnek'hat* (versión degenerada de las *Upanishad* derivada del persa). En 1824, H.T. Colebrooke profundiza en sus ensayos sobre los sistemas filosóficos hindúes *Samkhya* y *Nyaya-Vaisesika*.

En Alemania se produjo un gran interés sobre los estudios orientales propiciado por Herder y los hermanos Schlegel, gracias a los cuales la indología comenzó a hacerse un hueco en las universidades alemanas.

El interés en Occidente por los textos indios durante el siglo XX está muy centrado en la investigación filológica y la aplicación del “método histórico”. La intensa especialización en este ámbito ha favorecido el incremento de la información que hoy tenemos acerca de la cultura india. Cabe mencionar, de forma muy breve, la inclinación actual que sentimos los occidentales hacia la espiritualidad que desprende el pensamiento y la religiosidad de la India, a consecuencia de la gran brecha existencial que atenaza nuestras vidas, en gran medida propiciada por la progresiva secularización moderna que nos ha dejado desprovistos de un anclaje, de un “centro”³⁴, en palabras de Mircea Eliade. El mundo, para el ser humano “profano”, se ha desmitificado, desencantado,

³⁴Compárese con la postura de Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 135: “El hombre ha sido siempre inteligente; pero quien quiera por ello sostener que debe haber vivido en aquel estado, en la pura conciencia de Dios y de la naturaleza, en el centro, por decirlo así, de cuanto nosotros apenas penosamente alcanzamos, en el centro de todas las creencias y las artes, ese no sabe lo que es la inteligencia, lo que es el pensamiento; no sabe que el espíritu es infinito movimiento, *energeia*, *entelegeia* (...) nunca reposa y es un movimiento que, después de una cosa, es arrastrado a otra, y su labor se encuentra a sí mismo.”

carece de un fundamento, de un sentido. Así, una vez perdido el horizonte de sentido³⁵, nuestra sociedad se encuentra en nuestros días produciendo nuevos “ídolos” que adorar en constante transformación, a través de la impostada “religión” de la cultura de masas (asuntos que, como es sabido, inquietarán sobremanera más adelante a pensadores como Nietzsche o Freud)

A nuestro juicio, resulta innegable la existencia de ese anhelo de una nueva soteriología, desencadenada a partir del desastre ocasionado por la Segunda Guerra Mundial e incrementado por la industria y el sistema capitalista.

4.1.Hegel

El interés de Hegel por las culturas orientales es incontestable. Dedicó gran parte de su vida al estudio de la India, de la mano de ensayos e investigaciones que iban actualizando la limitada información que existía en la época, y que incorporaba a sus lecciones universitarias. Sobre todo, leyó los dos ensayos de H.T. Colebrooke³⁶ “Sobre la filosofía de los hindúes”, en los que realizaba una exposición de los sistemas *Samkhya* y *Nyaya-Vaisesika*, pero obvió los estudios ulteriores que versaban acerca del *Vedanta* y las filosofías sectarias como la budista o la escuela materialista *carvaka*. Por ende, nos parece que su comprensión del pensamiento indio resultó un tanto insuficiente como para derivar unos juicios tan generales y osados como los que realiza en sus lecciones, si bien, en opinión de Halbfass, “estaban a la altura de las expectativas de su época”³⁷.

Hegel se acercó al pensamiento oriental en aras de lograr una mejor comprensión del proceso de construcción de la identidad europea, no por un interés hacia el mismo *per se*.

Fue muy crítico con Oriente (donde incluye a China e India), y particularmente con la India. Su perspectiva eurocéntrica, llena de prejuicios, imposibilitaba un acercamiento objetivo y neutral hacia esta cultura. Más aún, imposibilitaba una comprensión empática y profunda de las doctrinas hindúes, cuyas ideas difícilmente encuentran un equivalente idéntico en los conceptos occidentales. René Guénon, al comienzo de su *Introducción general al estudio de las doctrinas Hindúes*, va a criticar esta actitud propia de la intelectualidad europeo-occidental que tiende a fagocitar toda idea

³⁵“(…) el tiempo recupera, en estas filosofías modernas, el aspecto terrorífico que tenía en las filosofías india y griega del eterno retorno. Definitivamente desacralizado, el tiempo se presenta como una duración precaria y evanescente que conduce irremediabilmente a la muerte.” Mircea Eliade. *Op. Citit.*, p. 85

³⁶H. T. Colebrooke (1765-1837) fue coetáneo de Hegel. Según Wilhelm Halbfass en *India y Europa*, (pp. 152, y 155): “(…) su exposición de los sistemas clásicos de filosofía india no tuvo paralelo durante buena parte del siglo XIX. (...) Hegel recibió con entusiasmo este par de ensayos dedicados a los sistemas *samkya* y *nyaya-vaivesika* como un nuevo punto de partida para la comprensión europea del pensamiento indio.”

³⁷ *Ibíd.* P. 154

ajena a su acervo cultural bajo su propia estructura conceptual, sin llevar a cabo una comprensión empática y profunda y, por tanto, empobreciendo a la vez disminuyendo el valor de las mismas³⁸.

