



---

# *KONVERGENCIAS FILOSOFÍAS DE LA INDIA*

---



## UNA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA INDIA <sup>1</sup>

Satishchandra Chatterjee  
Dheerendramohan Datta

© Traducción: Daniel López Salort

### Capítulo I

#### Introducción General

#### Significado y alcance de la Filosofía India

La filosofía India denota las especulaciones filosóficas de todos los pensadores indios antiguos y modernos, hindúes o no-hindúes, teístas o ateístas. Se supone que la “Filosofía India” es alguna clase de sinónimo de “Filosofía Hindú”. Esto sería verdad si la palabra “hindú” fuera tomada en el sentido geográfico de “India”. Pero si “hindú” significa los seguidores de una fe religiosa particular conocida como Hinduismo, la suposición estaría equivocada. Aun en las antiguas escrituras de los filósofos hindúes ortodoxos,

---

<sup>1</sup> Publicado originalmente por Calcutta University Press, Tercera Edición, 1948. Se traduce este capítulo de un texto considerado clásico, y que –como en muchos otros escritos que se han editado- permanecen inéditos en nuestra lengua (N. del T.).

como la *Sarva-darśana saṅgraha* de Mādhavācārya, que trata de presentar las perspectivas de todas las escuelas de filosofía (*sarva*), encontramos en la lista de las filosofías (*darśanas*) los puntos de vista de ateístas y materialistas como Cārvākas, y pensadores no ortodoxos como el Buddha y los Jainas, junto a aquellos pensadores hindúes ortodoxos.

La filosofía india está marcada, en este aspecto, por una sorprendente amplitud de panoramas, los que solamente testifican su inquebrantable devoción para la búsqueda de la verdad. Aunque había muchas escuelas diferentes y sus perspectivas diferían en mucho en algunas situaciones, cada escuela cuidaba de aprender las perspectivas de todas las otras y no llegaban a ninguna conclusión antes de considerar a fondo lo que las otras tenían que decir y cómo sus afirmaciones podían armonizarse. Este espíritu llevó a la formación de un método de discusión filosófica. Un filósofo tenía que señalar los puntos de vista de sus oponentes antes de formular su propia teoría. Este establecimiento de las razones del oponente vino a ser conocido como la perspectiva principal (*pūrvapaksa*). Entonces seguía la refutación (*khaṇḍana*) de la misma. Al último, se producían las afirmaciones y pruebas de la propia posición del filósofo, la que era por lo tanto conocida como la perspectiva posterior (*uttarapaksa*) o la conclusión (*siddhānta*).

Este espíritu católico de tratar las posiciones rivales con consideración fue más que recompensando a través de la minuciosidad y perfección que cada escuela filosófica obtenía. Si abrimos una obra comprensiva sobre el Vedānta, encontraremos en ella las expresiones de las perspectivas de todas las otras escuelas, Cārvāka, Buddha, Jaina, Sāṅkhya, Yoga, Mīmāṃsā, Nyāya y Vaiśeṣika, discutidas y sopesadas con todo cuidado; y en forma similar con toda buena obra sobre Buddha o la filosofía Jaina discutiendo las otras perspectivas. Cada sistema devino enciclopédico en su enfoque de las ideas. Naturalmente encontramos que muchos de los problemas de la filosofía occidental contemporánea son discutidos en los sistemas indios de filosofía. Además, encontramos que los investigadores indios con un meticuloso entrenamiento exclusivamente en filosofía india son capaces de comprender aun los más abstrusos problemas de la filosofía occidental, con habilidad sorprendente.

Si la apertura de mente –la voluntad de escuchar lo que otros tienen que decir. Ha sido una de las principales causas de la salud y grandeza de la filosofía india en el pasado, tiene una definida moral para el futuro. Si la filosofía india está una vez más viva y continua su gran trayectoria, eso puede ser solamente por tomar en consideración las nuevas ideas de vida y de realidad que han estado fluyendo en la India desde Occidente y desde Oriente, de las fuentes arias, semíticas y mongolas.

### **Los lugares de la autoridad y el razonamiento en la Filosofía India**

Las distinciones discutidas más arriba pueden ser indicadas en última instancia en las distinciones en los métodos de especulación, adoptados por las diferentes escuelas.

