

# Filosofía del Oriente

*por*

WING-TSIT CHAN  
GEORGE P. CONGER  
JUNJIRO TAKAKUSU  
DAISETZ TEITARO SUZUKI  
SHUNZO SAKAMAKI



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
México – Buenos Aires

Primera edición en inglés, 1944  
Primera edición en español, 1950  
Segunda edición en español, 1954

Los capítulos que forman este libro han sido publicados originalmente en el volumen colectivo *Philosophy—East and West*, editado por Charles A. Moore para la Princeton University Press, Princeton, N. J., E. U. A.

Derechos reservados conforme a la ley  
Copyright by Fondo de Cultura Económica  
Av. F. Casas Alemán, 975-México 12, D. F.

Impreso y hecho en México  
Printed and made in Mexico

Traducción de  
JORGE HERNÁNDEZ CAMPOS  
y JORGE PORTILLA

## NOTA SOBRE EL LIBRO Y LOS AUTORES

El libro —Philosophy—East and West— que ha servido de base para la composición del que presentamos fué fruto de una reunión de filósofos asiáticos y norteamericanos congregados —1939— en la Universidad de Hawai con el propósito de “determinar” la posibilidad de una filosofía universal mediante una síntesis de Oriente y Occidente”. No sabemos si el buen sentido práctico de los norteamericanos o la urgencia misma de la fecha —en ese año estalló la guerra— aconsejó que se abordara el estudio de la filosofía del Oriente del único modo eficaz. Se encomendó la “descripción amplia, aunque breve, de los sistemas básicos a los entendidos del Oriente”, y “el intercambio constante de ideas en la discusión sirvió para deshacer interpretaciones falsas o inadecuadas por parte de los representantes de Occidente”.

Un conocimiento como éste, breve pero bien centrado, que únicamente nos lo puede proporcionar el “nativo”, que, conocedor de nuestro lenguaje culto, nos cuenta las cosas desde dentro, es el que han estado echando de menos tantos que se afanaron vanamente con infolios repletos de erudición.

Como nuestro intento no es el del Congreso sino el más modesto de ofrecer las primicias de la filosofía oriental, hemos prescindido de todos los estudios de occidentales salvo uno, el que versa sobre la filosofía de la India, que se debe al profesor G. P. Conger, de Minnesota. Él mismo nos explica que “si tomó a su cargo en la Conferencia el tema de la filosofía de la India fué después que fracasaron los esfuerzos para que estuviera presente un sabio de aquel país”. Los autores de los restantes trabajos son: el profesor de filosofía e instituciones chinas en la Universidad de Hawai, Wing-tsit Chan, graduado en Harvard; el profesor de historia de la misma Universidad, Shunzo Sakamaki,

graduado en la de Columbia; el profesor de budismo Zen en la Universidad de Otani, Kioto, Daisetz Teitaro Suzuki, autor de numerosos estudios sobre filosofía oriental; el profesor de la Universidad imperial de Tokio, Junjiro Takakusu, graduado en Oxford, autor de varias obras sobre budismo y filosofía de la India.

# I

## EL ESPÍRITU DE LA FILOSOFÍA ORIENTAL

por WING-TSIT CHAN

La historia de la filosofía oriental es complicada. A fin de comprenderla es necesario abordarla desde un ángulo apropiado, y tener de ella una perspectiva total. Para abordar la filosofía oriental correctamente debemos tratarla como filosofía, diferenciándola de la religión, con la cual mantiene conexiones históricas estrechas que no son necesariamente filosóficas.

### NECESIDAD DE UNA PERSPECTIVA TOTAL

Puede mencionarse el taoísmo como buen ejemplo de la confusión entre la filosofía y la religión orientales. A menos que distingamos entre el naturalismo de la filosofía taoísta, y la primitiva y corrompida religión de culto a la naturaleza, la de alquimia y hechizos de toda especie que se cobijan bajo el nombre de taoísmo, no podremos desembarazarnos de una idea confusa y deforme de esta filosofía. No es menester conocer el modo en que la filosofía taoísta fué utilizada por el fundador de un culto primitivo del siglo I para ganar prestigio y apoyo, ni que se desarrolló más por imitación del budismo que siguiendo las enseñanzas de Lao Tsé. Al distinguir entre la religión y la filosofía taoístas, veremos que la creencia en el politeísmo, la meditación, la transmigración, etc., pertenecen al taoísmo como religión y no como filosofía. El mismo procedimiento nos revelará que las fantásticas y anormales "prácticas

yoga" no representan la filosofía Yoga del intuicionismo dualista y meditativo.<sup>1</sup>

Además, para abordar la filosofía oriental desde un ángulo apropiado hay que leer copiosamente las obras en que se explica. Las traducciones al inglés no abarcan más de una pequeña fracción de la filosofía oriental, y de ésta se limitan casi exclusivamente a la filosofía antigua. Claro que para quien desee profundizar en el tema, estas traducciones son inadecuadas. Tomad la filosofía del budismo Mahayana, por ejemplo. Sólo unas cuantas de las numerosas obras fundamentales de las dos más importantes filosofías Mahayana, a saber, la escuela de la "Doctrina Media" y la de "Sólo Mente", se consiguen en inglés. Textos indispensables como *Trimsika* (Treinta versos de la doctrina Sólo Mente),<sup>2</sup> *Vijñaptimatratasiddhi* (Colmo de la doctrina Sólo Mente),<sup>3</sup> *Yogacarabhumi* (Etapas de perfección en el Idealismo), *Mahayanasangraha* (Sumario de filosofía Mahayana), *Madhayamika Sastra* (Tratado de la Doctrina Media),<sup>4</sup> *Dvadasadvara Sastra* (Las doce "puertas" de la Doctrina Media), etc., aún están por traducir, para no mencionar la biblia de la filosofía "totalista" llamada *Avatansaka Sutra*, la biblia de la escuela realista de Hinayana llamada *Abhidharmakosa Sastra*,<sup>5</sup> o la biblia de la escuela nihilista de Hinayana llamada *Satyasiddhi Sastra* (Colmo de la verdad). La lista podría extenderse

<sup>1</sup> Sobre la verdadera función de las prácticas yoga, Cf. la obra de S. N. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, Londres, 1924, cap. XI.

<sup>2</sup> Se puede conseguir en traducción francesa de S. Lévi, *Matériaux pour l'étude du système vijñaptimatratra*, París, 1932.

<sup>3</sup> Se puede conseguir en traducción francesa de La Vallée Poussin, *Vijñaptimatratasiddhi*, *La siddhi de Hiuan-tsang*, 2 vols., París, 1928 y 1929.

<sup>4</sup> Se puede conseguir en traducción alemana de Max Walleser, *Die mittlere Lehre des Nagarjuna*, Heidelberg, 1912.

<sup>5</sup> Se puede conseguir en traducción francesa de La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakosa de Vasubandhu*, 6 vols., París, 1923-1925.

mucho más, pero con lo dicho tenemos bastante para demostrar que sólo se dispone en inglés de una pequeña fracción de la imagen total.

Así las cosas, es fácil percatarse de que resulta imposible lograr una perspectiva total del sistema budista, para no decir nada de la filosofía oriental como un todo. Para alcanzar una perspectiva total de la filosofía del Oriente sería necesario investigar exhaustivamente no sólo una o dos de las escuelas filosóficas principales, sino todas ellas. Con harta frecuencia se ha tomado un prominente sistema oriental por toda la filosofía del Oriente. Tanto el hinduismo como el budismo han sido, por separado, representantes de la filosofía del Oriente. Como veremos más adelante, las filosofías de la India y de China forman en realidad dos grupos, con tantas diferencias entre sí como semejanzas. No hay que olvidar que, a excepción del budismo, las filosofías de la India no han traspasado las fronteras de su país de origen.

También se ha considerado el budismo como la filosofía representativa del Oriente, porque es la única que abarca la India, China, y Japón, y en parte porque sus conceptos son tan diferentes del estilo filosófico de Occidente que se presentan con un encanto peculiar, desafiante, y con algunos contrastes muy señalados. En consecuencia, se ha descrito la totalidad de la filosofía oriental como abogando por la renunciación, la huída, el pesimismo, la negación, etc., sólo porque existen estas tendencias en algunas escuelas del budismo. En realidad, hay que tener cuidado al considerar la extensión y el sentido de estas tendencias en el budismo, puesto que el "reino de la verdad común", que en el budismo es, por supuesto, inferior al "reino de la verdad superior", permite llevar una existencia razonable y normal. Pero ningún oriental, ni siquiera un budista, afirmaría que el budismo es la filosofía representativa del Oriente, puesto que en la India ha sido cosa del pasado por cerca de mil años. Aun en los días de los

Mahasanghikas y Sarvastivadins, de Nagarjuna, Asanga y Vasubandhu —sus días de gloria en la India— se le consideró como sistema “heterodoxo”. No hay lector de la literatura budista de la India que no se sienta impresionado por el esfuerzo que tuvieron que hacer los filósofos budistas para defenderse de los ataques de la Nyaya, Sankhya, Vedanta y otras escuelas filosóficas hindúes. En China el budismo fué igualmente heterodoxo. Aunque la filosofía china, especialmente el neoconfucianismo, sufrió hasta cierto punto el influjo del budismo, y aunque China fué el país donde las filosofías de Nagarjuna y Vasubandhu alcanzaron la madurez, y donde nacieron escuelas budistas como Ch'an (Zen) y T'ien-t'ai, el hecho es que el budismo, como filosofía, existió en China sólo por un breve período y como “doctrina perversa”. Hoy se llama al Japón la tierra del budismo. Desde ciertos puntos de vista está bien, puesto que en el Japón es donde se encuentran todas las sectas budistas Mahayana y donde se conservan los mejores tratados y tradiciones. Sin embargo, en el mismo Japón, el budismo, como filosofía, ha sido opacado siempre por el neoconfucianismo, y como religión y modo de vida, sufre la competencia del Shinto o “Camino de los Dioses”.

#### LA VARIEDAD Y EL CAMBIO DE LA FILOSOFÍA ORIENTAL

Así pues, es incorrecto tomar un solo sistema por toda la filosofía oriental. Es igualmente incorrecto tomar un período de esta filosofía por el curso entero de su desarrollo. Como los textos filosóficos orientales más accesibles son los más antiguos, se ha pensado que las filosofías posteriores, medievales y modernas, conscientes o inconscientemente, no pasan de ser comentarios de la antigua. Nada más apartado de la verdad. Si seguimos la historia de la filosofía oriental encontraremos grandes variedades y cambios, de tal manera que

el período antiguo aparacerá como lo que es: muy importante, pero no toda la historia.

El ejemplo más notable de la variedad y el cambio en la filosofía de Oriente es quizás el budismo. Esta afirmación acaso sorprenda a quienes creen que el término "filosofía budista" abarca apenas algo más que las enseñanzas de Buda. Pero las modificaciones que el budismo ha padecido a lo largo de su historia son tales que Gotama tendría dificultad en reconocer su filosofía. Tomad, como ejemplo, su doctrina fundamental de la Vía Media. Tal como la enseñó Gotama el Buda, la Vía Media es la que se aleja por igual de los extremos del hedonismo y el ascetismo, es una posición media formulada como Noble Vía Óctuple, a saber: recta perspectiva, intención recta, palabra recta, acción recta, medios de vida rectos, esfuerzo recto, recta meditación y recta concentración.<sup>6</sup> Esta doctrina dió en Hinayana una Vía Media metafísica, en el sentido de la existencia de los elementos, pero la no existencia del yo.<sup>7</sup> En la Mahayana el cambio fué más radical y asumió más facetas. Prácticamente cada escuela Mahayana tiene su propia interpretación de la Vía Media. Para la escuela madyamika era el Vacío,<sup>8</sup> idéntico a la Negación Óctuple o negación total de producción, extinción, aniquilación, permanencia, unidad, diversidad, advenimiento y partida.<sup>9</sup> La escuela Yogacara, por otra parte, se opuso a esta posición negativa y describió

<sup>6</sup> *Samyutta Nikaya*, V, 420. Cf. E. J. Thomas, *Early Buddhist Scriptures*, Londres, 1935, págs. 29-30.

<sup>7</sup> En verdad el Buda no sugiere en la Vía Media la creencia en el ser ni en el no ser. (*Samyutta Nikaya*, XXII, 90. Cf. H. C. Warren, *Buddhism in Translations*, Cambridge, Mass., 1896, pág. 165.) Pero la metafísica no apareció sino hasta después. Ni siquiera dentro de la Hinayana hubo acuerdo sobre la Vía Media. La escuela Satyasiddhi, por ejemplo, creyó ver en ella la negación de los elementos y el individuo por igual.

<sup>8</sup> *Madyamika Sastra*, cap. XXIV, v. 18.

<sup>9</sup> Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, Leningrado, Academy of Sciences of USSR Press, 1927, pág. 70.

la Vía Media como Asidad,\* el Estado Verdadero, que debía ser realizado por el más alto estado de consciencia, o consciencia "sin impureza", despojada de todo posible discernir. De acuerdo con esta Vía Media "Ni se afirma que todos [los elementos] son irrales [como sostienen los madyamikas], ni que son todas realidades [como sostienen los hinayanistas]." <sup>10</sup> "Así se evitan los dos extremos de afirmación y negación, se establece la doctrina de la Mera Ideación y se confirma la Vía Media." <sup>11</sup> A diferencia de las escuelas anteriores, la escuela Avatansaka interpretaba la Vía Media sobre la base de la "Causación Universal del Reino del Principio". La Causación Universal implica por igual lo Uno y lo Múltiple, lo universal y lo particular, todo lo cual se combina en una "gran armonía sin obstáculos". <sup>12</sup> La escuela T'ien-t'ai llevó más adelante la doctrina de la armonía, culminando en la enseñanza de que "no hay color ni fragancia que no sea idéntica a la Vía Media". <sup>13</sup> Es decir, que la verdad del Vacío (irrealidad de la existencia), la verdad de la temporalidad (existencia transitoria), y la verdad del Medio (tanto la no-existencia como la existencia condicionada), son idénticas y forman "la cabal y armoniosa triple verdad" o la "triple verdad absoluta". <sup>14</sup> Por esta breve ojeada a alguna de las escuelas budistas nos da-

\* El texto inglés dice *Thusness*, formando para el caso, el abstracto de *Thus*, así. Nosotros diremos "asidad".

<sup>10</sup> *Madhyantavibhanga, Discourse on Discrimination between Middle and Extremes, ascribed to Bodhisattva Maitreya and Commented by Vasubandhu and Sthiramati*, traducción de Th. Stcherbatsky, Leningrado, Academy of Sciences of USSR Press, 1936, pág. 24.

<sup>11</sup> *Vijñaptimatrasiddhi, La siddhi de Hiuan-tsang*, traducción de La Vallée Poussin, pág. 419.

<sup>12</sup> Fa-tsang, *Fa-chieh Yüan-ch'i Chang* (Capítulo sobre la Causación Universal del Reino del Principio) y *Chin Shih-tzu Chang* (Capítulo sobre el León de Oro).

<sup>13</sup> Chih-k'ai, *Mo-ho Chih-kuan* (Concentración y Visión en el Mahayana), cap. I.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, cap. III.

remos cuenta de que la doctrina de la Vía Media ha sufrido muchos cambios, que hacen casi irreconocible la original.

Del confucianismo puede decirse algo semejante. Los *Lun Yü* (Analectas) de Confucio (551-479, a. c.) son básicos, pero sólo fueron el comienzo. La meta de la filosofía de Confucio es la Perfección, que empieza con el desarrollo de la propia naturaleza y culmina en un estado bien ordenado y en un mundo en paz. Esto es *yen*, palabra que se ha traducido por benevolencia, amor, bondad y verdadera humanidad. Para Confucio *yen* significaba simplemente perfección humana, concepto esencialmente ético. Por la época de Mencio (371-289 a. c.) se definía *yen* como "aquello por lo que el hombre puede ser hombre". A la ética de sentido común de Confucio, Mencio añadió una base psicológica al sostener la teoría de que la naturaleza humana es buena. Así, el hombre no sólo *debe* ser perfecto sino que *tiene* que ser perfecto. En otras palabras, *yen* se convirtió en necesidad psicológica. En el neoconfucianismo *yen* no solamente era ético y psicológico, sino también metafísico. La producción y reproducción incesante del universo es una inmutable evidencia de *yen*, y puesto que la naturaleza original del hombre es idéntica a la del Gran Fundamento,\* el hombre debe esforzarse por "ejercitar plenariamente su espíritu" y "desarrollar su naturaleza al máximo" a fin de crear en torno a sí un orden cósmico y moral. En consecuencia, el hombre debe considerarse a sí mismo, a los otros hombres, a todas las cosas, al cielo y a la tierra, como formando una y la misma entidad.<sup>15</sup>

Esto que se afirma de la doctrina budista de la Vía Media y del concepto confuciano de *yen*, puede aplicar-

\* El texto inglés dice *Great Ultimate*, que también podría traducirse por "Gran Último", por "Ultérmino".

<sup>15</sup> Para mayores detalles, cf. cap. III, págs. 78-79 y 140. Para mayor información sobre el concepto de *yen*, cf. mi artículo *Jen*, en *The Dictionary of Philosophy*, ed. por D. D. Runes, Nueva York, Philosophical Library, 1942, pág. 153.

se a muchas ideas de la filosofía oriental. Ni aun el sistema más estancado en apariencia, el taoísmo, deja de sufrir variaciones y cambios.<sup>16</sup> El tempo que rige los cambios ha sido, por supuesto, más lento de lo que suele ser el de Occidente, especialmente a partir del Renacimiento. Hay que tener presente, sin embargo, que cualquier descripción general hecha bajo términos de tradicionalismo, estancamiento y conservatismo, no debe llevarse al extremo.

No debe despistarnos en lo tocante a tradicionalismo, dogmatismo, etc., la característica afición oriental a las citas y referencias de los antiguos. Cada una de las seis escuelas ortodoxas de la India pretende derivar su autoridad de los *Vedas* y los *Upanishads*. Y, sin embargo, del monismo espiritual de los *Upanishads* salieron sistemas como el atomismo lógico de Nyaya, el pluralismo atomista de Vaisesika, el realismo dualista de Sankhya, el intuicionismo dualista meditativo del Yoga, el monismo realista y ritualista de Mimamsa y el monismo idealista de Vedanta. Más aún, entre cada una de estas escuelas había diferencias tajantes, como se ve por el monismo absoluto del Vedanta de Sankara, que considera la multiplicidad como ilusión, y el monismo matizado del *Vedanta de Ramanuja* que defiende la multiplicidad como real.<sup>17</sup>

#### CARACTERÍSTICAS DE LAS FILOSOFÍAS DE LA CHINA Y DE LA INDIA

Cuando se ha comprendido que no todas las filosofías del Oriente, ni las diferentes etapas de una de ellas, siguen el mismo patrón, se ve que cualquier ca-

<sup>16</sup> Cf. cap. III, págs. 91-92, 111-112, 120 y 123-124.

<sup>17</sup> La historia es demasiado larga para el espacio de que disponemos. Recomendamos como excelentes resúmenes de los *Six Systems of the India*: S. C. Chatterjee y D. M. Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, Calcuta, University of Calcutta, 1939; S. N. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, University Press, vol. I, 1922, vol II, 1932, vol. III, 1940; Acharya

racterización de un sistema no vale aplicado a otros. Esto, sin embargo, no significa que no haya puntos en que los diferentes sistemas concuerden. Con todo, en la exposición, que viene en seguida, de características específicas, debemos tener siempre en cuenta que en la filosofía oriental las semejanzas van acompañadas de diferencias, y que aquélla no es una, sino muchas. En general, las filosofías de la India y las de China y Japón forman dos grupos distintos, puesto que cualquier característica general aplicable a las filosofías de la India, no puede aplicarse, en la mayoría de los casos, a las de China y Japón.

Más adelante señalaremos las semejanzas y diferencias entre estos dos grupos en general y entre los diversos sistemas en particular. En cuanto a la descripción general de los dos grupos apelaremos a la opinión de distinguidos entendidos de las nacionalidades respectivas.

El profesor S. Radhakrishnan, en su *Indian Philosophy*, considera que las características generales del pensamiento de la India, son: espiritualidad, interés dominante en lo subjetivo, idealismo monista e intuición. Por espiritualidad entiende que hay una fuerte motivación espiritual en esa filosofía, y un firme reconocimiento de la relación estrecha entre filosofía, religión y vida. Esto no significa que tal filosofía sea dogmática o no intelectual. Por el contrario, es intensamente intelectual, crítica y sintética. El interés por lo subjetivo viene de la síntesis especulativa y no se opone a la ciencia. El idealismo monista de la India hace hincapié en que la realidad es yo y que el hombre debe convertirse en realidad. Es mística en el sentido de disciplinar la naturaleza humana para llegar a la

Madhava, *The Sarvadasanasangraha, or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy*, traducción de E. B. Cowell y A. E. Gough, Londres, 1882; F. Max Müller, *The Six Systems of Indian Philosophy*, Londres y Nueva York, 1899, nueva ed. 1903 y 1928; S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 2 vols., Londres, vol. II, 1927, rev. 1931.

realización del espíritu. La intuición, o mejor aún *darsana*, abarca la observación perceptiva, el conocimiento conceptual, la experiencia intuitiva, la investigación lógica y la comprensión profunda del alma. El profesor Radhakrishnan rechaza de plano la acusación vulgar de que la filosofía de la India es pesimista, dogmática, indiferente a la ética, e incapaz de progreso.<sup>18</sup>

Otro destacado sabio de la India, el profesor S. Dasgupta, considera la teoría del *karma* y la reencarnación, la doctrina de la emancipación (*mukti*), la doctrina del alma (*atman*, *purusha*, *yiva*, etc.), el pesimismo y *sadhana*, como "puntos fundamentales de acuerdo" entre las escuelas de la India, con la única excepción de los materialistas Charvaka. *Sadhana* significa el esfuerzo filosófico, religioso y ético que abarca el dominio de las propias pasiones, el cuidado por no dañar cualquier forma de vida, la represión del deseo de placer y la práctica del método Yoga de concentración.<sup>19</sup> Dasgupta explica que en el pesimismo que se achaca a la filosofía de la India hay "absoluta confianza optimista en uno mismo, y en el destino y meta de la emancipación".<sup>20</sup>

No ha habido en China la abundancia de críticas sistemáticas de la filosofía nacional que en la India. Sin embargo, el eminente doctor Hu Shih, ha destacado especialmente dos aspectos. En su libro *The Development of the Logical Method in Ancient China*, destaca el hecho de que el método lógico jugó un papel importante en la filosofía china antigua y moderna. En su artículo *Religion and Philosophy in Chinese History* insiste en que "la filosofía, en China como en todas partes, ha sido sierva, defensora, crítica, o adversaria de la religión".<sup>21</sup> El profesor Fung Yu-lan

<sup>18</sup> S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. I, págs. 24-53.

<sup>19</sup> S. N. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I, págs. 71-77.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 77.

<sup>21</sup> *Symposium on Chinese Culture*, ed. Sophia Zen, Shanghai, 1931, pág. 31.

piensa que la filosofía de China es inferior a la de la India y a la occidental en demostración y explicación; que la filosofía china destaca lo que el hombre es y no lo que tiene; que no concede mucha importancia a la epistemología; que no persigue la sabiduría por la sabiduría misma; que no contrasta el hombre y el universo; que no ha desarrollado un sistema de lógica; que ha subordinado la metafísica a los intereses humanos; que discute extensa y minuciosamente el problema de cómo vivir; que no es sistemática en la forma, sino en el contenido; que sólo de nombre es tradicional y que es progresiva.<sup>22</sup>

Por estas descripciones sacamos en claro que las filosofías de China e India presentan caracteres distintos. Sin embargo, en un punto están de acuerdo, es decir, en el interés por el hombre antes que por la naturaleza o por Dios.

#### EL HOMBRE, ESTE MUNDO, LA INMORTALIDAD Y EL MAL

Tanto las virtudes como los vicios de la filosofía oriental pueden atribuirse al hecho radical de que considera la filosofía como problema humano, y se dedica a la búsqueda de una solución definitiva de los problemas humanos. Para el hinduismo y el jainismo la meta es Moksha o emancipación, para el budismo el Nirvana, para el taoísmo "larga vida y visión perdurable", para el confucianismo y el neoconfucianismo la perfección individual y la armonía social, y el bienestar general para el mohismo.<sup>23</sup> Estos ideales no aparecen remotos e imposibles de realizar. Por el contrario, se creen firmemente en su accesibilidad, y, lo que es más importante, en la posibilidad de alcanzarlos en este mundo. Por supuesto, algunas religiones orientales procuran una

<sup>22</sup> Fung Yu-lan, *The History of Chinese Philosophy*, cap. I (traducción de la parte I por D. Bodde) Pekín, 1937, págs. 1-6.

<sup>23</sup> Cf. cap. III, págs. 74-75, 91-93, 101-102, y 129.

salvación completa en el otro mundo, como los estadios más elevados de la transmigración en el hinduismo, el "País puro", el "Paraíso" y otras versiones del Nirvana en ciertas sectas budistas,<sup>24</sup> y el "reino de los inmortales" del culto taoísta. Pero estas creencias son desviaciones de sus respectivos sistemas filosóficos, que insisten en que la salvación tiene lugar en este mundo. En todas las filosofías originarias de China, los símbolos de perfección, a saber, el grave y discreto filósofo y el orden moral, no trascienden de este mundo. Como dicen los neoconfucianos, la realidad "la tenemos delante de los ojos", y no hay un principio de todo como Razón o Causa Primera "más allá de los asuntos cotidianos como beber y comer".<sup>25</sup> La mira central del taoísmo es "nutrir nuestra naturaleza original" y "preservar la vida" dejándola seguir su curso natural.<sup>26</sup> Aun en el hinduismo y en el budismo, ultramundanos en apariencia, se gana la libertad en cuanto se alcanza la justa y perfecta sabiduría, pues la primera condición de Moksha y Nirvana es la disipación de la ignorancia, y esto puede suceder en cualquier momento de la vida.

Lo que acabamos de exponer no significa que la imaginación oriental no vaya más allá de este mundo. Los hindúes, los budistas, y los taoístas que copiaron a los budistas, han creado más cielos e infiernos que el resto del mundo. Pero éstos son resultado de la fantasía religiosa, y no de la especulación filosófica. La respuesta a la cuestión de la existencia en el más allá toma un cariz enteramente distinto en el hinduismo, budismo y taoísmo como filosofías. En ninguno de sus sistemas se encuentra el concepto occidental de la inmortalidad de la persona. Mucho se le acerca la idea del alma personal en el *Bhagavad Gita*; pero la etapa

<sup>24</sup> Fuera de las diversas sectas esencialmente religiosas que abogan por la salvación en "La otra orilla", la mayoría de las escuelas budistas insisten en la necesidad de "convertirse uno en Buda ahí donde está".

<sup>25</sup> Cf. cap. III, págs. 129, 132, 147-148.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, págs. 92-94, 98-100.

final del alma en el hinduismo es la unidad pura con Brahman, aunque puede no tener lugar hasta después de una larga serie de transmigraciones.<sup>27</sup> La respuesta del budismo a la cuestión de la vida después de la muerte es singular. Puesto que el budismo no acepta nada que se parezca a un yo permanente, una vida específica no dura más que un momento, y a cada momento nace una nueva vida. Por esta razón no puede haber problema de inmortalidad ya que no hay un yo que pudiera ser inmortal. Si la rueda de la reencarnación ha de ser interpretada como inmortalidad, esa inmortalidad es la del renacer creador y continuo y no la de la persona. El Nirvana, claro está, no puede interpretarse como inmortalidad, porque Nirvana es esencialmente el estado donde desaparecen todas las entidades específicas. Hasta lo Absoluto como entidad se extingue; nada queda fuera de la Talidad.\*<sup>28</sup>

Todas las filosofías de China, y las del Shinto en Japón, están de acuerdo en la teoría de que al morir el hombre su alma se reintegra al principio celeste o universal que la produjo, y que su espíritu vuelve al principio terreno o pasivo de donde surgió. Esto no sucede inmediatamente después de la muerte; el individuo conserva su identidad por algún tiempo durante el cual se desintegran gradualmente los elementos pasivo y activo que hay en él. La permanencia en este estado depende de los méritos que haya acumulado, los cuales consolidan en él las fuerzas universales. Puede decirse que Confucio vive todavía como ser espiritual, mien-

<sup>27</sup> *Bhagavad Gita*, II, 18-20; XI, 28-29; XII, 9.

\* El texto inglés dice *Suchness* y, con la misma libertad, decimos nosotros *Talidad*. *Such* es *tal* en inglés.

<sup>28</sup> Para más detalles sobre los argumentos budistas contra el Yo como unidad permanente, cf. el último capítulo del *Abhidharmakosa Sastra* de Vasubandhu. Hay traducción al francés por Louis de La Vallée Poussin (6 vols., París, 1923), véase el vol. V, págs. 230-232; también *Vijñaptimatratasiddhi*, cf. el capítulo I, de la traducción francesa, *La siddhi* de Hiuan-tsang, por el mismo autor (París, 1928-1929).

tras su quincuagésimo descendiente acaso ya no sea entidad espiritual. Por tanto, podemos decir que en general los chinos y los japoneses creen en la inmortalidad temporal, si se permite la contradicción en los términos.<sup>29</sup>

Aunque estas tres respuestas a la cuestión de la vida futura difieren entre sí, todas apuntan a una posición metafísica de extremada importancia en el Oriente y que reclamará nuestra atención, una y otra vez, en este capítulo. Esta posición metafísica es el concepto del continuo indiferenciado, o sea, en lenguaje de la física moderna, el "campo" a que deben ser reducidas todas las entidades individuales, específicas, particulares. Para los orientales éste es el destino final del hombre, donde su realidad se identifica con la Realidad Única. Esa identidad puede significar la pérdida de la realidad individual, como una gota de agua en el océano, en el caso del hinduismo. O puede significar la ausencia de toda diferencia entre el individuo y lo universal, como la llama de un cirio en un cuarto lleno de luz o como una voz en un coro, en el caso de otros sistemas orientales. De cualquier modo, el continuo indiferenciado es la solución última al problema de la inmortalidad.

Pero en general las filosofías orientales no se interesan mucho en los problemas de la vida después de la muerte. Están muy atareadas con problemas de este mundo. Tanto Buda como Confucio se negaron a contestar preguntas sobre el más allá: el primero explicaba que un médico no tiene tiempo para discusiones metafísicas, y el segundo decía que si no conocemos la vida

<sup>29</sup> Cf. mi artículo *Hun* en *The Dictionary of Philosophy*, ed. por D. D. Runes, Nueva York, Philosophical Library, 1942, pág. 132. Este concepto es expuesto particularmente en las obras de filósofos chinos medievales, como Huai-nan Tsé (m. en 122 a. c.), Tung Chung-shu (177-104 a. c.), etc., y se mantiene en la filosofía china moderna.

no podemos esperar conocer la muerte.<sup>30</sup> Las filosofías orientales se ocupan primordialmente del hombre.

Este profundo interés por el hombre llevó, en algunas filosofías del Oriente, especialmente en el confucianismo y en el neoconfucianismo, a la posición en que el hombre es el medio adecuado de estudio, no solamente del hombre mismo, sino también del universo.<sup>31</sup> Los confucianos antiguos y modernos afirman unánimemente que cuando se establezca una armonía central en el hombre, se establecerá también en el universo. Esta tendencia la podemos observar, además, en el budismo, y culminó en la doctrina de que uno puede ver su naturaleza y convertirse en Buda viendo directamente en su propio espíritu.<sup>32</sup> El taoísmo opone la naturaleza al hombre. Pero el Tao o Camino del Cielo y de la Tierra deberá descubrirse en el sabio y prudente u "hombre puro", aun cuando Tao existe en todas partes, hasta en cosas tan bajas como la hormiga o la cizaña.

Siendo, pues, tan grande la importancia que se concede a la posición del hombre en la filosofía del Oriente, es de esperar que la cuestión de la naturaleza humana tenga lugar eminente. Prácticamente todos los sistemas se han ocupado a fondo de la cuestión y la han abordado desde muchos puntos de vista. En los *Upanishads* hay muchas discusiones interesantes sobre la creación del hombre, su alma, su naturaleza, sus cuatro grados (corporal, empírico, trascendental y absoluto) y su relación con Brahman.<sup>33</sup> Sin embargo, en el

<sup>30</sup> Lun Yü (*Analectas*, XI, II); *Majjhima Nikaya*, suttas 63, 72 (H. C. Warren, *Buddhism in Translations*, Harvard Oriental Series, vol. III, Cambridge: Harvard University Press, 1922, págs. 117, 123); *Samyutta Nikaya*, sutta 44.

<sup>31</sup> Cf. el cap. III, págs. 74-77, 129.

<sup>32</sup> Especialmente en la escuela Zen.

<sup>33</sup> Puede decirse que el problema principal de los *Upanishads* es la relación entre el hombre, como entidad espiritual individual, y Brahman, como la entidad espiritual universal. Cf. *Brihadaranyaka Upanishad*, II, 5, 1; III, 4, 1; V, 5, 2; *Chandogya*

confucianismo es donde encontramos un interés mayor por el problema, ya que no ha habido filósofo confuciano que no dedique atención especial al problema de la naturaleza del hombre.<sup>34</sup> Aunque la filosofía oriental cree, en general, que la naturaleza humana es originalmente buena —puesto que el hombre surge de Atman o Brahman como principio personal en el hinduismo, de jiva en el jainismo, de Tao en el taoísmo, del Gran Fundamento en el neoconfucianismo, cada uno de los cuales es bueno por ser realidad última—, sin embargo, la naturaleza original del hombre ha degenerado tanto a causa de la ignorancia y los deseos, que su espíritu oscurecido necesita disciplinarse severamente para recobrar su bondad original. Ésa es la razón principal para que se abogue en la ética oriental por una severa disciplina a fin de recobrar la virtud original del hombre.

Ahí yace la explicación oriental de la aparición del mal. Es enteramente creación del hombre. Prácticamente todos los sistemas de la India, incluyendo el budismo, y el taoísmo en China, atribuyen la aparición del mal a la ignorancia del hombre, que da ocasión al surgimiento de la falsa sabiduría y de los deseos dañinos. El confucianismo en todas sus fases, el mohis-

*Upanishad*, III, 13, 7; III, 14, 2-3; V, 11, 1; VIII, 8, 3; VIII, 14, 1; *Taittiriya Upanishad*, II, 8; III, 10; *Mundaka Upanishad*, II, 1, 10; II, 2, 5 y 9; *Aitareya Upanishad*, V, 1-3; *Svetasvatara Upanishad*, I, 16. Para la creación del hombre cf. *Ait.*, II, 2-4; *Tait.*, II, 1. Para el alma y sus cuatro grados, cf. *Bri.*, IV, 3, 6; V, 6; *Chand.*, VIII, 3, 3; *Katha*, III, 5; IV, 1-2; *Mandukya*, 3-7; *Chand.*, VIII, 3-12. Cf. también la traducción de R. E. Hume, *The Thirteen Principal Upanishads*, Oxford University Press, Londres, 1931. Cf. también A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Harvard Oriental Series, Harvard University Press, 1925, 2 vols., págs. 567-570.

<sup>34</sup> En Andrew Chih-yi Chang, *Hsüntzu's Theory of Human Nature and its Influence on Chinese Thought*, Pekín, 1928, se encontrará un sumario cuidadoso de la evolución de las teorías confucianas sobre la naturaleza humana. Cf. mi artículo *Hsing* (naturaleza humana) en *The Dictionary of Philosophy*, ed. por D. D. Runes, Nueva York, Philosophical Library, 1942, pág. 130.

mo, y otras escuelas filosóficas de China y Japón explican el mal, más específicamente, en términos de egoísmo, engaño, incapacidad, etc.<sup>35</sup> En otras palabras, no sostienen que haya una causa del mal; sino que hay muchas razones para la caída del hombre. Lo que importa es que, sea simple o complicada la causa del mal, el hombre mismo debe ser responsable de su desgracia. Se cree que aun el mal natural es causado por los dioses como castigo por la mala conducta del hombre. Pero no se ha explicado satisfactoriamente cómo los absolutamente buenos Brahman, Tao o Gran Fundamento pudieron permitir que su creación, el hombre, creara el mal, que es cosa tan extraña a su naturaleza. La teoría, defendida por el hinduismo, el budismo, el taoísmo, y hasta cierto punto por el neoconfucianismo, de que la distinción entre bien y mal es ajena a la realidad última, y es solamente producto humano, no resuelve la dificultad, porque ese producto deberá tomarse como otro ejemplo de mal, cuyo origen puede rastrearse hasta la misma realidad última. Algún consuelo se hallará, sin embargo, en el hecho de que si el hombre produce el mal, puede también destruirlo. La filosofía oriental insiste en la posibilidad de que el hombre trasmute el mal. Esto probablemente explique la ausencia, en las religiones orientales, tanto de la idea del pecado original como de la del perdón. El hombre es causa de su propia caída. Él debe, y puede, lograr su propia salvación.

### FILOSOFÍA Y RELIGIÓN ORIENTALES

No debe inferirse de lo que hemos dicho que la filosofía oriental no sea religiosa. Con harta frecuencia se han confundido la filosofía y la religión orientales;

<sup>35</sup> La cuestión de la ignorancia y el mal se discute a fondo en los Seis Sistemas de la India (especialmente en la escuela Vedanta; cf. *Vedanta Sutra*, I, 1, 1-3; traducción de George Thibaut, *The Vedanta Sutra with the Commentary of Sankara*,

por ejemplo, los supersticiosos cultos hindúes han sido tomados erróneamente por la filosofía hindú, y la corrompida adoración taoísta de la naturaleza se identifica con el taoísmo ateo naturalista. Pero no podemos negar que el elemento religioso está presente en muchos sistemas orientales, aunque no en todos. La filosofía oriental no es, en general, religiosa en el sentido de que dependa de lo sobrenatural para encontrar la salvación o la sabiduría. Como ya dijimos, el hombre debe procurar su propia salvación. En cuanto a la sabiduría, las religiones populares de Oriente creen en sueños y revelaciones. Sin embargo, en las filosofías orientales, la revelación como fuente de conocimiento sólo se encuentra en el caso de los *Vedas*, que se supone fueron revelados. Desde los *Upanishads*, el saber ha dependido no de la revelación directa de una elevada deidad a un hombre, sino del estudio de los *Vedas* revelados, sea o no a través de un maestro especialmente dotado.

En cuanto a la fe en la existencia de una deidad, no es tan fuerte en la filosofía oriental como se supone generalmente. Es verdad que los panteones del Oriente son los más densamente poblados del mundo. También es verdad que en cierto número de sistemas filosóficos orientales se acepta la existencia de seres sobrenaturales. Pero la realidad última en el hinduismo, en el jainismo, y en el budismo se entiende en términos de principio universal, no de ser sobrenatural. En ocasiones Confucio cumplía con prácticas religiosas tradicionales; pero en ocasiones prefería servir al hombre antes que nada.<sup>36</sup> La mayor parte de los neoconfucianos eran bastante escépticos acerca de la existencia de un soberano divino. Decían que de existir, no habían encontrado ninguna prueba de ello.<sup>37</sup> Es verdad que el mohismo defendía

*The Sacred Books of the East*, The Clarendon Press, 1890 y 1896, vol. XXXIV, págs. 3-19), en las escuelas budistas, en Mencio (especialmente VI, I, 6), y en los neoconfucianos (especialmente Chu Hsi y Wang Yang-ming).

<sup>36</sup> Lun Yü (Analectas), XI, 11.

<sup>37</sup> Por ejemplo, Chuang Tsé, cap. II; cf. la traducción hecha

abiertamente la creencia en seres espirituales, y que Mo Tsé, pero no Confucio ni Lao Tsé, fundó una religión en la antigua China.<sup>38</sup> Sin embargo, debemos recordar que Mo Tsé fomentaba la creencia en los espíritus, principalmente porque tal creencia contribuía al bienestar del hombre. También es verdad que la escuela Yoga de la India encontraba insuficientes las veinticinco categorías de la escuela Sankhya naturalista y evolucionista, y que le añadió a Isvara, dios personal.<sup>39</sup> Pero Isvara y muchos otros son casi enteramente instrumentales, es decir, sirven para obtener efectos estéticos y psicológicos. Los numerosos dioses de linaje védico de la escuela Mimamsa, por ejemplo, más parecen personajes inmortales de la literatura clásica que personalidades existentes. Son tipos, ideales, símbolos de fuerzas universales y ayudas para la meditación. Hay dioses, como Krishna en el *Bhagavad Gita*, o como Dios en Vedanta, que poseen todas las cualidades de los seres divinos. Sin embargo, sorprenderá saber cuántos sistemas de la India trataron de impugnar a Dios. Los jainitas, la escuela Mimamsa, la escuela Sankhya y los budistas, presentaron argumento tras argumento, todos los cuales son profundamente filosóficos y altamente críticos, contra su existencia.<sup>40</sup> Hay más ateísmo en la filosofía oriental de lo que se sospecha.

Pero desde otro punto de vista, la filosofía oriental, en conjunto, es profundamente religiosa. Podemos decir que es religiosa porque afirma reiteradamente la por Fung Yu-lan, Chuang Tzu, *a new selected translation with an exposition of the philosophy of Kuo Hsiang*, Shanghai, 1933, pág. 46.

<sup>38</sup> Según Hu Shih. Cf. su libro *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Shanghai, 1928, pág. 57.

<sup>39</sup> Cf. el Yoga Sutra, I, 23-29; II, 1, 45. Cf. la traducción de J. H. Woods, *The Yoga-system of Patanjali*, Harvard Oriental Series, vol. XVII, Cambridge: Harvard University Press, 1927.

<sup>40</sup> Cf. por ejemplo, los argumentos de la Sankhya en *The Aphorisms of Kapila*, traducido por James R. Ballantyne, tercera edición, Londres, 1885, I, 92-94; V, 2-12.

intimidad entre el hombre y la realidad. Constantemente se repite en la filosofía oriental que el hombre es un pequeño yo que participa del más grande Yo que es más real, más duradero y más poderoso que él. Debe estar en perpetuo asombro ante su más grande Yo, sincera y reverentemente, y hasta con sumisión. He ahí la razón básica de que el taoísmo naturalista, el budismo ateo y el confucianismo hayan desarrollado una religión paralela a su filosofía. Es también la explicación de que las escuelas hindúes Nyaya y Vaiseshika hayan desarrollado a tal grado la idea de Dios, que sólo fué mencionada casualmente por sus fundadores.<sup>41</sup> La Vedanta, la más importante de las escuelas hindúes, llevó a nuevas alturas la idea de Dios y llegó al punto de un absoluto en Sankara y de una deidad personal en Ramanuja.