Vamos a exponer las ideas de Hegel sobre el lugar que ocupa la India en la historia universal, es decir, en el proceso de determinación del Absoluto.

Este Absoluto, en el pensamiento de Hegel, alberga un cariz o un sentido antropológico. Se trata de una voluntad o racionalidad -aún- inconsciente que orienta el conjunto de hechos humanos (Estados, constituciones, religión, arte, filosofía...) en el despliegue de la historia, cuya función es elevarla a la conciencia.

Hegel tiene una concepción de la historia universalista que, a imitación del movimiento solar, “va de Oriente a Occidente”, pero es en Occidente donde “se levanta el sol interior de la conciencia”³⁹. Postula la existencia de una meta última, una teleología en la historia de la humanidad que identifica con la realización del Absoluto: “El fin último del mundo es que el espíritu se haga consciente de su libertad y que de este modo su libertad se realice”⁴⁰. Es decir, postula la existencia de una Razón, un principio unificador que da explicación a la sucesión temporal tornándolo un proceso *histórico*.

En el desenvolvimiento del Absoluto, las culturas del pasado van quedando superadas y canceladas procesualmente por un “principio superior” hasta llegar al culmen de la perfección con la cultura occidental, la cual se convierte “en la medida de todas las cosas”, en palabras de Halbfass⁴¹. Es en “el mundo cristiano, europeo-occidental, donde está logrado el principio supremo, el conocimiento del espíritu de sí mismo y de su profundidad propia”⁴². En sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Hegel aclara así esta cuestión sobre la *evolución histórica*: “El progreso aparece así en la existencia como avanzando de lo imperfecto a lo más perfecto; pero lo imperfecto no debe concebirse en la abstracción, como meramente imperfecto, sino como algo que lleva en sí, en forma de germen, de impulso, su contrario, o sea eso que llamamos lo perfecto.”⁴³

En su división de las tres determinaciones esenciales del espíritu en la historia, a través de las cuales “el espíritu llega a la conciencia de sí mismo”, en primer lugar sitúa al “principio asiático”

³⁸“En suma, el error capital de esos orientalistas, puesta aparte la cuestión del método, es verlo todo desde su punto de vista occidental y a través de su mentalidad propia, mientras que la primera condición para poder interpretar correctamente una doctrina cualquiera es naturalmente hacer un esfuerzo para asimilársela y para colocarse, tanto como sea posible, en el punto de vista de aquellos mismos que la han concebido.” René Guénon. *Op. Cit.* p. 13

³⁹G.W.F. Hegel (1999). *Op. Cit.* p. 202

⁴⁰G.W.F. Hegel, *Introducción general y especial a las “Lecciones sobre la filosofía de la historia universal”*, p. 86

⁴¹Wilhelm Halbfass. *Op. Cit.* p. 154

⁴²G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 130

⁴³*Ibidem*, p. 133

(mongólico, chino, indio), al que definirá, comparándolo con las etapas de la vida humana, como la “infancia” de la historia de la humanidad.

Hegel trata de aprehender la conexión existente entre los distintos momentos del espíritu que encarnan los sucesivos pueblos que han nacido y perecido a lo largo del tiempo, a partir del modelo conceptual europeo, llevando a efecto la actividad que considera propiamente filosófica⁴⁴. De ahí que Hegel no reconozca una labor genuinamente filosófica en el pensamiento oriental, puesto que en él permanece aún el espíritu unido a la naturaleza, donde la variación consiste en mera repetición y, como queda dicho en *Eclesiastés 1:9* “no hay nada nuevo bajo el sol”.

A juicio de Hegel, el espíritu está vivo, en constante actividad, a través de los “ciclos vitales” de florecimiento y perecimiento de los pueblos. A veces sucede, como en el caso de la India, que “un pueblo puede quedarse muy a gusto en semejante muerte, aunque haya quedado fuera de la vida de la idea. Entonces sirve de material a un principio superior...”.⁴⁵ Los pueblos orientales se caracterizan por ser estáticos, siendo este el motivo por el que han quedado superados por las sociedades occidentales en las que impera el continuo movimiento y progreso.

Vemos cómo Hegel asume una concepción aparentemente cíclica de los procesos históricos que atañe a la vida del espíritu, unos patrones que se repiten y que bien podría prestarse a comparación con la idea de “eterno retorno” presente en la cosmovisión mítica de la India. La diferencia acaece, se revela, a través de la noción de “progreso”:

“La resurrección de la naturaleza es repetición de una y la misma cosa; es la aburrida historia siempre sujeta al mismo ciclo. Bajo el sol no hay nada nuevo. Pero con el sol del espíritu, la cosa varía. Su curso y movimiento no es una repetición de sí mismo. El cambiante aspecto en que el espíritu se ofrece, con sus creaciones siempre distintas, es esencialmente un progreso. Esto es lo que sucede en esa disolución del espíritu del pueblo por la negatividad de su pensamiento; de tal modo, que el conocimiento, la concepción pensante del ser, es fuente y cuna de una nueva forma, de una forma superior, en un principio conservador y en parte transfigurador.”⁴⁶