Las soluciones a problemas filosóficos, como “¿Cuál es la última causa del mundo?”, “¿Existe Dios?”, “¿Cuál es la naturaleza de Dios?”, no pueden ser obtenidas por la observación. El filósofo debe emplear su imaginación y razonamiento, y descubrir respuestas consistentes con las verdades ya establecidas por la experiencia. Como la mayoría de las ramas del conocimiento, la filosofía va, por lo tanto, de lo conocido a lo desconocido. El fundamento de la filosofía es la experiencia, y la herramienta principal que se usa es la razón. Pero la pregunta surge aquí: “¿Qué experiencia debería formar las bases de la filosofía?”. Los pensadores indios no son unánimes en este punto. Algunos sostienen que la filosofía debería estar basada sobre la experiencia ordinaria y normal, por ejemplo sobre las verdades descubiertas y aceptadas por la gente en general o por los científicos. Este es el punto de vista de los más modernos pensadores europeos. En la India las escuelas Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṅkhya y Cārvāka aceptan totalmente esta perspectiva; Buddha y la escuela Jaina también lo aceptan en su mayoría. Por otro lado, hay pensadores que sostienen que en consideración a algunos temas, tales como Dios, el estado de liberación, etc., no podemos formarnos una idea correcta desde la experiencia ordinaria; la filosofía debe depender para esto de la experiencia de aquellos pocos santos, buscadores o profetas que tienen un realización directa de esas cosas (sākṣātkāra o darśana). La autoridad o el testimonio de personas confiables y de las escrituras, forman entonces las bases de la filosofía. Las escuelas Mīmāṃsā y Vedānta siguen este método. Ellas basan muchas de sus teorías en los Vedas y en los Upaniṣads. Aun el Buddha y la escuela Jaina dependen algunas veces de las enseñanzas del Buddha y de jinas quienes son considerados como perfectos y omniscientes. En Europa, la filosofía escolástica de la edad media estuvo basada similarmente en la autoridad de las escrituras cristianas.

El razonamiento es el principal instrumento de especulación para los filósofos de esta clase. La diferencia es que mientras el primer razonamiento se hace siempre siguiendo a la experiencia ordinaria, mientras que el último razonamiento se efectúa siguiendo en algunos temas también a la autoridad.

La acusación que generalmente se oye contra la filosofía india es que sus teorías no están basadas en un razonamiento independiente sino en la autoridad y, por lo tanto, ellas son dogmáticas más que críticas. Esta acusación no es verdadera en la mayoría de los sistemas indios, los cuales están basados en el libre pensamiento como cualquiera que podamos encontrar en Occidente en esta edad moderna de especulación crítica. El criticismo puede ser elevado fundamentalmente contra los dos sistemas de Mīmāṃsā y Vedānta los que, como hemos hallado, dan un lugar importante a la autoridad. Aunque estos sistemas comienzan con la autoridad, las teorías que desarrollaron están sostenidas también por fuertes argumentos que aun si retiramos el soporte de la autoridad, las teorías pueden sostenerse bien y compararse favorablemente con cualquier teoría establecida en otro lugar únicamente sobre el razonamiento independiente. El hombre, como criatura racional, no puede por supuesto estar satisfecho a menos que su razonamiento esté satisfecho. Pero si los argumentos a favor de una filosofía son suficientes para satisfacer su razón, el hecho adicional de su ser está basada en las

experiencias de personas de mentes más claras y corazones más puros que más bien le agregarán su valor.

### **Cómo los sistemas indios se desarrollaron gradualmente**

En la historia de la filosofía europea usualmente encontramos las diferentes escuelas existiendo sucesivamente. Cada escuela predomina hasta que otro la reemplaza. En India, por otra parte, encontramos que las diferentes escuelas, aunque no se originan simultáneamente, *florece juntas durante muchos siglos, y persiguen paralelos cursos de crecimiento*. Cada sistema de pensamiento que nació fue adoptado como una filosofía de vida por un grupo de seguidores, quienes formaron una escuela de esa filosofía. Ellos vivieron la filosofía y la manejaron a través de generaciones exitosas de seguidores quienes estaban atraídos a través de esas vidas y pensamientos. Los diferentes sistemas de pensamiento continuaron entonces existiendo a través de cadenas interrumpidas de sucesivos adherentes por siglos. Aún hoy encontramos los seguidores activos de algunas de estas escuelas principales en las diferentes partes de la India, aunque el desarrollo de la filosofía india no ha cesado hasta ahora debido a las vicisitudes sociales y políticas.