Este fenómeno extraordinario, el hecho de que algunas de las más intensas religiones del mundo hayan surgido de filosofías no religiosas, puede parecer extraño a primera vista. Pero no lo es, porque tal desarrollo era no solamente necesidad social y psicológica, sino también necesidad filosófica. El carácter fundamental de la filosofía oriental lo requería. Todas las grandes filosofías del Oriente coinciden en la creencia de que el hombre y la realidad poseen una esencia común. Que existe una relación natural entre el hombre y el cosmos que ninguno puede dejar de notar. Para los orientales esta relación es armoniosa. Tomad, por ejemplo, la relación entre hombre y naturaleza. No se encontrará una sola actitud hostil en la filosofía oriental; la única excepción es el filósofo confuciano Hsün Tsé, quien sostenía que la naturaleza debe ser conquistada y gobernada. La actitud general hacia la relación entre hombre y universo es de identidad y correspondencia. Como hombre y universo son reduc-

<sup>41</sup> El *Kusumanjali* de Udayana, exposición clásica de las pruebas Nyaya de la existencia de Dios, desarrolla plenamente la idea de Dios mencionada por casualidad en Nyaya Sutra.

tibles a la misma realidad, llámese Atman, *purusha*, *jiva*, Tao, Talidad o Gran Fundamento, se deduce que la única diferencia entre ellos es en grado y no en especie.

La teoría de la correspondencia entre hombre y universo ha ocupado una posición muy importante en India y China. La relación macrocosmo-microcosmo se lleva a tales extremos en los *Upanishads* y en la filosofía china medieval, que se vuelve repulsiva.<sup>42</sup> Se sostenía que diferentes partes del cuerpo corresponden a diferentes partes del cielo y de la tierra, sin más razón que la imaginación poética o la franca superstición. Esta fantasía primitiva fué desterrada de las filosofías modernas china e hindú. En la escuela Vedanta, ya representada por Sankara, ya por Ramanuja, la verdadera relación entre hombre y universo es espiritual, es relación del alma. El tema fundamental de los *Upanishads* fué, por tanto, restaurado solemnemente. En el neoconfucianismo el hombre aparece como universo en miniatura. Hay un Gran Fundamento en el universo; hay también un Gran Fundamento en cada una de las innumerables cosas, incluyendo al hombre.

## LO UNO Y LO MÚLTIPLE

Esto nos lleva al problema de la relación entre lo Uno y lo Múltiple, problema al que rodea la incomprensión. Debido a la idea hindú, tan vigorosamente expuesta en el Vedanta de Sankara, de que la pluralidad es *maya* o ilusión, y debido también a la concepción budista de que Talidad o el Vacío no admite caracteres específicos, se ha creído que la filosofía oriental, en conjunto, no permite realidad al individuo. Se cree que el individuo no es más que una gota de agua en el océano. Es verdad que, en el fondo, así sucede en el hinduismo, en el taoísmo y en el budismo;

<sup>42</sup> Bri., I, 2, 3; Isa, 17; Ait., I, 4; Chand., V, 12-18. Cf. también cap. III, pág. 119-121.

sin embargo, no debemos olvidar el esfuerzo de la escuela Vedanta de Ramanuja por reafirmar la realidad de la multiplicidad. Se ha llamado "monismo calificado" a la filosofía de Ramanuja, principalmente porque defendía sin reservas el mundo de la multiplicidad y se negaba a aceptar el mundo como *maya*.<sup>43</sup> Tampoco debemos olvidar el hecho de que en las escuelas Sarvastivada y Abhidharmakosa del budismo Hinayana se considera cada cosa particular como entidad separada. También en el budismo Mahayana, particularmente en las escuelas Avatansaka y T'ien-t'ai, se sostiene que tanto lo Uno como lo Múltiple son igualmente reales.<sup>44</sup> Esto, por supuesto, parece que no concuerda con la teoría budista general del no yo. Los filósofos budistas explican esta aparente contradicción refiriéndose a su teoría, igualmente importante, de los tres grados de realidad, a saber, el ilusorio, el parcial y el absoluto.<sup>45</sup> La cuerda es ilusoria cuando se la confunde con una serpiente. Como cuerda tiene realidad parcial, puesto que una cuerda no es sino el efecto de una serie de causas como el cáñamo, el espacio, etc. Tiene realidad absoluta cuando se la reconoce como Talidad. La cuerda en sí misma es un fenómeno, un particular, mientras que la realidad absoluta carece de distinciones como fenómeno y nómeno o lo particular y lo universal. Es el

<sup>43</sup> Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, t. II, págs. 690 y ss.; Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, t. III (1940), págs. 286 y ss.

<sup>44</sup> La escuela T'ien-t'ai insiste mucho en su teoría del verdadero estado de todos los *dharma*s, es decir, que todos los elementos manifestados son los elementos en sus estados propios (*sarvadharmasvalakshanata*). Proclama que "Todo, hasta el color o el perfume, es idéntico a la Vía Media, a la Verdad." Igualmente vigorosa es la posición Avatansaka de que "Todo es Uno y Uno es Todo". Cf. las notas 12 y 13.

<sup>45</sup> Expuesta en obras como *Madhyantavibhanga*, *Discourse on Discrimination between Middle and Extremes*, ascribed to Bodhisattva Maitreya and Commented by Vasubandhu and Sthiramati, traducción de Th. Stcherbatsky, Leningrado, Biblioteca Buddhica, vol. XXX, 1936.

reino en que lo Uno es lo Múltiple y lo Múltiple es lo Uno. Por tanto, el yo tiene realidad parcial y eficacia empírica; pero no individualidad en el más estricto sentido. La diferencia principal entre el hinduismo y el budismo es que en el hinduismo el individuo acaba por ser absorbido por lo Absoluto,<sup>46</sup> mientras que en el budismo ni lo Absoluto ni el individuo se absorben uno al otro. Su distinción no existe en el estado de Talidad.

La posición del taoísmo se acerca a la del hinduismo. Sin embargo, otras escuelas de China y Japón, ya pertenezcan al confucianismo, al mohismo, al neoconfucianismo o a la filosofía japonesa en general, insisten siempre en el hecho de que por igual lo universal y lo particular son reales. En el neoconfucianismo, que dominó el pensamiento chino el último milenio, y el pensamiento japonés durante muchos siglos, la realidad de uno depende de la realidad de otro. Sin la fuerza vital, el principio de diferenciación, la Razón o principio universal no puede concretarse, y no puede actuar. Lo Uno se descubre sólo en lo Múltiple, de la misma manera sólo se discierne lo Múltiple en lo Uno.<sup>47</sup>

Sin embargo, si tomamos en conjunto todas las filosofías orientales, veremos que lo Múltiple está definitivamente subordinado a lo Uno, del cual depende para su realidad íntima. En otras palabras, la filosofía oriental es monista en el fondo, no obstante la existencia en la India de sistemas dualistas y pluralistas menores. No hemos perdido de vista el pluralismo realista del jainismo, el pluralismo atomístico de *Nvaya* y *Vaisheshika*, el dualismo realista de *Sankhya*. Pero a excepción del jainismo, la dualidad y la pluralidad se resuelven en el hinduismo en la unidad de *Brahman*. La Talidad del budismo no permite calificación numérica, en consecuencia, es imposible determinar si el budismo

<sup>46</sup> *Bri.*, IV, 3, 32; *Prasna*, IV, 7; *Tait*, I, 4, 3.

<sup>47</sup> Cf. cap. III, 132.

es monista o pluralista. Sin embargo, la literatura budista está llena de refutaciones de la dualidad. Los setenta y cinco *dharma*s o elementos de existencia del budismo primitivo, y los cien *dharma*s del budismo posterior, se trascienden cuando se realiza Talidad. En China y Japón no han hallado lugar ni el dualismo ni el pluralismo. La tradición de yin y yang, que sostiene que todo lo que sucede en el universo es resultado de la interacción del principio universal pasivo yin, y del principio universal activo yang, no es dualista porque estas dos fuerzas no son sino diferentes aspectos de la realidad única llamada Gran Fundamento. El pretendido dualismo de Razón (*Li*) y fuerza vital (*ch'i*), en el neoconfucianismo, no es real porque ambos se sintetizan, finalmente, en el Gran Fundamento.

Es objeto de controversias si el Uno es determinado o indeterminado en la filosofía oriental. Es indeterminado en el sentido de que no puede describirse en términos específicos, así el Vacío en el budismo, y, hasta cierto punto, Tao en el taoísmo y Brahman en el hinduismo. Es determinado en el confucianismo, el neoconfucianismo, el jainismo, en algunas escuelas hindúes ortodoxas, en las filosofías japonesas y en otros sistemas orientales menores, en que puede entenderse la realidad última en términos específicos. Se alegrará que estos términos específicos no describen lo Uno como nómeno, sino como "campo" del mundo fenoménico. En otras palabras, en la filosofía oriental lo Uno se intuye, pero no se postula. No hay duda que el monismo oriental está construido sobre bases mucho menos racionales que el de Occidente. En sistemas como el hinduismo, el taoísmo y ciertas escuelas del budismo, donde se considera el mundo como fenoménico, el carácter indeterminado de lo Uno es evidente por sí mismo. En otros sistemas, particularmente en el neoconfucianismo y en algunas escuelas budistas que se niegan a distinguir lo feno-

ménico de lo nouménico, el carácter específico de lo Uno es tan claro como el día.

La insistencia monista ha ayudado al Oriente a evitar una gran dificultad filosófica, a saber, la de las relaciones entre alma y cuerpo. Puesto que nunca están absolutamente en contraste, y puesto que son, al fin de cuentas, idénticos, cualquier dificultad que surja del dualismo de alma y cuerpo desaparece inmediatamente. La nota de unidad resuena en la filosofía oriental como en ninguna otra.

### DESTINO Y CASUALIDAD

El acentuar la unidad no debe interpretarse como signifiicante de un universo estático. La unidad comprende lo que es y lo que no es. La Realidad consiste tanto en *ser* como en *no ser*, es decir, en *devenir*. Para budistas, taoístas y confucianos la realidad es particularmente dinámica. La momentaneidad de la existencia constituye la base de la filosofía budista. También en el taoísmo la realidad pasa "como caballo al galope". Los confucianos, especialmente los neoconfucianos, estaban también hondamente impresionados por la calidad dinámica del universo. Deriva su filosofía de la tradición china general de la transformación, que tiene lugar a cada momento, de acuerdo con el *I Ching* (*El libro de los cambios*), pues cada suceso implica la interacción de los dos principios de yin y yang. Desde el siglo xi los filósofos chinos han hablado de las cosas como "sucesos" o "casos" que no tienen "duración", hasta vistos con criterios budistas.<sup>48</sup>

El carácter pasajero de la realidad es una consecuencia lógica de la concepción que el Oriente tiene de las cosas como relaciones, rasgo particularmente notable del budismo y de la filosofía china. Para los filósofos chinos, confucianos y taoístas por igual, el Gran Fundamento produce una cosa por la inter-

<sup>48</sup> *Ibid.*, págs. 132 y 147-148.

acción de los principios universales pasivo y activo. Estas fuerzas no se estancan nunca, sino que fluyen constantemente. Para los budistas, cualquier efecto debe tener cierto número de causas o de elementos que entran en una relación peculiar. Esta idea de relación está arraigada con tal firmeza en el Oriente, que las relaciones humanas se convierten en factor principal de la ética oriental. A ella se debe también la gradación de la realidad que encontramos en la mayoría de las filosofías orientales.

Puede retrotraerse el origen del pesimismo y fatalismo orientales, que tanto han llamado la atención de Occidente, hasta el concepto de lo transitorio de la realidad. Hemos señalado que la filosofía oriental cree firmemente en la posibilidad de la salvación; pero en un universo en que todo cambia incesantemente, y desde el punto de vista de la realidad última, el hombre como entidad no goza de mayor permanencia que una burbuja o una sombra. Por esta razón, Chuang Tsé y la mayor parte de los taoístas que lo siguieron, abogaban por la vida espontánea, lo que significa dejar a la vida seguir libremente su curso. El hombre no debe afanarse en conseguir fama y riquezas, ni debe preocuparse por la vida y la muerte. La naturaleza tiene su propio programa, que ningún hombre puede alterar. En el budismo y en el hinduismo la transitoriedad de la vida llega a identificarse con el sufrimiento. Consideran el mundo como sufrimiento, sencillamente sobre la base de que vida y muerte se suceden ininterrumpidamente. Tratan de escapar a esta "rueda" de sufrimiento, y terminar la ronda de la reencarnación. Nunca se ha explicado por qué la fugacidad de la vida provoca sufrimiento.<sup>49</sup> Los neoconfucianos consideran la transformación incesante desde un punto de vista más realista. Creían deber del hombre ajustarse al esquema del movimiento universal. No debería lamentarse por

<sup>49</sup> Se puede trazar un interesante paralelo entre la idea india del sufrimiento y la doctrina cristiana del pecado original.

el natural y necesario transcurrir de los sucesos, sino que debería "establecer su destino", contribuyendo a la ley universal y participando en ella. Admitían que el hombre no tiene gobierno sobre vida y muerte o sobre riqueza y pobreza; pero insistían en que es ignorancia y locura, y hasta violación de la ley moral, ponerse junto a un muro a punto de desplomarse y después confiar en la suerte. Hay que esforzarse por comprender las cosas y realizar la propia naturaleza, porque "la realización completa de la Razón de las cosas, el cabal desarrollo de la propia naturaleza y el establecimiento del destino son simultáneos".<sup>50</sup> Dejaban sitio al libre albedrío, aunque el hombre, como individuo, debe conformarse al orden general del universo. Los budistas, los jainistas y los hindúes incitan al pleno ejercicio de la voluntad, pues sólo a través del esfuerzo sincero cabe al hombre esperar la destrucción de la ignorancia.

## LA MENTE

La filosofía oriental siempre ha concedido inmensa importancia a la actividad mental, aunque el respeto general por la tradición y la debilidad de la actitud crítica parezcan indicar lo contrario. Sin embargo, el espíritu crítico de la filosofía de Oriente es más vigoroso de lo que se sospecha, a pesar del hecho de que en Occidente se encuentre más racionalismo. El respeto por la tradición no excluye el espíritu crítico. A decir verdad, uno de los defectos principales de la filosofía oriental es la excesiva insistencia en la capacidad creadora de la mente.

Nadie puede minar la situación de la mente en la filosofía oriental. En cierto sentido puede afirmarse que la filosofía oriental es predominantemente idealista, considerando la importancia que tiene la mente

<sup>50</sup> Ch'eng-shih I-shu (Obras póstumas de los hermanos Ch'eng), cap. II.

no sólo en las escuelas idealistas del hinduismo, budismo y neoconfucianismo, sino también en el taoísmo naturalista, en el budismo totalista y en el neoconfucianismo racionalista.<sup>51</sup> En el hinduismo y en ciertas escuelas del budismo, se concibe la realidad como un principio de conciencia, sea bajo el nombre de Atman o Yo, o bajo el de Mente. Una de las escuelas budistas y otra neoconfuciana se titularon abiertamente "Escuela Sólo Mente"<sup>52</sup> y "Filosofía de la Mente".<sup>53</sup> En todos los casos de tendencias idealistas en la filosofía oriental, la mente es la mente universal, puesto que la mente individual, en el fondo, no alcanza plena realidad. Sin embargo, no debemos olvidar que ni Tao en el taoísmo ni Talidad en el budismo pueden reducirse a mente, pues Tao denota el "Camino" de la naturaleza, y Talidad no admite calificación ni material ni espiritual. El taoísmo y el budismo, tal como están representados en ciertas escuelas, son naturalistas. De todas maneras, la verdad es que la realización de Tao o de Talidad depende de actividades mentales como visión o iluminación. Nos damos cuenta también de que el principal sistema filosófico de China, el neoconfucianismo, es básicamente racionalista, y de que no puede interpretarse su Razón como conciencia. Sin embargo, se considera que la mente es el mejor punto de partida para realizar la Razón, puesto que la Razón se encarna mejor en la mente, aunque se la puede descubrir en todas las cosas. El materialismo no ocupa lugar distinguido en el Oriente, excepto en la escuela Char-

<sup>51</sup> Especialmente en la India. Cf. S. Dasgupta, *Indian Idealism*, Cambridge, University Press, 1933. La filosofía china no llega al extremo idealista. La doctrina budista Sólo Mente no tuvo vida larga en China. Cf. cap. III, pág. 100.

<sup>52</sup> Vijnaptimatravada (llamada también, en sánscrito, Yogacara; en japonés, Hosso, y en inglés *Mere-Ideation* [Mera Ideación]). Si se desea consultar trabajos de esta escuela cf. el *Vimsatika* de Vasubandhu, traducido por C. H. Hamilton, *Wei Shih Er Shih Lun*, New Haven, American Oriental Society, 1938, y también los citados en las notas 2 y 3.

<sup>53</sup> Cf. cap. III, págs. 113 y ss.

vaka de la India y en las Hsün Tsé y Wang Ch'ung de China, todas las cuales sólo disfrutaron una vida corta.<sup>54</sup> Se ha sugerido que es posible explicar la insignificancia del materialismo por el uso oriental de la intuición estética de preferencia a los conceptos por postulación. De todos modos, una filosofía profundamente interesada en la realización de la naturaleza humana y en la salvación del alma, se niega, naturalmente, a aceptar la materia como quintaesencia de la existencia. Pero en el Oriente no se llega a la realidad última a través de la pura intuición. Muchos volúmenes de las diferentes escuelas están ahí como testimonio del esfuerzo especulativo. Hay que admitir, con todo, que China y Japón están por debajo de la India a este respecto, y que el Oriente en su totalidad no se compara al Occidente en actividad especulativa. Lo que se trata de aclarar es que la realidad última oriental no es el resultado de la intuición sola. Si la intuición sola fuera suficiente, la realidad última del taoísmo y el budismo, que emplearon la intuición más que ninguna otra escuela filosófica, hubiera sido idealista. La escuela budista que abrazó abiertamente la doctrina del idealismo, la escuela Sólo Mente o Vijñaptimatrata, resulta ser una de las escuelas más especulativas, y su análisis de la conciencia en tres niveles con sus ocho categorías y su cuádruple función, es algo único en la historia de la filosofía universal. Sus argumentos y deliberaciones sobre la mente como única realidad, se comparan favorablemente con cualquier filosofía idealista.<sup>55</sup> El budismo ha profundizado tanto y tan cabalmente en el análisis de la conciencia, que cualquier sospecha sobre la completa dependencia de

<sup>54</sup> Cf. Madhava Acharya, *The Sarvadarsanasangraha, or, Review of the Different Systems of Hindu Philosophy*, traducción de E. B. Cowell y A. E. Gough, Londres, 1882, cap. I. Cf. también cap. III, págs. 73 y 98.

<sup>55</sup> *Vijñaptimatratasiddhi*, La siddhi de Hiuan-tsang, op. cit.

la filosofía oriental respecto de la intuición, debería disiparse.

### INTUICIÓN Y OTROS MEDIOS DE CONOCIMIENTO

Claro que no debe subestimarse el papel de la intuición en la totalidad de la filosofía oriental. Sin embargo, el hecho es que, primero, no todas las escuelas la emplean como método principal de conocimiento, y, segundo, que las escuelas que la usan como camino principal, en verdad sólo lo hacen con ayuda del razonamiento, la observación y otros medios de conocimiento. El confucianismo, el mohismo, el neo-mohismo, la filosofía china medieval, el sofismo, las diferentes fases del neoconfucianismo, el charvaka y la filosofía indígena japonesa consideran dignos de confianza todos los medios de conocimiento. Si hay alguna preferencia es en favor del razonamiento, por sorprendente que pueda parecer. La importancia del razonamiento es obvia en las escuelas lógicas del neo-mohismo y del sofismo.<sup>56</sup> Confucio ponía el estudio por encima de cualquier otro método de conocimiento, estudio de los antiguos, observación cotidiana y pensar con seriedad.<sup>57</sup> En la filosofía utilitaria del mohismo, encontramos el famoso método triple de razonar, que comprende una "base", una "investigación general" y una "aplicación práctica".<sup>58</sup> Sin embargo, la escuela que acentuó más la deliberación intelectual fué el neoconfucianismo, llamado comúnmente escuela "de la Razón", en la cual el camino más seguro para descubrir la "Razón" o Ley del universo es "la extensión al máximo de la sabiduría" por medio de "profundas investigaciones de las cosas".<sup>59</sup> Desgraciadamente los primeros neoconfucianos buscaban dentro de

<sup>56</sup> Cf. cap. III, págs. 82 y ss.

<sup>57</sup> Lun Yü (Analectas), I, 1, 8, 14; II, 15; Chung Yung (Armonía Central o La doctrina del medio), XIX.

<sup>58</sup> Cf. cap. III, pág. 83.

<sup>59</sup> Ibid., pág. 111.

sí mismos esa extensión e investigación, y la segunda etapa del neconfucianismo, en Wang Yang-ming, culminó en el "conocimiento innato de lo bueno". Sin embargo, en la tercera etapa del confucianismo, en los últimos tres siglos, se destaca la importancia del razonamiento, especialmente del razonamiento apoyado por la experiencia.

En la mayor parte de las escuelas filosóficas orientales, la intuición tenía su lugar, claro está. No hemos olvidado ni por un momento que, mientras los grandes sistemas chinos, tales como el confucianismo, el mohismo y el neoconfucianismo (a excepción de Wang Yang-ming) insisten en la experiencia y en el razonamiento, muchas otras filosofías se apoyan fundamentalmente en la intuición. Lo que intentamos señalar es que, aun en estas escuelas, la intuición trasciende, más bien que excluye, otros medios de conocimiento. Prácticamente todos los seis sistemas hindúes ortodoxos tienen su propia teoría del conocimiento que comprende percepción, inferencia, testimonio, analogía, suposición y síntesis. El hinduismo, el jainismo, el budismo y el taoísmo tienen grados de conocimiento que se distinguen como "inferior" y "superior".<sup>60</sup> Aquí es donde la intuición empieza a adquirir desusada importancia, puesto que reduce todos los otros medios de conocimiento a la posición de un estado elemental e intermedio.

<sup>60</sup> Para las teorías hindúes del conocimiento, cf. *A History of Indian Philosophy*, de Dasgupta, vol. I, págs. 261 y ss.; 332 y ss.; 382 y ss.; 470 y ss. Para la teoría jainita del conocimiento, cf. J. Jaini, *Outlines of Jainism*, Jain Literature Society, Cambridge, Cambridge University Press, 1916, páginas 109-118. Las doctrinas budistas del conocimiento inferior y superior están vigorosamente expuestas en *Satyasiddhi Sastra* y *Madhyamika Sastra*, de los que no hay traducción en inglés. D. T. Suzuki hace un excelente resumen general de las doctrinas budistas del conocimiento triple y del conocimiento doble en *Studies in the Lankavatara Sutra*, Londres, 1930, págs 157-165. Para la idea taoísta del conocimiento "grande" y "pequeño", cf. *Chuang Tsé*, cap. II; cf. también Fung Yu-lan, op. cit., pág. 45.

Los eruditos tienen razón al mantener que mientras la intuición ocupa una posición importante en la filosofía oriental, aparece sólo después de vigorosos esfuerzos intelectuales.

### LÓGICA

Se puede apreciar el vigor de estos esfuerzos intelectuales por la importancia que la filosofía oriental concede a la lógica. Desde ahora debemos declarar que en la filosofía de Oriente la lógica no alcanza la importancia que en la de Occidente. En obras primitivas orientales como los *Vedas*, los *Upanishads*, *Tao-te Ching*, las *Analectas*, etc., no se puede menos de sentir la impresión de que se hacen afirmaciones y se sacan conclusiones sin prueba lógica ninguna. A partir de esta impresión los occidentales han llegado a sostener que, primero, los pensadores orientales no razonan lógicamente, segundo, que no razonan, y tercero, que incluso son ilógicos. No puede negarse que el Oriente no ha desarrollado la lógica hasta el grado de sutileza que ha alcanzado en Occidente. Pero tampoco se puede negar que los pensadores orientales razonan, razonan lógicamente, y hasta razonan mediante el empleo del silogismo lógico. Todas las escuelas budistas e hindúes de filosofía, perfeccionaron muy tempranamente sus elaborados sistemas de lógica. Razonaban en manera no muy diferente de la occidental. Por ejemplo:

- |                      |                                                                                |
|----------------------|--------------------------------------------------------------------------------|
| 1. <i>Tesis</i>      | El sonido es impermanente.                                                     |
| 2. <i>Razón</i>      | Porque se le produce a voluntad por medio de un esfuerzo.                      |
| 3. <i>Ejemplo</i>    | Como en el choque de una cosa con otra. Donde hay esfuerzo, hay impermanencia. |
| 4. <i>Aplicación</i> | El sonido se produce a voluntad por medio de un esfuerzo.                      |
| 5. <i>Conclusión</i> | Es impermanente.                                                               |

Con frecuencia se reducían a tres los cinco miembros del silogismo, haciéndolo prácticamente igual al de Occidente, como se verá en el ejemplo siguiente:

1. Donde hay humo hay fuego, como en la cocina.
2. Aquí hay humo.
3. Debe haber fuego.

Pueden encontrarse ejemplos como éste en cualquier tratado filosófico importante de las escuelas budistas o hindúes. Es interesante notar que aun en el silogismo de tres miembros se da un ejemplo, pues la lógica oriental insiste que se dé un ejemplo concreto en cualquier proceso legítimo de deducción. También el jainismo tiene su propio sistema de razonamiento lógico, que recibe el nombre de Doctrina del "Pueder".<sup>61</sup> De acuerdo con los jainitas hay siete formas de predicación condicional:

A es

A no es

A es y no es

A es impredicable

A es y es impredicable

A no es y es impredicable

A es, no es, y es impredicable

La lógica ocupaba un lugar tan importante en el razonamiento oriental que a algunas escuelas se las llama escuelas lógicas, tales como la Nyaya en el hinduismo, Dignaga en el budismo y el neomohismo en China. Las filosofías orientales hacen uso de todas las leyes del pensamiento. Usan la inducción así como la deducción. Para ilustrar las complejidades de la filosofía oriental, tenemos que referirnos a libros como *Nyaya Sutra*, la *Buddhist Logic* de Stcherbatsky en dos volúmenes,<sup>62</sup> la *History of Indian Logic*<sup>63</sup> de Vidya-

<sup>61</sup> Cf. Jaini, op. cit., págs. 112-118.

<sup>62</sup> Academy of Sciences of USSR Press, Leningrado, 1932; y Cambridge, Mass., 1934.

<sup>63</sup> M. S. C. Vidyabhushana, *A History of Indian Logic*, Calcutta, University of Calcutta, 1921.

bhushana y *The Development of the Logical Method in Ancient China* por Hu Shih. Lo que importa señalar aquí, es que, donde los pensadores orientales usaron el razonamiento silogístico, lo usaron con reservas, y donde no usaron el razonamiento silogístico, razonaron con no menos claridad y precisión. La primera actitud es característica del pensamiento hindú, mientras la segunda lo es de China.

La desconfianza en el razonamiento lógico llegó a tanto, que más tarde, en Zen, no sólo hubo intento deliberado de descartar la lógica, sino también de ridiculizarla. Los diálogos entre los grandes maestros Zen y sus discípulos, deben parecer al lector no iniciado pura tontería. Es difícil comprender por qué, por ejemplo, cuando un discípulo preguntó cuáles eran las tres joyas budistas, el maestro contestara “¡El arroz, el mijo y el haba!”, en lugar de la respuesta que era de esperar “El Buda, la Doctrina y la Congregación”; o por qué, como respuesta a la importantísima pregunta sobre qué constituye los contenidos de los cánones budistas, el maestro se limitara a levantar el puño. No hay nada absurdo en estas respuestas; representan el esfuerzo consciente de romper el hábito del razonamiento lógico a fin de crear en la mente del discípulo una actitud mental única, necesaria para la aprehensión de la verdad última.

Generalmente, los pensadores chinos no llegan a tales extremos. Creen en la eficacia del razonamiento, aunque en ningún momento lo aceptan como el camino exclusivo a la verdad. Si no usan el silogismo es porque no razonan tan metódicamente como los filósofos occidentales, aunque no lo hacen con menos claridad y precisión. No hay duda que, comparada con Occidente o con la India, China se queda atrás en razonamiento sistemático, en explicación y en prueba. Aparte de la efímera escuela neomohista de lógica, y de la lógica budista que vino con la filosofía budista a manera de sierva, apenas si hay algún sistema formal de lógica en

China. Aun a la escuela neomohista no se la puede llamar lógica en el sentido estricto de la palabra, porque, a pesar de sus definiciones, explicaciones y pruebas, y a pesar de sus siete métodos de argumentación, es de preguntarse si pasó del nominalismo.<sup>64</sup> Sin embargo, el trato aunque sea superficial con pensadores como Wang Ch'ung (27-100 d. c.) y los neoconfucianos del siglo xi en adelante, nos convencerá de que sus mentes eran activas y claros sus procesos de pensamiento.<sup>65</sup>

### SÍNTESIS Y NEGACIÓN

Sin embargo, lamentamos que el pensamiento oriental, claro y preciso, no haya dado más importancia a la lógica de lo que lo ha hecho; porque la subordinación del intelecto, en el Oriente, ha impedido el desarrollo de la lógica y las ciencias naturales, lo que a su vez ha retardado el progreso de la metafísica y la epistemología, por una parte, y de la industria y el comercio por la otra. Hemos señalado que la lógica ha sido y es todavía empleada en la filosofía oriental. Pero la lógica oriental no llega a llenar del todo su función en la descripción clara y precisa, en el análisis y en el empleo de postulados. En consecuencia, las ciencias abstractas no se han desarrollado en el Oriente, porque las ciencias abstractas son imposibles sin un sistema de lógica bien establecido. Esto no quiere decir, ni mucho menos, que haya incompatibilidad de la filosofía oriental con la ciencia, pues en tanto exista unidad de cuerpo y alma, se evita cualquier dificultad fundamental con la ciencia. Pero el método intuitivo, aun cuando se

<sup>64</sup> Paul Masson-Oursel, *Comparative Philosophy*, Nueva York, 1926, págs. 119 y ss.

<sup>65</sup> Me parece que el profesor Radhakrishnan ha exagerado el caso de la intuición en la filosofía oriental, en su defensa de la intuición (resumida en C. E. M. Joad, *Counter attack from the East, the Philosophy of Radhakrishnan*, Londres, 1933, págs. 94-110).

apoye en otros métodos de conocimiento y lógica, tiende a descuidar la ciencia.

Esto parece indicar un estado de cosas deplorable. Empero, no falta un factor de consuelo. Si la intuición oriental ha estimado en poco el análisis, ha destacado, en cambio, la actitud sintética. Puesto que la realidad consiste en Ser y No-ser, en actividad e inactividad, la unidad se convierte en el principio cardinal, así en el reino de la naturaleza como en el reino del hombre. Cualquier distinción absoluta, en hechos o en ideas, se ve como distorsión de la realidad. Ahí está el secreto de la superación de la dificultad del dualismo entre alma y cuerpo. La mente oriental busca casi instintivamente las semejanzas y no las diferencias, y encuentra desagradable la proposición sujeto-predicado y la ley lógica de identidad. Encuentra sospechosas afirmaciones como "A es A y nada más". No duda por un momento que A sea A, pero se niega a conceder que pueda reducirse a semejante simpleza. El universo es una red de relaciones estrechas, de tal manera que nada puede reducirse a un punto en el espacio o a un instante en el tiempo. En el fondo, todo comprende a todo, y A puede concebirse como B. La distinción absoluta, tal como se indica en expresiones como "lo uno o lo otro", no encuentra aprobación en la mente oriental. Al conceder individualidad y particularidad a las cosas, las más de las filosofías orientales han insistido en que las cosas son igualmente por sí mismas y por su relación a otras, que el universo es igualmente Uno y Múltiple y que un hombre es igualmente un individuo independiente e hijo de su padre. Este punto de vista "igualmente. . . y", es el verdadero fundamento psicológico de la identificación taoísta de los contrarios,<sup>66</sup> de la Vía Media budista y del Vacío como carencia de caracteres específicos,<sup>67</sup> y de la teoría hindú de la natu-

<sup>66</sup> *Tao-te Ching*, I, XLV, XXI, XL, etc.; *Chuang Tsé*, cap. II.

<sup>67</sup> Cf. la pág. 14 de este capítulo, y el cap. III, pág. 100.

raleza paradójica de Brahman.<sup>68</sup> Hasta cierto punto explica también la “armonía central” confuciana, ya sea en el sentido del “dorado medio”, o en el sentido de un principio universal central e inalterable, puesto que la centralidad implica la síntesis de los extremos.

Por supuesto, este punto de vista sintético se ha llevado a veces a extremos destructivos. Cuando se ha insistido indebidamente en él, no sólo dificulta la definición y el análisis, sino que hace imposible toda afirmación. Eso, exactamente, pasó en una tendencia extrema del budismo, es decir, en el nihilismo o absolutismo de Nagarjuna. Su cuádruple negación de *ens*, *non-ens*, de *ens* o *non-ens*, y ni *ens* ni *non-ens*, reduce la realidad a un Vacío absoluto, “vacío” de todo carácter específico. Mientras lo absoluto se afirma así, se niegan del todo los caracteres específicos. La “Doctrina Media” de Nagarjuna, por fuerza de su propio argumento, dejó su posición “media” y se volvió demasiado extrema hasta para los budistas ordinarios.<sup>69</sup>

La síntesis intuitiva se ha reducido a un proceso de negación. Aunque esta forma de intuición es extrema, no hay que pasar por alto el propósito central de esa actividad mental. La intuición, sea o no resultado de la negación, busca el contacto directo e inmediato con lo absoluto, el continuo indiferenciado, el “campo”.

#### \*MISTICISMO Y MEDITACIÓN

Estrictamente hablando, el contacto así directo con la realidad es una forma de misticismo. En este sentido podemos describir la filosofía oriental como mística, sin dejar de tener presente que esta definición tan amplia no incluye al confucianismo, al neoconfucianismo, al mohismo, al charvaka ni a otras escuelas

<sup>68</sup> Bri., IV, 4, 5; III, 7, 3; Isa, V; Katha, II, 21; Prasna, II, 5; Mund., II, 2, 1; Tait., II, 6.

<sup>69</sup> Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, pág. 70.

menores. En sistemas como el budismo, el hinduismo y el taoísmo, en que el misticismo ocupa un lugar importante, no se trata del misticismo de comunión, sino más bien del de identidad, o sea, el de pura unidad con Brahman o Tao. En el caso del budismo, el misticismo es difícil de definir, puesto que uno ni entra en comunión con Buda ni se identifica con él. En el Nirvana uno se convierte en Buda, y no como Buda o uno de los muchos Budas, porque ya no existe distinción numérica. Así, el misticismo budista puede llamarse el "misticismo de convertirse en..." o, como dice el profesor Takakusu, el "misticismo de la auto-creación". A este respecto, la filosofía taoísta se halla entre el hinduismo y el budismo.

En el proceso de identificación o "auto-creación", el método oriental de meditación juega un importante papel. La palabra "oriental" se usa aquí para indicar que la meditación es importante en el Oriente; pero no para indicar que sea el método general de todas las escuelas filosóficas orientales. Nos contentaremos con decir aquí que no hay que tomar a la ligera la importancia filosófica de la meditación. Se practica en el hinduismo, en el jainismo, en el budismo. En el taoísmo y en ciertas fases del neoconfucianismo se recalca la unidad y sosiego de la mente. Sin embargo, sería un error confundir esto con la meditación, porque aquello se considera preparación psicológica para una "visión" clara, y un "conocimiento extenso" del mundo existencial; mientras que el método de la meditación es un intento de trascender la existencia. La meditación del Yoga y del budismo representa un esfuerzo consciente, activo y espiritual de trascender el mundo por medio del logro de la sabiduría, la perfección moral y el descubrimiento de la realidad última.

LA FILOSOFÍA ORIENTAL Y LA ÉTICA;  
UNA FILOSOFÍA UNIVERSAL

Tenemos aquí un ejemplo excelente de la afinidad que hay entre la metafísica, la epistemología y la ética orientales. Son interdependientes, y cada una de ellas existe por las otras, y a ellas conduce. Es casi proverbial la unidad de conocimiento y conducta en la filosofía oriental. También lo es la insistencia en la relación estrecha entre la realización de la naturaleza humana y la de la realidad. Esto explica la ausencia en el Oriente del conocimiento por el conocimiento mismo, y explica también por qué se relacionan tan íntimamente la filosofía y la vida y por qué parece tan extremadamente ética la filosofía oriental. Puesto que el primero y último de los problemas de esta filosofía es, en general, la perfección y libertad humanas, es inevitable que la ética sea de primera importancia. Por ahora nos contentaremos con decir que, a fin de comprender la ética oriental, hay que verla sobre el fondo de la filosofía, incluyendo la metafísica y la epistemología. A menos que recordemos que la realidad última es amoral para la mayor parte de los filósofos orientales, se nos dificultará comprender por qué insisten en que la distinción de mal y bien se acepta y justifica sólo en el mundo empírico. Y también, a menos que sepamos apreciar la relación entre lo Uno y lo Múltiple en la filosofía de Oriente, corremos el riesgo de no estimar el significado propio que presta esta filosofía al individuo.

Problemas como el de la condición del individuo están obligando a las filosofías de Oriente y Occidente a verse cara a cara. Si el mundo ha de gozar de paz, los patrones vitales de los diversos pueblos deberán ser fundamentalmente compatibles. Por tanto, como un mundo unido es el resultado del progreso de la ciencia y del contacto cultural, debe desarrollarse una filosofía universal. Esperemos que no esté lejos

el día de su nacimiento. Ya hay señales de que los orientales desean occidentalizar hasta cierto punto su filosofía, hacerla más científica, más racional, más positiva y más afirmativa respecto a lo particular. Al mismo tiempo, el énfasis oriental sobre la intuición, el monismo, la armonía entre el hombre y la naturaleza, la trasmutación del mal por medio del esfuerzo humano, el sosiego de la mente, la ética de la simplicidad, la paciencia, la mansedumbre enemiga de la violencia, y sobre todo, el concepto del continuo indiferenciado o "campo", puede ofrecer al Occidente pasto para la meditación. Ambas tendencias filosóficas, la oriental y la occidental, en una síntesis equilibrada, pueden producir o constituir una filosofía universal digna del tal nombre.

## II

# ESQUEMA DE LA FILOSOFÍA DE LA INDIA<sup>1</sup>

por GEORGE P. CONGER

Un esquema de la filosofía de la India puede, como en el caso de éste, limitarse casi enteramente a las diferentes etapas en el desarrollo del hinduismo. Los grandes sistemas del budismo serán examinados por uno de los más famosos especialistas del mundo, en otra parte de este volumen. De los otros sistemas no hindúes importantes, hay algunos, como el islamismo, que no son de origen indostánico, y otros, como el jainismo, que pueden —en vista de las limitaciones de espacio— tratarse en pocas palabras.

### HINDUÍSMO

Para el hinduismo tenemos que considerar cuando menos seis cuerpos de literatura: 1) los *himnos védicos*; 2) los *Brahmanas*; 3) los *Upanishads*; 4) los *Sutras*, con comentarios, etc.; 5) las *Leyes de Manú*; 6) el *Bhagavad Gita*. Para nuestros fines inmediatos estos documentos son como una selva donde se entrelazan troncos y ramas. Problemas como los de prioridad e influencia mutua son, con frecuencia, complejos; pero aquí tienen relativamente poca importancia.

<sup>1</sup> La gran cantidad de textos de fácil adquisición sobre la filosofía de la India, hizo innecesaria la inclusión en este volumen de una exposición extensa, como parecía recomendable en los casos de la filosofía china y el budismo. El profesor Conger desea que el editor de este volumen aclare que tomó a su cargo el trabajo sobre la filosofía de la India, sólo después de los esfuerzos infructuosos que se hicieron para conseguir la colaboración de un especialista hindú.

Se puede decir a grandes rasgos que los hindúes eran un pueblo ario, racialmente afín a los griegos y a otros grupos europeos, y que llegaron al noroeste de la India alrededor del segundo milenio antes de Cristo, sojuzgaron a los nativos de la región y gradualmente extendieron su imperio al Este y al Sur. Algunos de los nativos fueron asimilados por la nueva cultura y se convirtieron en los antepasados de la que fué más tarde la casta baja de los sudras; otros, que no fueron asimilados, permanecieron sin casta y fueron los antepasados de los actuales "intocables".

1) Los himnos védicos (cantos, fórmulas para el sacrificio) representan en su mayor parte una etapa temprana y relativamente próspera de la invasión. Son expresiones de politeísmo primitivo, dirigidas a deidades que parecen ser personificaciones de fuerzas naturales y aspiraciones nacionales. Particularmente en el *Rig Veda* se siente el vigor y la frescura de la aurora de la humanidad. Las otras colecciones (*Sama Veda*, *Yajur Veda*, *Atharva Veda*) son secundarias. Filosóficamente el politeísmo védico debe contarse entre los dualismos y los supernaturalismos, aunque hay que hacer notar que las deidades no están tan clara y altamente personalizadas como los dioses olímpicos de los griegos. Los libros I y X del *Rig Veda* son posteriores a las otras porciones, y contienen rudimentos de ideas que llegarían a ser de gran importancia: la de que el universo se estructura como el cuerpo de un hombre (RV, X, 90) y la de que la Realidad última es uno (RV, I, 164, 46; X, 129).

Así que la invasión penetró en nuevos territorios y las condiciones fueron menos favorables, los hindúes apelaron a sus dioses confiando cada vez más en sacrificios y ceremonias complicados. Estos procedimientos fueron registrados y defendidos en los *Brahmanas*, comentarios sacerdotales sobre los Vedas, cuyo propósito era mostrar las conexiones entre pasajes védicos y detalles de los rituales de sacrificio, y confirmar

los rituales por su supuesta correspondencia, punto por punto, con las estructuras básicas del hombre y el universo. Los *Brahmanas* son defensas fantásticas de un sistema imposible; pero son importantes en la filosofía de la India porque proporcionan una transición, y en cierta manera una base, para ideas posteriores.

2) Las especulaciones brahmánicas, con toda su audacia, apenas podían esperar conseguir eficacia o retener la fe. Se necesitaba algo más; en busca de ese algo ciertos *rishis* o videntes se retiraron a los bosques del Norte, donde sus meditaciones, al cabo del tiempo, dieron al mundo los incomparables *Upanishads*. Estos documentos, registros de las conversaciones de aquellos que fueron a "sentarse cerca" de los *rishis*, en el curso de los siglos se acumularon en varias colecciones hasta alcanzar un número que suele darse como de 108, con 12 o 13 de ellos considerados de primera importancia.