Este principio superior siempre conserva parte de lo superado. Vemos una necesidad de preservar el pasado, patente en la labor historiográfica que llevó a cabo Hegel⁴⁷, evitando, no obstante, adoptar una actitud nostálgica con respecto a ese origen histórico de la humanidad -esto último es una crítica directa a la actitud del movimiento romántico-. Hegel va a censurar la “exaltación y

⁴⁴ “Y de este modo los principios de los pueblos se suceden, surgen y desaparecen. Mostrar en qué consiste la conexión de este movimiento es la tarea propia de la historia universal filosófica.” G.W.F. Hegel, *Introducción general y especial a las “Lecciones sobre la filosofía de la historia universal”*, p. 89

⁴⁵ *Ibidem*, p. 94

⁴⁶ *Ibid.* P. 96

⁴⁷ René Guénon criticará la incompreensión por parte de estos pensadores que tratan de preservar los vestigios del pasado, en este caso los de la India, a través del <<método histórico>> que resulta de un orden completamente diferente a la mentalidad oriental. (*Vid.* René Guénon, *Op. Cit.* p. 70)

mistificación románticas de Oriente”, por ello, Halbfass va a poner en estrecha relación la actitud “antirromántica” de la mentalidad hegeliana y la opinión que acabó generando sobre la India.⁴⁸

Regresando a la cuestión anterior, en el pensamiento indio toda sustancia o causas últimas que dan sustento y sentido a lo real están ya dadas de antemano, se dan en el plano ontológico y tienen ya su ser en sí, a diferencia del espíritu de la historia, que no se da “de una vez por todas sino por fases”, en tanto “su ser es el proceso absoluto”.⁴⁹

Esto tiene relación con la concepción del tiempo propia de cada cultura. En la India predomina una concepción del tiempo cíclica en la estructura periódica del mito, muy similar a la griega (entiéndase, en la antigüedad) en la que podemos vislumbrar numerosas similitudes con la cosmología védica. Esta temporalidad cíclica, en ambas culturas, se expresa en la regularidad del movimiento de los astros, del paso de las estaciones, y otros fenómenos naturales. El eterno círculo natural se le presenta al individuo, de este modo, como un límite irrebalsable y sujeto a la necesidad (*ananké*). El ajustarse al *logos* cósmico o *dharma*, al paradigmático movimiento natural que ordena la realidad, constituye la virtuosa actitud del hombre sabio.

En el pensamiento de Hegel, por el contrario, es claramente visible la influencia que la tradición judeo-cristiana ha ejercido sobre él, lo cual no es de extrañar, en tanto que, en sus palabras, todo individuo es “hijo de su tiempo”.

La concepción lineal que tiene Hegel del tiempo y de su forma de ser histórica -ascendente- nos recuerda al proceso de creación del mundo a partir de la nada (*creatio ex nihilo*) narrado en el capítulo I del Génesis, durante el cual, jornada a jornada, Dios fue disipando las tinieblas y poniendo fin al caos informe a partir de la Palabra, ordenando así, creando, el mundo. La palabra de Dios que invoca al Ser de la nada día tras día simboliza la progresión de la historia. Esa misma palabra, que es el *logos* divino, ha sido concedida al ser humano para, a imitación de Dios, con lo divino que reside en su interior, poner orden, “dominar”, el mundo.⁵⁰ Esta se convierte en la meta de la historia, un fin universal que no es en absoluto natural, como en las tradiciones prehistóricas, sino un producto humano que obedece “el plan de la Providencia”, otorgando un sentido al tiempo.⁵¹ En este sentido, Hegel va a identificar el “bien” (razón, Dios) con la eficiencia, con la actividad que ha de ejercer el ser humano para traerlo al plano del Ser⁵², es decir, para determinarlo, realizarlo.

La conclusión que deriva de toda esta exposición es una idea muy concreta, que ya ha sido

⁴⁸W. Halbfass. *Op. Cit.* p. 154

⁴⁹*Ibid.* P. 101

⁵⁰*Vid.* Gén. 1:26

⁵¹“La historia universal representa el plan de la Providencia. (...) Comprender esta es la tarea de la filosofía de la historia universal, que se basa en el supuesto de que la idea se realiza y de que solo aquello que es conforme a la idea tiene realidad. Ante la pura luz de esta idea divina, que no es un mero ideal, desaparece la ilusión de que el mundo sea una loca e insensata cadena de sucesos.” *Ibidem*, p.105

⁵²“La historia se convierte, pues, en su totalidad, en una teofanía: todo lo que ha sucedido en la historia debía suceder así, porque así lo ha querido el Espíritu universal.” Mircea Eliade. *Op. Cit.* p. 84

mencionada al principio de este trabajo: En la India no hay <<conciencia histórica>>, un rasgo que es peculiar de nuestra tradición occidental. Hegel lo expresa de esta forma en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 280-281:

“No hay que buscar entre los indios eso que llamamos historia (...) La historia, en efecto, requiere intelecto, exige fuerza bastante para abandonar el objeto a sí mismo y concebirlo en su relación inteligible. Sólo aquellos pueblos que han llegado a poseer individuos que se conocen como existentes por sí, con conciencia de sí mismos, son, por consiguiente, aptos para la historia (...) No hay que preguntar entre los indios por nada de eso que nosotros llamamos verdad y veracidad históricas; comprensión razonable e inteligente de los acontecimientos, fidelidad en la exposición (...) los objetos se convierten para ellos en grandiosos y desmesurados.”