No se debería suponer sin embargo que los diferentes sistemas se han desarrollado dentro de sus respectivos círculos de seguidores activos sin una mutua influencia de unos sobre otros. Por lo contrario, como señalamos previamente, cada filósofo consideró como su deber tener en cuenta y satisfacer todas las objeciones posibles que podrían hacerse contra sus perspectivas. De hecho, es por el criticismo mutuo y constante que la enorme literatura filosófica ha nacido. Nuevamente, debido a esto, se desarrolló una pasión por la enunciación clara y precisa de ideas en las expresiones formuladas contra las objeciones. El criticismo mutuo hizo posteriormente que la propia filosofía india fuera su mejor crítico.

Teniendo en mente este factor de influencia mutua, podemos tratar de entender el proceso general por el que los sistemas se originan y desarrollan. Los Vedas, hemos dicho, son responsables directa o indirectamente de la mayor parte de la especulación filosófica. En las escuelas ortodoxas, próximas a los Vedas y a los Upanishads, encontramos que la literatura sūtra marca el comienzo definitivo del pensamiento filosófico sistemático. “Sūtra”, etimológicamente, significa “tratado”, y en este contexto eso significa una breve expresión mnemónica. Como las discusiones filosóficas tomaron lugar oralmente en su mayor parte, y como ellas pasaron a través de las tradiciones orales dadas por los maestros a sus estudiantes, quizás fue necesario sentir el enlace o *tratado* junto con los principales pensamientos en la mente de los estudiantes por que or breves sentencias de los problemas, respuestas, posibles objeciones y réplicas a ellos. Una obra de sūtras consiste en la colección de muchos sūtras o aforismos de esta clase, ordenados en diferentes capítulos y secciones de acuerdo a distintos tópicos. El *Brahma-sūtra* de Bādarāyana, por ejemplo, contiene los aforismos que sintetizan y *sistematizan* las enseñanzas filosóficas de las diferentes obras védicas, principalmente los Upanishads, y también brevemente mencionan y responden las objeciones actuales y posibles a estas perspectivas. Esta obra

es el primer tratado sistemático del Vedānta. Similarmente, tenemos para Mīmāṃsā los sūtras de Jaimini, para Nyāya los sūtras de Gotama, para Vaiśeṣika los sūtras de Kanāda, para Yoga los sūtras de Patañjali. De acuerdo a la tradición, para el Sāṅkhya fueron los sūtras de Kapila, quien es considerado el fundador del sistema. Pero los sūtras ahora disponibles no son reconocidos por todos como los sūtras originales. La obra sistemática más temprana, disponible hoy, es el *Sāṅkhya-kārikā* de Ísvara Kṛṣṇa.

Los sūtras eran breves y, por lo tanto, sus significados no siempre eran claros. Surgieron por la necesidad de elaborar explicaciones e interpretaciones a través de los comentarios. Estos comentarios principales sobre los sūtras respectivos fueron llamados los Bhāṣyas, con los nombres y demás datos que encontraremos más tarde en los capítulos de las diferentes escuelas. Pero debería notarse que, en algunos casos, sobre el mismo sūtra, diferentes autores escribieron importantes comentarios (bhāṣyas) e interpretaron los sūtras justificando sus respectivos puntos de vista. Así surgieron por ejemplo los diferentes Bhāṣyas sobre el Brhama-Sūtra de Saṅkara, Rāmānuja, Madhva, Vallabha, Nimbārka, Baladeva y otros. Los seguidores de cada interpretación formaban una escuela del Vedānta y así se desarrollaron las muchas escuelas del Vedānta mismo.

A medida que pasaban los tiempos aparecieron comentarios sobre comentarios y algunas veces también se escribieron obras independientes para suplantar manuales o para justificar, elaborar o criticar las doctrinas existentes. La literatura filosófica de las escuelas ortodoxas siguió este camino. La historia del desarrollo de las doctrinas heterodoxas también es más o menos similar. Pero ellas no comenzaron de algún texto de sūtras sobre lo mencionado más arriba. Las narraciones de esto serán dadas en los capítulos en que tratamos de esas escuelas.