3) Con todas sus variaciones, los *Upanishads* son esencialmente enseñanzas esotéricas desarrolladas por grupos más o menos reclusos lejos de un mundo lleno de dificultades crecientes, imposibles de resolver con los métodos brahmánicos. Son en su mayor parte anónimos, aunque ocasionalmente se mencionan nombres, entre otros, el de un tal Yajñavalkya, de quien hay que decir que ocupa un lugar muy principal en la historia de la filosofía. En muchos pasajes los *Upanishads* avanzan poco o nada en relación a los *Brahmanas*; son mezclas de magia y mitología, con interpretaciones extrañas de rituales, fantásticas etimologías y alusiones, y con las suficientes incongruencias para dar pie a muchas controversias posteriores. Pero la intención general es sencilla. El viejo ritual brahmánico y el panteón védico son, cada vez más, suplantados por una técnica de meditación destinada a resolver los problemas de la vida, a) desarrollando la opinión de que no sólo el cuerpo del hombre, sino también su

mente, corresponde estructuralmente al universo, y b) comprendiendo con mayor plenitud que la Realidad última es uno. La primera doctrina se puede demostrar, de acuerdo con los *Upanishads*; la segunda puede bosquejarse con ilustraciones y descripciones, pero al final hay que aprehenderla intuitivamente. Bosquejada en el pensamiento puede expresársela como combinación o fusión de tres doctrinas, que tomadas una por una son familiares al Occidente:

1) monismo

Alma individual, yo  $\equiv$  Universo  $\equiv$  Uno  $\equiv$  Espíritu<sup>2</sup>  
(Brahmán)

2) espiritualismo absoluto o idealismo

3) solipsismo

Las doctrinas de a) y b) se pueden combinar para decir que, de acuerdo con los *Upanishads*, el alma individual es análoga, y en el fondo idéntica, a la Realidad espiritual universal. Esta Realidad al final debe ser experimentada directamente por el individuo como la realidad de su propio yo, y por lo mismo, como esencialmente indescriptible; pero, a manera de ayudas para comprenderla, se ofrecen muchas descripciones parciales y aproximadas en términos de ser, vida, aliento, pensamiento, bienaventuranza, etc. Alcanzar esta comprensión de la identidad de uno mismo con el Brahmán absoluto es ganar la liberación, o como diríamos nosotros, la salvación. Junto con pronunciadas tendencias al monismo, hay, en algunos de los *Upanishads* posteriores, afirmaciones que justifican, cuando menos, un dualismo aproximado que se asemeja mucho

<sup>2</sup> La palabra "espíritu" no traduce exactamente a "Brahmán"; hay que entenderla como aproximación, puede decirse que Brahmán es "algo cuasi psicológico".

a ese tan familiar a nosotros en la distinción entre materia y espíritu.

Pero en un principio ni siquiera los *Upanishads* dominaron completamente el pensamiento de la India. Hay tradiciones de cierto materialismo tosco que alguna vez floreció, el llamado sistema Charvaka, que despreciaba a los sacerdotes y que en otras cuestiones era tan positivista que ni siquiera admitía la validez de la inducción para completar nuestras percepciones. Visto desde el sitio de donde lo contemplamos, este sistema desaparece del pensamiento indio tan misteriosamente como apareció. Otros se adueñan del campo, cuyas discusiones, sostenidas durante 1,500 años o más, cristalizaron en los seis sistemas "ortodoxos" y en los de sus oponentes, los jainitas y los budistas. Todas estas evoluciones se entretejen complicadamente; cada documento que nos ha llegado presupone largas tradiciones no registradas, o perdidas, de discusiones y controversias.

4) Los seis sistemas reflejan diferencias de interpretación y de acento entre aquellos que procuraban seguir las enseñanzas de los *Upanishads*, conservando con estos textos y con los *Vedas* una conexión que, aunque a veces es sospechosa, basta para calificar los sistemas de "ortodoxos". Para sus primeras formulaciones, los sistemas retroceden hasta los llamados sutras, frases cortas, crípticas, mnemotécnicas, tan oscuras que han necesitado generaciones sucesivas de comentaristas. Los seis sistemas difieren algo en su metafísica, pero concuerdan en su fin. Todos se preocupan por liberarse de la necesidad de reencarnar, por medio de la comprensión de alguna verdad fundamental sobre el alma y el mundo. Se pueden estudiar en tres pares, en cada uno de los cuales los sistemas miembros se completan mutuamente: así tenemos los sistemas Nyaya-Vaisheshika, Sankhya-Yoga y Purva-Mimamsa (Mimamsa)-Vedanta.

La palabra "Nyaya" significa interpretación, o aquello por medio de lo cual se llega a una conclusión. Los Nyaya Sutas se atribuyen a un tal Akshapada o Gautama (no hay que confundirlo con el fundador del budismo); en el curso de los siglos hubo importantes comentarios por Vatsyayana, Uddyotakara y Vacaspati Misra.

El sistema proporciona una técnica de argumentación forjada a propósito para quitar el falso conocimiento y proporcionar el conocimiento verdadero, indispensable para la salvación. Este conocimiento puede obtenerse por percepción, por inferencia, por comparación (es decir, reconocimiento de similitudes o analogías) y por testimonio. El Nyaya es empírico, realista y pluralista. Entre los doce *prameyas* u objetos de conocimiento reconocidos están el yo, el cuerpo, los objetos de los sentidos, las diversas funciones mentales, las reencarnaciones y la emancipación. Hay discusiones sobre las falacias de la lógica y la argumentación, que merecen compararse con los *Topica* y los *Sophistici Elenchi* de Aristóteles. Hay un famoso "silogismo de cinco miembros"; pero si lo examinamos veremos que los cinco miembros, que hubieran parecido extraños a Aristóteles, se añaden por razones psicológicas y retóricas, más bien que lógicas.

Mientras el Nyaya presta importancia a los métodos de conocimiento, su compañero, el Vaisesika, insiste en el contenido. La palabra viene de la que significa "particularidad"; el sistema trata de presentar un catálogo de cosas particulares u objetos de conocimiento. Los sutras se atribuyen a Kanada, con comentarios posteriores de Prasastapada, Udayana y otros.

Las *padarthas* o categorías son sustancias, cualidades, acciones (o movimientos), generalidad, particularidad, inherencia y, según algunos, ausencia o privación. Las nueve sustancias son los cuatro elementos, éter (*akasa*) tiempo, espacio, alma y mente. Entre las

cualidades (con sus relaciones con varias sustancias cuidadosamente especificadas) encontramos el color, el gusto, el olor, el tacto, el sonido, el número, la medida, el conocimiento, la felicidad y la tristeza. Como "acciones" se enumeran varias formas de movimiento. Generalidad, particularidad e inherencia se tratan realistamente, como esencialmente independientes de los objetos que las manifiestan. Cualesquiera que sean las ramificaciones de un catálogo así, el interés de saberlo es siempre el de asegurar la salvación.

Más importante que cualquiera de los sistemas antes mencionados, es el llamado Sankhya, cuyo nombre viene de la palabra que significa "enumeración" y se basa en sutras atribuidos a Kapila, con un importante comentario de Vijñana Bhikshu. El Sankhya es virtualmente un dualismo de espíritu y materia, desarrollado de acuerdo con pasajes de los Upanishads que permiten tal interpretación. Por una parte, el Sankhya combate el monismo absoluto de la principal tradición upanishádica, tal como ésta fué desarrollada en el Vedanta; por la otra, el Sankhya se opone al nihilismo de los budistas, y probablemente se opone al materialismo del Charvaka. Así, las sutilezas se siguen unas a otras. A semejanza del Vaisesika, el Sankhya cataloga los objetos de conocimiento o características del mundo, en una lista de veinticinco *tattvas* o verdades. De éstas, dos son primarias y también últimas: *purusha* (digamos, pura consciencia), y *prakriti* (digamos, un principio material). Los *purushas* son plurales; son, por lo menos, rudimentos de lo que conocemos por almas individuales. *Prakriti* tiene tres *gunas* o componentes: *sattva*, *rajas* y *tamas*, que pueden describirse a grandes rasgos como luminosidad o claridad, energía o actividad, y pesantez u obstrucción. Un *purusha* individual echa a andar el proceso del mundo —es decir, su propia versión de él— ocupándose con *prakriti*: esto "agita" a *prakriti* y perturba

el equilibrio original de sus tres *gunas*. De acuerdo con el *guna* que prepondera en la serie de disturbios o reacomodaciones que vienen a continuación, se desarrolla gradualmente el mundo tal como lo conocemos. Es bastante justo referirse al Sankhya como a un evolucionismo; la evolución procede por integraciones sucesivas de los *gunas* componentes y, así, al mismo tiempo, por diferenciaciones sucesivas dentro de *prakriti*.

Primero hay un principio de inteligencia, cuyo alcance es a veces cósmico (*mahat*) y otras subjetivo (*buddhi*). En él predomina *sattva* a tal grado que es difícil distinguirlo del *purusha* original. Se individualiza más definidamente en el estado siguiente, *ahankara* o ipseidad. Entonces, por combinaciones nuevas de los *gunas* componentes, viene a continuación el desarrollo de cinco órganos sensoriales y de *manas* o mente que los coordina; cinco "órganos de actividad"; cinco *tanmatras* o elementos sutiles potenciales (que se pueden comparar lejanamente con los electrones, positrones, etc.); y, finalmente, los familiares cinco elementos de la materia ordinaria. Cuando se conocen todas estas *tattvas*, se despeja el camino hacia la disociación del *purusha* con respecto al *buddhi*, y se alcanza aquel despeggo del mundo, aquel desinterés que es liberación. El *prakriti* original ni se absorbe ni se disuelve; simplemente cada *purusha* lo abandona una vez que alcanza la liberación.

Para alcanzar este despeggo se necesitan ciertas disciplinas; éstas las proporciona al Sankhya su complemento el sistema Yoga. La palabra es análoga a nuestro "yugo", pero el sentido se captará mejor en nuestro verbo *uncir*. Los Yoga Sutras se atribuyen a Patañjali, con un comentario importante por Vyasa. En su forma auténtica, el sistema es una disciplina de concentración y dominio de la mente, donde la estricta observancia de las virtudes personales es un medio de obtener el recto conocimiento. Como ayuda a la

concentración se recomiendan varios ejercicios corporales o posturas; algunas de ellas son tales que se advierte a los discípulos que no deben intentarlas sin un maestro. Acaso no era más que un objeto de meditación; pero Yoga, a diferencia de Sankhya, dejó sitio para una deidad personal. Al devoto de fidelidad a toda prueba los sutras prometían poderes sobrenaturales casi ilimitados, y muchas historias, que al Occidente parecen extrañas, han crecido en torno a las tradiciones. Apenas si hay que añadir que la palabra "yoga" ha sido mal empleada en años recientes, hasta lograr que lo que pasa por Yoga sea el más discutido, sino el más desacreditado, de los sistemas de la India.

El Vedanta, o "fin de los Vedas" desarrolla la línea principal de la tradición upanishádica, defiende el monismo espiritual absoluto y trata de demostrar que todos los pasajes de los *Upanishads* enseñan esta doctrina cuando se los interpreta correctamente. Los *Vedanta Sutas* se atribuyen a Badarayana, pero son eclipsados por los famosos comentarios de Gaudapada, y sobre todo por los de Sankara y Ramanuja. Sankara, con elaborados argumentos, sostiene el punto de vista advaita (no dualista) de que la Realidad última, el yo individual idéntico a Brahmán es "uno sin segundo". Nuestras convicciones ordinarias sobre el mundo son resultado de avidya, ignorancia, y de maya, ilusión, y deben resolverse en la intuición última de una identidad tal que nada quede para el yo, excepto "resplandor del yo".

El punto de vista no dualístico, matizado, de Ramanuja encuentra que la realidad no es una pura y simple identidad, sino un todo sintético con diferencias internas y cualidades personales.

El Vedanta se completa con el Purva Mimamsa, con sutras atribuidas a Jaimini e interpretadas en comentarios diversos, por ejemplo, de Kumarila y Prabhakara. El sistema contiene algunas discusiones sobre el conocimiento, pero es principalmente una interpreta-

ción del ritual hindú en ciertas maneras que se creía que ayudaban a alcanzar el ideal Vedanta de Identificación con Brahmán y, por tanto, la liberación.

5) Las *Leyes de Manú*, código acumulado lentamente que se atribuye a Manú, especie de Moisés o Licurgo hindú, es una armazón de principios sociales y éticos que se suponen son matriz y expresión de las doctrinas metafísicas más abstractas, que ya hemos considerado. El Occidente necesita comprender que, visto en el medio a que pertenece, el hindú, con todo su monismo absoluto, está lejos de ser éticamente neutral o indiferente. Llamarlo "aético" es deformarlo. Sus cuatro etapas de vida, de veinte años cada una (estudiante, hombre de familia, contemplativo y santo peregrino), y hasta el rígido sistema de castas, le exigen la mayor responsabilidad, y al mismo tiempo invalidan las acusaciones de pesimismo y ultramundanoismo que el Occidente siempre se ha apresurado a hacerle. El hecho de que muchos hombres no llenen las exigencias del sistema hindú, no debe cegarnos respecto a su verdadero carácter; si vamos a considerar definitivos los fracasos, nos encontraremos con que hay que enjuiciar a todos los sistemas por igual.

6) El *Bhagavad Gita*, aunque a nosotros nos parece incoherente, combina muchas de las doctrinas precedentes con la de los avatares o encarnaciones sucesivas del Ser Supremo. Los avatares ocurren periódicamente, cada vez que el mundo necesita ser rescatado, y, en Krishna, por ejemplo, inspiran una lealtad personal y una devoción comparables con las que el budismo u otras creencias tienen para sus figuras centrales.

La universalidad del *Bhagavad Gita*, y de la filosofía en general, puede ilustrarse con las palabras: "Sea cual fuere la deidad que un hombre desee reverenciar con fe, yo reafirmo esa fe". El hinduismo parece extrañamente incipiente y desorganizado a la mentalidad occidental, primero, a causa de que se olvida su rígida armazón social y, segundo, porque, presu-

puesta esa armazón, se dejan muchos aspectos de la doctrina a la elección del individuo. En el hinduismo, desde el seno de una sociedad estructurada, cada hombre busca su propio camino ya sea para aprehender o para evitar el universo en una experiencia espiritual.

### SISTEMAS NO HINDÚES

Mucho tiempo antes de que se completaran estos desarrollos del hinduismo, ya el jainismo y el budismo habían aparecido en la India, y el último empezaba a esparcirse por el mundo. Desde los días de los *Upanishads*, se han formado en la India pequeños grupos, o *ashrams*, de estudiantes que van a vivir con el maestro. El jainismo y el budismo brotaron de dos grupos de éstos que introdujeron variantes capaces de difundirse y sobrevivir. El jainismo era, en principio, un sistema de ascetismo cuyo origen se encuentra en un tal Mahavira, quien se supone vivió en el siglo vi a. c. Hoy día perdura en la India como religión menor, con uno o dos millones de adeptos. En su larga historia ha conservado la creencia en el alma como distinta de la materia, y ha desarrollado algunas sutilezas lógicas; pero ha sido sobrepasado en importancia universal por el otro grupo, un poco más joven, de los seguidores de Gautama (o Gotama) el Buda. El budismo alcanzó una influencia sorprendente en la India, desarrolló grandes comunidades monásticas, universidades y sistemas de filosofía mientras llegaba a Ceilán, Birmania, Siam, China, Corea y, al final, al Japón. El examen del budismo en este volumen está en manos de un distinguido colega, por eso no intentaremos ocuparnos de esos desarrollos, ni siquiera dentro del cuadro hindú.

Ciertos aspectos interesantes de la filosofía contemporánea de la India, algunos con posibilidades de contacto fructífero con el pensamiento occidental, caen fuera del ámbito de este capítulo. Pero podrían abar-

carse, en buena parte, en un sumario del libro *Contemporary Indian Philosophy* (Londres, 1936), editado por el profesor S. Radhakrishnan, al cual habría que referirse de todas maneras.

Para terminar podrían plantearse tres preguntas que se hacen con frecuencia: ¿Cuál es el lugar de la filosofía de la India en la historia? ¿Por qué esta filosofía ha sufrido retrasos tan visibles en su desarrollo? ¿Qué puede enseñar a Occidente esta filosofía y cómo puede contribuir a la cultura universal?

El lugar de la filosofía de la India en la historia del pensamiento es original y permanente. El *Rig Veda* es más antiguo que el Antiguo Testamento, y los primeros *Upanishads* son anteriores a Platón. La India fué la patria del budismo, y después de sufrir profundos cambios en su propia tierra, el budismo se extendió por todo el Oriente con menos modificaciones de las que experimentó el cristianismo cuando se vertió en los moldes del pensamiento griego y europeo posterior. Ahora parece poco probable que el brahmanismo tuviera mucha influencia en el taoísmo de China; algunos textos, especialmente en torpes traducciones, pueden presentar semejanzas, pero el genio del taoísmo es más naturalista y menos especulativo. Es mucho más probable que el pensamiento indostánico se haya extendido al Occidente y hasta que haya influido en la Grecia anterior a Alejandro. Este es un tema que, con el progreso de la arqueología y la investigación histórica, necesita ser continuamente reexaminado. De cualquier manera, el camino estaba abierto, especialmente a través del imperio persa, y hay muchas pruebas de semejanzas, si no de afinidades.

¿Por qué la filosofía de la India ha sufrido, por lo menos hasta hace poco tiempo, retrasos en su desarrollo? Cualquier intento de contestar a esta pregunta deberá ser cauto. La historia de esa filosofía no se conoce a fondo, y el conocimiento que de ella se tiene en Occidente es notoriamente imperfecto. No

se podrán desentrañar sus problemas hasta que no se disponga de más fuentes. Mientras tanto, pueden hallarse razones para la decadencia de varios sistemas en la característica india de la extremada veneración por maestros y tradiciones que se desgastan gradualmente a fuerza de no recibir ideas nuevas del exterior; o bien, en el desaliento causado por las repetidas invasiones, conquistas y opresiones; o, más recientemente, en la pérdida de confianza engendrada por la confrontación con métodos occidentales críticos y empíricos, vigorosamente propugnados. Pero, cualquiera que sea el caso de la filosofía hindú, el hinduismo como religión nunca dejó de existir. En verdad ha mostrado un sorprendente poder de absorción y producción, poder que explica muchos acontecimientos —que de otra manera parecerían extraños—, en la historia de la India, desde la desaparición en ella del budismo hasta el influjo del cristianismo en Gandhi. Dentro del hinduismo la filosofía Vedanta ejerce aún gran influencia y es de gran importancia. Y el pensamiento de la India es, como el árbol baniano, capaz de extenderse a terrenos nuevos y arraigar otra vez.

¿Con qué puede contribuir esta filosofía al Occidente, o a la nueva cultura universal que empieza a formarse? La respuesta depende casi enteramente de la estima en que uno tenga las filosofías sobrenaturalistas e idealistas. El sobrenaturalismo occidental ha tratado de ser auto-suficiente y, oficialmente, su monoteísmo rechazaría cualquier contribución de cualquier politeísmo; aunque el politeísmo pintoresco, y en ocasiones jubiloso, de la India suavizaría muchas líneas en que el monoteísmo ha sido rígido y severo. Para el idealismo, el camino está más abierto. De hecho los Upanishads, el Vedanta, Spinoza, Hegel, y todos sus seguidores son tan afines, que vistos a cierta distancia desaparecen sus diferencias. Todos ellos concuerdan en que la realidad primera y última es el Espíritu, Dios o la Mente; si esta filosofía ha de to-

marse en serio, entonces la India puede contribuir con la rica experiencia de cien generaciones a fortalecer los vacilantes idealismos occidentales, y el problema de la filosofía universal puede no ser más que un aclarar detalles, y acaso no sea más que un aclarar detalles de vocabulario.

Pero, si a pesar de reafirmaciones contemporáneas, se derrumba el sobrenaturalismo y se evapora el idealismo, y si a ambos sucede un naturalismo, la contribución de la India debe ser muy distinta. Puede ser simplemente una insistencia prolongada ante circunstancias adversas abrumadoras; a veces parece como si la misión de la India fuera a enseñarnos que, si accedemos a pagar el justo precio, podremos mantener nuestro mundo soñador del espíritu, si así lo queremos. O acaso la contribución de la India sea posible en el terreno de la abstracción; Occidente se ocupa con la multiplicidad de cosas cercanas, mientras que la India, en común con otras filosofías orientales, se ha concentrado más intensamente en una unidad más remota de las cosas. El Occidente ha sido formal, analítico; la India ha sido, en general, más mística, reconociendo que su pensamiento más avanzado no alcanza lo inefable. Es posible que el peso del naturalismo occidental encuentre una especie de compensación en una indefinición oriental, en algo último en el que nuestras tajantes diferencias se disuelvan. Esto bien puede suceder, aunque para los problemas occidentales más que una solución es una disolución. Es problema interesante el de si el pensamiento occidental estaría mejor de lo que está ahora si pudiera ser llevado por la India a una realidad indefinida e indescriptible.

Si no podemos evitar el naturalismo, podríamos adoptar el procedimiento de enfrentarnos a él, y buscar el los datos de la ciencia indicaciones empíricas de la afinidad entre el hombre y la naturaleza. En esto la India, como la mayor parte de las culturas,

puede dar testimonio de esta o aquella versión de la vieja fórmula macrocosmo-microcosmo, aunque no podría proporcionar ni métodos ni contenidos a nada remotamente parecido a una adecuada investigación moderna.

Con o sin sobrenaturalismos e idealismos, la contribución de la India al pensamiento occidental es más sutil y honda y reside más en el ejemplo que en el precepto. La India presenta a los siglos una cultura que ha tenido tiempo de madurar y que ha alcanzado su madurez; el Occidente llegará a apreciarla cuando aprenda a comprender la necesidad de hacer más lento el tempo de su actividad intelectual. Con todos los abusos y limitaciones del sistema de castas, la India muestra al mundo occidental, medio hundido en el flujo de su propio progreso, la fuerza de una sociedad estructurada y la importancia de reconocer el hecho de que la sociedad tiene una estructura. Un individuo, después de todo, no sólo debe tener impulso, sino también cierta condición y *status*. Ante el mundo occidental, con frecuencia embrollado y sofocado por sus posesiones y conquistas, la India muestra los profundos recursos que se encuentran en el conformarse con poco. Y quizás lo más importante de todo sea que la India demuestra que, a través de los siglos, los hombres pueden ser sublimes y profundamente religiosos sin insistir, como hacen las creencias semíticas, en que el objeto de la devoción religiosa deba ser personal. En todas estas cuestiones el problema no es tanto si la India puede contribuir, como si el Occidente está dispuesto a recibir.

### III

## HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CHINA

por WING-TSIT CHAN

La filosofía china es una sinfonía intelectual en tres movimientos. El primer movimiento, del siglo vi al ii a. c., fué esencialmente un período de desarrollo de los tres temas principales del confucianismo, el taoísmo y el mohismo, y de los cuatro menores del sofismo, el neomohismo, el legalismo y el interaccionismo Yin Yang, todos con sus contrastes y armonías, acompañando a los otros de las "Cien Escuelas". El segundo movimiento se caracterizó por el entrecruzamiento de motivos diferentes que se resolvieron en el acorde dominante de la filosofía china medieval, mientras llegaba de la India la nota del budismo para darle un efecto de contrapunto. En el tercer movimiento, el más largo de todos, desde el siglo xi hasta nuestros días, se sintetizaron las notas características de la filosofía china para transformar el acorde persistente del confucianismo en la prolongada y única melodía que es el neoconfucianismo.

Esta analogía sugiere que hay consonancia, así como disonancia, entre los principales temas del pensamiento chino, hecho significativo que hay que anotar en el caso particular de las escuelas antiguas. La oposición entre el confucianismo humanista y el taoísmo naturalista es, a primera vista, casi irreconciliable. Pero cualquier distinción absoluta deforma inevitablemente la imagen. El taoísmo primitivo está más cerca del confucianismo de lo que generalmente se supone, especialmente en su filosofía de la vida. Contrariamente a la creencia popular de que Lao Tsé predicó la renunciación de la vida y la sociedad, su doctrina ética era

más afín a la del mundano y sabio Confucio que al hinduismo o al budismo. Esta opinión no es nueva ni personal, sino que es general entre los historiadores nativos de la filosofía china. Tanto el doctor Hu Shih, en su libro *The Development of the Logical Method in Ancient China*,<sup>1</sup> como el profesor Fung Yu-lan, en su obra *The History of Chinese Philosophy*,<sup>2</sup> interpretaron a Lao Tsé de manera bien diferente a la que acostumbra el Occidente. El interés principal del taoísmo y el confucianismo es la vida; la diferencia principal está en que en el taoísmo la preservación de la vida viene conforme se sigue a la naturaleza, mientras que en el confucianismo el perfeccionamiento de la vida viene con el pleno desarrollo del hombre.

#### CONFUCIANISMO PRIMITIVO: CONFUCIO, MENCIO, HSÜN TSÉ Y EL CHUNG YUNG

El movimiento humanista empezó con Confucio (551-479 a. c.). Ganó impulso con Mencio y Hsün Tsé y, finalmente, llegó a la cúspide con el neoconfucianismo. Es una historia de más de dos mil años. Es la historia del pensamiento y la vida chinos. Desde la época de Confucio hasta nuestros días, la principal inspiración moral y espiritual ha sido el dicho confuciano de "Es el hombre el que engrandece la verdad, y no la verdad al hombre".<sup>3</sup>

Decir que Confucio era humanista no es negar que el sabio mostrara un interés razonable por la religión. Confucio era, por una parte, un reformador, un

<sup>1</sup> Shanghai (1917), 1922.

<sup>2</sup> Parte I, 1930; parte II, 1933. La parte I, traducida por D. Bodde, Pekín, 1937.

<sup>3</sup> Confucio, Lun Yü (Analectas), libro XV, cap. 28 (cf. traducciones al inglés, James Legge, *The Analects*, en *The Chinese Classics*, Londres, 1861-1897, vol. I, 1872, y también en *The Four Books*, Honan, 1871, nueva ed., Shanghai, 1932; W. E. Soothill, *The Analects of Confucius*, Yokohama, 1910, nueva ed., Oxford University Press, 1937; Arthur Waley, *The Analects of Confucius*, Londres, 1938).

guía en la educación universal para todos aquellos que se acercaran a él<sup>4</sup> y para las gentes de todas las clases,<sup>5</sup> un hombre que viajó catorce años por muchos Estados en busca de una oportunidad de servir a sus gobernantes, a fin de que prevaleciera la Ley Moral (tao, el Camino).<sup>6</sup> Era, por otra parte, un conformista, un hombre que “quería a los antiguos y les era fiel”,<sup>7</sup> un hombre que intentó mantener la cultura de Chou,<sup>8</sup> de la que era parte integral la adoración del Cielo y de los antepasados. En consecuencia, decía que “El hombre superior se detiene con pavor ante... los decretos del Cielo”.<sup>9</sup> Creía que “Si ha de prevalecer la Ley Moral, es por decreto del Cielo”.<sup>10</sup> Él mismo ofrecía sacrificios a los antepasados y “sentía como si sus antepasados estuviesen realmente presentes”, diciendo: “Si no asisto al sacrificio es como si no hubiese sacrificio”.<sup>11</sup> Sin embargo, ponía el bienestar de los hombres por sobre la religión. Su resistencia a discutir sobre el Cielo hacía decir a sus discípulos que “no se podía oír”<sup>12</sup> su opinión sobre el camino al Cielo. Nunca “discutía fenómenos extraños, hazañas corporales, desórdenes, o espíritus”.<sup>13</sup> Cuando sus discípulos lo interrogaban sobre el servicio a los espíritus y sobre la muerte, respondía: “Si todavía no sabemos la manera de servir a los hombres, ¿cómo podemos saber la manera de servir a los espíritus?... Aún no sabemos de la vida, ¿cómo podemos saber de la muerte?”<sup>14</sup>

Por sus respuestas es evidente que Confucio era un humanista hasta en cuestiones de religión. No

4 VII, 7. Las traducciones en este capítulo, a menos que se indique su procedencia, son del autor.

5 XV, 38.

6 Literalmente, el Camino. Confucianos y taoístas usan la misma palabra, pero con significados radicalmente diferentes.

7 Lun Yü, VII, 1.

8 III, 9, 14; XVII, 5; VII, 5.

9 XVI, 8.

10 XIV, 38.

11 III, 12.

12 V, 12.

13 VII, 20.

14 XI, 11.

era un sacerdote, mucho menos el fundador de una religión que llevara su nombre. El hombre, y sólo el hombre, ocupaba su atención, como podremos ver en el siguiente pasaje, que es todo su sistema *in nuce*:

“Los antiguos, que deseaban hacer manifiesto el carácter claro de las gentes del mundo, se ponían a ordenar primero su vida nacional. Aquellos que deseaban ordenar su vida nacional, se ponían a regular primero su vida familiar. Aquellos que deseaban regular su vida familiar, emprendían primero el cultivo de su vida personal. Aquellos que deseaban cultivar su vida personal, se ocupaban primero de poner en orden su corazón, procuraban primero la sinceridad de su voluntad. Aquellos que deseaban la sinceridad de su voluntad, se ocupaban primero de aumentar sus conocimientos. El aumento de los conocimientos depende de la investigación de las cosas. Cuando se investigan las cosas, aumenta el conocimiento. Cuando aumenta el conocimiento, entonces la voluntad se vuelve sincera. Cuando la voluntad es sincera, entonces el corazón está en orden. Cuando el corazón está en orden, entonces se cultiva la vida personal. Cuando se cultiva la vida personal, entonces se regula la vida familiar. Cuando se regula la vida familiar, entonces se ordena la vida nacional, y cuando la vida nacional se ordena, entonces hay paz en el mundo.”<sup>15</sup>

Éste es un programa total, pero puede resumírsele en una sola palabra, o sea, *yen* o verdadera hombría. Ésta es la idea central del sistema confuciano, en torno al cual se desarrolló el movimiento que lleva este nombre. Confucio no definió ni analizó el *yen*. Incluso se registra en el *Lun Yü* (Analectas) que “apenas” se refirió a él.<sup>16</sup> Aunque de los 498 capítulos del *Lun Yü* se dedican 55 a la discusión de la

<sup>15</sup> *Ta Hsieh* (La gran enseñanza), Introducción; cf. la traducción de Lin Yutang en su libro *The Wisdom of Confucius*, págs. 139-140.

<sup>16</sup> *Lun Yü*, IX, 1.

verdadera hombría, el maestro consideraba el tema con tal seriedad que dejaba la impresión de que en pocas ocasiones lo había examinado.

La frase que más se acerca a una definición del *yen* es aquella que dice: "Consiste en gobernarse y restaurar el orden moral (*li*).<sup>17</sup> Esta frase equivale prácticamente a toda la filosofía confuciana, puesto que *yen*, así definido, comprende la realización del yo y la creación de un orden social. Específicamente, la verdadera hombría consiste en "ser respetuoso en el trato con uno mismo, en ser diligente en el manejo de los asuntos, y en ser leal en las asociaciones con las gentes".<sup>18</sup> Un hombre de "carácter fuerte, resuelto, sencillo y modesto" se halla "cerca" de la verdadera hombría.<sup>19</sup> Y añade: "Aquel que sea capaz de practicar cinco cosas dondequiera que se encuentre, es un hombre verdadero... a saber, diligencia, comprensión, veracidad, cuidado y generosidad".<sup>20</sup> "El hombre verdadero", decía Confucio, "al desear establecer su propio carácter, busca establecer también el carácter de otros. Al desear el propio éxito, procura también ayudar a los otros a alcanzarlo".<sup>21</sup> En una palabra, ser hombre verdadero es "amar a todos los hombres".<sup>22</sup>

Tal hombre es lo que Confucio llamó "hombre superior", que es la combinación "del hombre bueno que no tiene pesadumbre, del hombre sabio que no tiene perplejidades y del hombre valeroso que no tiene temor".<sup>23</sup> Hace de la rectitud "la sustancia de su ser", de la decencia "la base de su conducta", de la modestia "su punto de partida", y de la honestidad "su meta".<sup>24</sup> Él "se domina en cuestiones del sexo cuando su sangre y su fuerza vital son fuertes. Cuando alcanza la madurez y su sangre y su fuerza vital están en pleno vigor, se domina en cuestiones de contienda.

17 XII, 1.

18 XIII, 27.

21 VI, 28.

23 XIV, 30.

18 XIII, 19.

20 XVII, 6.

22 XII, 22.

24 XV, 17.

Cuando llega a la vejez, y su sangre y su fuerza vital ya se han debilitado, se domina en cuestiones de adquisición".<sup>25</sup> Procura nueve cosas. "Cuando usa sus ojos, su objeto es ver claro. Cuando usa sus orejas, su objeto es escuchar distintamente. En la expresión, su objeto es ser gracioso. En modales, su objeto es ser respetuoso. En palabras, su objeto es ser sincero. En negocios, su objeto es ser cuidadoso. En la duda, busca la claridad. En la cólera, piensa en las consecuencias. A la vista de la ganancia, piensa en la rectitud."<sup>26</sup> No hace nada contrario al principio de decencia,<sup>27</sup> desea ser lento en palabras, pero diligente en hechos,<sup>28</sup> y piensa en la verdad en lugar de en la ganancia.<sup>29</sup> Gusta el placer que se deriva del buen orden en los rituales y en la música, de hablar de las cualidades de los demás y de la amistad con muchos hombres virtuosos.<sup>30</sup> Daría riquezas y rangos, y soportaría la pobreza y una humilde posición en aras de los principios morales.<sup>31</sup> No hace a los otros lo que no quiere que los otros le hagan a él,<sup>32</sup> "paga el mal con justicia [rectitud] y paga la bondad con bondad".<sup>33</sup> Ejercita con sus padres la lealtad filial, al punto de no desobedecer nunca, sino que se adhiere estrictamente al principio de decencia sirviéndolos en vida, y sepultándolos y ofreciéndoles sacrificios cuando han muerto.<sup>34</sup> Es respetuoso con sus superiores.<sup>35</sup> Es, en una palabra, un hombre perfecto.

Este hincapié en el humanismo es supremo en Confucio. Se halla en la base de todas sus doctrinas educativas, estéticas, y aún lógicas. Hay que gobernar a las gentes con buenos ejemplos de los gobernantes, hay que guiarlas con la virtud, y regularlas con los

<sup>25</sup> XVI, 7.

<sup>27</sup> XII, 1.

<sup>29</sup> XV, 31; IV, 12, 16.

<sup>31</sup> IV, 5.

<sup>33</sup> XIV, 36.

<sup>35</sup> I, 2.

<sup>26</sup> XVI, 10.

<sup>28</sup> IV, 24.

<sup>30</sup> XVI, 5.

<sup>32</sup> XV, 23.

<sup>34</sup> II, 5.

principios de la decencia.<sup>36</sup> El objeto del gobierno es procurar la riqueza y educación del pueblo, y la seguridad del estado.<sup>37</sup> Conocer es “conocer a los hombres”.<sup>38</sup> El hombre superior “estudia con el objeto de aplicar sus principios morales”.<sup>39</sup> Los poemas son “para estimular las emociones, para ampliar la observación, aumentar la camaradería y expresar las penas”. “Os ayudan en los deberes inmediatos hacia vuestros padres y en los deberes remotos hacia el príncipe. Amplían vuestro conocimiento de nombres de pájaros, animales y plantas.”<sup>40</sup> Hasta la “rectificación de nombres”, la mayor aproximación confuciana a la lógica, ha de llevarse por carriles humanistas. Por ejemplo, la música no significa simplemente campanas y tambores,<sup>41</sup> porque los nombres, cuando se rectifican, tienen un regusto práctico. Así, rectificar nombres en un Estado significa “Dejad al príncipe ser príncipe, al ministro ser ministro, al padre ser padre y al hijo ser hijo.”<sup>42</sup>

Este humanismo es completo. Pero ¿cuál es su fundamento lógico? Confucio dijo: “Hay un principio central que corre por toda mi doctrina.”<sup>43</sup> Se acepta generalmente que este principio central significa “no otra cosa que ser veraz con uno mismo, y reciprocidad”.<sup>44</sup> Si esta interpretación es correcta, entonces nos vemos forzados a concluir que el fundamento del sistema confuciano se halla en el reino de lo moral, es decir, en la experiencia humana misma. También se acepta en general que este principio es idéntico a la doctrina confuciana de la Armonía Central (*chung yung*, la dorada vía media). En verdad esta doctrina tiene suprema importancia en la filosofía china; no solamente es la espina dorsal del confucianismo, antiguo y moderno, sino también de la filosofía china en con-

<sup>36</sup> II, 1, 3; XII, 17, 19; XIII, 4; XI, 25.

<sup>37</sup> XIII, 9; XVI, 1.

<sup>39</sup> XIX, 7.

<sup>41</sup> XVII, 11.

<sup>43</sup> IV, 15.

<sup>38</sup> XII, 22.

<sup>40</sup> XVIII, 9.

<sup>42</sup> XII, 11.

<sup>44</sup> IV, 15.

junto. Confucio decía que “encontrar la guía central (*chung*) de nuestro ser moral, y estar en armonía (*yung*) con el universo” es el logro supremo de nuestra vida moral.<sup>45</sup> Esto parece sugerir que Confucio tenía algo psicológico o metafísico como base de su ética. Sin embargo, esta sugerencia no se desarrolló hasta dos siglos más tarde. Para Confucio *chung yung* significaba definitivamente la dorada vía media, como se indica en el dicho “Ir demasiado lejos es lo mismo que no ir bastante lejos.”<sup>46</sup> El fundamento psicológico lo ofrecen Mencio y Hsün Tsé, y la metafísica el libro conocido como *Chung Yung* (o *Doctrina del Medio*).

Confucio se interesaba principalmente en un mundo práctico y por tanto nos enseñó a hacer el bien sin meternos en el problema de por qué deberíamos hacer el bien. Para Mencio (371-289 a. c.), sin embargo, hacemos el bien no sólo porque *debemos*, sino porque *tenemos* que hacerlo, porque “La naturaleza humana busca el bien como el agua busca el nivel más bajo.”<sup>47</sup> “Si los hombres se vuelven malos, no es por culpa de sus dones naturales.”<sup>48</sup> Todos los hombres poseen originariamente el sentido de la misericordia, de la vergüenza, del respeto, de lo bueno y lo malo, y éstos son los que llamamos los “cuatro fundamentales”: benevolencia, rectitud, decencia y sabiduría.<sup>49</sup> Esta conciencia moral arraiga en el corazón del hombre perfecto,<sup>50</sup> lo que puede demostrarse en el hecho de que todos los niños saben cómo amar a sus padres,<sup>51</sup> y de que cuando un hombre ve de pronto a un niño a punto de caer en un pozo, se levanta en su corazón, inevitablemente, un sentimiento de compasión y alarma.<sup>52</sup>

<sup>45</sup> VI, 27.

<sup>46</sup> XI, 15.

<sup>47</sup> Meng Tsé (Obras de Mencio), VI, I, 2 (cf. la traducción inglesa de James Legge *The Works of Mencius* en *The Chinese Classics*, op. cit., vol. II, y en *The Four Books*, op. cit.).

<sup>48</sup> Ibid., VI, I, 6.

<sup>49</sup> Ibid., VI, I, 6; II, I, 6.

<sup>50</sup> Ibid., VII, I, 21; VII, II, 24; VI, I, 10; VII, I, 21.

<sup>51</sup> Ibid., VII, I, 15.

<sup>52</sup> Ibid., II, I, 6.

Este sentimiento de lo bueno es una "capacidad congénita", que poseemos sin necesidad de estudio, y es también "conocimiento congénito" que poseemos sin necesidad de pensar.<sup>53</sup> Así, "todas las cosas están ya completas en el yo. No hay mayor deleite que volver al yo con sinceridad".<sup>54</sup> Porque "la sinceridad es el camino del Cielo, mientras que pensar cómo ser sincero es el camino del hombre".<sup>55</sup> El principio guía de la conducta humana es, por tanto, "el ejercicio pleno de la mente propia". "Ejercitar en plenitud nuestra mente es conocer nuestra naturaleza, y conocer nuestra naturaleza es conocer el Cielo. Preservar nuestra mente y nutrir nuestra naturaleza es el modo de servir al Cielo. Mantener la singularidad de la mente, ya suframos muerte prematura o gocemos larga vida, cultivar nuestro carácter personal y dejar a las cosas seguir su curso, es la manera de establecer nuestro destino."<sup>56</sup> Así están completos en nosotros los prerrequisitos de un armonioso orden moral. En lugar de mirar la naturaleza para conocernos a nosotros mismos, miramos dentro de nosotros para conocer la naturaleza. Ni siquiera tenemos que mirar al sabio y prudente, porque él "pertenece a la misma especie que nosotros".<sup>57</sup> Por tanto, la clave de la centralidad y armonía del universo, así como de la nuestra, no hay que buscarla lejos. Está en el seno de nuestra naturaleza. Desarrollar nuestra naturaleza es realizar las virtudes intrínsecas en ella, las cuales Mencio reducía, primero, a los "cuatro fundamentales" y, después, a la benevolencia que es "la mente del hombre", y a la rectitud que es "la senda del hombre".<sup>58</sup> La primera es la base ética de la sociedad, mientras la última es el fundamento de la política. El término "benevolencia" (*yen*) debe comprenderse en su sentido más elemental de verdadera hombría, porque "*Yen* es aquello por lo

<sup>53</sup> *Ibid.*, VII, I, 15.

<sup>55</sup> *Ibid.*, IV, I, 12.

<sup>57</sup> *Ibid.*, VI, I, 7.

<sup>54</sup> *Ibid.*, VII, I, 4.

<sup>56</sup> *Ibid.*, VII, I, 1.

<sup>58</sup> *Ibid.*, VI, I, 11; VI, I, 1.

que un hombre ha de ser hombre. Generalmente hablando, es el principio moral.”<sup>59</sup> El hombre moral no hace nada que no esté de acuerdo con la verdadera hombría.<sup>60</sup> De hecho, ama a todos los hombres.<sup>61</sup> La demostración más natural de verdadera hombría es la lealtad a los padres, la que para Mencio era la más grande de las virtudes.<sup>62</sup> “De todo lo que puede alcanzar un hijo piadoso nada hay más grande que honrar a sus padres.”<sup>63</sup> La piedad filial es, entonces, el fundamento de cinco relaciones humanas. “Entre padre e hijo debería haber afecto; entre soberano y ministro rectitud; entre marido y mujer atención a sus funciones distintas; entre jóvenes y viejos un orden adecuado; y entre amigos fidelidad.”<sup>64</sup> Cuando se demuestren estas relaciones humanas, entonces prevalecerá un orden social armonioso.

Este intento de dar una base psicológica al humanismo, es un desarrollo importante de la escuela confuciana, no sólo porque supone un gran adelanto, sino también por la tremenda influencia que ejerció sobre toda la escuela del neoconfucianismo, especialmente a partir del siglo xiv hasta nuestros días.

Sin embargo, la evolución psicológica tomó en Hsün Tsé (355-288 a. c.) casi la dirección contraria. No es que el espíritu humanista se debilite en él, por el contrario, es mucho más fuerte. La Ley Moral (tao) “no es el camino del Cielo, ni el camino de la Tierra, sino el camino que sigue el hombre, el camino que sigue el hombre superior”,<sup>65</sup> y, más específicamente, “Tao es la manera de guiar el Estado”, o, en otras palabras, “de organizar al pueblo”.<sup>66</sup> En consecuencia, aboga vigorosamente por el dominio de la naturaleza:

<sup>59</sup> *Ibid.*, VII, II, 16.

<sup>60</sup> *Ibid.*, IV, II, 28; VI, I, 10.