Sin embargo, ¿es esto una muestra de la inferioridad de la sociedad india o más bien denota una manera completamente diferente de entender el mundo que cuesta encajar en los rígidos esquemas conceptuales de Occidente?

Hegel es crítico con la falta de veracidad histórica de los indios, considerando “ridículo” tomar por “datos históricos” las fechas simbólicas que aparecen en sus obras, que no hacen más que representar periodos cósmicos en la forma del mito. Para la conciencia india, la verdad no es un “hecho” histórico, de ahí la escasa importancia que asignan a la cronología y que se convirtió en un problema para los orientalistas.

Hegel dirá, respondiendo a la cuestión sobre qué lugar ocupa la India en la historia universal que “el principio indio es el segundo en el concepto, o sea, el de la *diferenciación* en general, el de la diferencia determinada y fija. Pero esta diferencia permanece en su ser meramente natural y conduce a una petrificación de las clases sociales en el pueblo. La razón no tiene aquí lugar; ni tampoco la libertad.”⁵³

Para Hegel, en las primeras fases de la historia predomina el estado de naturaleza e inocencia, carente de libertad. Las rígidas normas de la religión védica⁵⁴, están impregnadas de sustancialidad. Achacadas a un orden sobrehumano que legitimaba a su vez la división en castas por gracia de nacimiento, son “incompatibles con la libertad”, y los individuos que las aceptan serían “semejantes a los niños quienes, si voluntad propia ni sin propio conocimiento, obedecen a sus padres”⁵⁵.

Hegel va a criticar la falta de independencia, de libertad subjetiva, en el espíritu indio, hallándose

⁵³G.W.F. Hegel (1999). Op. Cit. p. 271

⁵⁴“Sin duda existen también aquí reglas y leyes fijas y prescripciones sobre la conducta, en cantidades enormes; mas no tienen por objeto los sentimientos, la moral, sino la superstición, y se refieren a acciones que no son espirituales o afectivas (...) semejantes acciones y formas, sin espíritu ni sentimiento, componen la vida exterior de los indios.”
Ibídem, p. 275

⁵⁵Ibíd. P. 202

siempre sujeto a la voluntad del objeto absoluto.

Según Hegel, es en el Estado donde se materializa el proyecto del espíritu, donde se unen la voluntad subjetiva, que atañe a la libertad del individuo y su responsabilidad moral, y la voluntad universal donde esa libertad se concreta y se realiza en las leyes positivas. Mas en la “prehistoria” los pueblos permanecían aún sin Estado, motivo por el que Hegel excluye a estos pueblos de su esquema histórico: “(...) los indios no tienen historia, en el sentido de historiografía, tampoco la tienen en el sentido de los hechos (*res gestae*); esto es, no han llegado a formar un verdadero estado político”.

4.3 Schopenhauer

De Arthur Schopenhauer (1788-1860) puede decirse, en palabras de Halbfass, “que ningún otro filósofo occidental personifica mejor el giro hacia la India”⁵⁶.

El devenir de su pensamiento va a quedar marcado desde temprana edad por la fascinación de los románticos de su época hacia las “maravillas” de Oriente y su deseo de retornar al origen o “paraíso” perdido. Tanto los autores del movimiento romántico como Schopenhauer compartían la creencia firme en que, durante el siglo XIX, tendría lugar una suerte de “Renacimiento Oriental” que constituiría una “nueva Era” dentro de la intelectualidad europea⁵⁷

Schopenhauer se empieza a interesar por el pensamiento de la India a través de Julius Klaproth, reconocido orientalista que fundó en 1802 la revista *Das Asiatische Magazin*, y de Friedrich Majer, amigo y discípulo de J.G. Herder.

Majer fue uno de los grandes promotores románticos del “Renacimiento Oriental” y participaba activamente en la revista publicando numerosos artículos sobre textos indios.

En diciembre de 1813, Schopenhauer tomó prestados dos volúmenes de *Das Asiatische Magazin* de *Ducal Library* en Weimar, siendo este su primer contacto con el pensamiento de la India.

En concreto, fueron dos artículos los que tuvieron una especial calado en Schopenhauer, a saber: *Ueber die Fo-Religion in China*, de donde extraería abundantes conclusiones sobre pensamiento budista, y una traducción del *Bhagavad Gita* de Wilkins realizada por Majer. En este último texto, Majer plasma una imagen de la India como la “patria de la sabiduría primordial” donde en sus bellos textos mitológicos ha sido capaz de insuflar especulaciones metafísicas de alto vuelo, comparables a las ideas de Platón, Spinoza y Böhme⁵⁸.

⁵⁶Wilhelm Halbfass. Op. Cit. p. 184-185

⁵⁷ Schopenhauer sostiene en el prefacio de su obra *El mundo como voluntad y representación*, p. 91: A mis ojos las *Upanisad* son el mayor privilegio que este siglo todavía joven exhibe sobre los precedentes, por cuanto yo presumo que el influjo de la literatura sánscrita no tendrá una incidencia menor a la del renacimiento de la literatura griega en el siglo XV.