Aunque las distintas escuelas se opusieron unas a otras en sus enseñanzas, una suerte de armonía entre ellas también fue concebida por los pensadores indios. Ellos creyeron que todas las personas no eran capaces para todas las cosas y que en asuntos religiosos, filosóficos y sociales debíamos tomar en consideración las diferencias y reconocer por lo tanto las distinciones de los derechos naturales (adhikārā-bheda). Las diversas disciplinas filosóficas, como ya lo hemos señalado, fueron tomadas en la India como diferentes modos de organizar la vida práctica. Consecuentemente, fue muy necesario discriminar la aptitud de sus seguidores. Los muchos sistemas de filosofía, comenzando desde el materialismo de la escuela Cārvāka y terminando con el Vedānta de Saṅkara, fueron así concebidos para ofrecer distintos caminos para el pensamiento filosófico y la vida de las personas de diversas calificaciones y temperamentos. Pero además de esta pragmática explicación, nosotros descubrimos en estas escuelas externamente opuestas, muchos puntos positivos de acuerdo, los que pueden ser estimados como las marcas comunes de la cultura India.

## Las características comunes de los sistemas indios

La filosofía de un país es la crema de su cultura y civilización. Eso brota de las ideas que prevalecen en su atmósfera y se dirige hacia su sello inconsciente. Aunque las diferentes escuelas de la filosofía india presentan una diversidad de puntos de vista, aun podemos discernir en ellas el sello común de una cultura india. Podemos describir brevemente esta unidad de enfoque moral y espiritual. Para entender esto, consideremos sus principales aspectos e ilustremos con los puntos de acuerdo entre las diferentes escuelas.

El punto de acuerdo más llamativo y fundamental, que ya lo hemos discutido parcialmente, es que todos los sistemas ven a la filosofía como una necesidad práctica y la cultivan para comprender cómo la vida puede estar mejor conducida. El objetivo de esta sabiduría filosófica no es meramente la satisfacción de una curiosidad intelectual, sino principalmente un vida iluminada liderada por una gran visión y previsión. Devino una tradición, entonces, como lo explicara un escritor indio al comienzo de su trabajo, cómo ella sirve a los fines humanos (*puruṣārtha*).

Pero también debería recordarse que la presencia de un motivo práctico no motivó una estrecha esfera de acción de la filosofía india solamente hacia la ética y la teología, como algunos críticos occidentales imaginan<sup>2</sup>. Su campo de aplicación es tan amplio como cualquier filosofía que brota solamente de motivos teóricos, y aun dentro de las bases teóricas algunas ramas de la filosofía india –como metafísica, epistemología y lógica– pueden sostenerse fácilmente contra cualquier sistema occidental.

La razón por la que los motivos prácticos prevalecen en la filosofía india yace en el hecho de que cada sistema, provédico o antivédico, se mueve hacia la especulación por una inquietud espiritual ante la vista de los males que lanzan su penumbra sobre la vida en este mundo, y quieren comprender la fuente de esos males e incidentalmente la naturaleza del universo y el significado de la vida humana, para encontrar algunos medios para superar completamente las miserias de la vida.

La actitud de la mente que mira hacia el lado oscuro de las cosas es conocida como pesimismo. La filosofía india frecuentemente ha sido criticada como pesimista y, por lo tanto, pernicioso en su influencia en la vida práctica. Si esta crítica está justificada será visto en el curso de este libro. Pero una consideración general debería anotarse aquí. La filosofía india es pesimista en el sentido que trabaja bajo un sentido de disconformismo e inquietud por el orden que existe de las cosas. Descubre y afirma fuertemente que la vida,

Cuando está irreflexivamente conducida, es un mero soporte de impulsos ciegos y deseos inextinguibles, y inevitablemente termina en una miseria prolongada. Pero el sistema indio no se detiene con una imagen de la vida como una tragedia. Tal vez tenga

---

<sup>2</sup> Por ejemplo Thilly, *History of Philosophy*, p.3; y Stace, *A critical history of greek philosophy*, p.14.

más que un significado literario que aun hasta los antiguos dramas indios raramente terminan como una tragedia. Si la filosofía india señala inexorablemente las miserias que sufrimos por nuestra corta vista, también descubre un mensaje de esperanza. La esencia de la iluminación del Buddha –las cuatro nobles verdades- sintetiza y habla de la visión real de cada escuela india al respecto; nominalmente: hay sufrimiento, hay una causa del sufrimiento, hay cese del sufrimiento, hay un camino para obtenerlo. El pesimismo en los sistemas indios es solamente inicial y no final<sup>3</sup>. La influencia de ese pesimismo en la vida es más saludable que un optimismo acrítico. Un eminente profesor norteamericano lo señaló correctamente: “El optimismo parece ser más inmoral que el pesimismo, porque el pesimismo nos alerta del peligro, mientras que el optimismo nos susurra una falsa seguridad”<sup>4</sup>.