<sup>61</sup> *Ibid.*, IV, II, 28.

<sup>62</sup> *Ibid.*, IV, II, 28; VI, I, 10.

<sup>63</sup> *Ibid.*, V, I, 4.

<sup>64</sup> *Ibid.*, III, I, 4.

<sup>65</sup> Hsün Tsé, cap. VIII (cf. la traducción al inglés de H. H. Dubs, *The Works of Hsüntze*, Londres, 1928, pág. 96).

<sup>66</sup> *Ibid.*, cap. XII.

Glorificáis a la naturaleza y meditáis sobre ella:

¿Por qué no domesticarla y regularla?

Obedecéis a la naturaleza y cantáis sus alabanzas:

¿Por qué no gobernar su curso y usar de ella?

Miráis con reverencia las estaciones y las aguardáis:

¿Por qué no responder a ellas con las actividades de la razón?

Dependéis de las cosas y os maravilláis de ellas:

¿Por qué no desplegáis vuestra destreza y las transformáis?

Meditáis sobre lo que hace cosa a una cosa:

¿Por qué no ordenáis las cosas a fin de no malgastarlas?

Buscáis en vano la causa de las cosas:

¿Por qué no apropiarse y gozar lo que producen?

Por tanto digo: descuidar al hombre y especular sobre la naturaleza

Es comprender mal los hechos del universo.<sup>67</sup>

Hsün Tsé creía necesario el dominio de la naturaleza porque encontró que la naturaleza humana era muy diferente de como Mencio la describía. Para Hsün Tsé, "La naturaleza del hombre es mala; su bondad es adquirida [por adiestramiento]." <sup>68</sup> Vemos que el motivo que lo inspira es destacar la importancia de la educación, lo cual hizo de él el filósofo más distinguido de la educación en la antigua China. Como la naturaleza original del hombre es mala, "necesita pasar por la instrucción de maestros y leyes".<sup>69</sup> La virtud no es congénita, sino que debe ser "acumulada", de la misma manera que las montañas se forman por acumulación de tierra.<sup>70</sup> El principio guía de la acumulación para el individuo es *li* o decencia;<sup>71</sup> para la sociedad

<sup>67</sup> Cap. XVII (tomado de la traducción de Hu Shih al inglés de su libro *The Development of the Logical Method in Ancient China*, pág. 152).

<sup>68</sup> Cap. XXIII (cf. Dubs, pág. 301).

<sup>69</sup> *Ibid.*, (cf. Dubs, pág. 302).

<sup>70</sup> Cap. VIII (cf. Dubs, pág. 115).

<sup>71</sup> Cap. XIX (cf. Dubs, pág. 213).

es la "rectificación de nombres",<sup>72</sup> y para el gobierno es "seguir el ejemplo de los últimos reyes prudentes".<sup>73</sup> Cuando la virtud se "acumule" en grado suficiente, entonces el hombre podrá "formar una triada con el Cielo y la Tierra".<sup>74</sup>

Para fines del siglo iv a. c., el confucianismo dió otro paso adelante. Hay un intento de proveer fundamento metafísico a su humanismo, como podemos ver por el libro llamado *Chung Yung*,<sup>75</sup> o *La Doctrina del Medio*. De acuerdo con este libro, se concibe nuestro yo central o ser moral como "la gran base de la existencia", y la armonía u orden moral es "la ley universal en el mundo". Cuando se realiza nuestro verdadero yo central y la armonía, entonces el universo se convierte en cosmos y todas las cosas alcanzan su pleno crecimiento y desarrollo.<sup>76</sup> Así, "la vida del hombre moral es una ejemplificación del orden moral universal".<sup>77</sup>

El *Chung Yung* afirma más adelante que ser veraz con uno mismo (*ch'eng*, sinceridad) es "la ley del Cielo", y que tratar de ser sincero con uno mismo es "la ley del hombre".<sup>78</sup> Esta verdad es "absoluta", "indestructible", "eterna", "existente por sí misma", "infinita", "vasta y profunda", "trascendental e inteligente".<sup>79</sup> Contine y abraza todo lo existente; acaba y perfecciona todo lo existente. "Siendo tal la naturaleza de la verdad absoluta, se manifiesta sin ser vista, produce efectos sin moverse, alcanza sus fines sin

<sup>72</sup> Cap. XXII (cf. Dubs, pág. 284).

<sup>73</sup> Cap. XXI (cf. Dubs, pág. 277).

<sup>74</sup> Cap. XVII (cf. Dubs, pág. 174).

<sup>75</sup> Tradicionalmente atribuido a Tse Ssé (492-431 a. c.), nieto de Confucio. Es un capítulo del *Li Chi* (*Li Ki* o *El libro de los ritos*). Traducido por Ku Hung-ming, *The Conduct of life, The Wisdom of the East Series*, Londres, 1906, reseñado por Lin Yutang en su libro *The Wisdom of Confucius*, Nueva York, 1938, págs. 104-134, y en su libro *The Wisdom of China and India*, Nueva York, 1942, págs. 834-864.

<sup>76</sup> *Ibid.*, cap. I.

<sup>78</sup> Cap. XX.

<sup>77</sup> Cap. II.

<sup>79</sup> Cap. XXVI.

acción".<sup>80</sup> Sólo aquellos que son "su absoluto y verdadero yo" pueden "llevar a plenitud su propia naturaleza", pueden "llevar a plenitud la naturaleza de otros", pueden "llevar a plenitud la naturaleza de las cosas", pueden "ayudar a la madre Naturaleza a crecer y sustentar la vida", y pueden ser "los iguales del Cielo y la Tierra".<sup>81</sup> Nada sabemos de hasta qué grado esta tendencia metafísica era original en Confucio. Pero llegó a ser factor de extremada importancia en el confucianismo posterior, particularmente en el neo-confucianismo de los siglos xi y xv.

#### TAOÍSMO PRIMITIVO: YANG CHU Y LAO TSÉ

Mientras progresaba el movimiento del humanismo confuciano, el taoísmo naturalista se desarrollaba paralelamente, por caminos distintos, pero con propósitos de vida semejantes. Así como la meta del confucianismo es la vida llevada a plenitud, la del taoísmo es la vida sencilla y armoniosa. Aunque el término "taoísmo" (*tao chia*) no se usó hasta el siglo i a. c., en los *Shih Chi* (Registros históricos) de Sse-ma Ch'ien (145-86 a. c.), seguramente el movimiento taoísta ya llevaba algunos siglos de existencia. Pero no se sabe con seguridad si el primer director del movimiento fué Yang Chu o Lao Tsé.<sup>82</sup> En el caso de Yang Chu

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> Cap. XXII.

<sup>82</sup> La fecha que se da tradicionalmente para Lao Tsé es c. 570 a. c. En las dos últimas décadas se ha reconsiderado la teoría —aceptada por muchos eruditos chinos y occidentales— de Wang Chung (1744-1794), de que Lao Tsé y el Tao-te Ching pertenecen al siglo iv a. c. Entre los eruditos chinos a que aludimos se encuentran Liang Ch'i-ch'ao, Ku Chieh-kang, Fung Yu-lan (*The History of Chinese Philosophy*, trad. de Bodde, págs. 170 y ss.), Ch'ien Mu, etc. Entre los occidentales podemos nombrar a Arthur Waley (*The Way and Its Power*, 1934, págs. 101-108), Homer H. Dubs (*The Date and Circumstances of the Philosopher Lao-dz*, en *Journal of the American Oriental Society*, vol. LXI, núm. 4, diciembre de 1941, págs. 215-221; *The Identification of the Lao-Dz*, *ibid.*, vol. LXII, núm. 4, di-

(c. 440—c. 366 a. c.) hay ciertamente un espíritu de sencillez y armonía. No era un hedonista que urgiese a todos los hombres a “gozar de la vida” y a sentirse satisfechos con “una casa cómoda, hermosas vestiduras, buena comida, y bonitas mujeres”, como lo describe el espurio *Lieh Tsé* del siglo III d. c.,<sup>83</sup> ni un egoísta que “no se hubiera arrancado un solo cabello, aunque con ello hubiese beneficiado al mundo entero”, como Mencio, deliberadamente, lo hacía aparecer.<sup>84</sup> Más bien era un seguidor de la naturaleza que se interesaba principalmente en “preservar la vida y guardar intacta la esencia de nuestro ser, y en no dañar con cosas nuestra existencia material”,<sup>85</sup> era “un hombre que no hubiera entrado en una ciudad amenazada, ni se hubiera enrolado en el ejército, ni hubiera dado un solo cabello por las riquezas del mundo entero”.<sup>86</sup> Aun en el capítulo titulado “Yang Chu” del *Lieh Tsé*, se insiste en que hay que “dejar a la vida que siga libremente su curso”,<sup>87</sup> y que no sólo hay que ignorar la fama y las riquezas, sino también la vida y la muerte. Este acento naturalista hizo de Yang Chu el taoísta representativo de su época.

En el caso de Lao Tsé, la clave de su *Tao-te Ching* es “sencillez”, idea central por la cual deben entenderse otros conceptos aparentemente ajenos. Una vida “sencilla” es una vida en lo que se descarta la ganancia, se abandona la astucia, se disminuye el egoísmo, y

---

ciembre de 1942, págs. 300-304), etc. Aunque el doctor Hu Shih no niega la posibilidad de esta teoría, siente que las pruebas son insuficientes para justificarla (*A Criticism of Some Recent Methods Used in Dating Lao Tsé*, 1933, traducción en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. II, núms. 3 y 4, diciembre de 1937).

<sup>83</sup> *Lieh Tsé*, cap. VII. Véase más adelante, pág. 99.

<sup>84</sup> *The Works of Mencius*, libro VII, parte I, cap. 26.

<sup>85</sup> *Huai-nan Tsé*, cap. XIII (cf. E. Morgan, *Tao, the Great Luminant*, pág. 155).

<sup>86</sup> *The Works of Han Fei Tzu*, cap. L.

<sup>87</sup> *Lieh Tsé*, cap. VII. Cf. la traducción inglesa del capítulo por A. Forke, *Yang Chu's Garden of Pleasure*, Londres, 1912.

se reducen los deseos.<sup>88</sup> Es la vida de “perfección que aparenta ser incompleta”, de “plenitud que parece vacía”, de “absoluta rectitud que parece andar extrañada”, de “habilidad que parece torpeza”, y de “elocuencia que parece tartamudear”. Es la vida que “produce y engendra cosas sin posesionarse de ellas”, que “trabaja, pero no se enorgullece de ello”, y que “gobierna las cosas, pero no las domina”.<sup>89</sup> Es la vida que es “tan aguda como un ángulo, pero que no punza; tan afilada como un cuchillo, pero que no corta; tan recta como una línea recta, pero que no se extiende; y tan brillante como una luz, pero que no encandila”.<sup>90</sup>

Otras ideas fantásticas del taoísmo se han desarrollado para morir después; pero el factor vivo que ha hecho del taoísmo la vigorosa fibra de la ética china todavía vigente, se encuentra en el punto en que concuerda con el más poderoso sistema intelectual de China, es decir, el confucianismo.

Es verdad que Lao Tsé criticaba mucho el orden existente, al punto de gritar que “Cuando se destruía la Gran Vía (Tao), surgían la benevolencia y la rectitud. Cuando aparecían la sabiduría y el conocimiento, emergía entonces la hipocresía.”<sup>91</sup> Pero denunciaba la civilización con el mismo espíritu con que atacaba la guerra, los impuestos y los castigos,<sup>92</sup> esencialmente a causa del carácter excesivo y destructor que tenían. Lao Tsé no era un desertor de la civilización. De acuerdo con datos históricos auténticos, fué un pequeño funcionario del gobierno. El doctor Hu Shih sugiere

<sup>88</sup> *Tao-te Ching* (Tao Teh King), caps. XIX, XII. Traducciones conocidas del *Tao-te Ching*: *The Cannon of Reason and Virtue*, por Paul Carus, Chicago, 1913; *The Way and Its Power*, por Arthur Waley, Londres, 1934. La traducción de Lin Yutang *The Book of Tao*, en su obra *The Wisdom of China and India*, es buena.

<sup>89</sup> *Ibid.*, caps. XLV, X, LI, XII, XXIV.

<sup>90</sup> Cap. LVIII.

<sup>91</sup> Caps. XVIII, II, XII, XIX, XXXVIII.

<sup>92</sup> Caps. XXX, XXXI, LXVIII, LXXIII, LIII, LXXV, LVII, LXXIV, LXXV.

que él y Confucio eran *yu*, “letrados” del tipo sacerdote-profesor que mantenía encendida la antorcha de la civilización, y que Lao Tsé era un *yu* ortodoxo, un “*yu* de los humildes” que se aferraba a la cultura del pueblo conquistado de Yin, que se caracterizaba por la no resistencia, la conformidad, etc., mientras Confucio, a pesar de ser descendiente de Yin, era un *yu* de tipo nuevo, un “*yu* de los fuertes”, que recomendaba la sustitución de la degenerada cultura Yin, por la cultura en ascenso del pueblo director de Chou.<sup>93</sup> Así, pues, debemos ver en Lao Tsé más bien un predicador de la vida sencilla que un desertor de la vida.

También es verdad que Lao Tsé enseñó la rara doctrina de *wu wei*, interpretada generalmente como “inacción”. Pero es un error pensar que *wu wei* sugiere inactividad completa, renunciación, o el culto de la inconsciencia. Es más bien un modo peculiar, o, más exactamente, el modo natural de conducta. “El sabio maneja sus asuntos sin alegatos, y difunde sus doctrinas sin palabras.”<sup>94</sup> El modo natural es “soportar todas las cosas en su estado natural” y así, permitirles “transformarse espontáneamente”.<sup>95</sup> De este modo “La Vía no emprende ninguna actividad y, sin embargo, nada se queda por hacer.”<sup>96</sup> “El gobernante sabio hace las cosas sin alegatos, y, por lo mismo, nada se queda sin gobierno.”<sup>97</sup> De esto se desprende claramente que la vía de *wu wei* es la vía de la espontaneidad, en contraste con la vía artificial, la vía de la astucia y la superficialidad moral. Fué la vida artificiosa la que atrajo los vigorosos ataques de Lao Tsé, y la que lo llevó a glorificar la realidad de lo no existente, la utilidad de lo inútil, y la fuerza de lo débil.<sup>98</sup>

<sup>93</sup> Hu Shih, *Shuo Ju*, 1934, ahora incluido en *Hu Shih Lun-süeh Chin-chu*, Firts Series, Shanghai, 1935, págs. 3-81.

<sup>94</sup> Tao-te Ching, cap. II.

<sup>95</sup> Caps. LXIV, XXXVII.

<sup>96</sup> Cap. XXXVII.

<sup>97</sup> Caps. III, LVII.

<sup>98</sup> Caps. XL, XI, LXXVIII, XLIII, LXXVI.

Esto no representa esfuerzo alguno para sustituir el ser con el no ser, ni lo fuerte con lo débil. Se trata más bien de una afirmación de la importancia de ambos. El "eterno no ser" y el "eterno ser", "surgieron de la misma fuente, pero aparecen con nombres distintos".<sup>99</sup> Lo verdaderamente débil es idéntico a lo verdaderamente fuerte. Como dijo Lao Tsé "lo más perfecto parece incompleto", y "lo más pleno parece vacío".<sup>100</sup> En estas afirmaciones, Lao Tsé dió un paso más hacia el dorado medio. En la superficie, parece ser el campeón de lo femenino como principio fundamental de la vida, y de la infancia como el estado ideal de ser.<sup>101</sup> Parece también abogar por la vaciedad y la quietud.<sup>102</sup> Sin embargo, en el fondo, su posición ética se aproxima más al centro que a los extremos. "Puesto que mucho de lo que se dice fracasa, es mejor adherirse al principio de centralidad."<sup>103</sup>

La diferencia principal entre Lao Tsé y Confucio está en el hecho de que, mientras en Confucio la medida de todas las cosas es el hombre, en Lao Tsé es la naturaleza. La sencillez, wu wei, y otros ideales éticos, son todos lecciones morales tomadas de la naturaleza que es el standard o patrón para el Cielo y la Tierra, así como para el hombre.<sup>104</sup> Es el camino a Tao, el principio universal de existencia. Es "la fuente del Cielo y de la Tierra" y "la madre de todas las cosas".<sup>105</sup> Es eterna, única, penetra en todo, y es absoluta.<sup>106</sup> Sobre todo, es natural.<sup>107</sup>

Tan natural como la realidad debe ser nuestra vida. Ser natural es vivir como el agua, que se "asemeja al bien más alto" y "casi idéntica a Tao".<sup>108</sup> El agua "ocupa lugares que la gente detesta", pero "beneficia

<sup>99</sup> Cap. I.

<sup>100</sup> Cap. XLV.

<sup>101</sup> Caps. VI, XX, XXVIII, XLI, X, XLIX, LV.

<sup>102</sup> Cap. XLV.

<sup>103</sup> Cap. V.

<sup>104</sup> Cap. XXV.

<sup>105</sup> Caps. I, IV, XXV.

<sup>106</sup> Caps. I, XIV, XLII, XXV, XXXIV, XXI.

<sup>107</sup> Cap. XXV.

<sup>108</sup> Cap. VIII.

a todas las cosas sin pedir nada".<sup>109</sup> "Nada hay más suave ni débil que el agua y, sin embargo, no hay nada mejor para atacar cosas duras y resistentes".<sup>110</sup> La idealización de la infancia no es más que la idealización del estado natural. No es el estado de ignorancia e incapacidad. Más bien es el estado de quietud, armonía y visión profunda de las cosas. Sobre todo, es el estado de la vida.

"Tao produjo el uno. El uno produjo el dos. El dos produjo el tres. El tres produjo todas las cosas. Todas las cosas poseen yin [principio pasivo o femenino] y contienen yang [principio activo o masculino], y la mezcla con la fuerza vital [ch'i] produce la armonía."<sup>111</sup> Conocer esta armonía se llama "lo Eterno", y conocer lo Eterno se llama "Visión profunda."<sup>112</sup> Lao Tsé dijo:

*Alcanzad el vacío completo.*

*Mantened una firme quietud.*

*Todas las cosas vienen a ser, y yo veo, por ello, su regreso.*

*Todas las cosas florecen, pero cada una vuelve a su raíz.*

*Esta vuelta a su raíz se llama quietud;*

*Significa su vuelta de acuerdo con su Destino.*

*Volver conforme al Destino se llama lo Eterno.*

*Conocer lo Eterno se llama visión profunda.*

*Desconocer lo Eterno y actuar a ciegas es desastroso.*

*Conocer lo Eterno es ser liberal.*

*Ser liberal es carecer de prejuicios.*

*Carecer de prejuicios es abarcarlo todo.*

*Abarcarlo todo es ser grande.*

*Ser grande es ser como Tao [el Camino].*

*Ser como Tao es [poseerlo] para siempre y no fallar mientras a uno le dure la vida.<sup>113</sup>*

<sup>109</sup> Cap. VIII.

<sup>111</sup> Cap. XLII.

<sup>110</sup> Cap. LXXVIII.

<sup>112</sup> Cap. LV.

<sup>113</sup> Cap. XVI.

Este es quizá el pasaje de mayores alcances en el *Tao-te Ching*. Debemos anotar que la cúspide de todo el proceso es “no fallar mientras a uno le dure la vida”. Aquí percibimos el sabor humanista del naturalismo. La vida no es para abandonarla, sino para hacerla segura y valiosa. La grandeza de Tao es perfecta, principalmente porque nunca se considera grande.<sup>114</sup> “Aquel que conoce el contento no sufre humillaciones. Aquel que sabe cuándo detenerse no padece desastres. Ahí puede estar sano y salvo.”<sup>115</sup> Sólo “aquellos que no son ansiosos de la vida logran hacerla valiosa”.<sup>116</sup> En una palabra, la filosofía de Lao Tsé puede resumirse en su frase: “el camino de larga vida y visión perdurable”.<sup>117</sup>

Cuando se comprenda este hincapié taoísta en la vida sencilla y armoniosa, estaremos en posición de entender por qué esta filosofía naturalista y atea hubo de ser fundamento de una religión supersticiosa, notoria por sus prácticas alquimistas y sus creencias en inmortales, en la China medieval. La sencilla razón es ésta: que el motivo primario de la corrompida religión taoísta fué la búsqueda de la longevidad. El movimiento dió como resultado que el hombre se inclinara cada vez más hacia una filosofía negativa, y perdiese confianza en sí mismo, así como en un orden social progresivo. A tal actitud se oponía no sólo el confucianismo, sino también el mohismo.

#### MOHISMO, SOFISMO Y NEOMOHISMO

Como en el confucianismo, el principal interés del mohismo es el hombre. Sin embargo, en lugar de la general y vaga “verdadera hombría”, Mo Tsé (entre 500 y 396 a. c.) abogaba por el bienestar de los hombres. “Promover el bienestar general y quitar el mal” vino a ser lema de todo el movimiento mohis-

<sup>114</sup> Cap. XXXIV.

<sup>115</sup> Cap. XLIV.

<sup>116</sup> Cap. LXXV.

<sup>117</sup> Cap. LIX.

ta.<sup>118</sup> Mo Tsé se oponía en tal grado a la palabrería confuciana sobre “rituales y música”, que la rechazó por completo en favor de los “beneficios”, en términos de población y riqueza. “Reyes y príncipes antiguos”, decía, “al administrar sus estados procuraban la riqueza del país y una gran población”.<sup>119</sup> En consecuencia, insistía en que “los hombres deberían casarse a los veinte años y las mujeres a los quince”,<sup>120</sup> y denunciaba la guerra precisamente en interés de la población. Decía que las expediciones militares rompen la vida familiar y traen como resultado la disminución de la población.<sup>121</sup> Abogaba por la economía en los gastos.<sup>122</sup> Atacaba los funerales y la música, no por razones de moralidad o decoro, como Confucio lo hubiese hecho, sino sobre bases estrictamente utilitarias. “La práctica de complicados funerales y largos lutos resulta inevitablemente en pobreza para la nación y desorden en el gobierno.”<sup>123</sup> De la misma manera, la música que disfrutaban los gobernantes conduce a la imposición de pesados impuestos, estorba los trabajos agrícolas y otras empresas productivas al distraer a los músicos de sus ocupaciones, y desperdicia el tiempo de los funcionarios del gobierno.<sup>124</sup>

Nuestro filósofo práctico no llegó a este humanismo utilitario simplemente por reacción contra la tendencia formalista de Confucio, sino también a través de su método científico. Decía: “Para cualquier doctrina hay que establecer alguna pauta de juicio... Por tanto, para una doctrina debe haber tres pruebas... Debe haber una base, debe haber examen, y debe haber aplicación práctica. ¿En qué debe basarse

<sup>118</sup> Mo Tsé, cap. XVI (cf. trad. inglesa de Mei Yi-pao, *The Ethical and Political Works of Motse*, Londres, 1929, pág. 87).

<sup>119</sup> Cap. XXXV cf. trad. cit., pág. 182).

<sup>120</sup> Cap. XX (trad. cit., pág. 118).

<sup>121</sup> Cap. XX (trad. cit., pág. 119).

<sup>122</sup> Caps. XX y XXI.

<sup>123</sup> Cap. XXV (trad. cit., pág. 127).

<sup>124</sup> Cap. XXXII (trad. cit., págs. 175-180).

la doctrina? Debe basarse en las actividades de los antiguos reyes-sabios. ¿Cómo debe examinársela? Debe examinársela comprobando si corresponde a lo que la gente ve y oye en la realidad. ¿Cómo aplicarla? Poniéndola en las leyes y ordenanzas gubernamentales, para ver si es o no benéfica al estado y al pueblo.”<sup>125</sup>

En lugar de intentar la dirección y regulación de la experiencia por medio de un principio central como la “armonía central” de Confucio, o el Tao de Lao Tsé, este filósofo utilitario prefirió llegar a un principio general a través de la investigación profunda de la experiencia real. Por ejemplo, la cuestión de si hay o no destino debe resolverse por la experiencia real de los ojos y orejas de la gente. “Si la gente dice haberlo visto u oído, diré que hay destino. Si nadie lo ha visto ni oído, diré que no hay destino.”<sup>126</sup> Aunque este positivismo parezca rudo, el carácter práctico y objetivo de la filosofía de Mo Tsé es inequívoco.

Este carácter práctico lleva en sí cierto regusto pragmático, porque se sostiene que los principios guías para el valor, la conducta, y hasta la verdad, son la utilidad y la elección. “La razón para que Mo Tsé censure la música, no es que el sonido de campanas, arpas y flautas sea desagradable... sino que no contribuye a la promoción del bienestar general y a la desaparición del mal.”<sup>127</sup> Igualmente “Todas las actividades benéficas al Cielo, los espíritus y los hombres” deben ser alentadas como “virtudes celestiales”, mientras que “toda palabra o hecho que los dañe” deberán considerarse “enemigos”.<sup>128</sup> No puede haber nada que sea bueno pero inútil.<sup>129</sup> El valor de virtudes tales como la lealtad y la piedad filial, es el “gran beneficio” que traen a las gentes.<sup>130</sup>

125 Cap. XXXV (trad. cit., págs. 182-183).

126 Cap. XXXVI (trad. cit., pág. 189).

127 Cap. XXXII (trad. cit., págs. 175-177).

128 Cap. XXVIII (trad. cit., pág. 155).

129 Cap. XVI trad. cit., pág. 89).

130 Cap. XVI (trad. cit., pág. 97).

Por tanto, el valor, en el mohismo, está limitado a "beneficios", y todo valor deberá ser tasado en términos de su capacidad para "promover el bienestar general y desarraigar el mal". La buena vida y una sociedad bien ordenada dependen principalmente de la acertada elección de dichos valores. "Un ciego no puede distinguir el blanco del negro, no porque ignore sus definiciones, sino porque no puede elegir entre ellos." De la misma manera, "los hombres superiores del mundo no saben lo que es realmente la benevolencia, no porque desconozcan su definición, sino por incapacidad de escoger lo que es realmente benevolente".<sup>131</sup>

Para probar la utilidad de un valor, debe aplicársele en la práctica para ver si realmente contribuye a la "promoción del bienestar general y la desaparición del mal". El principio fundamental de esta aplicación es la famosa doctrina mohista del Amor Universal, cuya meta es la mayor felicidad posible para el mayor número de personas posible, a través del "amarse unos a los otros y beneficiarse mutuamente".<sup>132</sup> "Éste es, declaraba Mo Tsé, el principio de los antiguos reyes-sabios, y del bienestar general de los hombres."<sup>133</sup> La falta de este principio es la causa de los desórdenes sociales.<sup>134</sup> Así, cada uno debe "tratar a otros países como al propio, tratar a otras familias como a la propia, y tratar a otras personas como a sí mismo".<sup>135</sup> Es interesante hacer notar que aun este principio se ve penetrado de cierto aroma utilitario, porque cuando menos una de las razones de esta doctrina benevolente es utilitaria, o sea, la que afirma: "Todos aquellos que amen a los otros, serán amados."<sup>136</sup>

131 Cap. XLVII (trad. cit., pág. 89).

132 Cap. XV (trad. cit., pág. 83).

133 Cap. XVI (trad. cit., pág. 225).

134 Cap. XIV (trad. cit., pág. 78).

135 Cap. XV (trad. cit., pág. 82).

136 Cap. XV (trad. cit., pág. 38).

Es obvio que no podrá buscarse el fundamento de filosofía tan utilitaria en ninguna sanción interna, sino que habrá que buscarlo en "la experiencia de los hombres más sabios del pasado". Esta reverencia por el pasado no mina en manera alguna el espíritu práctico de la filosofía mohista. Más bien lo intensifica porque, de acuerdo con Mo Tsé, "las medidas de gobierno de los antiguos reyes-sabios estaban hechas para adorar al Cielo, servir a los espíritus y amar a los hombres".<sup>137</sup>

En otra sanción, la religiosa, suena también la nota del interés práctico. "Si todos creen en el poder de los espíritus para bendecir el bien y condenar el mal, entonces no habrá desorden."<sup>138</sup> Cuando esta creencia se aplica al Estado y al pueblo "se convierte en principio para devolver el orden al Estado y promover el bienestar de las gentes".<sup>139</sup> Fué esta eficacia práctica de la religión la que hizo de Mo Tsé su defensor principal en la antigua China, en mayor grado que el mismo Confucio. Puede no aceptarse la teoría de que Mo Tsé no fundó una religión y de que fueron sus seguidores los que organizaron cierto orden religioso. Pero no puede negarse, sin embargo, que Mo Tsé sobrepasó a Confucio en el intento de preservar un sistema religioso. Mientras Lao Tsé tendía definitivamente hacia la izquierda y Confucio se adhería al "dorado medio" en la creencia en lo sobrenatural, Mo Tsé representaba, sin lugar a dudas, la derecha. Sin embargo, podemos decir con toda seguridad que el criterio de la religión mohista era, como siempre, el interés humano, porque Mo Tsé decía: "Yo hago todo lo que el Cielo quiere que haga, y el Cielo hace todo lo que yo quiero que haga."<sup>140</sup>

137 Cap. XXVII (trad. cit., pág. 138).

138 Cap. XXXI (trad. cit., pág. 160).

139 Cap. XXXI (trad. cit., pág. 170).

140 Cap. XXVI (trad. cit., pág. 136).

Cómo se desenvolvió la escuela mohista después de Mo Tsé, es todavía materia de controversias. Hay ciertos indicios de que se convirtió en una orden religiosa. Pero nos interesa más otro aspecto de su desarrollo, su tendencia lógica conocida como neomohismo. Los neomohistas, que florecieron en los siglos III y IV a. c., trataron de establecer su filosofía práctica sobre una base lógica, y el hacerlo, se les hizo presente la necesidad de refutar las falacias de Hui Shih (390-305 a. c.), Kung-sun Lung (c. 400-c. 300 a. c.), y otros sofistas. El primero expresaba sus ideas en paradojas como "Lo más grande no tiene nada más allá de sí mismo: se llama la Gran Unidad. Lo más pequeño no tiene nada dentro de sí mismo: se llama la Pequeña Unidad", "El sol empieza a ponerse a mediodía, una cosa empieza a morir al nacer", y "Voy a Yüen hoy y llegué allá ayer."<sup>141</sup> Kung-sun Lung y su grupo eran todavía más sofísticos y afirmaban que "El huevo tiene plumas", y que "Una gallina tiene tres patas", que "Las ruedas no tocan el suelo", que "La sombra de un pájaro en vuelo no se mueve", que "Una flecha que vuela velozmente a veces no se mueve y a veces no reposa", que "Un caballo pardo y un buey oscuro hacen tres", y que "Si se toma una caña de un pie de largo y se le corta todos los días por la mitad, no se la podrá agotar ni en diez mil generaciones."<sup>142</sup> Kung-sun Lung afirmaba además que "Un caballo blanco no es un caballo" porque "la palabra 'caballo' denota forma, y la palabra 'blanco' denota color." "Un caballo no está condicionado por ningún color y, por lo tanto, un caballo amarillo y uno negro pueden responder a su nombre. Sin embargo, un caballo blanco está condicionado por el color..."<sup>143</sup> Propuso la teoría

<sup>141</sup> Chuang Tsé, cap. XXXIII.

<sup>142</sup> *Ibid.*

<sup>143</sup> Kung-sun Lung Tsé (cf. traducción inglesa por A. Forke, *The Chinese Sophists*, en *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. XXXIV, 1901-1902, págs. 61-82.

de que todas las cosas son “marcas”, designaciones o predicados,<sup>144</sup> y que las cualidades de solidez y blancura son independientes de la sustancia de la piedra.<sup>145</sup> Los sofistas se interesaban principalmente por conceptos tales como espacio y tiempo, potencia y acto, movimiento y reposo, lo general y lo particular, la sustancia y la cualidad. En una palabra, el movimiento entero de los sofistas representaba el interés en el conocimiento por el conocimiento mismo, interés que no estaba en armonía con el incisivo interés de la vida del taoísmo, confucianismo y mohismo. No es para maravillarse, entonces, que el sofismo se convierta en blanco del ataque de todos ellos.<sup>146</sup>

Pero los neomohistas, a fin de mantener su interés práctico ante el intelectualismo de los sofistas, se vieron obligados a fortalecer su propio sistema lógico, lo bastante para que defendiese su filosofía utilitaria. En consecuencia escribieron *Los seis libros del neomohismo*, en forma de definiciones, proposiciones, notas y pruebas, que ahora están incorporadas a *Las obras de Mo Tsé*.<sup>147</sup> En estos libros desarrollaron siete métodos de argumentación, a saber: métodos de “posibilidad”, “hipótesis”, “imitación”, “comparación”, “paralelo”, “analogía” e “inducción”.<sup>148</sup> Clasificaron los nombres en tres clases: “generales, genéricos y privados”.<sup>149</sup> Descubrieron el “método del acuerdo”, que comprende “identidad, relación genérica, coexistencia y semejanza parcial”; descubrieron también el “método de diferencia”, que incluye “dualidad, ausencia de relación genérica, separación y desigualdad”, y el “método articulado de diferencias y semejanzas”.<sup>150</sup> “Identidad significa que dos sustancias tienen un solo nombre,

144 *Ibid.*, cap. III.

145 *Ibid.*, cap. V.

146 *Chuang Tsé*, cap. II; *Hsün Tsé*, cap. XXI.

147 *Mo Tsé*, caps. XL-XLV.

148 *Ibid.*, cap. XLV.

149 Cap. XL.

150 Cap. XL.

mientras relación genérica significa inclusión en el mismo todo. Estar dos en el mismo cuarto es un caso de coexistencia, mientras que semejanza parcial significa que tienen algunos puntos de semejanza. Dualidad significa que dos cosas difieren necesariamente. Ausencia de relación genérica significa no tener conexión. Separación significa que las cosas no ocupan el mismo espacio. Desigualdad significa que no tienen nada en común.”<sup>151</sup> Definían un modelo como “Aquello de acuerdo con lo cual algo llega a ser”,<sup>152</sup> y explicaban que “el concepto de un círculo, el compás, y el círculo real... pueden todos servir de modelo”.<sup>153</sup> Rechazaban la teoría de los sofistas de que solidez, blancura y piedra son tres. Por el contrario, mantenían que solidez y blancura están en la piedra,<sup>154</sup> y que las dos cualidades no se excluyen mutuamente.<sup>155</sup>

Si es importante observar que los neomohistas se resistían a tolerar distinciones como la de cualidad y sustancia, no es menos importante señalar que el conocimiento es poder. Para los neomohistas conocer significa “encontrar”.<sup>156</sup> Ya tome el “encontrar” la forma de “comprensión”,<sup>157</sup> “saber”, “inferencia”, o “búsqueda”,<sup>158</sup> su fin es la conducta.<sup>159</sup> La función del conocimiento es guiar al hombre en su conducta, especialmente en la “elección” inteligente entre placer y dolor. “Si un hombre quiere cortarse el dedo, y su facultad cognoscitiva no se da cuenta de las dañosas consecuencias de semejante acción, la culpa será de su facultad cognoscitiva. Si conoce las dañosas consecuencias y obra en consecuencia, no se lastimará. Pero si insiste en cortarse el dedo, entonces sufrirá.”<sup>160</sup> Pero “cuando uno se corta el dedo para salvar la mano, eso es elegir el beneficio mayor y escoger el daño menor”.<sup>161</sup>

<sup>151</sup> Cap. XLII.

<sup>153</sup> Cap. XLII.

<sup>155</sup> Caps. XL, XLII.

<sup>157</sup> Ibid.

<sup>159</sup> Ibid.

<sup>161</sup> Cap. XLIV.

<sup>152</sup> Cap. XL.

<sup>154</sup> Cap. XLIII.

<sup>156</sup> Cap. XL.

<sup>158</sup> Ibid.

<sup>160</sup> Cap. XLII.

La "promoción del bienestar general y desarraigo del mal" que persigue el mohismo, puede lograrse por medio de inteligentes "elecciones" como las que hemos presentado.

Por desgracia este movimiento lógico murió casi en la infancia, privando así a la China de un sistema de lógica desinteresado, analítico y científico, sobre el cual podrían haberse fundado una metafísica y una epistemología. Sin embargo, aquel ingente interés en los asuntos humanos no fué el único factor que impidió el desarrollo del intelectualismo. En el siglo IV a. c. hubo un vigoroso movimiento anti-intelectualista, cuyo más destacado representante fué Chuang Tsé.

#### CHUANG TSÉ; LA ESCUELA YIN YANG

Tanto en el humanismo moralista de la escuela confuciana, como en el humanismo utilitario de los mohistas, el intelecto disfrutó de la posición debida. Es verdad que Lao Tsé condenaba el intelecto en términos nada oscuros, pero la "visión" en el *Tao-te Ching* es opuesta a la astucia y al engaño. Por la época de Chuang Tsé (entre 399 y 295 a. c.) se desarrolló hasta el punto de la inconsciencia casi total. Según las propias palabras de Chuang Tsé, el verdadero conocimiento es "gran conocimiento", y el vasto conocimiento es "amplio y lo abarca todo".<sup>162</sup> Con esto quería decir que la mente "no hace distinciones, no tiene subjetividad, pero permanece junto a lo universal".<sup>163</sup>

El principio básico de esta doctrina de la pura unidad es que Tao produjo todas las cosas,<sup>164</sup> es el

<sup>162</sup> Chuang Tsé, cap. II (cf. las traducciones inglesas de Fung Yu-lan, *Chuang Tzu* [caps. I-VII], Shanghai, 1931, pág. 45, y de H. A. Giles, *Chuang Tzu: Mystic, Moralist, and Social Reformer*, Shanghai, 1926, pág. 14).

<sup>163</sup> Cap. II (cf. Fung, pág. 52).

<sup>164</sup> Cap. VI (cf. Fung, pág. 117).

fundamento de todas las cosas,<sup>165</sup> y está en todas las cosas, aun en cosas tan bajas como la hormiga, la cizaña, la vasija rota, o la basura.<sup>166</sup> Por tanto, desde el punto de vista de Tao “todas las cosas son iguales”, tema al que está dedicado íntegramente el segundo capítulo del *Chuang Tsé*. “Tomad la viga y la columna, o tomad una mujer enfermiza y a Hi Shih [famosa belleza], o tomad la grandeza, la monstruosidad, el engaño y lo raro, Tao los identifica como uno. Separación es lo mismo que construcción; construcción es lo mismo que destrucción.”<sup>167</sup> Generalmente hablando “el ‘esto’ es también el ‘eso’, y el ‘eso’ es también el ‘esto’”.<sup>168</sup> Desde el punto de vista de la “causación mutua”, el “‘eso’ es producido por el ‘esto’ y el ‘esto’ es causado por el ‘eso’”.<sup>169</sup> Esto significa que “el nacimiento viene de la muerte y la muerte del nacimiento”, que “donde hay posibilidad, hay imposibilidad”, que “lo justo viene de lo injusto y lo injusto de lo justo”.<sup>170</sup> También, según el rasero de Tao “Nada hay bajo el dosel del Cielo más grande que la punta de un cabello de otoño. Y la ingente montaña T’ai es una pequeña cosa.”<sup>171</sup>

Esta doctrina de “igualdad de cosas” o “identidad de contrarios” no puede llevarse más allá. Su glorificación de la unidad, de la identidad, y de la síntesis, puede considerarse como virtud; pero debe verse como defecto su condenación de lo particular, lo concreto y lo específico. Si fuera absolutamente imposible hacer distinciones, no sólo sería imposible la lógica, sino también la moralidad. En verdad, a los ojos de Chuang Tsé, la civilización no es una bienaventuranza sino una maldición. “El sabio, por tanto... considera el

<sup>165</sup> Cap. VI (cf. Fung, pág. 118).

<sup>166</sup> Cap. XXII (cf. Giles, págs. 285-286).

<sup>167</sup> Cap. II (cf. Fung, pág. 52).

<sup>168</sup> Cap. II (cf. Fung, pág. 50).

<sup>169</sup> *Ibid.*

<sup>170</sup> *Ibid.*

<sup>171</sup> Cap. II (cf. Fung, pág. 56).

conocimiento como maldición... No necesita moral... lo nutre la naturaleza. Ser nutrido por la naturaleza es ser alimentado por la naturaleza. Puesto que es alimentado por la naturaleza ¿para qué le sirven al hombre sus esfuerzos?"<sup>172</sup> Toda benevolencia y rectitud, ritos y música, deben ser "olvidados".<sup>173</sup>

Esto es primitivismo en último grado. En ninguna otra parte de la filosofía china encontramos un primitivismo tan extremo. La filosofía fatalista de Chuang Tsé acerca de la vida ejerció tremendo influjo sobre los libertinos fatalistas de los siglos V y VI, mientras que sus doctrinas metafísicas naturalistas se convirtieron en punto de contacto entre el taoísmo y el budismo. Su insistencia en la "igualdad de las cosas" y en su incesante y espontánea transformación, ha afectado a casi todos los filósofos chinos de los últimos quince siglos. Como glorificador de la naturaleza, todavía es, como en los últimos mil quinientos años, la fuente principal de inspiración e imaginación para los artistas chinos, particularmente para los pintores paisajistas.

La grandeza y significación de Chuang Tsé radica principalmente en su exaltación de la naturaleza. Para él perdió toda importancia el humanismo, porque el hombre en el mundo no significa más que "la punta de un pelo en la piel de un caballo".<sup>174</sup> Siendo así, "aquellos que son rectos interiormente" quieren ser "compañeros de la naturaleza"<sup>175</sup> y "seguidores de la naturaleza".<sup>176</sup> No quieren "ayudar al Cielo con el hombre".<sup>177</sup> Es decir, mientras "los caballos y los bueyes tengan cuatro patas", no se debe "poner ronzal en la cabeza del caballo, ni se debe atravesar la nariz del buey con una cuerda".<sup>178</sup> No ayudar al Cielo con

172 Cap. V (cf. Fung, pág. 106).

173 Cap. VI (cf. Fung, págs. 126-129).

174 Cap. XVI (cf. Giles, pág. 202).

175 Cap. IV (cf. Fung, pág. 78).

176 Cap. VI (cf. Fung, pág. 115).

177 Cap. VI (cf. Fung, pág. 113).

178 Cap. XVII (cf. Giles, pág. 211).

el hombre, es la versión de Chuang Tsé de *wu wei*, y sólo en ella podrá encontrarse la felicidad. "La felicidad perfecta y la preservación de la vida se alcanzarán por la espontaneidad."<sup>179</sup> "No seáis dueños de fama. No seáis depósitos de planes. No os agobiéis de trabajo. No seáis maestros de conocimientos. Identificaos con lo Infinito y vagad libremente en lo insondable. Ejerced plenamente, sin subjetividad, lo que habéis recibido de la naturaleza. En una palabra, sed vacíos."<sup>180</sup>

Cuando uno alcanza ese estado se convierte en un "hombre puro", un hombre que "ignoraba lo que era amar la vida o detestar la muerte. No se regocijaba en los nacimientos, ni resistía a la muerte. Íbase espontáneamente, espontáneamente venía: eso era todo. No olvidaba de dónde venía, ni buscaba saber dónde iría a parar. Aceptaba las cosas de buena gana y las devolvía sin nostalgia a la naturaleza. Esto es no violar Tao con el corazón humano, ni ayudar al Cielo con el hombre. . . Siendo tal, su mente estaba libre de todo pensamiento. . . Estaba en armonía con todas las cosas, y así hasta la Infinitud".<sup>181</sup>

Para lograr este fin, debemos "no tener yo", "no tener logro" y "no tener fama".<sup>182</sup> Debemos "dejar que nuestra mente esté tranquila al convivir con la naturaleza de las cosas. Cultivar nuestro espíritu siguiendo lo que es necesario e inevitable". "Para nuestra vida externa nada hay mejor que adaptación y conformidad. Para nuestra vida interna nada hay mejor que paz y armonía."<sup>183</sup> Aquí tenemos primitivismo, misticismo, quietismo, fatalismo y pesimismo, todo metido en la cáscara de una nuez.