⁵⁸Stephan Cross, *Schopenhauers Encounter with Indian Thought*, p. 23

En marzo del año siguiente, extrajo el *Oupnek'hat* de Anquetil Duperron de esa misma biblioteca y comenzó su estudio sobre las *Upanisad* a partir de la mejor recopilación de textos indios de la época, que ejerció una gran influencia en su doctrina de la voluntad y la representación⁵⁹.

Schopenhauer creía firmemente en la existencia de una suerte de *philosophia perennis* o principio metafísico universal que se manifiesta a través de diferentes pueblos o sabios a lo largo de la historia (es decir, no limitaba esta sabiduría primordial a la erudición europea, sino que surge de y pertenece a toda la humanidad) trascendiendo la temporalidad y que él mismo habría sido capaz de llevar a su culmen, despojándolo de todo resquicio mítico y dotándolo de rigor científico⁶⁰. Esto también suponía una manera de legitimar o incrementar la “calidad” del sistema filosófico cerrado que Schopenhauer plasmaría en su obra magna *El mundo como voluntad y representación*. Schopenhauer creyó haber esclarecido las ideas “inconexas” plasmadas en las *Upanishad*, sistematizándolas en su teoría.

El texto que especialmente le marcó, como hemos comentado, fue el *Oupnek'hat* de Anquetil Duperron, sobre el cual comentó: “es la lectura más gratificante y conmovedora que se puede hacer en este mundo (con excepción del texto original): ella ha sido el consuelo de mi vida y será el de mi muerte”⁶¹.

Las *Upanishad* jugarán un papel decisivo “en su visión de la naturaleza y valía de la cultura india”⁶². Sobre todo fue la doctrina *Vedanta Advaita* la que impregnó en el pensamiento de Schopenhauer o, más bien, fue en el *Vedanta* donde halló un mayor número de correspondencias y afinidades con su propio sistema de pensamiento, en concreto con su postulado sobre el *Principio de razón suficiente* y el carácter engañoso del mundo empírico, el cual existe tan solo en tanto que se representa en la estructura mental del sujeto, creada por la categoría de *causalidad*⁶³, espacio y tiempo. Sólo a través de estas tres “leyes” subjetivas el individuo tiene acceso a la comprensión (*Verstand*) del mundo que percibe sensorialmente.

Además, el *Vedanta* va a sostener la idea de que la esencia de *Brahman* reside en cada ser y que sólo puede ser capaz de alcanzar el conocimiento supremo (*moksha*) aquel que tome conciencia de

⁵⁹ De nuevo, en el prefacio de su obra *El mundo como voluntad y representación*, p. 91: Cada una de las desperdigadas sentencias aforísticas que vierten las *Upanisad* se deja colegir cual corolario de mi pensamiento, aunque a la inversa mi pensamiento no se encuentre ya en modo alguno allí.

⁶⁰ “Los *Vedas*, o mejor dicho las *Upanisad* [...] carecen de un formato científico y su exposición está muy lejos de ser sistemática [...] Sin embargo, si uno comprende mis doctrinas, es posible entonces entender los antiquísimos postulados indios como conclusiones y reconocer su verdad. Así, debe asumirse que lo que yo he identificado como verdadero lo habían aprehendido también esos sabios en los principios del tiempo terrenal y lo habían enunciado a su manera, e incluso si no les fue claro en su unidad.” *HN* (Deussen, vol. 9, pp. 89-90) *apud* Wilhelm Halbfass, *Op. Citcit.*, p. 197

⁶¹ *PP II*, § 184 (Deussen, vol. 5, p. 432; Hübscher, vol 6, p. 422) *apud* *Ibid*, p. 186

⁶² *Ibid*.

⁶³ Schopenhauer reduce a la *causalidad* las doce categorías trascendentales del entendimiento propuestas por Kant.

estas palabras: *Tat Tvam Asi* (“Tú eres eso”). Queda reflejado de forma cristalina en *Īśa Upaniṣad* / 6:

Aquel que ve a todos los seres en el Ser, y al Ser en todos los seres, comprende y no rechaza nada.

Esta idea caló hondamente en la ética de Schopenhauer basada en la “compasión”⁶⁴, cuya finalidad práctica se orienta en última instancia a desvanecer el egoísmo, producido por la ilusoria sensación del ego o “yo”.

Por otro lado, la postura de Schopenhauer resulta antitética con respecto a la de Hegel, tanto en relación a la India como en sus sistemas filosóficos.