El enfoque que previene a la mente india de terminar en la desesperación y garantiza su optimismo final es lo que puede ser descrito como espiritualismo, después de William James. “Espiritualismo –dice James- significa la afirmación de un orden moral eterno aunque hayamos perdido la esperanza. Esta necesidad de un orden moral eterno es una de las más profundas necesidades de nuestro pecho. Y aquellos poetas como Dante y Wordsworth, quienes vivieron en la convicción de ese orden, lo debieron al hecho del tónico extraordinario y el poder consolador de sus escritos”<sup>5</sup>. La fe en un “orden moral eterno” domina la historia entera de la filosofía india, excepto la solitaria excepción del materialismo Cārvāka. Todos estos sistemas, védicos y no védicos, teístas y ateístas, se mueven y respiran en la común atmósfera de la fe. La fe en un orden –una ley que produce la regularidad y la justeza y las obras en los dioses, los cuerpos celestiales y todas las criaturas- impregna la imaginación poética de los buscadores del Ṛg Veda, los que llaman Ṛta este orden moral inviolable<sup>6</sup>. Esta idea se forma gradualmente a sí misma: a) en la concepción de Mīmāṃsā de apūrva, la ley que garantiza el goce futuro de los frutos de los rituales que se realizan hoy; b) en el Nyāya-Vaiśeṣika la teoría de adūsta, el principio invisible que equilibra los átomos materiales y trae los objetos y circunstancias en armonía con los principios morales; y c) en la concepción general del karma, que es aceptado por todos los sistemas indios. La ley del karma en sus diferentes aspectos puede ser considerada como la ley de la conservación de los valores morales, méritos y deméritos de las acciones. Esta ley de conservación significa que no hay pérdida del efecto de una obra realizada (kṛtapraṇāśa) y que no hay circunstancias para una persona que no sean el

---

<sup>3</sup> Para más discusiones sobre este punto, ver la Introducción de Radhakrishnan: *Indian Philosophy*, Vol. I, pp. 49-50.

<sup>4</sup> George Herbert Palmer: *Contemporary American Philosophy*, Vol. I, p. 51.

<sup>5</sup> *Pragmatism*, pp. 106-107.

<sup>6</sup> Cf. *Ṛg Veda*, 1.1.8, 1.23.5, 1.24.9, 1.123.13.

resultado de sus propias obras (akṛtābhyupagana). La ley del karma es aceptada por las seis escuelas ortodoxas, como así también por el jainismo y el budismo<sup>7</sup>.

El distinguido profesor danés Harld Hoffding definió la religión como “la creencia en la conservación de valores”<sup>8</sup>. Esta es principalmente la creencia que lleva a los sistemas indios como el jainismo y el budismo al estatus de religión, a pesar de la ausencia de una creencia en Dios.

Nuevamente, la fe en un “orden moral eterno” inspira el optimismo y produce en el hombre el manejo de su propio destino. Eso le permite al pensador indio tomar el mal presente como una consecuencia de su propio obrar, y esperar por un futuro mejor desarrollándose a sí mismo hoy. Hay lugar, entonces, para la libre voluntad y el esfuerzo personal (puruśakāra). Fatalismo o determinismo es por lo tanto una descripción engañosa de la teoría del karma. El destino (duiva) no es sino la fuerza colectiva de las propias acciones realizadas en vidas pasadas (pūrva-janma-kṛtain karma). Puede ser superado por los esfuerzos en esta vida si estos son lo suficientemente fuertes, tal como la fuerza de los viejos hábitos de esta vida pueden ser contrarrestados por el cultivo de nuevos y opuestos hábitos<sup>9</sup>.

Íntimamente conectado con este enfoque es la tendencia general en considerar al universo como una etapa moral, donde todos los seres vivientes adquieren un cuerpo y actúan de modo que son los beneficiarios en el bien en un futuro. El cuerpo, los sentidos y los órganos motores que un individuo obtiene y el entorno en el que él se encuentra son los dones de la naturaleza o de Dios de acuerdo con la inviolable ley del karma.