El tono de fatalismo y pesimismo se intensificó

<sup>179</sup> Cap. XVIII (cf. Giles, pág. 222).

<sup>180</sup> Cap. VII (cf. Fung, pág. 141).

<sup>181</sup> Cap. VI (cf. Fung, pág. 113).

<sup>182</sup> Cap. I (cf. Fung, pág. 34).

<sup>183</sup> Cap. IV (cf. Fung, págs. 85-86).

por el hecho de que tanto la realidad como la vida de los hombres cambian continuamente. "La vida de una cosa pasa como un caballo al galope. En ninguna actividad deja de estar en proceso de cambio; en ninguna ocasión deja de estar fluyendo. ¿Qué va a hacer? ¿Qué va a no hacer? En verdad, sólo puede dejar que siga su espontánea transformación." <sup>184</sup> La existencia es transitoria, la vida del hombre no es menos fugaz que la de las cosas. "Vienen a la existencia y se van de ella, su madurez es impermanente. En la sucesión de crecimiento y decadencia, cambian sin cesar de forma. Los años pasados no pueden volver, el tiempo no puede detenerse. La sucesión de estados es interminable, y a cada fin sigue un nuevo principio." <sup>185</sup> En este universo cambiante, la única manera por la cual puede el hombre ganar la paz es dejando que la naturaleza siga su curso. No debe preguntar "si es un orden mecánico lo que hace inevitable el movimiento de los cuerpos celestes", o si "la rotación de los cuerpos celestes está fuera del dominio de ellos". <sup>186</sup> Quizás hay un Señor Supremo, dueño de todo, "pero, si realmente hay un soberano, falta la prueba de su existencia". <sup>187</sup> Lo único de que estamos seguros es que "Todas las cosas brotan de gérmenes, y vuelven a ser gérmenes." "Todas las especies surgen de gérmenes. Ciertos gérmenes, al caer en el agua, se convierten en lenteja acuática... se convierten en liquen... se convierten en la violeta diente-de-perro... producen el caballo, el cual produce al hombre. Cuando el hombre envejece, vuelve a convertirse en gérmenes." <sup>188</sup> En pasajes como éstos no podemos menos de sentirnos atraídos por la imaginación poética de Chuang

184 Cap. XVIII (cf. Giles, pág. 209).

185 *Ibid.*

186 Cap. XIV (cf. Giles, pág. 173).

187 Cap. II (cf. Fung, pág. 46).

188 Cap. XVII (cf. Giles, pág. 228).

Tsé y su pensamiento evolucionista. Pero nos impresiona también con la “transformación espontánea” inevitable y con la existencia transitoria. En presencia de estos hechos irreductibles, el hombre puro “armoniza todas las cosas con la igualdad de la naturaleza y las deja solas en el proceso de la transformación natural... Ésta es la manera de completar nuestra vida... Olvidamos las distinciones entre vida y muerte, bueno y malo. Hallamos contentamiento en el reino de lo Infinito y, por tanto, nos detenemos ahí”.<sup>189</sup>

Pero no debemos olvidar que, a pesar de la idea de escape en Chuang Tsé, su interés principal era todavía “la preservación de la vida”. Dedicó un capítulo entero a “lo fundamental para el cultivo de la vida”.<sup>190</sup> En este capítulo se une al coro de las “Cien Escuelas” que florecieron en China en los siglos IV y III a. c. Todas ellas procuran la buena vida, cada una tiene su doctrina propia. En ningún otro período de la historia china, o de la historia de cualquier otro país, hubo más libertad de pensamiento o mayor desarrollo intelectual.

A través de este desarrollo múltiple corría una poderosa corriente intelectual, cuyo origen puede rastrearse hasta el pasado remoto, cuando la adivinación era la única forma de actividad intelectual. Ésta es la teoría de yin y yang, o principios universales pasivo o femenino y activo o masculino, que, de acuerdo con el Tao-te Ching, hacían posible la armonía del mundo. En el clásico confuciano *I Ching*<sup>191</sup> aprendemos que “en el principio está el Gran Fundamento\* (*T'ai Chi*) que genera los Dos Modos Primarios. Los Dos Modos Primarios producen las Cuatro Formas. Las Cuatro Formas originan los Ocho Elementos. Estos Elementos determinan todo bien y mal y la gran complejidad

<sup>189</sup> Cap. II (cf. Fung, pág. 63).

<sup>190</sup> Cap. III.

<sup>191</sup> El libro de los cambios.

\* El texto inglés dice *Great Ultimate*, que también podría traducirse por el “Gran Último” o el Últérmo.

de la vida". La fecha en que fué escrito el *I Ching* está rodeada todavía de incertidumbre; pero las ideas fundamentales, la de que el universo es un sistema dinámico que cambia incesantemente de lo simple a lo complejo, y de que los Dos Modos Primarios (yin y yang) son los agentes del cambio, debieron anteceder en siglos a la compilación del libro.

Ningún estudioso de la historia china debe tener en menos esta idea de yin y yang, no sólo porque condicionó en gran parte el punto de vista chino sobre la realidad, sino porque también proveyó el trasfondo común para el cruce de escuelas filosóficas divergentes. El movimiento fué tan vigoroso que, para el siglo iv, se convirtió en escuela independiente. En el siglo ii a. c. acabó por identificarse con el movimiento común y poderoso que llevaba el nombre de Huang Ti, así como con la filosofía prevaeciente de Lao Tsé, y tomó el nombre de "Huang-Lao". Al mismo tiempo, la idea yin yang del *I Ching*, se convirtió en el aspecto más importante del confucianismo. A decir verdad, la nota de yin yang es la que domina el segundo movimiento de la sinfonía intelectual de China, es decir, la filosofía china medieval.

#### AURORA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

La filosofía medieval china empezó a desarrollarse, en varias direcciones, alrededor de la doctrina yin yang. Tanto en Huai-nan Tsé el taoísta, como en Tung Chung-shu el confuciano, esta doctrina llegó a una filosofía microcosmo-macrocosmo, mientras que en Wang Ch'ung llegó al naturalismo en oposición directa a la teoría de la correspondencia. Huai-nan Tsé (m. 122 a. c.) intentó desarrollar una cosmología más racional que la de sus predecesores. Sugirió que "Había un Comienzo", un "comienzo de una Anterioridad a este Comienzo", y un "comienzo de una Anteriori-

dad aún antes del comienzo de esta Anterioridad”<sup>192</sup> y que el Gran Principio produce, en sucesión, el espacio, el universo, la fuerza vital primaria, el yin yang, y finalmente la forma material.<sup>193</sup> Pero todo esto sólo es manifestación de Tao.<sup>194</sup> Más aún, aunque insectos, peces, pájaros y animales “difieren en su naturaleza y destino”, “todos vienen del mismo Gran Principio”, “con referencia al cual el hombre puro no hace distinciones”.<sup>195</sup> Hasta aquí Huai-nan Tsé no se aparta de la antigua filosofía china. Pero la idea yin yang añade en él una nota nueva para el taoísmo. “El Cielo tiene las Cuatro Estaciones y los Cinco Elementos... Éstos encuentran correspondencia en los cuatro miembros del hombre y en las cinco vísceras...”<sup>196</sup> porque son simplemente distintas manifestaciones de los mismos principios de yin y yang.

El espíritu de la correspondencia asume un aspecto todavía más importante en Tung Chung-shu (177-104 a. c.), quien contribuyó a hacer del confucianismo culto de Estado. Para él “todas las cosas tienen sus complementos de yin y yang... Los principios de príncipe y ministro, padre e hijo, marido y mujer, se derivan todos de la manera de yin y yang. El príncipe es yang, el ministro es yin. El padre es yang, el hijo es yin. El marido es yang, la esposa es yin”.<sup>197</sup> En una palabra, todo lo concebible puede reducirse a estos dos principios universales. Estos dos principios se expresan a través del medio de los Cinco Agentes, con los cuales corresponden todas las cosas del mundo. Los Cinco Agentes tienen su correspondencia en los cinco tonos,

<sup>192</sup> Huai-nan Tsé, cap. II (cf. trad. inglesa de E. Morgan, *Tao, the Great Luminant*, Shanghai, 1933, pág. 31).

<sup>193</sup> *Ibid.*, cap. III (cf. Morgan, pág. 58).

<sup>194</sup> *Ibid.*, cap. VII (cf. Morgan, pág. 59).

<sup>195</sup> *Ibid.*, caps. XIV, VIII, XIX.

<sup>196</sup> *Ibid.*, cap. VII (cf. Morgan, pág. 60).

<sup>197</sup> Tung Chung-shu, *Ch'un-ch'iu Fan-lu*, cap. LIII. (Cf. E. R. Hughes, *Chinese Philosophy in Classical Times*, Londres, 1942, págs. 293-308.)

los cinco sabores, los cinco colores, las diversas direcciones, las estaciones del año y las virtudes morales.<sup>198</sup>

Este esquema de correspondencia debe de haber sido extraordinariamente fascinante para la China medieval, porque dominó el pensamiento por no menos de quinientos años. Los taoístas, así como los confucianos, lo encontraron afín porque era una expresión sistematizada de la idea de armonía, idea muy cara para ellos. Pero el verdadero espíritu de la armonía, ya fuese la armonía central del confucianismo o la armonía interior de los taoístas o la armonía entre hombre y naturaleza tal como la enseñaban las dos escuelas, se había perdido. El movimiento de la correspondencia se convirtió en materia de juegos intelectuales, juegos de rompecabezas y, finalmente, en superstición. Volumen tras volumen se escribieron "textos complementarios" para ayudar a la interpretación del *I Ching*. Este cuerpo de literatura llegó a ser tan enorme y tan influyente que muchas medidas de Estado se decidieron por extrañas confirmaciones halladas en estos libros infestados de superstición. La filosofía china había entrado en su época oscura, época en que el confucianismo se volvió culto de Estado y dejó de ser filosofía racional, y en que el taoísmo degeneró y se identificó con las formas más bajas de adoración religiosa. Era natural que se operara una vigorosa reacción contra tal estado de cosas. Gradualmente se hizo sentir el espíritu crítico, hasta que llegó a alcanzar tan alta tesitura, desde el siglo III al V, que dió origen a un vigoroso movimiento de crítica de textos, y a otro igualmente vigoroso de libertad en el pensamiento político.

El representante más distinguido de este espíritu crítico fué Wang Ch'ung (27-c. 100 d. c.). Quizá ningún otro filósofo chino pueda rivalizar con él en pensamiento racional y espíritu crítico. Atacaba toda clase de creencias erróneas: creencias en fantasmas,<sup>199</sup>

<sup>198</sup> Ibid., caps. XXXVIII, XLII.

<sup>199</sup> Wang Ch'ung, Lun Heng, cap. XX (cf. trad. por A.

en el trueno como sonido de los gruñidos del Cielo,<sup>200</sup> en las calamidades como enviados del Cielo,<sup>201</sup> en el pasado como superior al presente,<sup>202</sup> y muchas otras falsedades. Sostenía que "todas las cosas se producen espontáneamente por la fusión de las fuerzas vitales del Cielo y la Tierra (yin y yang)".<sup>203</sup> Estas creaciones espontáneas no son para beneficio del hombre, porque la opinión de que el Cielo produce el grano para que lo coma la humanidad, equivale a hacer del Cielo el granjero del hombre.<sup>204</sup> Más aún, "si el Cielo ha producido a sus criaturas deliberadamente, debió enseñarlas a amarse las unas a las otras y no a devorarse y destruirse mutuamente".<sup>205</sup> Nos hallamos en presencia del más radical naturalismo de la filosofía china.

#### FILOSOFÍA MEDIEVAL POSTERIOR

Wang Ch'ung se esforzaba por reinstaurar el naturalismo sobre bases racionales, invocando la razón y la experiencia. Si la filosofía china hubiese seguido esa línea, su historia hubiera sido diferente. Por desgracia, el taoísmo, como filosofía, apenas se desarrolló, excepto en el caso del libro llamado *Lieh Tsé* (c. 300 d. c.) donde se lleva la idea de Tao hasta el mecanicismo determinista,<sup>206</sup> y en el del filósofo Ko Hung (Pao-p'o Tsé, c. 268-c. 334 d. c.) en quien la filosofía taoísta se convirtió en base filosófica de la alquimia y la busca de la longevidad. Sólo en Kuo Hsiang

---

Forke, *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*, vol. IX, págs. 371-376).

<sup>200</sup> *Ibid.*, cap. VI (cf. *Mitteilungen*, vol. X, págs. 66-76).

<sup>201</sup> *Ibid.*, cap. XIV (cf. *Mitteilungen*, vol. IX, págs. 299-300).

<sup>202</sup> *Ibid.*, cap. XVIII (cf. *Mitteilungen*, vol. XI, págs. 84-85).

<sup>203</sup> *Ibid.*, cap. XVIII (cf. *Mitteilungen*, vol. IX, pág. 272).

<sup>204</sup> *Ibid.*, cap. XVIII (cf. *Mitteilungen*, vol. IX, p. 272).

<sup>205</sup> *Ibid.*, cap. III (cf. *Mitteilungen*, vol. IX, p. 284).

<sup>206</sup> *Lieh Tsé*, trad. inglesa de L. Giles, *Taoist Teachings from the Book of Lieh Tzu*, Londres, 1912.

(c. 312 d. c.) revivió el verdadero espíritu del taoísmo. Restauró y desarrolló las doctrinas taoístas del naturalismo y de la transformación espontánea, hasta llevarlas a posición de gran dignidad.

En el confucianismo, el único desarrollo notable se registró en Han Yü (767-834 d. c.), el éxito de cuya teoría de los tres grados de naturaleza humana, y de su defensa del confucianismo, se debió más a la belleza de su estilo literario que a su razonamiento. La fase realmente constructiva de la filosofía china en este período fué la introducción y desarrollo de la filosofía budista.

### BUDISMO

La historia del budismo se relata en otra parte de este libro por eminentes autoridades en la materia. Aquí sólo se hace necesario señalar lo que fué realmente chino en el desarrollo del budismo en China.

Todas las escuelas budistas fueron introducidas, preservadas y desarrolladas en China; pero sólo sobrevivieron aquellas en consonancia con el temperamento chino. Ni la escuela Hinayana del *ens*, ni la escuela realista Abhidharmakosa (Chü-she, Kusha, c. 600-c. 800 d. c.) que sostenía que "Todo existe", ni la escuela Hinayana del *non-ens*, o la escuela nihilista Satya-siddhi (Ch'eng-shih, Jojitsu, 412-c. 700 d. c.) que insistía en que "Ni el yo ni los dharmas [elementos de existencia] son reales", tuvieron larga historia en China. Tampoco la escuela Mahayana del *ens*, la Vijñaptimatrata idealista (Yogacara, Fa-hsiang, Wei-shih, Hosso, c. 600-1100 d. c.), que sostenía que "Todo es mera ideación", ni la escuela Mahayana del *non-ens*, o la Madhyamika negativista o, mejor aún, absolutista (San-lun, Sanron, c. 500-1100 d. c.) que veía la realidad como "Vacío", florecieron largo tiempo en China. Aferradas a la posición del *ens* o del *non-ens*, existieron en China como sistemas esencialmente indios, y no fueron asimiladas por el pensamiento chino. Sin em-

bargo, aquellas escuelas budistas que combinaban las tendencias del *ens* y del *non-ens*, siguieron viviendo hasta nuestros días.

La tendencia a combinar elementos diferentes, y hasta opuestos, en un todo sintético, es característica del pensamiento chino. Recordaremos que Lao Tsé concibe a Tao como “es” y como “no es”, punto desarrollado por Chuang Tsé hasta convertirse en su teoría de la identidad de los contrarios. Recordaremos también que en Confucio se sostenía que el Medio era el más alto ideal para rechazar todo lo que fuese unilateral o extremo. Recordaremos también, que en el neomohismo se criticaba severamente la distinción de sustancia y predicados, de lo universal y lo particular, etc. La tradición Yin Yang era, totalmente, una tradición de síntesis de opuestos. El movimiento entero de la filosofía china medieval no sólo era una continuación de insistencia medular de las escuelas antiguas sobre la síntesis, sino que era a su vez una síntesis de las filosofías opuestas del confucianismo y taoísmo. Esta tendencia sintética, que afectó prácticamente todas las filosofías originarias de China, afectó también al budismo en este país.

A grandes rasgos, de la misma manera que Abhidharmakosa, Satyasiddhi, Vijñaptimatratā y Madhyamika eran apenas algo más que budismo indio en suelo chino, las cinco escuelas budistas que son hoy las más prominentes en China, sea por su influjo o por su antigüedad, son típicamente chinas. Lo son no solamente por existir en este país, sino también por su carácter sintético. Todas ellas descartaron su posición extrema originaria de *ens* o *non-ens*, en favor de la posición sintética de la “Doctrina Media”. La escuela Avatansaka (Hua-yen, Kegon, c. 600 d. c.) empezó con la teoría de la causación por mera ideación, desarrolló la teoría de la “causación universal de *Dharmadhatu*”, o causación universal de Elementos del Principio, y culminó en lo que el profesor Takakusu

llama totalismo. De ahí surgieron las “Diez Propositiones Metafísicas” al efecto de que todos los elementos son perfectos y reales, se reflejan mutuamente, y que todos ellos son al mismo tiempo simples y compuestos, uno y múltiples, exotéricos y esotéricos, puros y variados, etc., de tal manera que el universo es una “gran armonía sin ningún obstáculo”. Así vemos que esta escuela, procedente de la India, pero desarrollada en China, representa una culminación del espíritu “igualmente-y” del budismo.

La otra escuela que cambió de la posición del *ens* a la de igualmente-*ens-y-non-ens*, es la escuela Mística (Mantra, Palabra-verdadera, Shingon, c. 300 d. c.), que es, más que sistema filosófico, una religión mística. Sin embargo, aun en ésta es patente el modo sintético de pensamiento. Es una religión india bautizada y transformada por ideales éticos chinos. Esta escuela trata el universo como cuerpo espiritual, o Cuerpo de la Ley, de Buda, que se manifiesta como “Reino del Elemento Diamante”, es decir, el mundo estático, y como “Reino de la Matriz Restauradora”, es decir, el mundo dinámico. Sin embargo, estas dos fases son tan sólo manifestaciones diferentes del mismo Buda. “Son dos y, sin embargo, no son dos.”

El mismo cambio de una posición extrema a la “Doctrina Media”, es todavía más patente en las otras tres escuelas que se formaron en China, y que son, por tanto, típicamente chinas. Mientras las escuelas Avatansaka y Mística partían de la posición del *ens*, la T’ien-t’ai (Tendai, c. 580 d. c.) partió de la posición del *non-ens*. Empezando por la doctrina negativista del Vacío, esta escuela llegó finalmente a la “Perfectamente Armoniosa Verdad Triple” del Vacío (las cosas no tienen realidad), la Temporalidad (pero tienen existencia temporal), y el Medio (son, al mismo tiempo, el Estado Verdadero). Estas tres son idénticas, y Talidad o Estado Verdadero, comprende por igual fenómeno y nómeno. En consecuencia se da a sí misma el nom-

bre de Doctrina Redonda. Este espíritu sintético debe de ser poderosamente atractivo para la imaginación de los chinos, porque T'ien-t'ai es todavía la secta budista más vigorosa en China.

En cuanto a las escuelas de la Meditación (Ch'an, Zen, c. 450 d. c.) y País Puro (Ching-t'u, Jodo, c. 300 d. c.), son, esencialmente, creaciones chinas, aunque se pueden rastrear ciertas fuentes hasta la India. La secta del País Puro es un credo fideísta; es la menos filosófica de las escuelas que hemos mencionado. Sin embargo, sus creencias fundamentales, como la salvación para todos y la salvación por la fe, se basan en la idea de "Uno en todo y todo en uno". Acepta la idea de que Nirvana no tiene tiempo ni espacio, ni vida ni muerte. Pero lo interpreta nada menos que como la tierra del Buda, de la Luz Infinita y la Vida Infinita, es decir, el País Puro.

La más importante de todas las escuelas budistas, en lo que concierne al pensamiento chino, es la Zen (en chino: Ch'an). Zen es básicamente un método; pero no un método de escritura o de palabras, que la escuela rechaza, sino un método de "intuición directa dentro del corazón, para encontrar la naturaleza-Buda". Con todo, este método se basa, por una parte, en el asumir la negación óctuple de producción y extinción, aniquilación y permanencia, unidad y diversidad, advenimiento y partida, y, por la otra, en la afirmación de la naturaleza-Buda en todas las cosas. El método Zen de "intuición directa", junto con su "iluminación súbita", ofreció a la mentalidad china un medio ya preparado y completo de liberación y, por lo mismo, ejercía sobre ella un encanto peculiar. Sobre todo, su apoyo único en la meditación, impuso al espíritu chino una severa disciplina mental y espiritual que vigorizó y estimuló su imaginación, ya despierta por la maravillosa poesía y pintura de paisaje de la dinastía T'ang.

Pero tal quietismo desarmonizaba fundamentalmente con el chino práctico y humanista. Pronto la escuela

Zen llegó a su cenit y empezó a decaer. Con su decadencia llegó a su fin la filosofía china medieval. Así, el segundo movimiento de la sinfonía intelectual de China concluyó con una canción sin palabras. Había armonía, pero armonía en silencio.

### NEOCONFUCIANISMO

Desde el advenimiento del budismo a China, los filósofos lo han criticado mucho. Sin embargo, el ataque decisivo lo descargaron los neoconfucianos, de los que vamos a ocuparnos. Sentían que no había en el budismo nada "sustancial", y que el temor budista de la muerte y el nacimiento era motivado por intereses egoístas.<sup>207</sup> Consideraban insostenible la teoría budista de la renunciación, porque insistían en que, aun en el caso de que un hombre abandonara su familia, nunca podría escapar a la sociedad mientras pisase la tierra.<sup>208</sup> Creían que todas las cosas están siempre en proceso de transformación, y que, en consecuencia, la doctrina budista de formación, duración, deterioración y extinción era falsa.<sup>209</sup> Criticaban a los budistas que tomaran equivocadamente la realidad concreta por un vacío, porque los budistas veían todas las cosas, incluyendo ropa y comida, como vacío y, sin embargo, vivían cotidianamente de esas cosas.<sup>210</sup> Encontraban que el Vacío budista se fundaba realmente en el fracaso para comprender la Razón de las cosas.<sup>211</sup> Mostraban que ni siquiera los budistas podían evitar las relaciones humanas porque, aun cuando se apartaban de sus padres y parientes, se organizaban en socie-

<sup>207</sup> *Ch'eng-shih I-shu* (Obras póstumas de los hermanos Chen), caps. XIII, XV.

<sup>208</sup> *Ibid.*, cap. XVIII.

<sup>209</sup> *Ibid.*, cap. XVIII.

<sup>210</sup> *Chu Hsi, Yü Lei* (Dichos ordenados por temas), cap. CXXVI.

<sup>211</sup> *Ibid.*

<sup>212</sup> *Ibid.*

dades de maestros y discípulos.<sup>212</sup> Condenaban a los budistas por injustos y cobardes, porque laboraban en su propio interés y rehuían la responsabilidad social.<sup>213</sup>

Por estas críticas podremos ver el espíritu del neoconfucianismo. La historia del neoconfucianismo es virtualmente la de la filosofía china moderna. No sólo dominó el pensamiento chino durante el último milenio, sino que ha dominado también el japonés por muchos siglos. En China se desarrolló en tres fases, a saber, la escuela de la Razón en el período Sung (960-1279), la escuela de la Mente en el período Ming (1368-1644) y la escuela Empírica en el período Ch'ing (1644-1911). En Japón estaba representado por la escuela Shushi (Chu Hsi) y la escuela Oyomei (Wang Yang-ming).<sup>214</sup>

<sup>213</sup> Wang Yang-ming, *Ch'üan-hsi Lu*; cf. F. G. Henke, *The Philosophy of Wang Yang-ming*, p. 159. También *Ch'eng-shih I-shu*, cap. XIII.

<sup>214</sup> El término "neoconfucianismo" se emplea en Occidente para designar la filosofía confuciana en las dinastías Sung, Ming y Ch'ing (960-1911). Por parecerme conveniente, lo uso en este sentido. Sin embargo, el término no es traducción directa de ninguna designación china. Puesto que la filosofía confuciana cambió radicalmente en estos períodos, los chinos no tienen nombre general para designarla. Distinguen la filosofía de cada una de las dinastías con el nombre de cada una de ellas. Así, la filosofía del período Sung (960-1279) se llama Sung Hsüeh (Filosofía de los Sung). Se le llama también Li Hsüeh (Filosofía Racional o Escuela de la Razón), Hsing-li Hsüeh (Filosofía de la Naturaleza y la Razón), y Tao Hsüeh (Filosofía del Sendero o Ley Moral), porque Razón, Naturaleza y Ley Moral eran los conceptos básicos de la época. De modo semejante, la filosofía del período Ming (1368-1644) se llama Ming Hsüeh (Filosofía de los Ming). Se le llama también Hsin Hsüeh (Filosofía de la Mente) porque la filosofía dominante en ese período era el idealismo, aunque el racionalismo seguía existiendo. Puesto que los idealistas se concentraban igualmente en los problemas de la Razón, la Naturaleza y la Ley Moral, también se llama a su sistema Li Hsüeh, Hsing-li Hsüeh y Tao Hsüeh. La filosofía del período Ch'ing (1644-1911) no tiene otro nombre general que Ch'ing Hsüeh (Filosofía de los Ch'ing), puesto que había muchas corrientes filosóficas, incluyendo racionalismo e idealismo. Sin embargo, la filosofía predominante era un empirismo que se desarrolló como reacción contra las dos

LA ESCUELA DE LA RAZÓN: LOS HERMANOS CH'ENG Y CHU HSI.—La idea central del movimiento se enfoca en el Gran Fundamento (*T'ai Chi*). “El Gran Fundamento mueve y genera el principio activo, yang. Cuando la actividad de este principio llega a su límite, entonces se vuelve tranquilo y engendra el principio pasivo, yin. Cuando el Gran Fundamento se queda completamente tranquilo, empieza a moverse nuevamente. Así se alterna movimiento y tranquilidad y se convierten en causa uno del otro... Por la transformación de yang y su unión con yin, surgen los Cinco Agentes: el Agua, el Fuego, la Madera, el Metal y la Tierra. Cuando estas cinco fuerzas vitales (*ch'i*) se distribuyen en orden armonioso, emprenden su curso las cuatro estaciones”.<sup>215</sup> “Estos Cinco Agentes son la base de su diferenciación mientras que los dos Modos Primarios constituyen su sustancia. Los dos modos son realmente dos aspectos de la misma cosa. En consecuencia, lo múltiple es, en última instancia, uno, y lo uno se diferencia en lo múltiple. Lo uno y lo múltiple tienen su respectivo y propio estado de ser. Lo grande y lo pequeño tienen su respectiva y propia naturaleza determinada”.<sup>216</sup> Ejemplo clarísimo de la relación lo-uno-en-lo-múltiple y lo-múltiple-en-lo-uno es el que nos ofrece la luna. “El Gran Fundamento es realmente uno. Pero cada una de la infinitad de cosas está especialmente dotada, cada una de ellas tiene un Gran Fundamento, único y completo. Por ejemplo: la Luna, en lo alto del cielo, es una. Pero la Luna se puede ver en todas partes puesto que su luz baña ríos y lagos.

---

últimas escuelas. Los chinos llaman P'o Hsüeh (Filosofía Concreta) a este sistema empírico, y Han Hsüeh (Filosofía basada en el Han —206 a. c.—220 d. c.— “Crítica de los documentos antiguos”). Uso el término “Escuela empírica” para este sistema, porque es más descriptivo que los dos términos chinos.

<sup>215</sup> Chou Lien-hsi, *T'ai-chi T'u-shuo* (Explicación del diagrama del Gran Fundamento).

<sup>216</sup> Chou Lien-hsi, *I T'ung-shu* (Explicación de *El libro de los cambios*), cap. XXII.

No podemos decir que en este caso la Luna esté hecha pedazos".<sup>217</sup>

Por tanto, la realidad es un sistema desenvuelto progresivamente y bien coordinado. Pero no es el único orden coherente. Todo es un sistema unificado, un Gran Fundamento en sí mismo. "Con referencia a todo el universo, hay en él un Gran Fundamento. Con referencia a la infinitud de cosas, hay un Gran Fundamento en cada una de ellas".<sup>218</sup> Por ejemplo: "El Cielo y la Tierra son un gran sistema de yin y yang. El año, el mes, y el día, todos tienen sus propios sistemas de yin y yang".<sup>219</sup>

Esta filosofía de todo-en-uno y uno-en-todo era producto directo de la metafísica confuciana del cambio. Pero es muy probable que su desarrollo haya sido inspirado por la filosofía totalista del budismo. Si así es, tenemos aquí una distinción fundamental entre los dos sistemas. Mientras la filosofía budista se basaba en el Vacío, que es la negación de lo particular, la filosofía confuciana se basaba en la Razón, que lo afirma. La Razón (*Li*, ley) es la nota clave del sistema neoconfuciano. En palabras de los hermanos Ch'eng (I-ch'uan, 1033-1107, y Ming-tao, 1032-1086), "Decimos que las cosas tienen una sola realidad porque todas las cosas tienen la misma Razón en ellas".<sup>220</sup> Todas contienen Razón porque las cosas "deben tener sus principios de ser".<sup>221</sup> Y como la Razón es el principio universal "la Razón de una cosa es una con la Razón de todas las cosas".<sup>222</sup>

Esta razón requiere de una agencia a través de la cual pueda operar, y necesita igualmente encarnarse.

<sup>217</sup> Chu Hsi, Yü Lei (Dichos ordenados por temas), cap. CXXVI.

<sup>218</sup> Chu Hsi, *ibid.*, cap. I.

<sup>219</sup> *Ibid.*

<sup>220</sup> Ch'eng-shih I-shu (Obras póstumas de los hermanos Ch'eng), cap. II.

<sup>221</sup> *Ibid.*, cap. XVIII.

<sup>222</sup> *Ibid.*, cap. II.

Por tanto, deberá completarse con un principio sustancial y particularizador. Este principio es ch'i, o fuerza vital, que opera por intermedio de los Cinco Agentes y en las formas de yin y yang, para diferenciar lo uno en lo múltiple de tal modo que cada componente de lo múltiple tenga su propia "naturaleza determinada". "Cuando yin y yang son iguales, están presentes forma y sustancia. Cuando estos dos principios originales son desiguales, se diferencian la naturaleza latente y manifiesta de las cosas".<sup>223</sup> La fuerza vital es indispensable a la realidad, porque "sin la fuerza vital, la Razón no tendría a qué adherirse",<sup>224</sup> y degeneraría hasta parar en el estado del Vacío budista. Para los neoconfucianos, el Vacío budista, a fin de tener alguna validez, debe sustanciarse con la fuerza vital. Esto exactamente fué lo que sucedió en uno de los primeros neoconfucianos. "La Gran Vacuidad... es el ser de la fuerza vital universal. Su concentración en un solo lugar, y su extensión a todos los lugares, no son más que objetivaciones causadas por el cambio... El vacío no es más que fuerza vital".<sup>225</sup>

Si bien la Razón y la fuerza vital funcionan de diferente manera, nunca tuvieron los neoconfucianos la intención de contrastarlas absolutamente. En la base no hay distinción entre ellas, porque "no hay Razón independiente de la fuerza vital, y no hay fuerza vital independiente de la Razón".<sup>226</sup> "El Gran Fundamento es la Razón, mientras que actividad y tranquilidad son la fuerza vital. Cuando la fuerza vital actúa, la Razón actúa. Ambas son mutuamente dependientes y no puede separárselas. Se puede comparar el Gran Fundamento con un hombre, y la actividad y la

<sup>223</sup> Shao K'ang-chieh, *Huang-chi Ching shih* (Principios supremos del Estado y la sociedad).

<sup>224</sup> Chu Hsi, *Yü Lei*, cap. I.

<sup>225</sup> Chang Heng-ch'ü Hsien-sheng *Ch'üan-chi* (Obras completas de Chang Heng-ch'ü), libro II, cap. I.

<sup>226</sup> Chu Hsi, *Yü Lei*, cap. I.

tranquilidad con un caballo. El caballo lleva al hombre y el hombre monta al caballo. Para donde va el caballo, para allá va el hombre".<sup>227</sup> La principal diferencia entre ambos es que la Razón "está por encima de la corporeidad". Desde el punto de vista de la incorporeidad podemos decir, por tanto, que la Razón es anterior a la fuerza vital.<sup>228</sup> Sin embargo, esta distinción se hace meramente desde "un cierto punto de vista". En realidad son dos fases de la misma cosa, y cada una trabaja para la realización de la otra.

Este funcionamiento en que cooperan la fuerza vital y la Razón, es lo que hace del universo un cosmos y la plena realización de la "armonía central". "Los principios universales de yin y yang y los Cinco Agentes se manifiestan en todas direcciones y en todos los grados, pero hay en ellos orden perfecto".<sup>229</sup> Este orden se demuestra en la producción y coexistencia de las cosas. "La secuencia de la creación es la secuencia del ser. La coexistencia de lo grande y lo pequeño, de lo alto y lo bajo, es el orden del ser. Hay una secuencia en la producción de las cosas, y hay un orden en su existencia."<sup>230</sup> Así, el universo, con su infinitud de cosas, es un sistema armonioso. "Centralidad es el orden del universo, y armonía su ley inalterable."<sup>231</sup> Como tal, el cosmos es un orden moral. Esta es la razón principal para que el más grande de los neoconfucianos, Chu Hsi (1130-1200) dijera que "el Gran Fundamento no es más que la Razón de la bondad última."<sup>232</sup>

Orden moral significa orden social. Por tanto, de la misma manera que un hombre es un ser social, así una cosa es un ente social. Los neoconfucianos hacían

<sup>227</sup> Ibid., cap. CXIV.

<sup>228</sup> Ibid., cap. I.

<sup>229</sup> Ibid., cap. I.

<sup>230</sup> Chang, libro II, cap. V.

<sup>231</sup> Ch'eng, cap. VII.

<sup>232</sup> Chu Hsi, Yü Lei, cap. CXIV.

hincapié en el hecho de que ninguna cosa puede ser aislada de las demás. “Es absurdo decir que alguna cosa pueda subsistir por sí misma”, porque “a menos que haya semejanza y diferencias, expansiones y contracciones, principios y finales, que revelen sus características”, la individualidad no podrá “destacarse” y, por tanto, la cosa no será realmente una cosa.<sup>233</sup> O sea, a menos que haya comunidad no podrá haber individualidad.

Esto nos lleva a un nuevo e interesante acierto del neoconfucianismo, a saber, que cada cosa tiene su opuesto. “Por virtud de su Razón, el Cielo, la Tierra y todas las cosas no existen aisladas, sino que tienen necesariamente sus opuestos.”<sup>234</sup> “Así como hay formas, hay contrarios.”<sup>235</sup> Esto es verdad porque los principios básicos del ser no pueden mantenerse por sí mismos. “Yang no puede existir por sí mismo: sólo puede existir cuando se alía con yin. De parecida manera, yin no puede manifestarse solo; únicamente lo puede hacer cuando se acompaña de yang.”<sup>236</sup> En consecuencia, “No hay dos de los productos de la creación que sean idénticos”.<sup>237</sup>

Siendo así, hay que rechazar del todo la doctrina de Chuang Tsé de “la igualdad de las cosas” y la negación budista del nacimiento y la extinción. “Es de la naturaleza de las cosas ser desiguales”,<sup>238</sup> insistieron los neoconfucianos. “Aunque no hay nada en el mundo que sea puramente yin o puramente yang, puesto que yin y yang siempre se interactúan, sin embargo, no hay que pasar por alto la distinción entre elevación y caída, y entre nacimiento y extinción.”<sup>239</sup> “En la acción de yin y yang, de Cielo y Tierra, no hay un mo-

<sup>233</sup> Chang, libro II, cap. V.

<sup>234</sup> Ch'eng, cap. XI.

<sup>235</sup> Chang, libro II, cap. I.

<sup>236</sup> Shao, op. cit.

<sup>237</sup> Chang, libro II, cap. I.

<sup>238</sup> *The Works of Mencius*, libro III, parte I, cap. 4.

<sup>239</sup> Ch'eng, cap. II.

mento de descanso en su levantarse y caer, en su cenit y nadir. . . Estas dos tendencias causan las diferencias de las cosas, y dan lugar a un número infinito de transformaciones. Por eso se dice que es de la naturaleza de las cosas ser desiguales.”<sup>240</sup>

La sucesión constante de cenit y nadir puede sugerir que “aparición y desaparición siguen un ciclo.”<sup>241</sup> Pero este ciclo no significa que lo sea en el sentido budista. Las cosas no vuelven a su origen, como afirman budistas y taoístas, porque “cuando se disuelve una cosa, se acaba la fuerza vital. Es absurdo decir que la fuerza vital vuelve a su origen. . . ¿Qué necesidad hay de una fuerza vital así gastada, en el proceso creador del universo? No es necesario decir que la fuerza empleada en la creación es vital y fresca”.<sup>242</sup> Cada creación es, por tanto, una nueva creación, y el universo se renueva perpetuamente.

Todas estas características del universo no son más que su Razón. Es deber del hombre comprender esta Razón a fin de apreciar plenamente el significado de su propia existencia. Debemos “investigar las cosas hasta donde sea posible”. Como decían los hermanos Ch’eng: “Una cosa es un acacer. Se puede comprender perfectamente un acacer investigando hasta lo último la Razón que lo sustenta.”<sup>243</sup> Esto no significa “investigar la Razón de todas las cosas hasta lo último o investigar sólo la Razón de una cosa hasta donde sea posible. A medida que uno investiga más y más, llegará a comprender la Razón”.<sup>244</sup> Ni siquiera tenemos que ir muy lejos para tal investigación, porque “La Razón. . . está ante nuestros mismos ojos”.<sup>245</sup> No importa que la investigación se dirija a la naturaleza del fuego

<sup>240</sup> Ch’eng, Ts’ui Yen (*Dichos*).

<sup>241</sup> Chang, libro II, cap. I.

<sup>242</sup> Ch’eng, cap. XV.

<sup>243</sup> Ch’eng, cap. XV.

<sup>244</sup> Ch’eng, cap. XV.

<sup>245</sup> Chu Hsi, Yü Lei, cap. XCIV.

y el agua o las relaciones entre padre e hijo, ni tampoco importa si se hace leyendo y discutiendo la verdad y los principios, o manejando los asuntos y tratando a las gentes de la manera apropiada.<sup>246</sup> Cuando se ha hecho el esfuerzo suficiente, la comprensión viene naturalmente. Cuando esto ocurre, nuestra naturaleza se ha realizado y nuestro destino cumplido, porque “la realización completa de la Razón de las cosas, el desarrollo completo de la propia naturaleza, y el establecimiento del destino, son simultáneos”.<sup>247</sup>

Esto es inevitable, porque, si investigamos las cosas a fondo y comprendemos su Razón, encontraremos que “todas las gentes son mis hermanos y hermanas, y todas las cosas son mis compañeras”,<sup>248</sup> porque todos los hombres tienen la misma Razón en ellos. En consecuencia, no debemos pensar en ninguna distinción entre las cosas y el yo.<sup>249</sup> Debemos amar universalmente. Sólo desarrollando en su plenitud la naturaleza de otras gentes y cosas se podrá desarrollar la naturaleza propia.<sup>250</sup> Este es el fundamento de la ética neoconfuciana, la ética de *yen*, verdadera hombría, benevolencia o amor. Así, tiene la ética una base firme en la metafísica, porque el amor es “fuente de todas las leyes”, y “el fundamento de todos los fenómenos”.<sup>251</sup> El hecho de la producción universal es evidencia concreta de *yen* o amor.<sup>252</sup>

Para lograr la comprensión plena de la Razón y una vida de *yen*, la mente humana debe sujetarse a severa disciplina. La mente debe ser sincera (*ch'eng*) y seria (*ching*). Como definía Chu Hsi “la seriedad es

246 Ch'eng, caps. XIX y XVIII.

247 Ch'eng, cap. II.

248 Chang, cap. I.

249 Shao, op. cit.

250 Chang, libro II, cap. VI.

251 Chu Hsi. *Ch'üan-shu* (Obras completas), cap. LXVII (cf. la trad. inglesa de J. P. Bruce, *The Philosophy of Human Nature* by Chu Hsi, Londres, 1922, pág. 317).

252 Chou, cap. XI.

aprensión, como si hubiera algo que temer. La sinceridad es verdad y la ausencia total de toda falsedad".<sup>253</sup> Son "el camino del Cielo" y la "esencia de los asuntos humanos".<sup>254</sup> Específicamente, la sinceridad significa "no tener una mente depravada" y seriedad significa "mantener la unidad de la mente, es decir, ecuanimidad absoluta y firmeza absoluta".<sup>255</sup>

La insistencia en la seriedad, especialmente en Chu Hsi y en los hermanos Ch'eng, pronto asumió significación casi religiosa. Algunos de sus seguidores la explicaban francamente en términos de meditación budista. A decir verdad, la fórmula dual de los neoconfucianos de la escuela de la Razón, o sea, la extensión del conocimiento y la práctica de la seriedad, puede tener alguna correspondencia con la *dhyana* y la *prajña*, o meditación y visión, del budismo medieval.<sup>256</sup> El movimiento neconfuciano se convirtió en un movimiento dirigido al interior del hombre, donde la mente, poco a poco, empezó a cobrar importancia. Con la ascendencia del papel de la mente, el neoconfucianismo pasó de la primera fase a la segunda, de la escuela de la Razón a la escuela de la Mente.

**LA ESCUELA DE LA MENTE: LU HSIANG-SHAN Y WANG YANG-MING.**—La filosofía de la escuela de la Mente ya tomó forma definida en Lu Hsiang-shan (1139-1193), quien decía: "El Universo es idéntico a mi mente, y mi mente es idéntica al universo."<sup>257</sup> Esto se debe a que la mente y el universo están concebidos como expresiones de la Ley Moral. "No hay Ley Moral más allá de los acaeceres, y no hay acaeceres más allá de la Ley Moral."<sup>258</sup> Pero, "cualquier acaecer en el universo

<sup>253</sup> Chu Hsi, *Ch'üan-shu*, cap. XLVIII.