En primera instancia, el modelo de interpretación histórico de Schopenhauer es del todo contrapuesto al hegeliano. Hegel parte de una imagen integral de la historia, de movimiento lineal y progreso ascendente, que va superando o “cancelando” las diversas culturas del pasado. Para Hegel, como ya hemos explicado, la historia posee una “dirección” marcada por una Causa Última que otorga una impresión de totalidad y una meta a alcanzar en un supuesto momento de “culminación” de la historia. Para Schopenhauer, esta “meta”⁶⁵ no es más que mera apariencia que oculta la genuina naturaleza absurda del mundo y, por otro lado, tal y como explica Halbfass en *India y Europa*, (p. 191 y 192):

(...) (Schopenhauer) rechazaba la fusión hegeliana de filosofía e historia de la filosofía, y consideraba que ningún modelo teórico podía reconstruir una sucesión de culturas y filosofías según la cual el pensamiento indio y el europeo podían legítimamente colocarse uno al lado del otro o subordinarse entre sí. Su acercamiento a la filosofía india es, por así decirlo, el de una “historiografía <<recognitiva>> de la filosofía” (*wiedererkennende Philosophie-geschichte*), esto es, permanece abierto a la posibilidad de hallar las mismas intuiciones en los más diversos contextos históricos.

Schopenhauer no va a asumir la idea de que hay sucesos o instantes irrepetibles, singulares, que se dan en la historia y la colman de significado, sino que, a semejanza de las concepciones india y

⁶⁴“Aquel de cuyos ojos ha caído el velo del *principium individuationis* se reconoce, por consiguiente, en toda la naturaleza, reconoce también todo dolor que ve, o si se entera de que alguien ha sufrido, o lo percibe como posible, lo percibe como si ello afectara realmente a su persona”. [HN I, 471-472 (1817)] *apud.* Schopenhauer, *Notas sobre Oriente*, p. 133

⁶⁵“(…) la ausencia de toda meta y de cualquier límite pertenece a la esencia de la voluntad en sí, la cual es un anhelo infinito”. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Vol I, p. 345

griega, “en todo tiempo existe lo mismo”.

Schopenhauer partirá de la filosofía trascendental kantiana y distinción entre la “cosa en sí” o “noúmeno” y el “fenómeno” (como forma en la que se nos da el mundo en la experiencia), y encontrará en los *Vedas*, concretamente en la noción de *maya*, un preludio de la filosofía trascendental.

La esencia del mundo es representada como una voluntad ciega, inconsciente, desprovista de finalidad alguna, que nos arrastra en el tiempo repitiendo en el teatro del mundo la misma “comedia” una y otra vez a partir de sus arbitrarias representaciones. Esta voluntad se expresa como “voluntad de vivir”, de “preservarse” en la existencia. Es el modelo orgánico (*physis*) que surge por sí, como “manifestación espontánea del ser”.

Schopenhauer va a tratar de extrapolar ciertos términos en sánscrito como *maya*, *brahman* y *prakriti*, a fin de encontrar alguno que sea análogo a su noción de “voluntad”.

La *maya* en las escuelas *Vedanta* hace referencia a la impresión de realidad que oculta la contingencia o irrealidad de los fenómenos. Schopenhauer va a definir *maya* como la “objetividad del querer” y la “apariencia” en Kant. Si bien, podría compararse más que con la voluntad en sí con los objetos en los que ésta se determina en el mundo. En *El mundo como voluntad y representación*, I, (p. 120), Schopenhauer describirá la *maya* de este modo:

“*Maya*”, el velo de la ilusión, es quien cubre los ojos del mortal y le hace ver un mundo del cual no puede decirse lo que es ni tampoco lo que no es; pues *Maya* se asemeja al sueño, se asemeja a ese resplandor del sol sobre la arena que hace al caminante tomarla desde lejos por agua o a esa cuerda arrastrada por el suelo que el caminante confunde con una serpiente.

En el concepto de *Brahman* vedantino también halló paralelismos con la “voluntad cósmica” que él mismo postulaba y ciertamente algunos versos upanishádicos pueden dar motivos para sustentar esta idea. Por ejemplo, el verso 1 de la *Kena Upanishad*:

¿Quién dirige a la mente para ir tras sus objetos? ¿Quién ordena a la vida seguir su camino?
¿Quién nos mueve a expresarnos en palabras? ¿Qué espíritu rige los ojos y los oídos?

No obstante, a nuestro juicio, ambos conceptos responden a significados muy diferentes. En la doctrina *Vedanta*, *Brahman* se identifica con el absoluto y eterno estado de reposo en el que

desaparecen los pares de opuestos. Este *Brahman* es Conciencia pura y energía vital⁶⁶ que da vida a la materia, pero no se objetiva en ella en tanto que la trasciende por completo.

También la noción de *Prakriti*, uno de los conceptos fundamentales del sistema *Samkhya*, alude a la materia inconsciente que, siendo animada por los *purusha* (que “iluminan” el mundo, como el sol, sin verse afectados), manifiesta eternamente la vida en el universo.

El fin último de todo el pensamiento indio es escapar a su ciclo de representaciones que condena a todo ser vivo al dolor y al sufrimiento. Con respecto a este problema, el concepto budista⁶⁷ de *nirvana* va a apoyar su doctrina de la negación de la voluntad. Schopenhauer prefiere hacer uso del término *nirvana*, en lugar de utilizar la terminología soteriológica hindú como *moksha* “(...) puesto que el *nirvana*, trascendencia y negación de toda experiencia fenoménica (*samsara*), expresa un sentido más radical de libertad y negación”⁶⁸.