Otra perspectiva común, sostenida por todos los pensadores indios, es que la ignorancia de la realidad es la causa de nuestra esclavitud y sufrimientos, y la liberación de ellos no puede ser obtenida sin el conocimiento de la realidad, por ejemplo la naturaleza real del mundo y el ser. Por “esclavitud” se entiende generalmente el proceso de nacimiento y renacimiento y las consiguientes miserias a las cuales un individuo queda sujeto. La “liberación” (mukti o moksa) significa, por lo tanto, la detención de este

---

<sup>7</sup> La palabra karma significa tanto la ley como la fuerza generada por una acción y tiene la potencia de producir frutos. Karma en el segundo sentido se clasifica de varias maneras. De acuerdo a este principio, el karma se divide en general en a) aquellas acciones que todavía no han empezado a producir frutos (anarabdha karma), y b) aquellas acciones que sí ya han comenzado a producir frutos, como el cuerpo presente y sus acompañamientos (ārabdha o prarabdha karma). Anarabdha karma puede a su vez estar dividido en dos clases, de acuerdo a lo acumulado en vidas pasadas (prāktana o sañcita karma) o lo acumulado en esta vida (kṛyamāna o sañciyamāna karma).

<sup>8</sup> Vide Derry: *Philosophy of the recent past*, p.206, cf. Hoffding: *The philosophy of religion*, pp. 1.13.

<sup>9</sup> Para más conocimiento ver: *Yoga-vāsiṣṭha-rāmāyana*, 2d. *Prakarana*.



proceso. La liberación es el estado de perfección; de acuerdo a algunos pensadores indios, como los jainas, los budistas, los Sāṅkhya y el Advaita-Vedānta, este estado puede ser obtenido aun en esta vida. La perfección y la felicidad real pueden, por lo tanto, ser realizada aun aquí, al menos de acuerdo a estos principales pensadores indios. La enseñanza de estos maestros necesita que nosotros dejemos totalmente los deseos de este mundo. Lo que significa solamente corregir el énfasis parcial sobre “el aquí” y “ahora”, la miopía que implica la mundanalidad.

Mientras la ignorancia era considerada como la raíz causante de los problemas del individuo, en consecuencia los pensadores indios nunca creyeron que un mero conocimiento de la verdad removería de una vez las imperfecciones. Dos tipos de disciplina fueron pensadas como necesarias por hacer ese entendimiento tanto permanente como efectivo en la vida, es decir, una meditación continuada sobre las verdades aceptadas y una vida práctica de auto-control.

La necesidad de la concentración y la meditación condujeron al desarrollo de una técnica elaborada, totalmente explicada en el sistema yoga. Pero yoga, en el sentido de la concentración a través del auto-control, no está confinado a este sistema únicamente. Se lo encuentra en la misma forma o en otra en el budismo, jainismo, Sāṅkhya, Vedānta y aun en los sistemas Nyāya-Vaiśeṣika. Los seguidores de estas distintas perspectivas creyeron, en común, que las verdades filosóficas momentáneamente establecidas y comprendidas a través de argumentos, no era lo suficiente para disipar los efectos de creencias opuestas que habían devenido parte de nuestro ser. Nuestras equivocadas creencias ordinarias se han enraizado profundamente por su repetido uso en las situaciones cotidianas de la vida. Nuestros hábitos de pensamientos, habla y acción han sido formados y coloreados por estas creencias, que en su momento han sido más y más fortalecidas por aquellos hábitos. En pocas palabras, para instalar las creencias en nuestras mentes tenemos que ir a través del mismo tedioso y largo camino, aunque al revés, en el cual las creencias equivocadas se establecieron. Esto requiere una larga concentración mental sobre las verdades aprendidas. Sin una meditación prolongada, las creencias opuestas no pueden ser removidas y las creencias en estas verdades no pueden ser establecidas en vida.

El autocontrol (sañyama) también es necesario para la concentración de la mente en estas verdades y para hacerlas efectivas en la vida. Sócrates usualmente decía “la virtud es conocimiento”. Sus seguidores señalaron que el mero conocimiento de lo que es correcto no siempre lleva a la acción correcta, porque nuestras acciones son guiadas muchas veces por razones que nacen de impulsos animales. A menos que estos impulsos sean controlados, la acción no puede seguir totalmente los dictados de la razón. Esta verdad es reconocida por todos los sistemas indios, excepto tal vez por el Cārvāka. Esto está expresado pulcramente por un viejo dicho sánscrito que dice: “Sé lo que es correcto, pero no siento inclinación a seguirlo; sé lo que está equivocado pero no puedo desistir de ello”.