<sup>254</sup> Ch'eng, cap. XI.

<sup>255</sup> Ch'eng, *Ts'ui Yen*.

<sup>256</sup> Hu Shih, "Religion and Philosophy in Chinese History", en *Symposium on Chinese Culture*, Shanghai, 1931, p. 57.

<sup>257</sup> Lu Hsiang-shan *Ch'üan-chi* (Obras completas).

<sup>258</sup> *Ibid*.

es asunto mío, y cualquier asunto mío es un acaecer en el universo".<sup>259</sup> No hay rastro de solipsismo en estas afirmaciones, porque "Mi mente, la de mi amigo, la de los sabios que vivieron hace muchas generaciones y la de los sabios por venir, son todas una".<sup>260</sup>

Esta tendencia idealista se desarrolló hasta llegar a su cumbre en Wang Yang-ming (1473-1529), para quien la mente y la Razón son una y la misma cosa. "La mente en sí misma es idéntica a la Razón". Y preguntaba: "¿Hay algún acaecer o Razón en el universo, que exista independiente de la mente?"<sup>261</sup> Tomad, por ejemplo, la piedad filial. El principio de la piedad filial no está en los padres de uno, sino en su propia mente. "Si yo busco la Razón de la piedad filial en mis padres, entonces ¿está en realidad en mi propia mente o está en las personas de mis padres? Si está en las personas de mis padres ¿es verdad que cuando ellos mueran, mi mente, en consecuencia, carecerá de la Razón de la piedad filial?... Esto que aquí se afirma es verdadero con referencia a la Razón de todas las cosas y todos los asuntos."<sup>262</sup> "La facultad de controlar el cuerpo está en la mente. La mente da origen a la idea, y la naturaleza de la idea es conocimiento. Cualquiera que sea la idea, tendremos una cosa. Por ejemplo, cuando la idea es: servir a nuestros padres, entonces servir a nuestros padres es una 'cosa'... Por tanto, digo que no hay Razón ni cosa aparte de la mente."<sup>263</sup> Si decimos que existen el Cielo, la Tierra y las cosas, eso se debe al conocimiento que de ellos tenemos. "Si se priva al Cielo de mi inteligencia ¿quién va a respetar su eminencia?... Cuando el Cielo, la Tierra, los espíritus y la infinidad de cosas son separados de mi inteligencia,

<sup>259</sup> *Ibid.*

<sup>260</sup> *Ibid.*

<sup>261</sup> Wang Yang-ming *Ch'üan-chi* (Obras completas), libro I (cf. traducción inglesa de F. G. Henke, *The Philosophy of Wang Yang-ming*, Chicago, 1916, p. 50).

<sup>262</sup> *Ibid.*, libro II (cf. Henke, pp. 303-304).

<sup>263</sup> *Ibid.*, libro I (cf. Henke, p. 59).

ya no hay más Cielo, Tierra, espíritus e infinidad de cosas. Si a mi inteligencia se la separa del Cielo, la Tierra, los espíritus y la infinidad de cosas, también deja de existir.”<sup>264</sup> En cuanto a la relación de la mente con los objetos externos, Wang Yang-ming argüía que estos objetos realmente no son externos a la mente. Nosotros vemos que las flores se abren y deshojan en las altas montañas sin conexión visible con la mente. Pero, como observaba nuestro filósofo, “antes de ver estas flores, ellas y la mente estaban en estado de calma. Sin embargo, cuando se las ve, sus colores aparecen de pronto con claridad. Por esto, se podrá saber que esas flores no son externas a la mente”.<sup>265</sup>

Puesto que la mente es la encarnación de la Razón se deduce de ahí que si uno ha de comprender realmente la verdad, deberá descubrirla desde su propia mente. Debe “ejercitar la mente en su plenitud”. “La naturaleza original de la mente es perfectamente buena. Cuando esta naturaleza original sufre alguna desviación del Medio, se presenta el mal.”<sup>266</sup> Por tanto, se explica la aparición del mal por una condición perturbada de la mente que es originalmente buena. “Se puede comparar la mente con un espejo. La mente del sabio es como un espejo brillante, la del hombre ordinario es como un espejo empañado... Cuando después que se ha esforzado por pulirlo, vuelve a brillar, ve que el poder de reflejar no se ha perdido.”<sup>267</sup> En una palabra, el mal se debe a la pérdida de la “naturaleza original” de la mente.<sup>268</sup>

Hay que evitar cualquier perturbación a fin de volver a la naturaleza original de la mente. Debe dejarse la mente en un estado de “reposo tranquilo”, único en que se alcanza el sumo bien.<sup>269</sup> Cuando

<sup>264</sup> *Ibid.*, libro III (cf. Henke, pág. 184).

<sup>265</sup> *Ibid.*, libro III (cf. Henke, pág. 169).

<sup>266</sup> *Ibid.*, libro III (cf. Henke, pág. 156).

<sup>267</sup> *Ibid.*, libro I (cf. Henke, pág. 94).

<sup>268</sup> *Ibid.*, libro I (cf. Henke, pág. 82).

<sup>269</sup> *Ibid.*, XXVI (cf. Henke, pág. 210).

la mente esté clara, como resultado del reposo tranquilo, sabrá naturalmente lo que es verdadero y bueno. Lo cual quiere decir que el conocimiento de lo bueno es innato en nosotros. “La mente tiene la facultad innata de conocer. Si uno se deja llevar de su mente [pura], encontrará que es, por naturaleza, capaz de conocer. Cuando uno vea a sus padres, sabrá naturalmente qué es la piedad filial; cuando perciba a sus hermanos mayores sabrá naturalmente qué es el respeto; cuando vea a un niño caer en un pozo sabrá naturalmente qué es la conmiseración. Esto es conocimiento innato de lo bueno, sin ninguna necesidad de ir más allá de la mente misma.”<sup>270</sup>

Pero no sólo es innato el conocimiento de lo bueno, sino que la práctica de lo bueno es innata también, porque conocimiento y conducta son idénticos. Es característica de Wang Yang-ming esta teoría de la unidad de conocimiento y conducta, aunque ya lo habían sugerido los neoconfucianos de la escuela de la Razón. Si un hombre deja de tratar a sus padres con piedad filial o a su hermano mayor con respeto, “se deberá a la obstrucción de deseos egoístas, y no representará el carácter original del conocimiento y la práctica. No ha habido nadie que poseyera realmente conocimiento y, sin embargo, dejara de practicarlo... Olfatear un olor desagradable implica conocimiento, aborrecer el olor implica acción. Sin embargo, tan pronto como percibe uno el mal olor, ya en ese mismo momento lo aborrece”.<sup>271</sup>

Puesto que el hombre nace con la capacidad de conocer y practicar el bien, el deber principal del hombre es “aclarar su carácter puro”. “Aclarar el carácter puro consiste en amar a las gentes. Cuando la propia naturaleza, de la cual nos ha dotado el Cielo, se vuelve pura y alcanza la condición del sumo bien, la inteligencia se torna clara y no oscura. Esto

<sup>270</sup> *Ibid.*, libro I (cf. Henke, pág. 60).

<sup>271</sup> *Ibid.*, libro I (cf. Henke, pág. 53).

es manifestación del sumo bien. Es la esencia del carácter supremo, es también lo que llamamos conocimiento innato de lo bueno." "Cuando se manifiesta el sumo bien, lo bueno es bueno y lo malo es malo." <sup>272</sup>

Aclarar el carácter puro consiste en amor (yen) porque la mente del hombre y la mente de las cosas tienen una estructura común.<sup>273</sup> Lo cual significa que "el Cielo, la Tierra y yo somos una unidad".<sup>274</sup> El hombre ideal "considera el Cielo, la Tierra y la infinidad de cosas como una unidad". En consecuencia, "ve la tierra como una familia y su país como un hombre".<sup>275</sup> Extiende su amor hasta las plantas y animales, porque, cuando escucha el grito lastimero y ve la apariencia temerosa de un pájaro o animal a punto de ser muerto, se levanta en su mente un instintivo sentimiento de conmiseración.

En un sistema metafísico y ético, como el que acabamos de describir, la importancia de la mente es suprema. Se puede señalar fácilmente en ella el influjo de Zen, aunque Wang Yang-ming basó su filosofía idealista en la doctrina de "rectificación de la mente" del *Gran Aprendizaje* y en la doctrina de "preservación de la mente". La importancia que concede al reposo tranquilo, es la prueba definitiva de tal influjo. De cualquier modo, ningún confuciano, moderno o medieval, adoptó una posición tan extrema, apartándose, por lo mismo, del Medio Dorado de Confucio.

LA ESCUELA EMPÍRICA: TAI TUNG-YÜAN.—Era inevitable una reacción, aun en el mismo campo del neoconfucianismo, contra idealismo tan extremo. Puede decirse que esta reacción está representada por la tercera fase del neoconfucianismo, la del período Ch'ing (1644-1911). Sin embargo, al rechazar la filosofía

<sup>272</sup> Ibid., libro XXVI (cf. Henke, págs. 204-205).

<sup>273</sup> Ibid., libro III (cf. Henke, pág. 183).

<sup>274</sup> Ibid., libro III (cf. Henke, pág. 184).

<sup>275</sup> Ibid., libro XXVI (cf. Henke, pág. 204).

de la escuela de la Mente a favor de una filosofía empírica, la última etapa del neoconfucianismo fué algo más que una mera reacción. Representaba el esfuerzo por retener todo lo bueno del confucianismo antiguo, medieval y moderno, y por volver a la armonía central de Confucio y Mencio.

Por lo mismo, decir que el neoconfucianismo de la escuela empírica fué en realidad como la hondonada del neoconfucianismo de las escuelas de la Mente y la Razón, es tratar injustamente a los neoconfucianistas de la dinastía Ch'ing. No hubo en este período nombres tan ilustres como los de las dinastías Sung y Ming. Ni tampoco hubo tantas teorías nuevas. Pero si hemos de tomar como representativo a Tai Tung-yüan (1723-1777), el más grande filósofo de la escuela empírica, nos encontraremos con un fervoroso intento por restablecer el confucianismo sobre bases más equilibradas. Los neoconfucianos de la escuela de la Razón habían puesto en contraste Razón y fuerza vital, considerando la primera por encima de la corporeidad, pura, sutil y universal, y a la segunda corpórea, mixta, tosca y particular. Tai Tung-yüan criticó vigorosamente esta bifurcación de la realidad. Para él, "la distinción de lo que es corpóreo y lo que está por encima de la corporeidad, se refiere a la operación de la fuerza vital... Es corpóreo aquello que ha tomado forma definida, y está por encima de la corporeidad aquello que no ha tomado forma definida... Por tanto, corporeidad significa la transfiguración de las cosas y no la fuerza vital".<sup>276</sup> La fuerza vital, junto con sus Cinco Agentes y las dos fuerzas universales de actividad y pasividad, no tiene por qué ser inferior a la Razón. Para Chu Hsi y su círculo, la Razón es la Ley Moral (*tao*) que está por encima de la fuerza vital. En cambio, para Tai Tung-yüan la Ley Moral no significa más que la acción de la fuerza vital. Entonces, no habrá distinción entre

<sup>276</sup> Tai Tung-yüan, *Meng-tsé, Tse-i Su cheng* (Comentarios a Las obras de Mencio), parte II, núm. 17.

Razón y Ley Moral por una parte, y fuerza vital por la otra. Tanto la Razón como la fuerza vital son la Ley Moral.

“La Ley Moral se refiere a la transformación incesante, mientras que la Razón se refiere a la plenitud de la Ley Moral... Lo que produce vida es fuente de la transformación, y lo que produce vida en un orden sistemático es el fluir de la transformación... Así como hay crecimiento, hay reposo, y así como hay reposo, hay crecimiento. Así es como el universo se mantiene formándose y transformándose. Lo que produce vida se llama *yen* (amor o bondad), y lo que es responsable del orden de la vida se llama decencia y rectitud.”<sup>277</sup>

Así, la Ley Moral se expresa en constante y ordenada transformación, la realización de la cual es la Razón. Este nombre puede aplicarse a todo lo que está en armonía con las características del universo. “Con referencia a su naturalidad se llama armonía. Con referencia a su necesidad se llama constancia.”<sup>278</sup> En consecuencia, sólo “aquellos que pueden comprender la armonía del universo, están en plenitud de examinar la Ley Moral”.<sup>279</sup>

Con la armonía a manera de clave, los filósofos de la escuela empírica abogaban por la armonía de la naturaleza humana, la cual tenían por buena, siguiendo a la mayor parte de los confucianos que los habían precedido. Al estudiar la Razón, del siglo xi al xvi, se había opinado, en general, que las buenas acciones proceden de ella, mientras que las malas proceden del desco, lo cual resultaba en un agudo contraste entre Razón y deseo. Sin embargo, esta opinión era errónea a los ojos de neoconfucianos posteriores como Tai

<sup>277</sup> Tai Tung-yüan, *Yüan Shan* (Investigación de la Bondad), I.

<sup>278</sup> Tai Tung-Yüan, *Tu I Hsi-tsé Lun-hsin* (Sobre las discusiones en torno a la naturaleza humana en el apéndice I del Libro de los cambios).

<sup>279</sup> *Ibid.*

Tung-yüan, porque “todos los hombres y criaturas tienen deseos, y los deseos son funciones de su naturaleza. Todos los hombres y criaturas tienen sentimientos y los sentimientos son operaciones de su naturaleza”.<sup>280</sup> Puesto que son ingénitos, “no deben ser violados”.<sup>281</sup> Por tanto, el problema no es cómo suprimir deseos y sentimientos, sino cómo armonizarlos con la Razón. Si su funcionamiento “no se extravía”, entonces armonizan con el Cielo y la Tierra.<sup>282</sup> La fórmula general parece ser que “no debemos carecer de deseos, pero debemos reducirlos al mínimo”.<sup>283</sup>

Los neoconfucianos modernos salieron a la defensa de los deseos y el sentimiento, no sólo porque éstos son congénitos, sino también porque deseo y Razón son inseparables. “El deseo se refiere a una cosa, mientras que la Razón se refiere al principio de esa cosa.”<sup>284</sup> “Una cosa es un acaecer. Al hablar de acaecer, no podemos ir más allá de las ocurrencias cotidianas tales como comer y beber. Si hacemos de lado lo cotidiano y decimos que ahí está la Razón, no será eso lo que los sabios antiguos reconocían ser la Razón.”<sup>285</sup> Más aún, el sentimiento, que engendra el deseo, no viola la Razón. Por el contrario, “La Razón nunca obtiene lo que no obtiene el sentimiento. . . Cuando se expresa el sentimiento sin exagerar hacia la mucho o hacia lo poco, se llama Razón.”<sup>286</sup> Cuando armonizamos sentimientos y deseos con la Razón, entonces nos ponemos en armonía con el universo. Cuando todos los hombres y las cosas estén en armonía con el universo, entonces se llevará a su cumplimiento la Ley Moral.

Al subrayar la armonía entre la Razón y “lo cotidiano”, los neoconfucianos de los trescientos últi-

<sup>280</sup> *Ibid.*

<sup>281</sup> Yüan-Shan, I.

<sup>282</sup> Tu I, etc.

<sup>283</sup> Meng-Tsé Tse-i Su-cheng, parte I, núm. 10.

<sup>284</sup> *Ibid.*

<sup>285</sup> *Ibid.*, parte I, núm. 3.

<sup>286</sup> *Ibid.*

mos años exigían la vuelta de lo especulativo a lo empírico, de lo universal a lo particular, de la metafísica abstracta de Chu Hsi y Wang Yang-ming al interés político-social de Confucio y Mencio. En una palabra, insistían en la "aplicación práctica". Este interés práctico culminó recientemente en K'ang Yu-wei (1858-1927) y T'an Sse-t'ung (1865-1898), quienes hicieron de *yen* la base de su doctrina de la "aplicación práctica" y la reforma política. Sin embargo, la China moderna encontró inadecuadas las filosofías tradicionales, como guías para reformas sociales y políticas. Se volvió hacia Occidente en busca de la solución de sus problemas. Las filosofías occidentales, estimuladas por el renacimiento que encabezó el doctor Hu Shih, llegaron a ser dominantes en la China del siglo xx. El pragmatismo occidental, el materialismo, el neorrealismo, el vitalismo y el nuevo idealismo, casi dieron a las filosofías indígenas el golpe de gracia. Sin embargo, las filosofías chinas han sobrevivido, porque sus ideales son todavía los ideales de China.<sup>287</sup>

Estos ideales han sido examinados a lo largo de la historia china, se les ha encontrado valiosos, y ningún sistema filosófico que aspire a gozar de un lugar permanente en China tiene probabilidades de suplantarlos. Nos referimos particularmente a los ideales de armonía central, de relaciones cordiales entre el hombre y la naturaleza, de la actitud "igualmente-y" del dorado medio, del humanismo, de la preservación de la vida, y de la plena realización de la propia naturaleza, del sosiego mental, de la transformación incesante y la creación espontánea, de la interacción de los principios universales activo y pasivo, de la armonía entre lo uno y lo múltiple, y de la bondad de la naturaleza humana. Ya empieza a notarse en la filosofía china un cambio de

287 Si se desea un resumen de la filosofía china contemporánea, cf. mi capítulo "Philosophies of China", en *Twentieth Century Philosophy*, ed. por D. D. Runes, Philosophical Library, Nueva York, 1943, págs. 541-571.

tono debido a la influencia de las filosofías occidentales.<sup>288</sup> No hay duda que la filosofía china será bautizada por la ciencia, lógica y epistemología occidentales. Por lo mismo, en el próximo movimiento de la sinfonía filosófica de China habrá notas nuevas y nuevos acordes, que combinarán los de la China tradicional en una nueva armonía.

<sup>288</sup> Por ejemplo, la *New Rational Philosophy* de Fung Yu-lan, es el racionalismo de los hermanos Ch'eng y Chu Hsi, modificado por el objetivismo occidental, cf. *ibid.*, págs. 561-567.

## IV

# EL BUDISMO COMO FILOSOFÍA DE "ASIDAD"<sup>1</sup>

por JUNJIRO TAKAKUSU

### OBSERVACIONES PRELIMINARES

El brahmanismo, tal como estaba representado en los *Upanishads*, era una filosofía de Esoidad\* (*Tattva*) y se basaba en la teoría de la realidad del ser. Por tanto, su principal preocupación era la inmortalidad de Atman (Yo), como principio individual, y la eternidad de Brahmán, que también se concebía como Mahatman (Gran Yo), como principio universal. El principio más alto, Brahmán, para definir el cual las palabras eran insuficientes, se definía raras veces. A veces no se admitía ninguna definición, como lo ejemplifican las palabras de Yajñavalkya *neti, neti* ("no, no"). A veces se daban y discutían con toda seriedad definiciones como *saccidanandam*, de la que volveremos a ocuparnos.

Por su parte, el budismo era una filosofía de Asidad (*Tathata*) y empezaba con la teoría del devenir, y no

<sup>1</sup> En este capítulo hay mucho que será extraño y difícil al lector occidental. Por tanto, se hace casi imperativo cierto conocimiento preliminar del budismo. La dificultad se debe, en parte, a la condensación necesaria de tantos materiales en el corto espacio de un capítulo. La dificultad aumenta por el hecho de que el capítulo toca solamente los principios fundamentales de la filosofía budista, y no sus fases conocidas y populares. El lenguaje presenta también sus dificultades, pero se hizo lo posible por evitar cualquier distorsión de significado. Estas dificultades no disminuyen el valor del presente estudio, pues como dice el profesor Conger, "si hemos de entender los sistemas budistas, no debemos dejarnos vencer por dificultades ordinarias". Charles A. Moore.

\* En inglés, *Thatness*, de *that*, eso.

admitía *atman* individual o universal, ni eternalismo alguno. De acuerdo con el budismo, la realidad subsistente del ser se manifiesta en un instante único. Las cosas vienen a ser y pasan. Nada permanece igual por dos instantes consecutivos. Así, el universo es un fluir incesante de Ondas-vitales (*Samsara* [*Sansara*]). Aun en el budismo realista se concibe una realidad en existencia momentánea o en el continuo de la transitoriedad.

Los principios fundamentales del budismo fueron resumidos por Buda en las tres partes de la negación: 1. Ninguno de los elementos tiene yo (*sarvadharma anatmata*); 2. Todas las cosas componentes son impermanentes (*sarvasamskara anityata*); 3. Todo es sufrimiento (*sarvam dukkham*), o, para decirlo en las palabras de Stcherbatsky, no hay sustancia, no hay duración, no hay bienaventuranza.

Aun el principio último, Nirvana, del que se decía que era bienaventuranza, era, literalmente, el "estado del fuego apagado de un soplo", es decir, el estado en que se negaban las condiciones vitales, un estado no creado.

Vemos entonces que el budismo se basó desde el principio en la teoría de la negación, por medio de la cual se estableció el principio de Asidad. De acuerdo con esto podría designarse a todas las escuelas budistas que se apoyaban principalmente en algunas argumentaciones dialécticas, como escuelas del racionalismo negativo, y que sólo llegarían a la naturaleza estática de Asidad como a un residuo.

Antes de que procedamos a ver el contraste profundísimo entre budismo y brahmanismo, debemos señalar que en la esfera del budismo no hay historia de la creación, ni creador, ni dios, ni causa primera, ni idea monoteísta. Ni encontramos tampoco huellas de materialismo, hedonismo o ascetismo extremado.

SACCIDANANDAM (*Brahmán*).—El indefinible “Brahmán” (n.) fué “definido” en los *Upanishads* como *saccidanandam*. Examinaremos estas palabras. El nombre “Brahmán” no carece de significado. La palabra *Brih* significa “crecer”, “acrecentarse”. Probablemente significaba la fuente de energía de la materia y la mente. De cualquier modo era el nombre del “sumo principio” (n.), del “Dios manifestado” (m.), y en ocasiones significaba “oración”. Existía desde el principio, sin segundo, era lo real, lo verdadero. Su atributo era *saccidanandam*.

| sat              | cit            | anandam         |
|------------------|----------------|-----------------|
| Ser              | Pensar         | Alegría         |
| Existencia       | Pensamiento    | Bienaventuranza |
| existente-por-sí | omnisciente    | Bienaventurado  |
| lo real          | lo intelectual | lo valioso      |

En los *Upanishads* ya estaba madura una idea panteísta, y se concebía también que el principio universal era immanente en el individuo. El Yo (*Atman*) se convirtió gradualmente en el principio universal. El dios supremo que los filósofos upanishádicos buscaban y encontraron objetivamente fué descubierto ahora, subjetivamente, en su propia persona. Era una realidad intelectual, el Señor del Conocimiento, el Guía Interno, la Luz de la Mente, la Verdadera Luz, el Sumo Esplendor. Allí donde no hay sol, ni luna, ni estrella, ni lámpara, sólo *Atman* brilla en la sombra, y todos los seres participan de su luz. Finalmente, se le identificó con el Yo universal, al que se llama también *Mahapurusha* (Gran Persona) o *Mahatman* (Gran Yo). Por último, se realizó la identidad mística: *Tat tvam asi* (“Tú eres eso”), y *Aham Brahman asmi* (“Yo soy Brahmán”).

La teoría de la Esoidad quedó, pues, completa y fué la conclusión de la filosofía upanishádica. Ahora nos

# SEIS SISTEMAS FILOSÓFICOS DE LA INDIA EN RELACIÓN CON EL BUDISMO

Sat (Ser)  
Sección de la Acción (Karmakanda)  
(Realista)

## I

Escuela Mimamsa  
(Monismo realista ritualista)  
Teoría de la eternidad de la voz  
Seis fuentes de conocimiento  
Silogismo pentamembre

## II

Escuela Vaisheshika  
(Pluralismo atómico)  
Indivisibilidad y eternidad del átomo  
Polaridad y neutralidad del átomo  
Teoría del efecto no inherente en la causa  
Seis categorías (más tarde 7 o 10)  
de realidad (sustancia, atributo, función, mismidad, variedad, unidad)

## III

Escuela Nyaya  
(Realismo lógico)  
Teoría de la no eternidad  
de la voz  
Dieciséis categorías de  
argumentación  
Cuatro fuentes de conocimiento  
Silogismo penta- o trimembre  
Cincuenta y cuatro falacias  
o causas de derrota  
Dignaga (c. 500 d. c.)  
Lógica budista  
Dos fuentes de conocimiento  
Silogismo trimembre  
Treinta y tres falacias  
Hsüan-tsang y Chi (c. 650 d. c.)  
en China  
Última sistematización de la Lógica

Buda  
566-486 a. c.

Budismo  
500 años de  
su desarrollo  
metafísico y  
dialéctico

Nagarjuna  
Cuatro métodos  
c. 125 d. c.  
de argumentación  
Dos verdades  
Ocho negaciones

Cit (Conocimiento)  
Sección del Conocimiento  
(Jñanakanda)  
(Idealista)

## IV

Escuela Vedanta  
(Monismo idealista panteísta)  
Teoría de la realidad e identidad  
de Atman y Brahmán, los principios individual y universal

## V

Escuela Sankhya  
(Dualismo evolutivo)  
Inmortalidad de atman y eternidad  
de prakriti, el principio natural  
Sufrimiento triple  
Teoría del efecto inherente en  
la causa

Teoría de la destrucción periódica  
del mundo

Tres fuentes de conocimiento

## VI

Escuela Yoga  
(Intuicionismo dualista meditativo)  
Ocho métodos de refrenamiento en  
la meditación  
Tres fuentes de conocimiento  
Cuatro meditaciones inmensurables  
Asanga-Vasubandhu (c. 410-500 d. c.)  
Meditación budista Yogacara  
Tres fuentes de conocimiento  
Cuatro meditaciones inmensurables  
Bodhidharma y Hui-k'o en  
China  
(c. 530 d. c.)  
Fundación de Zen

acercamos a los Seis sistemas de la India. La corriente de pensamiento parece haberse dividido en dos, aunque éstos fueron siempre interdependientes.

Para comodidad nuestra, supongamos que el budismo surgió con esas seis escuelas de filosofía india, aunque en realidad esas escuelas hayan sido todas sistematizadas siguiendo al budismo. En la época de Buda deben de haber existido algunas formas primarias, o cuando menos algunos principios, de cada una de esas escuelas.

El Buda negaba la existencia del principio universal y del principio individual (*atman*) del Vedanta, y proponía la a-yo-idad (*anatman*). En contraste con la Mīmamsa, Buda rechazaba la eternidad no sólo de la voz, sino de todo, y proponía la impermanencia (*anitya*). De esta manera eliminaba la idea de *sat*. A continuación, cit fué negada también, y expuesta la teoría de la ignorancia (*avidya*). Al fin, no sólo quedaron eliminadas *sat-cit*, sino también *anandam* (alegría), para ceder el lugar a la teoría de que todo es sufrimiento (*duhkha*).

Además, fueron negadas las autoridades védicas y se denunció el sacrificio de animales. Aun los encantamientos y brujerías del *Atharva Veda* fueron estrictamente prohibidos. En su comunidad se rechazaba el sistema de castas, basado en la distinción racial. La llamada "comunidad de un solo sabor" (*sangha*), y también "sangha de los nobles" (*Aryas*), sin que importara el hecho de que las razas *Arya* y *Anarya* (no-*Arya*) estaban juntas. Protestó con frecuencia, diciendo: "No de razas en absoluto, sino de personas tomadas individualmente, podemos hablar como nobles (*arya*) o innobles (*anarya*), porque habrá algunos innobles entre los *Aryas*, o algunos nobles entre los *Anaryas*". En el budismo, el más alto grado de valor era el de "*Arya pudgala*", persona noble.

Así, pues, el rechazo por Buda de los principios brahmánicos fué total. Podemos decir que todos los

elementos brahmánicos fueron eliminados por completo del budismo. Sin embargo, no era antagónico a los otros sistemas. Compartía con Sankhya la teoría de la destrucción periódica del sistema universal (*kalpa*), así como la prohibición de sacrificar animales; con Yoga, la doctrina meditativa de la inmensurabilidad (*apramana*) y otras reglas de concentración; y con Vaiseshika y Nyaya, las ideas pluralistas y el método lógico de argumentación.

El sistema budista era la filosofía de la autocreación. ¿Qué método usó y qué posición adoptó para la realización de la vida? El punto de vista de Buda sobre la naturaleza humana era muy peculiar. De acuerdo con su idea, el movimiento-generator de los seres era distinto del movimiento-intelectivo. El movimiento-generator era movimiento-sat, es decir, partículas reales moviéndose, mientras que el movimiento-intelectivo era movimiento-cit, es decir, la energía activa moviéndose. Al combinarse estos dos movimientos, formaban el fluir de nuestra vida.

La intelección de uno será diferente de la de su padre o su madre. Cada hombre se crea a sí mismo, y está creándose a sí mismo, cada hombre toma su propio camino y completa la longitud de onda de su movimiento-generator. "Movimiento-intelectivo" significa que aun cuando nacemos con vida hereditaria y heredamos las partículas de nuestro padre y nuestra madre, tenemos latente en nosotros nuestra propia acumulación de energía intelectual. En el budismo esto recibe el nombre de intelecto innato o conocimiento *a priori*. Es algo así como "intelecto subconsciente". Todo el intelecto que podamos adquirir después de nuestro nacimiento se llama intelecto postnatal o conocimiento *a posteriori*. De acuerdo con el budismo, la educación debería llevarse de tal manera que haga salir, sin deformar, el intelecto prenatal. Perfeccionar la personalidad propia es perfeccionar el propio intelecto, es decir, alcanzar la Iluminación Perfecta.

El budismo es personalista e individualista de cabo a cabo. Se aferra uno a su personalidad hasta que alcanza su beatitud última. No parte uno de un sumo principio, porque no existe tal cosa. Uno mismo alcanzará su propio sumo principio. Esc es Nirvana, "libertad perfecta", totalmente incondicionada e indeterminante. Uno es perfectamente libre, hasta para condicionar o determinar. Hasta el reino de uno es no definido ni condicionado. Es el Nirvana de la No-Morada.

#### PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA BUDISTA

Siguiendo el procedimiento habitual, trataré de exponer los principios generales que deberán considerarse denominador común de todas las escuelas budistas. Por el momento, expondré seis de estos principios:

- 1) El principio de causación.
- 2) El principio de verdadera realidad (Asidad).
- 3) El principio del totalismo.
- 4) El principio de indeterminación.
- 5) El principio de identificación recíproca.
- 6) El principio de libertad perfecta o Nirvana.

**EL PRINCIPIO DE CAUSACIÓN.**—De acuerdo con el pensamiento budista, los seres humanos y todas las cosas vivientes son auto-creadas o auto-creadoras. El universo no es homocéntrico. Es una co-creación de todos los seres. Aun cuando el universo no sea homocéntrico, en tanto que los seres todos tengan propósitos comunes, es natural que haya grupos de tipos similares de seres. El budismo no cree en la idea de que todas las cosas proceden de la misma causa; pero sostiene que todo ha sido inevitablemente creado por dos o más causas.

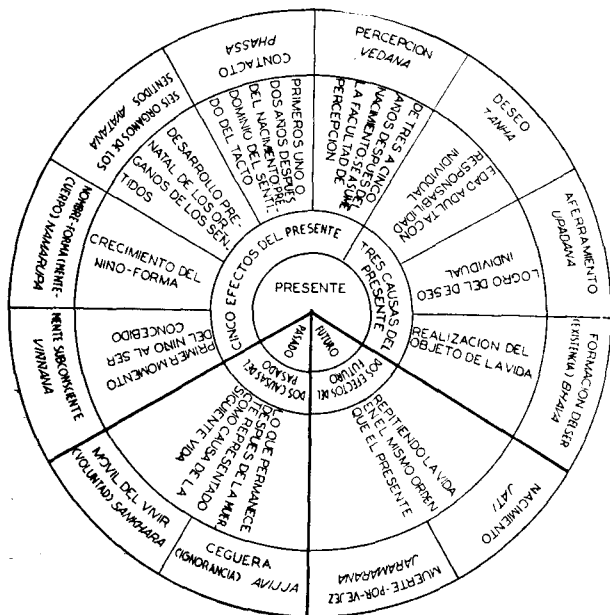
Las creaciones, o devenires, a partir de causas antecedentes, continúan en series de puntos temporales—pasado, presente y futuro—, como una cadena. Esta

cadena tiene doce divisiones llamadas los “doce ciclos de causaciones y devenires”. Y porque estos ciclos dependen unos de otros, se les llama “producción dependiente” o “cadena de la causación”.

La fórmula de esta teoría es la siguiente: De la existencia de *esto*, *eso* viene a ser; del acontecimiento de *esto*, *eso* acontece. De la no existencia de *esto*, *eso* no viene a ser; del no acontecimiento de *esto*, *eso* no acontece.

a) *Causación por Acción-influjo*.—Hay una ley y un orden en el progreso de causa y efecto. Esta es la teoría de la “secuencia causal”.

En los “doce ciclos de causaciones y devenires” es imposible señalar cuál es la causa primera, porque los doce hacen un círculo continuo que llamaremos Rueda de la Vida. Se acostumbra representar la Rueda de la Vida de la siguiente manera:



Los modernos consideran, en general, que el tiempo progresa en línea recta desde el pasado infinito, a través del presente, hacia el futuro infinito. Empero, en el budismo, se considera el tiempo como círculo sin principio ni fin. El tiempo es relativo.

La muerte de un ser viviente no es el fin. En ese mismo instante otra vida empieza a pasar por un proceso similar de nacimiento y muerte, y así, para repetir la ronda de la vida una y otra vez. De esta manera, una cosa viviente, cuando se la ve en relación al tiempo, forma un continuo interminable.

Es imposible definir lo que es un ser viviente, porque está siempre cambiando y progresando a través de los ciclos vitales. El conjunto de las series de ciclos debe tomarse en su integridad como representación del ser individual. De esta manera, cuando se ve a un ser en relación al espacio, forma un complejo en forma de anillo. La Rueda de la Vida —en el diagrama— es una inteligente representación del concepto budista de un ser viviente en relación con el espacio y el tiempo.

La Rueda de la Vida es un círculo sin principio, pero es costumbre empezar su exposición en la Ceguera. La Ceguera no es más que continuación de la Muerte. Al morir, queda abandonado el cuerpo, pero la Ceguera permanece como cristalización de los efectos de las acciones cometidas durante la vida. Esta Ceguera recibe con frecuencia el nombre de Ignorancia, pero no debe tomarse esta Ignorancia por la antinomia de saber: debe incluir en su significado tanto el saber como el no saber —Ceguera o mente ciega.

La Ceguera y el Móvil del Vivir son las "dos causas del pasado". Son causas cuando se las considera subjetivamente desde el presente; pero cuando se las considera objetivamente, la vida del pasado es una vida completa, tanto como pueda serlo la del presente.

En la vida del presente la primera etapa es la Mente Subconsciente. Es la primera etapa de la existencia individual y corresponde, en la vida real, al primer mo-

mento de la concepción de un niño. Todavía no hay conciencia, sólo hay la mente subconsciente o el impulso ciego hacia la vida. Cuando esta Mente Subconsciente da un paso más y adopta una forma, tenemos el segundo ciclo del presente, el Nombre-forma. El Nombre es la mente, porque la mente es algo que conocemos por el nombre y no podemos asir. Nombre-forma es la etapa de crecimiento prenatal en que están combinados mente y cuerpo.

En el tercer ciclo se asume una forma más compleja, y se reconocen ya los seis órganos de los sentidos. Éstos son los ojos, las orejas, la nariz, la lengua, el cuerpo y la mente.

El cuarto ciclo corresponde a los primeros uno o dos años después del nacimiento del niño. Los seis órganos de los sentidos llegan al estado de actividad, con predominio del sentido del tacto. El ser viviente empieza a entrar en contacto con el mundo exterior.

Ahora que el ser viviente es capaz de manifestar su conciencia, empieza a absorber conscientemente los fenómenos del mundo exterior. Este es el quinto ciclo, llamado Percepción, y representa el período de crecimiento de un niño de los tres a los cinco años. Aquí se reconoce definitivamente la individualidad del ser viviente. En otras palabras, se ha completado el status de la vida presente.

Los cinco ciclos hasta aquí expuestos reciben el nombre de los Cinco Efectos del Presente. En estos ciclos se forma el individuo; pero el movimiento no es enteramente responsable de su propia formación, porque las causas del pasado han impulsado el desarrollo de estos ciclos. En adelante, el individuo empieza a crear causas de su propia responsabilidad o, en otras palabras, entra en verdadera esfera de la auto-creación.

La primera de las Tres Causas del Presente es el Deseo. Por medio de la Percepción el individuo experimenta dolor, placer, sufrimiento, goce, o sentimientos neutros. Cuando lo que experimenta es dolor, sufri-

miento o sentimientos neutros, no pasan cosas de gran importancia. Pero cuando se trata del placer o goce, el individuo se esforzará por apoderarse de él. Ese esfuerzo es el Deseo. Produce la afición. El primer paso de esta afición es el ciclo siguiente, Aferramiento, el esfuerzo por retener el objeto del Deseo. La última etapa de esta afición es la Formación del Ser. El término Existencia se usa frecuentemente para este ciclo; pero como es un eslabón entre el presente y el futuro, y el paso preliminar al Nacimiento, creo que le conviene más el término Formación del Ser.

Deseo, Aferramiento y Formación del Ser representan las tres etapas de las actividades del adulto, y constituyen, juntos, las Tres Causas del Presente. Mientras un individuo goza los efectos del pasado, está formando ya las causas del futuro. Mientras madura la ciruela en el árbol, está formándose ya el huesecillo de la fruta. Y para la época en que la ciruela madura y cae al suelo, el huesecillo está listo para producir un nuevo árbol que a su vez producirá más fruta en el futuro.

Dos ciclos están preparados en el Futuro: Nacimiento y Muerte por Vejez, o, en una palabra, Nacimiento y Muerte. Cuando se les ve desde las Tres Causas del Presente, Nacimiento y Muerte pueden considerarse como efectos. Pero cuando se les ve a la luz de la Rueda continua de la Vida, podemos ver el Futuro como el tiempo en que se abren y cierran las causas del Presente. Los Efectos del Futuro contienen, también en sí mismos, causas para la vida aún más adelante en el futuro.

El presente es una vida completa, y también lo es el futuro. Pasado, Presente y Futuro son, cada uno, una vida independiente y completa. Sin embargo, Pasado, Presente y Futuro son términos relativos. Objetivamente considerados, no hay Futuro ni Pasado. Sólo el Presente es. Un ser viviente no hace sino repetir la vida en el Presente.

Es claro que la teoría de la causación en el budismo no es como la teoría de la causalidad de la física moderna, puesto que la segunda es una teoría fija. En el budismo cada ciclo es causa cuando se contempla desde su efecto. Cuando se le ve desde la causa antecedente, es, a su vez, un efecto. Puede decirse, también, que hay una causa en el efecto, y un efecto en la causa. No hay nada fijo en esta teoría. Se puede impugnar la teoría de la causalidad de la ciencia física; pero no la teoría de la causación del budismo.

La Ceguera, que permanece después de la muerte de un ser viviente, es la cristalización de las acciones (*karma*) que el ser viviente ejecutó en vida, o, para decirlo en otras palabras, la “energía” o influjo persistente de las acciones. Acción<sup>2</sup> es la manifestación dinámica de la energía mental y física. La forma cristalizada o inmovilizada de esta energía puede llamarse Acción-influjo o energía potencial. La Acción-influjo permanece después de que cesa la acción, y esto es lo que hace moverse a la Rueda de la Vida. En tanto haya energía tendrá que funcionar, y los ciclos de causación y devenir se sucederán inexorablemente—ciegamente—por siempre jamás.

En otras palabras, un ser viviente determina su propia naturaleza y existencia por sus propias acciones. Por tanto podemos decir que es autocreado. El acto de autocreación ha continuado en el pasado por miles y millones de vidas, y el ser viviente ha recorrido el círculo de los Doce Ciclos una y otra vez. Y, de acuerdo con la acción precedente, la siguiente Rueda de la Vida puede ser de un orden más elevado o más bajo. Es decir, que un ser viviente puede asumir cualquier forma de vida: forma humana, forma de Deva, o forma animal. La transformación incesante de la vida se llama ondulación de la vida (*sansara*).

<sup>2</sup> La palabra “acción” se empleará siempre como traducción la más adecuada de *karma*.

Con frecuencia se traduce *Sansara* (fluir constante) como "transmigración del alma"; pero es ésta una traducción muy engañosa, porque en manera alguna se trata de la idea de que un alma vive después de la muerte del cuerpo para pasar a otro cuerpo. *Sansara* significa la creación de una vida nueva por influjo de las acciones del ser viviente anterior. En primer lugar, el budismo desaprueba la existencia del alma. La vida es como las ondas en el agua. La vibración de una partícula causa la vibración de la próxima, y de esta manera las ondas se transmiten a gran distancia. Una onda es una vida, y la serie de vidas es *Sansara*. En la teoría budista las series de vidas no prosiguen indefinidamente, como en línea recta. Giran en círculo y repiten el círculo una y otra vez. La Rueda de la Vida es un pequeño círculo de una vida, mientras que el gran círculo (las series de Ruedas de la Vida) es *Sansara*.

Puesto que la autocreación se regula por la Acción del individuo, no dependerá de la autoridad de otro, por ejemplo, de un dios. Ni la afecta la Acción-influjo de otros individuos. Sus reglas son: "Actuar por sí misma, a sí misma recompensarse" y "A buena causa, buen resultado; a mala causa, mal resultado."

En la Acción-influjo existe la Acción-influjo individual y la Acción-influjo común. La Acción-influjo individual crea al ser individual. La Acción-influjo común crea la universalidad y los mundos donde existen los seres vivientes. A este respecto se usan las expresiones "Efecto Individual" y "Efecto Común".

Desde otro punto de vista, puede clasificarse la Acción en tres clases: Acción Buena, Acción Mala y Acción Neutra. También, de acuerdo con la manera como es retribuida, puede clasificarse la Acción en cuatro clases, a saber: Acción para recibir retribución inmediata, Acción para recibir retribución en la vida presente, Acción para recibir retribución en la vida por venir, Acción para recibir retribución en una de las vidas que siguen a la próxima.

Hay dos maneras de considerar el proceso de devenir. Suele considerarse el proceso y efecto como si surgiese en consecuencia en relación con el tiempo. Sin embargo, cuando se consideran todos los factores de los Doce Ciclos de Causación como pertenecientes a un ser, vemos que los posee todos al mismo tiempo. (Por ejemplo, no abandona uno los Seis Órganos de los Sentidos para alcanzar el Contacto.) Por tanto, podemos considerar todos los factores como dependientes unos de otros, ninguno será puramente causa ni puramente efecto, sino todos se desarrollarán simultáneamente.

El budismo ve todas las cosas del universo como "existencia que depende de una serie de causas". Sólo cuando hay causa, hay existencia. Sin causa no puede haber existencia. Ninguna existencia es permanente ni definitiva. En terminología budista, a tal existencia se la denomina "Existencia Condicional". A esta manera de considerar las cosas se llama "Conocer y percibir la realidad como tal". Concebir todas las cosas del universo como devenir dinámico, es la característica del budismo.