Schopenhauer asume la idea de que es necesario trascender el devenir cósmico, cuyo límite es rebasable, mediante una transformación personal (refiriéndose a un tipo de verdad ya no objetiva, sino *sentida*). En esta “conversión” el individuo logra anular el *principium individuationis*, producto de la engañosa ilusión que crea un abismo entre el sujeto y el objeto. Cuando la voluntad queda anulada tan sólo el “abrazo de la nada” aguarda al “liberado”.

Schopenhauer sostiene, además, que las nociones de “pecado”, “mal” y “redención” no son un *proprium* del cristianismo, sino que están igualmente reflejadas en las doctrinas hindúes (por lo que no cree que exista ningún conflicto entre el cristianismo y las doctrinas religiosas hindúes en su significado más profundo) y ahonda en los matices que distinguen a ambos tipos de doctrinas, a pesar de que carecía de todo interés historiográfico a diferencia de Hegel. Schopenhauer llegará incluso a suponer un “origen indio” del cristianismo⁶⁹. A este respecto, añadiremos otra cita de Schopenhauer sumamente esclarecedora:

(...) el conocimiento del pecado natural y de la perversidad del género humano, de la miseria del mundo, junto con la esperanza de redención y la liberación del pecado y de la muerte, no

⁶⁶Vid. *Isa Upanishad* / 4

⁶⁷ No trataremos aquí de forma exhaustiva acerca de la influencia del budismo sobre Schopenhauer, pues nos extenderíamos demasiado. Pero cabe señalar, entre otras cosas, que el modo en que Schopenhauer organiza y transmite su doctrina dentro de su obra pone de manifiesto su adherencia a ideas de raigambre budista como la ley de interdependencia entre todos los seres, patente en otro comentario realizado en el prefacio de *MVRI*:

Un sistema de pensamiento tiene que tener una cohesión arquitectónica, o sea, una conexión en la que una parte sostenga siempre a otra (...) una conexión donde cada parte sostenga el conjunto tal como ella se ve sostenida por éste, sin que ninguna parte sea la primera o la última.

⁶⁸Wilhelm Halbfass, *Op.Citci.*, p. 193

⁶⁹“(...) conocer el brahmanismo y el budismo es un requisito para alcanzar un entendimiento real del cristianismo”.
Wilhelm Halbfass, *Op.Citci.*, p. 195

es de ninguna manera algo característico del *cristianismo* y, por ello, inseparable de su extravagante mitología, sino que abarca un espacio mucho más amplio y se halla mejor expresado y de una forma más clara en las religiones de Asia, mucho más antiguas y guías del género humano, en las cuales, adoptando otra forma, estaba ya presente mucho antes de que llegase el Nazareno.⁷⁰

Para la tradición india, filosofía y vida tienen un nexo profundo, como ya ha sido comentado, por lo que considera sabio a aquel que lleva a la práctica su propia doctrina. Sin embargo, Schopenhauer no predicaba en su vida diaria ninguno de los preceptos que propuso a fin de negar la voluntad⁷¹, a pesar de que él mismo reconociera su necesidad⁷². La doctrina de Schopenhauer de la “negación de la voluntad” resulta excesivamente “abstracta” e impracticable para la gran mayoría, al igual que ocurría en las doctrinas hindúes y, sobre todo, budistas, aunque precisamente esta era la intención perseguida por Schopenhauer:

En ningún caso puede darse una *filosofía* que sea accesible y *universalmente válida para todos los seres humanos*, pues la diferencia en el grado de inteligencia resulta demasiado grande⁷³.

Conclusión

Hemos hecho un breve repaso a la relación de Hegel y Schopenhauer con el pensamiento de la India, y hemos observado diferencias notables entre ellos. Sin embargo, a pesar de que Schopenhauer tuvo un acercamiento al pensamiento indio mucho más amable que Hegel y reconoció abiertamente el valor metafísico de las ideas upanishádicas y budistas, al fin y al cabo éstas siguieron estando supeditadas a su sistema filosófico, en lugar de ser consideradas en sí mismas en relación a la cultura de la que son originarias. Un dato muy importante es que ni Hegel ni Schopenhauer leyeron textos indios directamente del sánscrito y en toda traducción va implícita

⁷⁰[*HN IV*, II, 12 (1853)] *Apud.*, Schopenhauer, *Op. Citcit.*, p. 44

⁷¹“(…) un pensador como Schopenhauer, que predicaba el ascetismo, pero no lo practicaba él mismo, no habría encontrado en la India ningún discípulo, pues la filosofía y la vida no son para los hindúes, jainas y budistas dos cosas separadas, sino que deben compenetrarse mutuamente en la forma más íntima”. Helmuth von Glasenapp, *Op. Citcit.*, p. 37

⁷²“Quien conoce y enseña la sabiduría, pero no la ejerce, es como quien ha de vigilar y exhibir exquisitos tesoros pero no le está permitido poseerlos ni disfrutarlos”. [*HN*, I, p. 102, 1814] *apud.* Schopenhauer, *Parábolas y aforismos*. (Carlos Javier González Serrano, trad.). Madrid: Alianza