Nuestra habla y acción no siempre puede seguir a nuestras convicciones intelectuales, porque por lo contrario los impulsos se enraízan profundamente en nuestro carácter, debido a errores que vienen del pasado, sobre las cosas y sus valores. Estos impulsos son descritos variadamente por los diferentes pensadores indios; pero hay una suerte de unanimidad en que los principales impulsos son gustos y disgustos –amor y odio (rāga y dveṣa). Estos son brotes automáticos de acción; nos movemos bajo sus influencias cuando actuamos habitualmente sin previsión. Nuestros indriyas, por ejemplo los instrumentos de conocimiento y acción (es decir, la mente, los sentidos de la vista, tacto, aroma, gusto, sonido y el motor de los órganos del movimiento, sostienen las cosas, el habla, la secreción, las excreciones y la reproducción), han estado siempre al servicio de estos impulsos ciegos de amor y de odio y ellos han logrado erradicar algunos malos hábitos. Cuando el conocimiento filosófico sobre la real naturaleza de los cosas nos obliga a renunciar a nuestros previas creencias erróneas para aquellos objetos que también tienen que ser abandonados. Nuestros indriyas tienen que ser desligados de los hábitos pasados que han roto el reino de la razón. Esta obligación es tan difícil como importante. Puede ser desarrollada solamente a través de práctica larga y sostenida, y una formación de nuevos buenos hábitos. Todos los pensadores indios ponen mucho acento en esa práctica, la que consiste principalmente en esfuerzos repetidos en la dirección correcta (abhyāsa).

El autocontrol, entonces, significa el control del ser inferior, las tendencias ciegas y animales –amor y odio- como así también los instrumentos de conocimiento y acción (los indriyas). Dado lo que ha sido dicho antes, estará claro que el autocontrol no era una mera práctica negativa, no era simplemente un chequeo de los indriyas, sino la inspección de sus malas tendencias y hábitos, para emplearlos en un mejor propósito, y hacer que ellos obedezcan los dictados de la razón.

Es un error, por lo tanto, pensar, como alguien lo hizo, que la ética india enseñó un rigorismo o ascetismo que consistía en matar los impulsos naturales del hombre. Pronto, en los Upanishads, encontramos que los pensadores indios reconocieron que aunque lo más valioso en el hombre es su espíritu (ātman), su existencia como hombre depende también de factores no espirituales, aun el poder de su pensamiento depende de los alimentos que ingiere. Esta convicción nunca fue dejada por los pensadores indios; los elementos inferiores, para ellos, no eran para destruirlos sino para reformarlos y sujetarlos a lo más alto. La cesación de las actividades negativas era acoplada con el rendimiento de las buenas. Esto se halla aun en los sistemas más rigurosos, como el Yoga, donde, como ayuda para la obtención de la concentración perfecta (yogāṅga), encontramos mencionados no la simple negativa de la práctica de yamas, sino también el cultivo positivo de los buenos hábitos (niyamas). Los yamas consisten en los cinco grandes esfuerzos para la abstinencia de la injuria a la vida, falsedad, robo, apetito sensitivo y la codicia por la requisa (ahiṁsā, satya, asteya, brahmacharya y aparigraha). Estos deben ser cultivados junto con los niyamas, es decir, la pureza del cuerpo y de la mente, alegría, fortaleza, estudio y resignación en Dios. Enseñanzas esencialmente similares las hallamos bastante en otras escuelas ortodoxas al igual que en el budismo, el jainismo, los que como

el Yoga recomiendan por ejemplo el cultivo del amor (maitrī) y la compasión (karunā), junto con la no-violencia (ahimsā). Aquella acción de los indriyas no deben ser suprimidas sino solamente llevarlas al servicio de un ser superior, lo que es también la enseñanza del Gīta, como aparece en lo que sigue: “Quien se ha controlado a sí mismo obtiene alegría disfrutando de los objetos a través de los indriyas, los que han sido liberados de la influencia del apego y del odio”<sup>10</sup>.

Finalmente, todos los sistemas indios excepto el Cārvāka aceptan la idea de la liberación como el más alto fin de la vida. La concepción de la liberación recibe, por supuesto, significados ligeramente distintos. Todos acuerdan que el estado de liberación es la total destrucción de los sufrimientos que el mundo trae a nuestra vida. Unos pocos han ido más allá de esto, sosteniendo que la liberación o estado de perfección no es simplemente una negación del dolor, sino un estado de positiva felicidad. Los pensadores de Mīmāṃsā, Vedānta y Jaina pertenecieron a este último grupo, y según algunos aun los budistas.

### **El trasfondo de tiempo-espacio**

Además de la unidad del enfoque moral y espiritual descrito anteriormente, podemos notar también el sentido dominante de la vastedad del espacio-tiempo en el mundo, lo que forma el basamento común del pensamiento indio e influencia su esquema moral y metafísico.