El Engaño es la enfermedad de la mente, mientras que la Acción es su manifestación física. El resultado es Sufrimiento. Por ejemplo, uno puede estar encolerizado en mente y obrar en consecuencia, pegando o matando, y sufrir más tarde la retribución. A consecuencia del sufrimiento de la retribución le vienen a uno más engaños, y las acciones y retribuciones consiguientes, y de esta manera se repite una y otra vez el mismo vagar. Tal es la Cadena de Causación por la Acción.

¿Quién o qué es responsable de la marcha de la Cadena de Causación por la Acción? Para explicar con claridad esta pregunta debemos estudiar la teoría de la Causación por el Depósito-ideación.

b) *Causación por el Depósito-ideación (Alayavijñana)*. —Las acciones (*karma*) se dividen en tres grupos: las del cuerpo, las del habla y las de la volición. Cuando uno se decide a hacer algo, es responsable de ello y se ve sujeto a la retribución correspondiente, porque la volición es un acto de la mente aun cuando no se exprese en el habla o se manifieste en acción física. Pero como la mente es el escondrijo más íntimo de todas las acciones, deberá atribuirse la causación al Depósito-mente o Depósito-ideación.

La teoría budista de la Ideación divide la mente en ocho facultades: el sentido del ojo, el sentido de la oreja, el sentido de la lengua, el sentido de la nariz, el sentido del cuerpo, el sentido central (o sexta facultad, *manovijñana*), el centro individualizador del egotismo (séptima facultad, *manas*), y el centro depositario de ideación (octava facultad, *alayavijñana*, Depósito o masa-ideación).

De estas ocho facultades, la séptima y la octava requieren cierta explicación. El Centro Individualizador del Egotismo es el centro donde fermentan todas las ideas egoístas, las opiniones egotistas, la arrogancia, el amor por sí mismo, y las ilusiones. Es la fuente de todo engaño. El Centro Depositario de Ideación, es el centro donde se depositan las simientes de todas las manifestaciones (es decir, las ideas que están detrás de todas las acciones). El budismo sostiene que el origen de todas las cosas es efecto de la ideación. Bástenos decir por ahora que el Centro Depositario de Ideación es el "semillero" o sitio donde brota todo lo que existe. Cada semilla (es decir, cada idea o impresión mental) yace en el centro depositario, y cuando brota en el mundo-objeto (como acción) hay una reflexión que vuelve a manera de nueva simiente (idea o impresión sobre la mente). O sea, que la mente se dirige al mundo exterior y, al percibir los objetos, pone nuevas ideas en el depósito mental. En-

tonces, la nueva semilla surge para reflejar a su vez otra nueva. Así van acumulándose y se guardan todas juntas. Cuando están en estado latente, se las llama simientes, pero cuando son activas se las llama manifestaciones. Las viejas simientes, las manifestaciones, y las nuevas simientes dependen unas de otras y forman un anillo que repite eternamente el mismo proceso. A esto se llama "Cadena de Causación por la Ideación".

Aquello que hace brotar la simiente es manifestación de la simiente misma. Es decir, la fuerza que mueve la cadena de causación no es otra que la ideación. Es fácil ver, por esta teoría de la Causación por la Ideación, que el Engaño, la Acción y el Sufrimiento se originan en la acción mental o ideación.

El Centro Depositario de Ideación es llevado a la reencarnación para que determine lo que debe ser la siguiente forma de vida. Ese Centro Depositario debe verse, hasta cierto punto, como se ve el alma en otras filosofías y religiones. Sin embargo, de acuerdo con la idea budista, lo que renace no es el alma, sino simplemente el resultado (en forma de efectos ideacionales) de las acciones ejecutadas en la vida precedente. En el budismo se niega la existencia del alma.

Se preguntará uno de dónde viene este Centro Depositario de Ideación. Para explicarlo debemos estudiar la teoría de la causación por la Asidad.

c) *Causación por Asidad (Tathata o Tathagatagarbha).*—Asidad o Talidad es el único término que puede usarse para expresar lo indefinible último, la realidad innombrable, a la que se llama también "Matriz del Así-llegado".

"Así-llegado" es una designación empleada por el mismo Buda en lugar de "yo" o "nosotros", y que no carece de significado especial.

Después de haber alcanzado la Iluminación, se encontró a los cinco ascetas con quienes había compartido la vida en el bosque. Estos cinco ascetas se dirigieron

a él diciendo: "Amigo, Gautama". El Buda los amonestó advirtiéndoles que no deberían tratar al Así-llegado como amigo e igual; por ahora era el Iluminado, el Victorioso, el Omnisciente. Y puesto que había "así llegado" a su actual capacidad de instructor de los hombres, y aun de *Devas*, deberían tratarlo como el Bendito, y no como viejo amigo.

En otra ocasión, cuando el Buda volvió a Kapilavastu, su lugar de origen, no se dirigió al palacio de su padre, sino que fué a vivir al bosquecillo de banianos a orillas de la ciudad, y de ahí salía a mendigar diariamente como tenía por costumbre. El rey Suddhodana, su padre, no podía soportar la idea de que su propio hijo, el príncipe, mendigara por las calles de Kàpilavastu. Entonces fué a visitar a Buda en el bosquecillo, y lo instó a volver al palacio. Buda le replicó de la manera siguiente: "Si yo fuera todavía tu heredero, volvería al palacio a compartir tu lujo; pero mi ascendencia ha cambiado. Ahora soy el sucesor de los Budas del pasado, todos los culales han 'así ido', como lo hago al presente, viviendo en los bosques y mendigando. Por tanto, tu majestad debe perdonarme." El rey comprendió estas palabras a la perfección y al momento se convirtió en discípulo de Buda.

Ahora bien, Asidad, o matriz del "Así-llegado" o "Así-ido", significa el verdadero estado de todas las cosas en el universo, la fuente del iluminado, la base de la iluminación. Cuando es estático, es la iluminación misma (sin relación alguna al tiempo, y al espacio), pero cuando es dinámico, es en forma humana y asume maneras y rasgos ordinarios de vivir. Asidad y la "Matriz del Así-llegado" son prácticamente una y la misma cosa, la verdad última. En Mahayana la verdad última se llama Asidad.

Ahora estamos en posición de explicarnos la "Teoría de la Causación de Asidad". Asidad es, en su sentido estático, aespacial, atemporal, indiferenciada, sin principio ni fin, informe e incolora, porque Asidad

misma no puede sentirse ni describirse sin su manifestación. Asidad, en su sentido dinámico, puede asumir cualquier forma. Cuando es impelida por una causa pura toma una forma elevada. Cuando es impulsada por causa corrupta asume una forma depravada. Por tanto, Asidad es de dos estados. Uno, es Asidad misma; el otro, es su manifestación, su estado de Vida y Muerte.

Hay que considerar, por tanto, tres series de causaciones: a) Causación por Acción-influjo tal como está descrita en la Rueda de la Vida, b) el origen de la acción, Causación por Depósito-ideación, c) el origen de Depósito-ideación, Causación por Asidad. No se debe preguntar de dónde se origina Asidad o la Matriz del Así-llegado, porque es el nóumeno, Asidad última.

d) *Causación por el Principio Universal (Dharmadhatu)*. —Hemos examinado concienzudamente el origen de la causación, pero aún es necesario considerar las relaciones mutuas de los devenires de todas las cosas y, por lo mismo, pasamos al principio de la causación universal.

El universo, o todas las cosas, es la manifestación dinámica de Asidad. Todas las cosas son recíprocamente dependientes, interpenetrables y no se estorban una a otra.

“Dharmadhatu” significa “el elemento del principio”, y tiene dos aspectos: 1) el estado de Asidad o nóumeno, y 2) el mundo de la manifestación fenoménica. En esta Teoría de la Causación se le emplea habitualmente en el último sentido; pero, al hablar del mundo ideal como realizado, deberá aplicarse el primer sentido.

El budismo sostiene que nada fué creado separada o individualmente. Todas las cosas en el universo —materia y mente— aparecieron simultáneamente, todas dependientes unas de otras, impregnada, cada una,

por el influjo de todas, haciendo, por tanto, una sinfonía universal de totalidad espiritual. Si una cosa faltara, el universo sería incompleto. Sin las demás, una cosa no puede ser.

Cuando el cosmos entero llega a una armonía de perfección, se le llama "Universo Uno y Verdadero" o el "Depósito Loto" ("corona"). En este universo ideal todas las cosas estarán en perfecta armonía, ninguna hallará obstrucción en la existencia o actividad de otra.

Aunque la idea de interdependencia y la aparición simultánea de todas las cosas se llama la Teoría de la Causación Universal, siendo universal la naturaleza de la aparición, es más bien una filosofía de la totalidad de toda existencia que una teoría del Origen.

De acuerdo con esta teoría, pueden concebirse cuatro estados del universo: 1) el real, o mundo de la vida actual, 2) el ideal, o mundo del principio, 3) el ideal realizado, o mundo en que se aplica el principio en la vida actual, o el hecho y el principio armonizados, 4) el real armonizado, o mundo en que la actualidad alcanza la armonía en sí misma.

El primero, segundo y tercer estados se comprenden fácilmente, porque son esas las ideas que discuten con frecuencia los pensadores. Pero el cuarto puede ser algo difícil de comprender, porque en estos tiempos de individualismo se piensa habitualmente que un individuo se opone inevitablemente a otro, que las clases de una sociedad se oponen entre sí, que un negocio compite con otro. Con frecuencia se mantiene en la ciencia física un pensamiento por el estilo: una posición no puede ser ocupada por más de un objeto y, por tanto, todos los objetos se oponen entre sí. Hasta en el mundo del saber, la filosofía, por ejemplo, se mantiene por sí misma, de la misma manera que la religión y la política. Si hemos de estar de acuerdo con algunos, hasta el arte debería tener existencia independiente, a manera de arte por el arte. Tal independencia

de todas las ramas del saber es, de hecho, la disolución de la civilización. Pero el unir las ramas divergentes será empresa difícil, pues la disolución es la resultante natural de un mundo de tendencias individualistas.

Por otra parte, el Principio de Totalidad demuestra que todas las cosas en el mundo real deberían armonizar entre sí, y adelanta las siguientes razones: 1) por la aparición simultánea de todas las cosas, 2) por la interpretación mutua del influjo de todas las cosas, 3) por la necesidad de la identificación mutua entre todos los seres (autonegación mutua para que concuerden unos con otros) para la realización de la armonía, 4) por la necesidad de unidad, o armonía, entre los dirigentes y los seguidores para el logro de un propósito, 5) porque todas las cosas tienen su origen en la ideación, y por tanto debería esperarse de ellas un ideal semejante, 6) porque todas las cosas son resultado de la causación y, por tanto, recíprocamente dependientes, 7) porque todas las cosas son indeterminadas y mutuamente complementarias y, por tanto, debería establecerse la armonía entre todos los seres sin ningún obstáculo, 8) por el hecho de que todos los seres tienen la naturaleza de Buda latente dentro de sí mismos, 9) por el hecho de que todos los seres, del más alto al más bajo, son parte de uno y el mismo *mandala* (círculo), 10) por la reflexión mutua de todas las actividades, así como en un cuarto rodeado de espejos, el movimiento de una imagen causa el movimiento de mil reflejos. Los escritores budistas enumeran veinte razones; pero estas bastarán a nuestro propósito.

EL PRINCIPIO DE LA VERDADERA REALIDAD (Tathata). —Muchos de los problemas concernientes al “Así-llegado”, “Así-ido”, Asidad, o Talidad acaban de ser estudiados en relación a la Teoría de la Causación. Sin embargo, Asidad es el fundamento último del pensa-

miento budista en relación al verdadero estado de todo lo que existe, y merece, por tanto, que se le trate con mayor detalle.

Es natural que las gentes busquen primero la esencia más recóndita entre las apariencias exteriores de las cosas, o que busquen un hecho inmutable entre cosas cambiantes. Al no encontrar nada de esto, las gentes tratan de distinguir lo incognoscible de lo cognoscible, lo real de lo aparente, o la cosa-en-sí-misma de la cosa-para-nosotros. También este esfuerzo termina en fracaso, porque lo que eligen como lo real, o la cosa-en-sí-misma, está enteramente fuera del alcance del conocimiento humano. Se puede llamar a tales esfuerzos la búsqueda del principio del mundo o del principio de la vida. Los métodos de investigación son, también, variados. Algunos son monistas o panteístas, mientras otros son dualistas o pluralistas.

Frente a todos estos puntos de vista se levanta el budismo señero y solitario. El budismo es ateo, no hay duda de ello. Cuando lo interrogaban sobre la primera causa o principio, Buda se mostraba siempre reticente. Después de todo Buda era un hombre; pero un hombre iluminado a la perfección. Como hombre enseñó a otros a convertirse en hombres como él. Aunque las gentes se inclinan a verle como superhombre, él nunca se consideró como tal. Era simplemente un hombre perfeccionado. Buda no negaba la existencia de los dioses (*Devas*), pero los consideraba solamente como el grado más alto de los seres vivientes, y aptos también para ser enseñados por él.

En cuanto al principio de la vida, negaba la existencia de un yo o alma o de cualquier especie de cosa que uno pudiera llamar verdadero yo, como ya hemos visto antes. Ver la verdadera naturaleza o verdadero estado de las cosas no significa encontrar una en muchas o una anterior a muchas, ni significa distinguir unidad y diversidad o lo estático de lo dinámico. El verdadero estado o verdadera realidad es el estado sin

ninguna característica específica. Es muy difícil para la mente humana comprender esta idea de una realidad en la que no haya absolutamente ninguna "subs-tancia".

La idea de una substancia permanente con cualidades cambiantes está muy hondamente arraigada en nuestros hábitos de pensamiento. Las escuelas budistas, sin importar cuál sea, Hinayana o Mahayana, realistas o idealistas, están totalmente libres de tales hábitos de pensamiento, y todas mantienen la teoría del puro cambio sin *substratum*. Así, cuando cualquier budista habla del verdadero estado de la realidad, quiere decir el estado sin naturaleza específica. El estado sin ninguna característica o condición específica es Nirvana, de acuerdo con los puntos de vista generales de las escuelas Hinayana, porque Nirvana es el estado de libertad perfecta de toda servidumbre. La escuela Realista (la Sarvastivada), que pertenece a las Hinayana, da un paso adelante y admite que la ayoidad, la impermanencia y la afogosidad son el verdadero estado de todas las cosas. La escuela Nihilista (la Satyasiddhi) sostiene que todas las cosas, materia y mente, son vacías o irreales y que nada existe ni aun en el Nirvana.

La escuela Mahayana enseña, por una parte, que es posible descubrir la verdad sólo por medio de los puntos de vista negativos sobre el devenir (la escuela del negativismo, la Madhyamika), y por la otra sostiene que la verdadera perfección puede realizarse negativamente por la negación de la naturaleza ilusoria y causal de la existencia (la escuela del idealismo, la Vijñaptimatra). La escuela "Corona" (la escuela del totalismo, la Avatansaka) de la Mahayana, piensa que el mundo ideal, o Mundo Uno y Verdadero, es sin ningún individuo independiente. La escuela "Loto" (la escuela fenomenológica, la Pundarika) considera que el estado manifestado es la verdadera entidad inmanente-en-la-naturaleza.

En total, ver sólo el hecho de que una flor cae, es, después de todo, un punto de vista unilateral, de acuerdo con la teoría de la impermanencia. Deberíamos ver que el hecho del florecer de la flor es inmanente al hecho de su caída, y también que el hecho de su caída es inmanente al florecer de la flor. Así, la antítesis de la caída (extinción) y el florecer (devenir), al sintetizarse, forman en nosotros el punto de vista de la identificación mutua, que es el punto de vista imparcial del medio, o Vía Media.

Tenemos que admitir el dicho de que vemos la manifestación del medio verdadero en cualquier color o perfume de una flor. Esto equivale a decir que vemos la inacción en la acción y la acción en la inacción, la inmovilidad en el movimiento y el movimiento en la inmovilidad, la calma en la ola y la ola en la calma. Así llegamos al verdadero estado de todas las cosas, es decir, la Vía Media. Y ésta es Asidad o Talidad. Este punto de vista sobre el verdadero estado de las cosas es algo así como el punto de vista fenomenológico que sostiene que sólo puede verse el fenómeno a través del fenómeno.

Cuando el punto de vista se expresa negativamente, es la verdadera negación o vacío, porque se niega del todo cualquier estado especial de las cosas. Se considera que tal es la base última del pensamiento budista. Cuando se considera el principio fundamental desde el punto de vista universal, se llama "el elemento-ley o principio" (*Dharmadhatu*); pero cuando se le considera desde el punto de vista personal se llama "la Matriz del Así-llegado o Así-ido" (*Tathagatagarbha*), la Naturaleza del Principio, la Naturaleza de Buda, y el Cuerpo espiritual o de la Ley. Todos estos son sinónimos. No puede uno, en manera alguna, comprender la doctrina Mahayana, sin conocer el principio de Asidad o Vacío en el más alto sentido de la palabra. La palabra "vacío", en su más alto sentido, no indica la

“nada”. Significa “vaciado de condiciones especiales”, “incondicionado”, “indeterminado”.

A modo de sumario: Lo indefinible último, cuando se define, lo innombrable, cuando se nombra, pueden expresarse solamente en una palabra como Asidad. Es naturaleza *Dharma* en las cosas en general, y es naturaleza Buda en los seres vivientes. Es Nirvana (Libertad Perfecta) como principio fundamental de la vida, cuando se han borrado todas las condiciones terrenas. Estrictamente, como personalidad de Buda, es *Dharmakaya* (cuerpo ideal); pero cuando Asidad se refiere al universo es *Dharmadhatu* (elemento-ley o -principio). Otro nombre para Asidad es “Matriz del Así-llegado” (*Tathagatagarbha*). Estos sinónimos son todos nombres dados intuitivamente, y debe considerárseles como interpretaciones de la indeterminabilidad de Nirvana.

**EL PRINCIPIO DEL TOTALISMO (*Dharmadhatu*).**—Este principio —que ha sido discutido más extensamente poco antes<sup>3</sup>— se basa en la causación universal de *Dharmadhatu* (elemento de ley o principio), que podemos considerar como la autocreación del universo mismo. No debería olvidarse que no es sino una causación por la Acción-influjo común de todos los seres, y que el principio se basa también en una síntesis de dos ideas contrapuestas, Yo y ayoidad, es decir, el mundo de uno-todo.

**EL PRINCIPIO DE INDETERMINACIÓN.**—El budismo no tiene nada que ver con el fatalismo, puesto que no admite la existencia de nada que se parezca al destino o a los decretos del hado. De acuerdo con la doctrina budista, todos los seres vivientes han asumido la vida presente como resultado de la autocreación, y están, aun ahora mismo, absortos en la creación de sí mismos, o, en otras palabras, cada ser es un estado de devenir dinámico. Aunque el grado y forma de vida varían con

<sup>3</sup> Véase *El Principio de causación*, sec. d.

cada nacimiento, no debe pensarse la división estricta del tiempo como pasado y futuro. En realidad, sólo hay presente. Es decir, que tenemos una larga continuidad de existencia, y que el nacimiento y la muerte son sólo el alza y caída de las olas en el océano de la vida. El nacimiento y la muerte no son el destino predeterminado del ser viviente, sino un "corolario de la acción" (*karma*), como los llamaron algunos. El que actúa deberá cosechar tarde o temprano el efecto. Mientras experimenta el efecto ya está sembrando de nuevo la simiente, causando así que la siguiente ola de vida sea alta o baja de acuerdo con la circunstancias. No hay idea de la transmigración del alma en el sentido ordinario del término.

Examinemos ahora, a manera de contraste, otras escuelas filosóficas orientales. El confucianismo es un determinismo en el sentido de que se considera el Cielo como principio básico de la vida humana. Lo mismo es verdad respecto del taoísmo, pues sostiene que Tao, o principio vivificador, es la fuente del universo. También en el brahmanismo de la India, se hace de Brahman el principio creador o un dios personificado. En muchas de las escuelas filosóficas occidentales se encuentran también ideas muy semejantes.

Por otra parte, el budismo sigue un método bastante diferente. Mientras prácticamente todas las otras escuelas de pensamiento empiezan por un principio fundamental estático, el budismo empieza con el mundo real, dinámico y se esfuerza por realizar el mundo ideal sobre la base del principio del autocultivo. *Sansara* (el Levantamiento y Caída de la Vida) no es un *fluir* que avanza, sino un círculo ondulante, donde cada onda es un ciclo de vida que aparece sobre la gran órbita de *Sansara*. No tiene principio ni fin. No es posible señalar el principio de un círculo. Por tanto, no hay lugar en el budismo para la idea de una primera causa o creación. En el *Dhammapada* (Libro de la Poesía Religiosa), se describe esta idea de la manera

siguiente: "Todo lo que somos es resultado de lo que hemos pensado, se funda en nuestros pensamientos, está hecho de nuestros pensamientos." Sin embargo, debemos recordar que, aunque en el mundo humano la volición es libre o indeterminada, puede aparecer como energía-instinto abstracta o deseo animal entre las bestias y formas inferiores de vida, que son las olas menores en la continuidad de la autocreación.

El movimiento de la acción mental es lo que define la forma de la vida individual. Todas las cosas, materia y mente, no tienen substratum, alma, realidad, o nada que se parezca al yo absoluto o *ego*. Lo que parece ser real es una existencia temporal, una secuencia causal, una pequeña ondulación en la vasta línea de olas, el efecto de dos o más causas combinadas.

En tanto no insista en la existencia de un principio central, o *ego* absoluto, podrá uno definirse de la manera que mejor le plazca. Hablando en general, será satisfactorio describir o decir que uno existe. Pero es imposible definirse o describirse uno mismo en lenguaje minuciosamente definido y exacto. Sin embargo, no hay riesgo de perderse, porque nadie puede extinguir el influjo de su acción o su energía latente. Se es, y se es del todo, una manifestación particular de esa energía en forma humana.

Por virtud de su propia acción puede uno obtener su siguiente vida, y así sucesivamente a lo largo de la línea infinita de vidas. Puesto que no tiene centro permanente, un ser humano se cambia a medida que el tiempo transcurre, algunas veces para bien, en ocasiones para mal. No existe uno aparte de las manifestaciones cambiantes; pero el ciclo de manifestaciones cambiantes, en su totalidad, es uno mismo. No hay, por tanto, posibilidad de la desaparición de su identidad.

La idea de la indeterminación en el mundo de la diferenciación se expresa con muchos términos: "no teniendo naturaleza especial" o "no teniendo naturaleza definida"; "todas las cosas son vaciedad" o "no te-

niendo estado especial"; "todas son de existencia temporal" o "todas son existencia por combinación de causas". "No hay substancia, no hay duración" es la idea radical del budismo.

Una cosa real y permanente, y un real y permanente ya no existen en el mundo del devenir. "Sin cambio no hay vida", como afirma Bergson. El budismo ha enseñado el Principio de Indeterminación de mente y materia desde hace 2,500 años; pero de él no ha resultado ninguna ansiedad ni inconveniencia como las que algunos físicos modernos temen de la difusión de la idea del Principio de Incertidumbre en la ciencia física.

**EL PRINCIPIO DE IDENTIFICACIÓN RECÍPROCA.**—Identificación significa aquí unificación sintética. Se puede hallar significación en la unión de dos materiales diferentes, de la misma manera como dos metales forman una aleación. Otra especie de identificación puede suponerse cuando la misma entidad parece diferente de acuerdo con el punto de vista. La afirmación: "La voluntad ignorante es igual a la ilustración perfecta" suena extraña; pero es la misma mente o persona, atada en la ilusión por la voluntad ignorante, que se vuelve ilustrada cuando su sabiduría se perfecciona. Se establece todavía otra identificación en el caso en que toda la entidad es una y la misma cosa, como el agua y la ola. Si no comprende uno el principio de identificación recíproca no podrá comprender el budismo Mahayana.

La escuela Hinayana se contenta generalmente con el análisis, y raras veces se inclina a la síntesis. La escuela Mahayana, por su parte, se inclina generalmente a la identificación sintética de dos ideas en conflicto. Si un bando se adhiere a su propia idea mientras el otro insiste en la suya propia, la separación será el resultado natural. Y esto es lo que sucede en la escuela Hinayana. La escuela Mahayana enseña que uno debería dejar de lado su propia idea, por un momento, e identificarse

con la posición del otro bando, sintetizando así, mutuamente, las posiciones opuestas. Entonces ambos bandos se encontrarán perfectamente unidos. Éste es realmente un proceso de autonegación que se enseña minuciosamente en el método dialéctico de la escuela del Negativismo.

Esta identificación por la autonegación mutua, tiene, cuando se realiza, un gran valor práctico al suavizar opiniones en conflicto o al crear una simpatía entre bandos opuestos. De esta manera la diversidad puede convertirse en unidad, el mundo se identifica con un paraíso y la existencia ilusoria se sintetiza con la vida iluminada. Ideas tales como la de ver el nóumeno en el fenómeno, ver el movimiento como calma o la calma como movimiento, identificar la acción y la inacción, la pureza y la impureza, la perfección y la imperfección, lo uno y lo múltiple, lo particular y lo general, permanencia e impermanencia, son alcanzables por medio de esta teoría. Es una de las ideas más importantes de la Mahayana y es indispensable para una clara comprensión de la doctrina budista tal como se la enseña en esta escuela.

**EL PRINCIPIO DE LIBERTAD PERFECTA (Nirvana).**—El año de 486 a. c., más o menos, presencié el fin de la actividad de Buda como maestro en la India. La muerte de Buda recibe el nombre, como es bien sabido, de Nirvana: “el estado del fuego apagado de un soplo”. Cuando se apaga un fuego de un soplo, nada visible queda. Así se consideró que el Buda había entrado en un estado invisible que no puede representarse en palabra ni forma.

A pesar de las bien meditadas instrucciones de Buda, y aun antes de su funeral, algunos de sus discípulos ya expresaban un ideal diferente sobre el tema de Nirvana. Por lo cual, debemos suponer que había algunos que tenían una tendencia idealista y librepensadora. Este grupo librepensador, que muchos consideran los

precursores de la escuela Mahayana, se tomó gran libertad en su interpretación de Nirvana, porque Buda no habló mucho de él durante su vida. Siempre que era interrogado por alguno sobre si iba a vivir después de la muerte o sobre la especie de mundo al que entraría después de Nirvana, permanecía silencioso. Pero no podemos decir, a causa de su silencio, que negara la existencia del mundo de Nirvana. Cuando Buda permanecía silencioso a una pregunta que requería que se contestase "sí" o "no", su silencio significaba asentimiento. Su silencio a la pregunta concerniente a Nirvana se debía al hecho de que sus oyentes no podían comprender la profunda filosofía que estaba de por medio. Buda aconsejaba a las gentes que se volviesen sus discípulos sin perder tiempo con problemas demasiado profundos para la comprensión del hombre común y corriente; quizás, después de largo cultivo como discípulos de Buda, llegarían a comprender. Es natural, por tanto, que después de su muerte se centraran todas las discusiones y especulaciones metafísicas en torno al tema de Nirvana.

El problema principal del budismo, sea formalista o idealista, concernía a la extinción de las pasiones humanas, porque se considera que este deforme estado de la mente es el origen de todos los males de la vida humana. Es posible extinguir las pasiones humanas, incluso durante la vida. Por tanto, la liberación del desorden de la mente es el objeto principal de la cultura budista, y se menciona también la extinción de pasiones, deseos, sentidos, mente, y hasta de la conciencia individual.

Nirvana no comprendía ninguna idea de la deificación de Buda. Significaba simplemente la continuación eterna de su personalidad en el más alto sentido de la palabra. Significaba el retorno a su estado original de Buda-naturaleza, que es su Cuerpo-Dharma, pero no su Cuerpo-escritura como suponen los formalistas. Dharma significa el "ideal" mismo que Buda

concibió en su perfecta Iluminación. Los idealistas sostienen que Buda tiene el Cuerpo-Dharma, el cuerpo identificado con ese ideal, es decir, el cuerpo espiritual. El ideal estaba expresado en las predicaciones de Buda; pero esas predicaciones estaban siempre restringidas por el lenguaje, la ocasión y los oyentes. Por tanto, los idealistas mantienen que la escritura no es el ideal de Buda. Este cuerpo ideal sin condiciones restrictivas de ninguna especie es Nirvana.

Por otra parte, los formalistas sostienen que la escritura es la representación perfecta del ideal de Buda. De ahí que opinen que Buda vive eternamente en el cuerpo-escritura, siendo Nirvana la aniquilación y extinción completas.

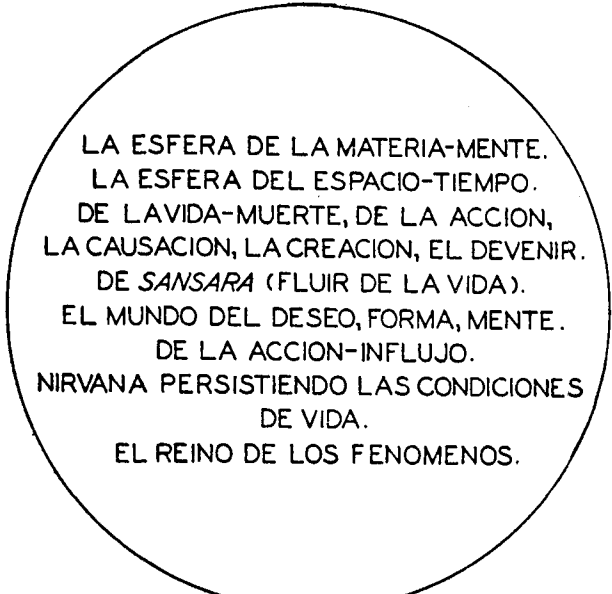
Ahora bien, permítaseme ilustrar el principio de Nirvana a la luz del espacio y tiempo. Era una ilusión de los filósofos, especialmente de algunos filósofos de la India, creer que el espacio y el tiempo eran infinitos. Sin embargo, el budismo nunca ha tratado al espacio y al tiempo como infinitos, porque el budismo los toma como materia física. El espacio es uno de los cinco elementos —tierra, agua, fuego, aire y espacio— y a veces se le representa con forma redonda como para anticipar la moderna teoría de la curvatura del espacio. Se dice que los átomos son tan sutiles que son casi vacíos. Al tiempo lo tratan como real en algunas escuelas, mientras en otras lo tratan como irreal. Pero es de señalar particularmente que el tiempo nunca se ha considerado como existente aparte del espacio. Espacio y tiempo son siempre correlativos.

La teoría de que el espacio es curvo, lanzada por los físicos modernos, ha facilitado considerablemente la elucidación de la doctrina de Nirvana. El universo, o el *Dharmadhatu* (principio-elemento), como se le llama técnicamente, es la región ocupada por el espacio y el tiempo, y donde se gobiernan todas las ondas de existencias. Así, en la práctica, el mundo del espacio-tiempo es el océano de las ondas de vida y muerte. Es

la esfera de Sansara (Ciclos fluyentes de vida), el mundo de la creación, de la energía, de la acción, de la causación y la ideación, de la autocreación, y del devenir dinámico. Es la esfera del desco, de la forma y la mente.

En oposición a tal mundo, podemos presumir teóricamente que debe de haber una esfera aespacial y atemporal, de no creación, sin causación, y no perturbada por las ondas de la vida y la muerte. No habrá *Dharma-dhatu* (principio-elemento) en el sentido dinámico de la palabra, es decir, el mundo de la manifestación. Pero habrá *Dharmadhatu* en el sentido estático de la palabra, es decir, como es en sí mismo, a saber, Asidad o Talidad, el sumo estado de Nirvana.

*Dharmadhatu*, o mundo real, es un mundo circundado y restringido que puede representarse de la manera siguiente:



LA ESFERA DE LA MATERIA-MENTE.  
LA ESFERA DEL ESPACIO-TIEMPO.  
DE LA VIDA-MUERTE, DE LA ACCION,  
LA CAUSACION, LA CREACION, EL DEVENIR.  
DE SANSARA (FLUIR DE LA VIDA).  
EL MUNDO DEL DESEO, FORMA, MENTE.  
DE LA ACCION-INFLUJO.  
NIRVANA PERSISTIENDO LAS CONDICIONES  
DE VIDA.  
EL REINO DE LOS FENOMENOS.

Fuera de *Dharmadhatu* debe de estar el mundo no restringido, que puede describirse como sigue:

Acspecialidad-atemporalidad  
Nirvana sin las condiciones de vida  
Avitalidad-amortalidad  
Ni creación, ni causación, ni devenir  
Perfecta Iluminación, perfecta libertad  
Asidad, Talidad, el estado de Así-venido, Así-ido

Entre los textos budistas que nos han llegado no encontramos pasajes que indiquen expresamente estos puntos. Sin embargo, tenemos un texto —aunque no se ha descubierto el original en la India— que contiene la idea en forma muy semejante a como la he expresado aquí.

Dice: “En el *Dharmadhatu* (real) hay tres mundos: deseo, forma y mente. Todas las cosas creadas o seres, nobles e innobles, igual la causa que el efecto, están dentro del *Dharmadhatu*. Sólo Buda está fuera del *Dharmadhatu*”. La idea de este texto es prácticamente idéntica a la del diagrama que damos arriba.

El texto Mahayana del *Mahaparinirvana Sutra*, no satisfecho con las elucidaciones negativas, explica a Nirvana en palabras afirmativas como: permanencia (en contraste con la impermanencia del mundo), bienaventuranza (contra el sufrimiento humano), yo (contra la ayoidad de todos los seres), y como pureza (contra la polución de la vida humana). Sin embargo, como son todas cualidades trascendentales de Buda, no se deben tomar estos términos en el sentido ordinario de las palabras. Por ejemplo, no debe uno imaginarse un lugar especial, un mundo de Nirvana, donde Buda vive en paz y alegría, porque el Nirvana de Buda es el Nirvana-de-No-Morada, el estado de la Libertad Perfecta.

Un Arhat (santo) ordinario, extirpará de sí toda obstrucción causada por el deseo o la pasión, y alcanzará, por tanto, su propósito de aniquilamiento. Halla satisfacción en la destrucción de su vida intelectual,

porque piensa que la fuente de distinción, oposición o diferenciación en las cosas yace en la conciencia. Piensa que su estado de aniquilación es Nirvana ideal. Con todo, y en verdad, ha vuelto a la ceguera original (*avidya*, ignorancia) al dejar la obstrucción del intelecto. Él puede pensar que ha abolido también la ceguera; pero la ceguera es el principio básico de la existencia que no es posible eliminar así como así, de la misma manera que no es posible destruir la oscuridad sin una luz. La única manera de eliminar la oscuridad es traer una luz a la habitación. Y por virtud de la iluminación quedará destruida la oscuridad que obstruye al intelecto.

Técnicamente hablando, la extinción de las pasiones humanas se llama "Nirvana con la condición del 'ser' que persiste todavía" o, en expresión más literal, "Nirvana con persistencia del *upadhi*", aquí *upadhi* es la condición material e inmaterial del ser. En pocas palabras, esto significa devenir una persona sin pasión mientras se está vivo. Se puede llamar "Nirvana condicional".

La siguiente pregunta será: ¿Qué es Nirvana sin este *upadhi* que persiste? Es la extinción total de las condiciones del ser, así como de la pasión, o puede llamársele aniquilación del ser. Éste es Nirvana tal como aparece ejemplificado en el "Reposo Perfecto".

La posición formalista de Buda llega aquí a su fin con la aniquilación del ser. Pero los puntos de vista especulativos de la posición idealista, tienen un punto de partida nuevo con el paso del Buda visible al estado invisible. Aun durante su vida, tuvo Buda libertad perfecta en la actividad intelectual y, mientras fué persona, fué suprapersonalmente iluminado. ¡Cuánto más libre debe de haber sido al pasar al estado totalmente incondicionado de Nirvana! Regresó entonces a su cuerpo "Espiritual", es decir, Cuerpo-ideal. Se le llama el Cuerpo de Su Propia Naturaleza, "Cuerpo autonaturado", en contradicción con el "Cuerpo Ma-

nifestado a Todos los Seres" ("Cuerpo para Cosas o Seres"). Todas las teorías de la encarnación aparecidas más tarde, tienen su origen en esta interpretación de Nirvana.

Buda tiene en Nirvana libertad perfecta para vivir donde desee; puede actuar de la manera que quiera, y por eso mismo no tiene morada fija, y su Nirvana recibe el nombre de Nirvana-de-No-Morada. El Bendito puede reaparecer en este mundo cuando sienta la necesidad de salvar todas las cosas como Sakyamuni la sintió. Por tanto, Buda, de acuerdo con la posición idealista, no vive en el mundo de la vida y muerte, puesto que no está atado por la causación. Sin embargo, al mismo tiempo, no descansa blandamente en Nirvana, porque es el sufridor de los sufrimientos de los otros.

#### MÉTODOS PARA ALCANZAR EL ESTADO DE LIBERTAD PERFECTA (NIRVANA)

Para alcanzar ese estado de libertad perfecta, el budismo ofrece dos métodos. Uno es por medio de una escala dialéctica, el otro, por medio de un plan introspectivo (meditativo). La elección es incumbencia del gusto pero depende de la preparación de cada cual.

**MÉTODO DIALÉCTICO.**—La herencia espiritual de Buda, legada al mundo presente, era triple: la vía-de-la-perspectiva-Vital (*darsanamarga*), la vía-de-cultivo-de-la-Vida (*bhavanamarga*), y la vía-del-ideal-de-Vida (*asaikshamarga*). La última, expresada negativamente como "la vía de no más aprendizaje", es sumamente significativa.

Buda consideraba el mundo como emanación de la ignorancia. Para Buda la ignorancia es causa de prácticamente todos los devenires dinámicos de la vida. Para comenzar, la ignorancia comprende el móvil ciego de vivir, la ignorancia consciente de la niñez, las ideas

ilusorias o los deseos terrenos de la edad viril, las afirmaciones erróneas, las falsas doctrinas, las supersticiones, alucinaciones, errores epistemológicos y la incapacidad para escapar a una vida llena de perplejidades. Es, de hecho, la actividad ignorante de la voluntad. Sin embargo, no hay una entidad definida llamada ignorancia, porque es meramente el estado de ser sin conocimiento. El budismo procura la destrucción de la ignorancia. Es necio pensar en obtener luz por la destrucción de la oscuridad. Traed una luz y la oscuridad dejará de existir. Por tanto, el budismo empieza por la búsqueda del conocimiento.

A los que se unen a la comunidad budista se les enseña, primero, el "aprendizaje triple": conducta más elevada, pensamiento o meditación más elevados, y sabiduría más elevada. "El conocimiento y las perspectivas que resultan de la liberación de la ignorancia" o "el conocimiento y las perspectivas de acuerdo con la verdad, como debería ser", son el resultado del "aprendizaje triple". En caso de que uno esté bien preparado para avanzar, se le enseña cuidadosamente la vía-de-la-perspectiva-Vital. El principio central es el Óctuple Sendero. A la larga, cuando el noble aspirante alcanza la posición de Buda-en-ciernes, se le adiestra más tarde en las Seis Perfecciones, de las cuales se considera como más importante la "perfección de conocimiento y sabiduría". El perfeccionamiento de conocimiento y sabiduría es Iluminación Perfecta (*Bodhi*). De aquí se sigue naturalmente que la perfección de conocimiento y sabiduría es perfección de personalidad. A tal personaje se le llama "Buda", el "Iluminado". Y quien ha sido perfectamente iluminado, tiene el poder de iluminar a todos los otros.

1) *La teoría de la doble verdad: Verdad del sentido común y verdad del sentido superior.*—Veamos ahora cómo los filósofos budistas aplicaron el principio original del conocimiento y la sabiduría al problema de la

vida, a fin de aclarar o iluminar el mundo de la ignorancia.

Fué Nagarjuna, el más grande y distinguido filósofo que ha producido la India, quien resolvió el problema con éxito. Era un talentoso pensador de la tribu Naga, al sur de la India, y floreció alrededor del año 125 d. c. en la época del Rey Kanishka. Propuso primero la teoría de la doble verdad: la verdad del sentido común y la verdad del sentido superior. Por una parte admitiría un argumento del sentido común popular como verdad, pero, al mismo tiempo, llevaría a las gentes a una verdad más elevada fundada, digamos, en una investigación científica. Gradualmente, la verdad del sentido común absorbería la verdad superior. Las verdades antes en conflicto, al unirse, se convertirían en una nueva verdad del sentido común. Esta verdad del sentido común se confrontaría con otra verdad aún más alta, basada en una investigación concienzuda. Ambas se admitirían como verdades. Entonces todas las gentes empezarían a vivir sobre la base de resultados científicos. La ciencia se convertiría en verdad del sentido común. Sin embargo, un científico aún más avanzado aparecería y declararía insostenible las suposiciones de los viejos científicos. Si los científicos modernos marchan al par de los filósofos, quizás llegará el día en que los filósofos representarán la verdad del sentido común del mundo. (Claro que estos ejemplos pueden ser demasiado modernos.) Una ilustración a lo que acabamos de decir sería:

- A verdad del sentido común
- B verdad superior
- AB verdad del sentido común
- C verdad superior
- ABC verdad del sentido común
- D verdad superior

Y así hasta llegar a la verdad suprema, la de Asidad,

negativamente, por la negación de todas las verdades del sentido común especiales, unilaterales o parciales.

Durante la época de Nagarjuna el problema fué el de *ens* o *non-ens*. Buda dijo en una ocasión: "Todo existe". En otras dijo: "Todo es vacío", "Nada existe". Se negaba el yo, el yo individual (*Atman*) y el yo universal (*Brahmán*). "Ni sustancia, ni alma, ni permanencia, ni duración" era la idea del Buda. Por tanto, pueden haber existido aun en la época de Buda, una al lado de la otra, una tendencia nihilista y una tendencia realista.

Después del Nirvana de Buda, hubo un período de gran confusión en el pensamiento budista, que duró algunos siglos. La Sarvastivada (escuela del todo-existe), la escuela realista, parece haber sido la primera en sistematizar sus ideas. Estos pensadores hicieron una vasta recopilación de la literatura de la filosofía *Abhidharmaka* (*dharma* superior). A esta escuela realista se la llamó *Vaibhashika* (opcionalista). Contra este realismo se sistematizó la escuela nihilista de *Hari-varman* (250 d. c.). Cuando el *ens* (*sat*) es verdad del sentido común, el *non-ens* (*a-sat*) es verdad del sentido superior. Sin embargo, cuando ambas, unidas, se convierten en verdad del sentido común, la negación de ambas será la verdad del sentido más alto. Ésta es la filosofía de Nagarjuna de la "perspectiva media" (*madhyamika*). La teoría de dejar atrás continuamente la verdad común, implica la apropiación de la verdad trascendental y es, al mismo tiempo, una negación gradual de la verdad común, siempre intensivamente enriquecida.