⁷³[*HN III*, 638-639 (1829)] *Apud.* Schopenhauer, *Op. Citcit.*, p. 31

una pérdida considerable del significado original, con lo cual, este motivo imposibilita un acercamiento “verdadero” a la mentalidad india. Tal y como se cuestiona Halbfass, es posible que Schopenhauer simplemente “use la cultura india como un espejo de su propio, si bien invertido, eurocentrismo”⁷⁴, sugiriendo la posibilidad de que la filosofía de Schopenhauer sea “la negación ⁶⁷ necesaria del pensamiento europeo en pos de su evolución y síntesis dialéctica” aunque, por otro lado, continúa diciendo este autor, “Schopenhauer no asignó al pensamiento indio una posición previa o subordinada respecto a la suya”⁷⁵.

Aunque es posible realizar una crítica mucho más exhaustiva a estos dos pensadores, también es conveniente valorar el gran esfuerzo intelectual que llevaron a cabo en sus intensos estudios sobre la India, en aras de comprender y transmitir las ideas de una tradición oriental que resultaba prácticamente desconocida aún en el siglo XIX.

El eje principal de este trabajo lo representa la cuestión sobre si realmente tiene “sentido” hablar sobre “filosofía de la India”. La intención de esta -breve- exposición es lograr una apertura hacia la comprensión y el diálogo filosófico-hermenéutico con otros conceptos ajenos a nuestra intelectualidad como son los hindúes o budistas, lo que supone, a nuestro parecer, un desafío harto importante. Quizá hoy más que nunca, en este periodo de crisis global y en medio del “delirio” de esta sociedad en imparable crecimiento, en la que no somos más que una pieza sustituible desprovista de todo horizonte de sentido, sea necesario integrar (o reintegrar) dichos conceptos a nuestro panorama filosófico y volver sosegadamente a las preguntas fundamentales que conciernen existencialmente al ser humano y a su puesto en el mundo, preguntas que en Oriente nunca quedaron sin responder.

Bibliografía

1. Halbfass, Wilhelm. (2013). *India y Europa*. (Óscar Figueroa Castro, trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1981)
2. Hegel, G.W.F. (1987). *Lecciones sobre filosofía de la religión, 2*. (Ricardo Ferrara, trad.). Madrid: Alianza Universidad.
- (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. (Wenceslao Roces, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- (1999). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. (José Gaos, trad.) Madrid: Alianza Universidad.

⁷⁴Wilhelm Halbfass, *Op. Citcit.*, p. 201

⁷⁵*Ibid.*, p. 199

- (2013). *Introducción general y especial a las “Lecciones sobre la filosofía de la historia universal”*. (José Gaos, trad.). Madrid: Alianza.
3. Helmuth Von, Glasenapp. (2007). *La filosofía de la India* (Fernando Tola, trad.). Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada en 1949).
 4. Parain, Brice. (1972). *Historia de la filosofía: El pensamiento prefilosófico y oriental. Vol I.* (María Esther Benítez, Santos Juliá, Gregorio Morán y Román Oria, trad.). Madrid: Siglo XXI. (Obra original publicada en 1969)
 5. Schopenhauer, Arthur. (2011). *Notas sobre Oriente*. (Adela Muñoz Fernández y Paula Caballero Sánchez, trad.). Madrid: Alianza.
 6. Stephen Cross (2013). *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought. Representation and Will and Their Indian Parallels*. United States of America: University of Hawaii's Press.
 7. Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen. (2008). *Filosofía de la India: Del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya*. Barcelona: Kairós.
 8. Zimmer, Heinrich. (2010). *Filosofías de la India* (J.A. Vázquez, trad.). Madrid: Sexto Piso. (Obra original publicada en 1951)

Bibliografía complementaria

1. Anónimo. (2009). *Upanisad: Con los comentarios advaita de Sankara*. Editado por Consuelo Martín. Madrid: Trotta.
2. Arnau, Juan. (2012). *Cosmologías de la India*. México: Fondo de Cultura Económica.
3. Eliade, Mircea. (2018) *Lo sagrado y lo profano*. (Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón, trad.). Barcelona: Planeta. (Obra original publicada en 1957)
4. Jaspers, Karl. (1985). *Origen y meta de la Historia*. (Fernando Vela, trad.). Madrid: Alianza Universidad.
5. Guénon, René. (2006). *Introducción general al estudio de las doctrinas Hindúes*. (Pedro Rodea, trad.). Madrid: Sanz y Torres. (Obra original publicada en 1921).
6. Otto, Rudolf. (2014). *Mística de Oriente y Occidente: Sankara y Eckhart*. (Manuel Abella Martínez, trad.). Madrid: Trotta.
7. Panikkar, Raimon. (2011). *Espiritualidad hindú: Sanatana Dharma*. Barcelona: Kairós.
8. Sivananda, Swami. (1995). *Kundalini Yoga*. (Héctor V. Morel, trad.). Buenos Aires: Kier. (Obra original publicada en 1935).

9. Stephen Cross (2013). *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought. Representation and Will and Their Indian Parallels*. United States of America: University of Hawaii's Press.