La creencia occidental de que el mundo fue creado hace miles de años, para el propósito del hombre, constituye una estrechez de enfoque y una exageración de la importancia del hombre. Esta creencia ha sido agitada por los descubrimientos biológicos de Darwin y otros, quienes mostraron que la evolución de los seres vivos ha sido concebida en términos de millones de años, y no de miles. La ciencia astronómica, nuevamente, está generando gradualmente la creencia en la vastedad del universo, cuyo diámetro es “al menos cientos de millones de años luz”<sup>11</sup>. El sol en este cálculo es una mera mota en el universo, y la tierra es menos que una millonésima parte de esta mota. Y recordemos que cada débil mota de la nebulosa observable en el cielo contiene “suficiente materia para la creación quizás de miles de millones de soles como el nuestro”<sup>12</sup>.

Nuestra imaginación se siente tambalear en su intento de atrapar la vastedad del espacio-tiempo del universo revelado por la ciencia. Un sentimiento similar es causado

---

<sup>10</sup> *Bhagavadgīta*, 2.64.

<sup>11</sup> Sir J.H.Jeans, en *Nature*, 26-2-27. Un año luz es la distancia del recorrido de la luz durante un año. A 186.325 millas por segundo:  $60 \times 60 \times 24 \times 365 \times 186.325 = 5.875.945.200.000$  millas.

<sup>12</sup> *Ibid.*, (citado en *Every Day Science*, L.M.Parsons, pp. 14-15).

por los relatos de la creación que se dan en algunos de los Purānas, los que para los descubrimientos modernos serían tomados como pura fantasía. En el Viṣṇu Purāna, por ejemplo, tenemos la concepción popular india del mundo (brahmānda) que contiene las catorcen regiones (lokas) de las cuales la tierra es solamente una, estando separadas unas de otras por decenas de millones (kotis) de yojanas, y nuevamente el infinito universo es concebido como conteniendo miles de millones de esos mundos (brahmāndas).

Dada la descripción de la vastedad del tiempo, hallamos que el pensador indio – como el científico moderno- se siente incapaz de describirlo por las medidas humanas comunes. La unidad adoptada para la medición del tiempo cósmico es un día de Brahma, el creador. Cada día del creador es igual a 1.000 yugas o 432 millones de años del hombre. Esta es la duración del período de cada creación del cosmos. La noche del creador es la cesación de la actividad creativa y significa la destrucción o caos. Esas alternancias de días y noches, creaciones y destrucciones (srṣti y prataya) forman series sin comienzo.

No es posible definir el primer comienzo de la creación. Sería arbitrario pensar que la creación comenzó *por primera vez en algún tiempo en particular* y no antes. Como no hay datos para fijar el primer comienzo del universo, por lo general los pensadores indios ven al universo como sin comienzo (anādi). Tratan de explicar el comienzo como la creación actual con referencias a estados previos de disolución y creación, y piensan que es inadecuado y sin sentido investigar sobre la *primera* creación. Cualquier término de una serie sin comienzo puede ser visto solamente como el anterior o el posterior en relación a los otros, no hay nada como *una absoluta primera vez* en esas series.

Con esta abrumadora idea del vasto universo como trasfondo, el pensamiento indio naturalmente insistió en la extrema pequeñez de la tierra, la transitoriedad de la existencia terrenal y la insignificancia de las posesiones terrenas. Si la tierra es un mero punto en la vastedad del espacio, la vida es una mera onda en el océano del tiempo. Miríadas de ellos vienen y van, e importa muy poco al universo como una totalidad. Aun la civilización más evolucionada a través de los siglos no es otra cosa muy singular, no hay una única edad de oro en la vida sobre la tierra. En los ciclos sin comienzo de creación y disolución, ha habido innúmeras edades de oro tanto como otras de hierro. Prosperidad y adversidad, civilización y barbarie, ascenso y caída, así giran y se mueven las ruedas del tiempo.

La influencia general de este enfoque en metafísica ha sido considerar al mundo actual como el resultado de un pasado, y explicar parcialmente el anterior por referencia al posterior. Además, en eso está la búsqueda metafísica por lo eterno. En base a los aspectos éticos y religiosos, la mente india se ayudó a tomar una visión más amplia y detallada de la vida, previniéndose del mórbido deseo de aferrarse a lo fugaz como si fuera eterno, y persuadido siempre de tener un ojo en lo que era perdurable más que en el valor momentáneo.