2) *La óctuple negación del devenir*.—Nagarjuna propuso entonces otra negación total del mundo de los fenómenos: ni nacimiento ni muerte, ni permanencia ni extinción, ni unidad ni diversidad, ni ir ni venir. Esta Negación Óctuple (en cuatro pares) es la base de esta filosofía negativista. Esta teoría de la Negación

Óctuple es la negación universal de todo devenir dinámico. La negación de los fenómenos significa que el estado de ser no es real, sino que es una onda causal, una existencia relativa, sólo temporal, transitoria y nominal. El pensamiento de que existen los fenómenos es ilusorio y erróneo. Si se aferra uno a cualquiera de las dos posiciones, al *ens* o al *non-ens*, o a un *ens* condicional o a un *non-ens* condicional, se tiene sólo una idea parcial, unilateral, y no se podrá realizar nunca la verdadera Vía Media. La teoría de la Vía-Media-Ideal puede alcanzarse únicamente por la negación total de *ens* y *non-ens*. La negación es el único camino para llegar a la verdad suprema. La "Vía-Media-Ideal" de Nagarjuna es idéntica a la verdad suprema.

3) *La base cuádruple del argumento dialéctico.*—La tercera teoría de Nagarjuna es el establecimiento de Cuatro Bases de Argumentación. El argumento cuádruple, por ejemplo, en cuanto a la causa, es: 1) auto-causado (como autoexistente); 2) causado por otro; 3) causado por ambos a una; y 4) causado por ninguno (por ejemplo: en la escuela materialista que no admite causa). Todos éstos son negados: "no causado por sí mismo", "no causado por otro", "no causado por ambos a una", "no causado por ninguno". Estas negaciones parecen haber sido dirigidas contra algunas doctrinas que prevalecían por entonces. Pero el método cuádruple de argumentación se hizo aplicable a cualquier problema que esperase una respuesta de "sí" o "no", tenemos: 1 "sí"; 2 "no"; 3 o "sí" o "no", dependiendo de las condiciones; 4 ni "sí" ni "no". Así tenemos *ens*, *non-ens*, o *ens* o *non-ens* (condicional), y ni *ens* ni *non-ens*. Un argumento no puede tener otra forma que estas cuatro. Sin la investigación de estos cuatro aspectos no puede resolverse satisfactoriamente ningún problema. Las gentes juzgan con frecuencia desde los puntos opuestos de "sí" o "no", y no piensan en el caso de "o sí o no, de acuerdo con las condiciones

que se ofrezcan". El punto cuatro, "ni 'sí' ni 'no'", puede tener un doble significado. Puede significar "la pregunta no me importa" o "estoy por encima de 'sí' y 'no'". Desde el punto de vista del cuarto argumento, Nagarjuna negaba la realidad en las cuatro manifestaciones como se explica en la Negación Óctuple. La onda vital es vacío, esto es, todos los elementos son vacío porque devienen vacíos de todo rasgo específico. Ésta es la verdad omnitrascendente, el sumo principio, porque acaba con todas las ideas pluralistas. Ésta es la Vía Media, el Medio Dorado, porque todas las inclinaciones a un lado u otro, todas las posiciones parciales, se eliminan. Es *sunyata* (vacío) absoluto. Así somos llevados al ideal supremo, el de la Vía Media. Y de esta manera se llega a Asidad negativamente, como lo que queda.

4) *La teoría de la Vía-Media-ideal*.—La verdad suprema —o puede llamársela lo verdadero Real— es la Vía Media, el Medio Dorado. En Nagarjuna, la Vía Media es simplemente la posición media (*madhyamika*) y es sinónimo de la "Verdad Suprema", "la posición que no tiene inclinación, ni tendencia, ni afición, ni rasgo específico". Ahora llámase a esta Vía Media el Ideal. El Ideal de la escuela *ens* (realismo) es la vía media entre la inclinación hedonista y la tendencia pesimista. El Ideal de la escuela *non-ens* (nihilismo) es la vía media, es decir, la verdad alcanzable por la admisión de la no realidad de todas las cosas o seres: no yo, no permanencia, no realidad de todos los elementos (*dharma*) y Nirvana no condicionado (extinción). El Ideal de la escuela *o-ens-o-non-ens* (idealismo) es la vía media entre *ens* y *non-ens*, pero es, en una manera, la escuela del condicional *ni-ens-ni-non-ens*. Es "ni *ens*", porque se niega enteramente el *ens* del mundo exterior (materia y forma), y es también "ni *non-ens*" porque se niega el *non-ens* del mundo interior (mente). Esto es, se afirma el *ens* de la mente-mundo. Por

tanto, los idealistas llaman a su Ideal la Vía Media de *ni-ens-ni-non-ens*. Sin embargo, a decir verdad, la *Madhyamika* es realmente la escuela de *ni-ens-ni-non-ens*, porque niega por igual el *ens* y el *non-ens*.

5) *La teoría de la identificación recíproca de cualquier pareja de ideas opuestas.*— Otra fase del método dialéctico es la teoría de una Identificación Recíproca de cualquier pareja de ideas opuestas, que ya ha sido tratada arriba.

**MÉTODO DE MEDITACIÓN.**— Todos los principios básicos del budismo se funden en la *vía-de-cultivo-de-la-Vida*, que es, en realidad, la aplicación de la perspectiva-vital a la vida práctica. En cuanto a la realización del ideal-de-vida, la teoría de la libertad perfecta (Nirvana) habla por sí misma. Es un estado, aespacial, atemporal, de no condición, de no morada, de no limitación, en absoluto. Negativamente, Nirvana es “extinción”, “negación total”, “indeterminación indiferenciada”; pero, positivamente, es libertad perfecta. Es idéntico a la Iluminación Perfecta (*Bodhi*). Puede alcanzarse Nirvana por medio de la meditación y la contemplación, en caso de que parezca todavía insatisfactoria a alguien la teoría del método dialéctico. El budismo es pansofismo.

Si digo que el budismo es negativo como racionalismo y pasivo como intuicionismo, podrá parecer a algunos que no tiene que ver con la vida real. Por el contrario, es una filosofía de la autocreación y enseña la *vía-de-la-perspectiva-Vital*, la *vía-de-cultivo-de-la-Vida*, y la *vía de realización del ideal-de-Vida*. Puesto que el budismo toma en serio la integración de la conciencia, el método empleado debería ser exhaustivo y negativo para eliminar todas las posibilidades de errores y perplejidades. Si se busca la plenitud de la visión profunda, o sea, la perfección de conocimiento y sabiduría, no debería uno detenerse en el mundo de la

transitoriedad o enredarse en el alambre del apego. Porque sin autodisciplina no habrá actividades mentales equilibradas, y sin equilibrio, no hay visión profunda. Por tanto, Buda enseña el aprendizaje triple: disciplina más elevada, pensamiento más elevado, o meditación, y visión profunda más elevada. Estas tres cosas son inseparables. El ideal del Buda en ciernes es la Séxtuple Perfección: caridad (para otros), disciplina (para sí mismo), resignación (en las fatigas del trabajo), bravura (en el esfuerzo), contemplación (meditación) y sabiduría (visión profunda). La visión profunda no puede alcanzarse sin las cinco primeras, especialmente la meditación.

Buda contempló bajo el árbol *bodhi* los doce ciclos de causación, primero en su orden, luego al revés, "esto es, luego eso es; esto no es, luego eso no es", siendo todos interdependientes. Cuando alcanzó la perfecta iluminación, y estaba a punto de predicar su ideal, meditó otros 49 días sobre cómo, dónde, a quién enseñar. Cuando empezó su magisterio, enseñaba sobre la vida real del sufrimiento, lo cual era fácil de demostrar o intuir. "Vejez, dolor y muerte son sufrimiento. El nacimiento no es alegría, porque acaba en la muerte, la unión no es alegría, si acaba en la separación." Cuando las gentes empezaron a comprender la dureza de la vida, les enseñó a no dejarse engañar por la apariencia de la alegría, sino a enfrentarse al sufrimiento como sufrimiento. Sus Cuatro Verdades Nobles, que han de ser creídas por los nobles, son: 1. Sufrimiento; 2. Causa de sufrimiento; 3. Extinción del sufrimiento; 4. La vía a la extinción del sufrimiento. Las Verdades 1 y 2 son reales, las 3 y 4 son ideales. Lo que son éstas debería saberse en la primera etapa del aprendizaje (investigación) de acuerdo con la vía-de-la-perspectiva-Vital. En seguida, debería comprenderse plenamente la Verdad del sufrimiento. La causa del sufrimiento debería extirparse. La extinción del sufrimiento, experimentada plenamente (o intuída), y la

vía que conduce a la extinción del sufrimiento debería cultivarse (o practicarse). A esto debería seguir la segunda etapa del aprendizaje (realización de acuerdo con la vía-de-cultivo-de-la-Vida. En tercer lugar, se ha conocido ya la Verdad del sufrimiento, se ha extirpado su causa, se ha conseguido su extinción, y se ha cultivado la vía que lleva a la extinción del sufrimiento. Esto constituye la tercera etapa del aprendizaje (perfección), la etapa de no-más-aprendizaje.

La vía a la extinción del sufrimiento es la bien conocida Vía Óctuple de lo noble, a saber: recta perspectiva, pensamiento puro, acción pura, memoria pura, esfuerzo puro, medios de vida puros, palabra pura, contemplación pura. Estos son principios éticos, pero son, al mismo tiempo, religión, por medio de la cual se alcanza la perfección de la personalidad y se lleva la autocreación a su plenitud.

Aunque al principio supremo se llega principal y definitivamente por medio de la meditación, debemos darnos cuenta de que los budistas usan otros métodos de autocultura a fin de alcanzar la meta ideal. Las escuelas budistas que emplean de preferencia el método de meditación (*dhyana*) pueden llamarse escuelas del intuicionismo, en las que se intuye Asidad en diferenciaciones, siendo inseparables nóumeno y fenómeno.

El método de meditación es doble: 1) meditación Tathagata y 2) meditación Patriarcal. Buda enseñó la primera, junto con sus otras enseñanzas, mientras que la última fué transmitida solamente en Japón, siendo el patriarca fundador Bodhidharma, un indio que vino a China en 520 d. c. Este segundo método es el que hoy día llamamos Zen.

1) *Meditación Tathagata (Nyorai Zen).*—Como hemos visto, la existencia de la meditación suprema de los Tres Aprendizajes, la contemplación de las Seis Perfecciones, y la meditación pura de la Vía Óctuple de la perspectiva-Vital, demuestran que la meditación

es uno de los factores más importantes en la enseñanza del budismo. La meditación es la "base de la acción". El objeto de la meditación en Buda parece haber sido alcanzar, primero, tranquilidad o calma de la mente y, después, actividad de la visión profunda.

a) Calma (*Samatha*)

Ha de practicarse una quintuple restricción de la mente:

1. Meditación sobre la impureza de la vida mundana, ajustar la mente con respecto a la pasión y la avaricia (individual).
2. Meditación sobre la misericordia, cultivar la idea de la simpatía por otros y contener la tendencia a la cólera (universal).
3. Meditación sobre la causación, deshacerse de la ignorancia (individual).
4. Meditación sobre la diversidad de reinos, ver la diferencia de posiciones y deshacerse de la perspectiva egoísta (universal).
5. Meditación sobre respiraciones, para ayudar la concentración y curar la tendencia a la dispersión mental (individual).

Cuando la defectuosa mente de uno ha sido ajustada y se ha obtenido la calma, entonces pasa a lo siguiente.

b) Visión profunda (*Vipasyana*)

Retención cuádruple de la mente.

1. Se medita y comprende plenamente la impureza del cuerpo.
2. Se meditan y comprenden plenamente los males de las sensaciones.
3. Se medita y comprende plenamente la evanescencia o impermanencia de mente y pensamientos.
4. Se medita y comprende plenamente la transitoriedad de todos los elementos o ayoidad.

Estas prácticas se llaman "bases de acción", que es uno de los modos de meditación analítica. En el

*Visuddhimagga* se dan cuarenta meditaciones semejantes, con los temas correspondientes de meditación, a saber: Los diez universales, las diez impurezas, las diez reflexiones (reflexión sobre Buda, sobre la doctrina, etc.), los cuatro estados sublimes (amistad, compasión, etc.), los cuatro estados informes (la infinitud del espacio, de la conciencia, etc.), la percepción única (de lo aborrecible de la nutrición), y el análisis único (en los cuatro elementos).

La vía ordinaria de meditación es como sigue:

Arreglad vuestro asiento convenientemente, sentaos erecto, con las piernas cruzadas, con los ojos no del todo cerrados, no del todo abiertos, con la mirada puesta 10 o 20 pies adelante de vos.

Podréis estar correctamente sentados; pero vuestro cuerpo puede moverse a causa de vuestra respiración. Contad vuestras inhalaciones y exhalaciones como uno, y luego contad lentamente hasta 10, nunca más allá.

Ahora, vuestro cuerpo podrá parecer recto y calmado; pero vuestro pensamiento puede andar moviéndose. Debéis meditar sobre la impureza del ser humano en la enfermedad, en la muerte y después de la muerte.

Cuando estéis bien preparado para contemplar, empezaréis a adiestraros en la concentración meditando sobre los diez universales.

Es una unificación meditativa de diversos fenómenos en uno de los diez universales, a saber, azul, amarillo, rojo, blanco, tierra, agua, fuego, aire, espacio, conciencia. Aquí meditaréis sobre el universo hasta que se convierta para vuestros ojos en un baño de un solo color o un aspecto de un elemento.

Si meditáis sobre agua, el mundo en torno a vos se tornará en sólo agua corriente.

Tal proceso de meditación es común a la Hinayana y a la Mahayana, y es la característica de la meditación *Tathagata*.

2) *Meditación patriarcal (Soshi Zen)*.—La historia del Zen es mítica. Se dice que un día, Brahma vino a Buda, que vivía en el pico Buitre, le ofreció una flor *kumbhala* y le pidió que predicara la ley. Buda ascendió al asiento León y, tomando la flor, la tocó con los dedos sin decir una palabra. Ninguno en la asamblea comprendió el significado de aquello. Sólo el venerable Mahakasyapa sonrió de alegría. El reverenciado por el mundo dijo: "La pitaka (colección de escrituras) del Ojo de la Verdadera Ley está confiada a ti, ¡oh Mahakasyapa! Acéptala y pásala a la posteridad." Cierta ocasión Ananda le preguntó cuál era la transmisión de Buda, Mahakasyapa dijo "¡Anda y baja el astabandera!"<sup>4</sup> Ananda comprendió al momento. Así fué pasado sucesivamente el signo de la mente. El vigésimo octavo patriarca a partir de Buda fué Bodhidharma, quien fué a China en el año 520 d. c.

Más tarde Bodhidharma fué al monte Wut'ai donde permaneció nueve años y, con el rostro vuelto hacia un acantilado detrás del edificio, meditó en silencio. Bodhidharma transmitió su idea a Hui-k'o (Eka) quien a su vez la transmitió a maestros Zen, posteriores, de China y Japón.

Zen contiene mucha filosofía, pero no es una filosofía en el sentido ordinario de la palabra. Zen es la escuela más religiosa de todas y, sin embargo, no es una religión en el sentido corriente de la palabra. No tiene escrituras de Buda, ni sigue ninguna disciplina expuesta por Buda.

A menos que tenga un *sutra* o un texto *vinaya* (disciplina), ninguna escuela o secta parecerá budista. De acuerdo con las ideas de Zen, sin embargo, aquellos que se apegan a palabras, letras o reglas, que han sido expuestas, no pueden nunca penetrar la verdadera idea del que habla. El ideal o verdad concebido por Buda

<sup>4</sup> Un astabandera es la señal para indicar que está predicándose en ese sitio.

debería de ser diferente del predicado por él, porque la predicación está condicionada necesariamente por el lenguaje que habla, por los oyentes a quienes se dirige, o por el medio ambiente en el que él y el auditorio están colocados. Lo que Zen procura, es el ideal de Buda, puro e incondicionado. La escuela se llama también "la escuela de la mente de Buda" (*Bushin Shu*). La mente de Buda es, después de todo, una mente humana. Sólo la introspección de la mente humana puede conducir al aspirante hasta la perfecta iluminación. ¿Pero cómo?

El sentido general del budismo es dejarle a uno ver y caminar rectamente. La manera de ver es diferente de la manera de caminar. Las gentes caminan, con frecuencia, sin ver el camino. Las religiones, generalmente, dan gran importancia a la práctica, esto es, a la manera de caminar; pero descuidan la actividad intelectual para encontrar el camino recto, es decir, el cómo ver. Para juzgar si el camino que vamos a tomar es o no el debido, importa, antes que nada, la ciencia, y todas las ramas de la ciencia son bien recibidas en el budismo. Pero a medida que proseguimos descubriremos que la filosofía es mucho más importante que cualquiera otra cosa. El budismo es una filosofía en el sentido más amplio del término. En caso de que la ciencia y la filosofía no den resultados satisfactorios tenemos que recurrir al método Zen de meditación para obtener visión profunda en cualquier problema dado. Primero, encontrar el camino y empezar a caminar por él. Los pasos adquiridos por la meditación, pueden llevarlo a uno a través del flujo de ondas de la vida humana, o por encima y más allá de la región aérea del mundo celeste (Forma e Informidad) y pueden, finalmente, hacerle a uno perfecto e iluminado como el Buda. La contemplación es el ojo que sirve para dar visión profunda y, al mismo tiempo, pies para caminar debidamente. Zen (meditación y concentración) es la lente donde se concentrarán diversos objetos exteriores para ser dispersados de nuevo e impresos en las placas ne-

gativas interiores. La concentración en la lente misma es *samadhi* (concentración) y, mientras más profunda sea la concentración, más rápido será el despertar del intelecto intuitivo y la sabiduría. La impresión ulterior en la película negativa es *prajña* (sabiduría), y ésta es la base de la actividad intelectual. A través de la luz de la "visión profunda" o sabiduría, pasamos revista una vez más al mundo exterior de la diversidad, de manera de funcionar o actuar apropiadamente hacia la vida real.

La meditación del Zen Patriarcal no es, por tanto, un método analítico como la ciencia, ni es un método sintético como la filosofía. Es un método para pensar sin pensamiento ordinario, trascendiendo todos los métodos de la argumentación lógica. Pensar sin ningún método para pensar, es dar oportunidad a que despierte el intelecto intuicional o sabiduría. Otros métodos de meditación, como los que enseña la Hinayana, la Yogacara de la pseudo-Mahayana, el método abrupto de "calma y visión profunda" de la escuela Tendai, o la Yogacara mística de la escuela Shingon, pueden usarse si el aspirante lo desea, pero no son necesarios.

Un sumario de las ideas peculiares de Zen es como sigue: "de mente a mente fué transmitido"; "no expresado en palabras ni escrito con letras"; "fué una transmisión especial, aparte de la enseñanza sagrada"; "mira directamente el interior de la mente humana, comprende su naturaleza y conviértete en Buda iluminado"; y "el cuerpo mismo de la mente misma es Buda". La idea fué muy bien expresada en el himno de Hakuin sobre el sentarse y el meditar (*za-zen*): "Todos los seres son, originalmente, Budas; es como el hielo y el agua: sin agua no habrá hielo. Esta misma tierra es el país del loto y este cuerpo es Buda."

Generalmente, las expresiones y afirmaciones de Zen son muy ingeniosas y paradójicas, pero la idea básica es la identidad de *ens* y *non-ens*. Por ejemplo, el "estado verdadero no es ningún estado (especial)"; "la puerta de *Dharma* no es puerta"; "el conocimiento sagrado no

es conocimiento". La identificación mutua de dos ideas opuestas, tales como blanco y negro, bien y mal, puro e impuro, u otras semejantes, resulta de la meditación profunda. "El cuerpo ideal no tiene forma, sin embargo, de él puede salir cualquier forma." "La boca dorada no tiene palabra, sin embargo, de ella puede brotar cualquier palabra." Con frecuencia se hallan muchas ideas por el estilo.

Sin embargo, hay en Zen un proceso peculiar. Para concentrar la mente en meditación silenciosa, se da al aspirante un *koan* (tema público), para probar su adelanto hacia la iluminación. Al recibir un *koan* va uno a sentarse en silencio en la sala Zen. Tiene uno que sentarse cómodamente, con las piernas cruzadas, y en buena postura, con el cuerpo erguido, con las manos en el signo de meditación, y con los ojos ni muy abiertos ni muy cerrados. A esta postura se llama *za-zen* (sentarse y meditar) y puede continuar por varios días y noches. La vida diaria —alojamiento, comida, sueño, natación o baño—, debería regularse apropiadamente. En primer lugar, se exige y guarda estrictamente el triple silencio, es decir, no debe pronunciarse palabra ni hacerse ruido mientras se medita, come o baña. En la sala Zen hay un sacerdote superintendente que la recorre de vez en cuando con un gran palo plano, y si alguno duerme, bosteza o muestra una actitud distraída, lo premia con una dosis de azotes. A veces tiene lugar un diálogo público llamado *mondo* (pregunta y respuesta) y los estudiantes viajeros hacen preguntas al maestro, quien responde, sugiere o regaña. Cuando un estudiante o cualquier aspirante piensa que está preparado en el problema, hace una visita privada al retiro del maestro y le explica lo que comprende y propone para resolver la cuestión. Si el maestro se da por satisfecho acordará su sanción, si no el candidato deberá seguir meditando.

El Zen, que se practica en general en un retiro del bosque, parece mantenerse muy lejos del mundo real,

pero la inclinación general de la mente de las gentes de Zen es hacia la estricta observancia de las reglas y el cumplimiento minucioso de la disciplina. Sus ideales se expresan inmediatamente en su vida diaria y en sus experiencias personales. En general, son muy prácticos. Las famosas palabras de los patriarcas Zen, tales como "no hay trabajo, no hay comida", "un día sin trabajo es día sin comida", "cada día, buen día", "recordad diariamente el camino", "la vida es la enseñanza", "ir, estar, sentarse, o recostarse constituyen la enseñanza sagrada", ejemplifican su aplicación práctica de los ideales. Podemos decir sin titubeos que se requiere adiestramiento para oír una voz en el silencio, para hallar acción en la inacción, movimiento en la inmovilidad, o preparación en la paz, y serenidad en la muerte. Tal tendencia debe de haber sido atractiva para la clase guerrera, produciendo así, a la larga, la vía de la conducta caballeresca (*bushido*).

Además, cuando vemos que el influjo de Zen es tan fácil de discernir a primera vista en el Japón, en su literatura, drama, pintura, arquitectura, artes industriales, y en la vida social (ceremonia del té, cocinamiento de los vegetales, arreglo de las flores, decoración de las habitaciones) y, actualmente, en el adiestramiento educativo del Japón, se verían las ideas Zen como casi inseparables de la vida nacional de todo el país. Probablemente el ideal nacional de simplicidad, pureza y sinceridad puede hallar su más apropiada expresión en la práctica Zen del budismo.

### CONCLUSIÓN

En los sistemas budistas van juntas la investigación por uno mismo y por la discusión con otros; la meditación por uno mismo y la enseñanza de otros. Cuando se ha formado la perspectiva Vital se la aplica inmediatamente al cultivo de la Vida, apuntando a la realización del ideal de Vida. Esto es filosofía, pero al mismo tiempo religión; y no hay, de hecho, distinción

alguna entre las dos. No debe pensarse que estas dos no están diferenciadas todavía en el budismo, sólo porque el budismo sostiene que no debe separárselas. Porque de hacerlo así terminarían en divertimento filosófico o creencia supersticiosa. Algunas ideas budistas parecerán puramente teóricas; pero no hay idea budista, no importa que sea negativa o pasiva, que no tenga aplicación a la vida real.

Así, en el budismo, la filosofía se convierte de inmediato en ética. Por ejemplo, la teoría de la ayoidad se fundirá inmediatamente con la negación de toda idea egocéntrica; se convertirá uno en noindividualista, no pensará en su propio interés, se volverá altruísta, no egoísta. Una negación de todo devenir en el mundo real, podrá parecer espantosa a primera vista; pero cuando se la aplica a la vida real, se convierte en auto-negación, en negación de todas las ideas parciales, de todas las perspectivas unilaterales, en eliminación de todo apego, en preparación para la plenitud final de la visión profunda, el estado de Nirvana, la libertad perfecta, una Asidad incondicionada no determinada. De esta manera, ningún principio negativo o perspectiva pasiva permanecerán negativos o pasivos cuando se les aplique al cultivo de la Vida. Todo tiende a la generalización del Ideal.

## V

# UNA INTERPRETACIÓN DE LA EXPERIENCIA-ZEN

por DAISETZ TEITARO SUZUKI

### I

La filosofía del budismo Zen es la del budismo Mahayana, porque no es más que un desarrollo del último. Pero este desarrollo tuvo lugar entre gentes cuya psicología o mentalidad varía mucho con respecto a la mentalidad india de la cual es producto el budismo. Me parece que el budismo, después de Nagarjuna y Vasubandhu y sus seguidores inmediatos, ya no podía seguir creciendo saludable en su suelo original; tenía que ser trasplantado a fin de desarrollar un aspecto sumamente importante que hasta entonces había sido totalmente descuidado —y porque, a causa de este descuido, perdía paulatinamente su vitalidad. El aspecto más importante del budismo Mahayana que se desarrolló en el clima mental de China fué Zen. Si bien China no llegó a comprender el Kegon (o Avatansaka) o el sistema Tendai del pensamiento Mahayana, en cambio produjo a Zen. Esta fué realmente una contribución única del genio chino a la historia de la cultura mental, y a los japoneses se debió que se mantuviera escrupulosamente vivo el verdadero espíritu de Zen y que se perfeccionara su técnica.

Cuando se pregunta qué es Zen, es difícil dar una respuesta que satisfaga al interrogador común y corriente. Por ejemplo, cuando se pregunta si Zen es filosofía o fe religiosa, no puede decirse que sea ninguna de las dos, en tanto comprendamos estos términos en su sentido habitual. Zen no tiene sistema propio de pensamiento, usa sin restricciones la terminología Mahaya-

na; se niega a sujetarse a cualquier pauta específica de pensamiento. Tampoco es una fe, porque no exige a nadie la aceptación de ningún dogma o credo u objeto de reverencia. Es verdad que tiene templos y monasterios donde se guardan como reliquias, en sitios especialmente santificados, imágenes de los Budas y Bodhisattvas (Budas en ciernes), pero nadie titubea en tratarlas sin ceremonia si lo considera necesario para la elucidación de un tema. Aquello en que más insisten los maestros Zen es en cierta clase de experiencia, y esta experiencia ha de expresarse en modalidades características de Zen. Esas modalidades, consideran ellos, constituyen los rasgos esenciales de Zen en lo que tiene de diferente frente a las otras escuelas del budismo, así como frente a cualquier sistema de pensamiento religioso o filosófico del mundo. Lo que tienen que hacer los estudiosos modernos de Zen, es un examen concienzudo de la experiencia-Zen misma y de las maneras como esta experiencia se ha expresado a lo largo de la historia.

## 2

Estudiar Zen significa tener la experiencia Zen, porque sin la experiencia no habrá Zen que pueda uno estudiar. Pero la mera experiencia significa ser capaz de comunicarla a otros; la experiencia deja de ser vital a menos que sea adecuadamente expresable. Una experiencia muda no es humana. Experimentar es tener conciencia de sí. La experiencia-Zen sólo es completa cuando está respaldada por conciencia-Zen y encuentra expresión de un modo o de otro. En las líneas que siguen intentaré dar una clave para la comprensión de la conciencia-Zen.

Daian (m. 883), el maestro Zen de Dai-i San, dijo una vez a su congregación: “[El concepto de] ser y no ser es como la vistaria que se enreda en el árbol.”

Al oír Sozan esto emprendió inmediatamente el largo viaje, porque deseaba desentrañar el significado

de la más enigmática afirmación de Daian. Viendo al maestro ocupado en construir una pared de lodo, se acercó y le preguntó “[El concepto de] ser y no ser es como la vistaria que se enreda en el árbol, ¿dijisteis esto realmente?”

Dijo el maestro: “Sí, amigo mío.”

Preguntó Sozan: “Cuando el árbol de pronto se quiebra y la vistaria se marchita, ¿qué sucede?”

El maestro dejó caer la tabla en que llevaba el lodo y se alejó hacia su vivienda riendo sonoramente. Sozan lo siguió y protestó: “Oh, maestro, vengo desde un distrito lejano, que dista tres mil li de este sitio, he vendido mis ropas para pagar los gastos del viaje, y todo con el único propósito de ser iluminado sobre este respecto. ¿Por qué os burláis de mí?”

El maestro sintió compasión del pobre monje y dijo a su asistente que juntara dinero suficiente para costearle el viaje de regreso. Luego se volvió hacia Sozan y le dijo: “Ocurrirá acaso que algún día veáis a un maestro conocido como ‘Dragón de un solo Ojo’, y él os hará ver claro en este asunto.”

Tiempo después, Sozan vino a Myosho y le contó la entrevista que había tenido con Daian de Dai-i San. Myosho dijo: “Daian tiene razón en todo, sólo le falta alguien que realmente lo comprenda.” Sozan entonces le propuso a Myosho la misma pregunta: “¿Qué sucede cuando el árbol se quiebra y la vistaria se marchita?” Myosho dijo: “¡Estás renovando la risa de Daian!” Esto hizo que Sozan comprendiera al instante el significado de todo aquello, y exclamó: “Después de todo hay una daga en la risa de Daian.” Y se inclinó reverente en dirección de Dai-i San.

### 3

En esta anécdota, lo que más choca es la disparidad entre pregunta y respuesta, porque según nos deja ver nuestro sentido de la lógica, no existe conexión de nin-

guna especie entre la afirmación que se ocupa del ser y el no ser y la risa del maestro o, como sucede más tarde, la repetición del hecho por Yengo. La pregunta que se ocupa de ser y no ser es filosófica y maneja ideas abstractas. Todos nuestros pensamientos parten de la oposición entre ser y no ser; sin esta antítesis no puede seguirse ningún razonamiento y, por lo tanto, la pregunta es fundamental: "¿Qué sucederá a nuestro sistema de pensamiento cuando se borre la concepción de ser y no ser?" Cuando el árbol muere, la vistaria naturalmente muere. El ser, sólo es posible con el no ser, y viceversa. Este mundo de particulares sólo es comprensible cuando reconocemos la antítesis fundamental de ser y no ser. ¿Dónde estaremos cuando esta antítesis ya no exista? ¿En la nada absoluta? También esto es inconcebible. ¿Es entonces error hablar siquiera de la antítesis? Pero, con todo, ésta se nos pone por delante; no podemos deshacernos de este mundo de nacimiento-y-muerte, el cual, sin embargo, en su estado actual, es bien insatisfactorio para nuestra índole moral y espiritual. Siempre estamos ansiando ir más allá de la antítesis que, de alguna manera, no parece ser definitiva, sino que apunta a algo más elevado y profundo que deseamos asir. Debe trascenderse el mutuo condicionarse las antítesis, pero ¿cómo? Ésta es, de hecho, la pregunta planteada por Sozan.

En tanto nos quedemos con el mutuo condicionarse de opuestos, es decir, en el mundo de las antítesis, no nos sentiremos jamás completos; estaremos siempre acosados por un sentimiento de inquietud. Sozan debe de haber estado profundamente agitado por la cuestión de ser y no ser, de nacimiento y muerte, o, hablando más como cristiano, por el problema de la inmortalidad. Cuando oyó la afirmación hecha por Daian de Dai-i San, pensó que ahí estaba el maestro que resolvería el enigma y le daría la paz del espíritu. Vendió entonces sus parvas posesiones y con lo que pudo reunir se las arregló para hacer el largo viaje hasta Dai-i

San. Al ver al maestro ocupado en levantar la pared de lodo, se le acercó precipitadamente y quiso que le aclarase la cuestión: “¿Qué será de nosotros, almas humanas, de su inmortalidad, cuando el mundo con todos sus múltiples contenidos se reduzca a cenizas al final de este kalpa?”

La pregunta es metafísica y religiosa. Es religiosa en tanto que no intenta desarrollar su significación por la pura línea intelectual; es metafísica en tanto que utiliza conceptos abstractos. Éste es un rasgo peculiar del budismo Zen. Si así nos parece, podemos considerarlo una especie de filosofía práctica, y esta practicidad puede muy bien ser ilustrada por la risa que Daian de Dai-i San dió por respuesta a la pregunta de Sozan. Sozan tenía la suficiente educación metafísica para recurrir a abstracciones tales como ser y no ser, mientras que su espíritu práctico se ve en el camino de esta abstracción por la relación entre objetos concretos como la vistaria y el pino. Pero incluso este espíritu práctico de Sozan fué trastornado por el ultrapráctico de Daian: el acto de dejar caer la tabla de lodo, y la risa, y la partida apresurada hacia su vivienda. Daian era todo acción, mientras Sozan estaba todavía en el plano del simbolismo verbal, es decir, estaba todavía en el nivel conceptual, lejos de la vida misma.

#### 4

En tanto seamos animales gregarios y, por tanto, sociales y racionales, todo lo que experimentamos, sea una idea, un suceso, o un sentimiento, deseamos comunicárnoslo unos a otros, y esto sólo será posible a través de un medio. Hemos desarrollado diversos medios de comunicación, y aquellos que los dominan son los conductores de la humanidad: filósofos, poetas, artistas de toda especie, escritores, oradores, exégetas de la religión, y otros. Pero estos medios deben ser sustanciados, es decir, deben ser respaldados por experien-

cias personales reales. Sin éstas, se utilizarán simplemente los medios y no vibrarán nunca vigorosamente.

Algunos medios son más fáciles de falsificar que otros, por estar sujetos a toda clase de recursos de simulación ingeniosa. El lenguaje, como uno de tales medios, se presta más fácilmente a la falsedad, intencional o de cualquiera otra especie. Las más altas y fundamentales experiencias se comunican mejor sin palabras; frente a tales experiencias perdemos el habla y quedamos casi estupefactos.

Otra consideración que hacemos respecto a los medios de comunicación, es que por muy elocuente que un medio pueda ser no tendrá el efecto buscado sobre quien no haya tenido alguna experiencia siquiera similar o más débil en intensidad. Como margarita arrojada a los puercos, se desperdicia la elocuencia. Por otra parte, si dos personas han tenido una experiencia de la misma naturaleza, el alzamiento de un dedo pondrá a vibrar el mecanismo entero espiritual, y cada una de ellas podrá leer el pensamiento íntimo del otro.

El maestro Zen es adepto del uso de un medio, sea verbal o por medio de la acción, que apunte directamente a su experiencia-Zen y por medio del cual el que pregunta, si está mentalmente maduro, capte al momento la intención del maestro. El medio de esta especie funciona “directamente” y “al instante”, como si fuera la experiencia misma —como cuando el abismo llama al abismo. Este funcionamiento directo se compara a un espejo muy bruñido que refleja otro igualmente bruñido que está frente a él sin nada que se interponga entre los dos.

## 5

En el caso de Daian y Sozan, el último era todavía cautivo de una prisión de palabras y conceptos, y era incapaz de captar directamente la realidad. Su mente estaba llena de ideas sobre ser y no ser, árboles y vistaría, nacimiento y muerte, lo absoluto y lo condicio-

nado, causa y efecto, karma y Nirvana; carecía de comprensión directa, no-mediada, de la realidad; y ésta fué ciertamente la razón que lo llevó hasta el albañil aficionado, después de viajar una distancia de varios miles de *li*. El albañil-maestro era un maestro en el cabal sentido de la palabra. No se paró a discutir con el lógico que se enredaba como la vistaria en torno al problema de ser y no ser. No habló del absoluto; no recurrió a una dialéctica de contradicción: no se refirió a un supuesto fundamental más allá de la antítesis de ser y no ser. Lo que hizo fué simplemente dejar caer la tabla de lodo, soltar la carcajada, y dirigirse apresuradamente a su vivienda.

Ahora preguntemos: ¿Era chistosa la pregunta de Sozan? Los seres humanos estamos siempre preocupados por la destrucción de las cosas que vemos, especialmente por la disolución de esta existencia carnal, y por la vida que ha de venir después de ésta, si acaso la hay. Esto nos parece muy natural y nos preguntamos por qué movió a risa al maestro Zen. Y no se conformó con la risa, también dejó caer su instrumento de trabajo, interrumpió la construcción de la pared, y se dirigió a su retiro. ¿Quiso dar a entender que es mucho mejor no hacer preguntas, gozar de la vida mientras dura, tomar las cosas por lo que se nos muestran ser, reírnos cuando veamos cosas que muevan a risa, llorar cuando los acontecimientos nos muevan a ello, en una palabra, aceptar todas las cosas y alegrarnos de ellas? ¿O quiso decir que cuando acabe el mundo, quería gozar el fin del mundo? ¿O acaso quiso decir que no hay tal cosa como el fin de nada —las cosas son eternas como son, un mundo de relatividad es mera apariiencia— y que, por tanto, en realidad no hay quebramiento, ni marchitamiento, y desterró así todas las conjeturas basadas en la noción de relatividad y apariiencia? ¿O rió de la estupidez de quien hacía la pregunta, la cual mostraba que quien la dirigía no había logrado darse cuenta de que en su interior trabajaba algo completamente

aparte, o más bien paralelo, de esta honda preocupación por el quebramiento del árbol o el marchitamiento de la vistaria? Tal variedad de significados puede leerse en la conducta de Daian. Pero lo que desde el punto de Zen se busca aquí, es experimentar el significado mismo y dejar su interpretación intelectual a la elaboración que tendrá lugar más tarde en la conciencia-Zen, conciencia que se desprende inevitablemente de la experiencia.

De cualquier modo, Sozan no comprendió la risa de Daian, o diríamos que no pudo captar la idea que estaba detrás de ella o en ella. En seguida visitó a Myosho, "el Dragón de un solo Ojo", con el deseo de aclarar la situación en la que se veía cada vez más embrollado. Sin embargo, Myosho no le dió ninguna explicación intelectual plausible que pudiese satisfacer a un filósofo indagador; observó simplemente que este interrogatorio de Sozan podría renovar la risa de Daian. Era una confirmación realmente enigmática de su predecesor; pero, milagrosamente, ayudó a Sozan a zambullirse dentro del significado del acertijo de Daian. Se le aclaró todo y lo único que pudo hacer fué inclinarse reverente en dirección a Daian y expresarle su cordial aprecio.

## 6

A todo lo largo de este incidente no hay discusiones metafísicas de ninguna especie; ni hay procedimientos piadosos como confesión, arrepentimiento, o mortificación; tampoco hay referencias al pecado, a Dios, oraciones, temblor ante el fuego eterno, o petición de perdón. Empieza con una especie de investigación filosófica sobre ser y no ser, al que se compara con la vistaria que se enreda en el árbol; pero la solución dada no sigue de ninguna manera la línea sugerida por la pregunta, sino que está absolutamente más allá de lo que la gente de mentalidad ordinaria puede esperar en tales ocasiones. En toda la historia del pensamiento

humano no hay realmente nada comparable a esta extraordinaria transacción Zen. Y lo que es todavía más extraordinario e incomprensible es el hecho de que Sozan, el preguntón, capte el significado de la extraña conducta del maestro, significado que evidentemente disuelve las tortuosidades antitéticas de ser y no ser.

## 7

En cierto modo similar a este incidente Zen, fué la experiencia de Rinzai (Lin-chi), cuyo caso se presenta en uno de mis *Essays in Zen Buddhism*, de la manera siguiente:<sup>1</sup> Rinzai (m. 867) fué discípulo de Obaku y fundador de la escuela que lleva su nombre. Su experiencia-Zen muestra algunos rasgos interesantes que en cierto modo pueden considerarse típicamente ortodoxos en aquellos días, cuando todavía no estaba en boga el sistema koan de la disciplina Zen. Había estado estudiando Zen por algunos años con Obaku, cuando el monje principal le preguntó:

“¿Cuánto tiempo lleváis aquí?”

“Tres años, señor.”

“¿Habéis visto alguna vez al maestro?”

“No, señor.”

“¿Por qué no?”

“Porque no sé qué preguntarle.”

Entonces el monje principal dijo a Rinzai: “Id a ver al maestro y preguntadle: ¿cuál es el principio del budismo?”

Rinzai vió al maestro como se le dijo y preguntó: “¿Cuál es el principio del budismo?” Aun antes que terminara la pregunta el maestro le dió varios golpes.

Cuando el monje principal lo vió regresar, le preguntó sobre el resultado de la entrevista con el maestro. Dijo Rinzai acongojado: “Pregunté lo que me dijistéis y él me pegó varias veces.” El monje le dijo que no se desalentara, sino que volviese al maestro. Rinzai

1 *Essays in Zen Buddhism*, II, Londres, 1933, págs. 33-35.

vió a Obaku tres veces, y otras tantas recibió el mismo tratamiento, sin que el pobre Rinzai ganara en sabiduría.

Finalmente, a Rinzai le pareció preferible ver a otro maestro, y el monje principal estuvo de acuerdo con él. El maestro le recomendó ver a Daigu. Cuando Rinzai se llegó a Daigu, fué interrogado por éste: “¿De dónde venís?”

“De Obaku.”

¿“Qué instrucción os dió?”

“Lo interrogué tres veces sobre el principio fundamental del budismo, y cada vez me dió varios golpes y ninguna instrucción. Quisiera que me dijeseis qué falta he cometido.”

Dijo Daigu: “Nadie pudo haber sido más indulgente que ese viejo maestro y, sin embargo, quieres saber en qué faltaste.”

Así reprendido, se abrieron los ojos de Rinzai al significado del tratamiento de Obaku, poco amable en apariencia. Entonces exclamó: “Después de todo, no hay mucho en el budismo de Obaku.”

Al punto Daigu echó mano al cuello del vestido de Rinzai y dijo: “Hace un momento dijiste que no podías comprender y ahora declaras que no hay mucho en el budismo de Obaku. ¿Qué quieres decir con eso?”

Sin decir palabra Rinzai golpeó tres veces las costillas de Daigu con el puño. Daigu lo soltó y dijo: “Tu maestro es Obaku; no me incumben tus asuntos.”

Rinzai volvió a Obaku, quien preguntó: “¿Cómo vuelves tan pronto?”

“¡Porque tu bondad se parece demasiado a la de una abuela!”

Dijo Obaku: “Cuando vea a ese tal Daigu le daré veinte golpes.”

“No esperes tanto —dijo Rinzai—, ¡tómalos ahora!” Y diciendo estas palabras dió al viejo maestro una bofetada con toda su alma.

El viejo maestro rió con toda su alma.

## 8

En el caso de Rinzai, la respuesta fué dada no en forma de risa, sino en forma más inconveniente, porque recibió muchos golpes del maestro. Con todo, en verdad no importa si es un golpe o risa o un puntapié o bofetada, en tanto que vengan directamente de una experiencia de parte del maestro. Tampoco Rinzai comprendió a Obaku y tuvo que acudir a Daigu para hacer aclaraciones. Y las aclaraciones tomaron forma del bondadoso comentario: "¡Obaku se comportó ciertamente como una abuela!" Aquellos golpes fueron el cariñoso tratamiento empleado para despertar el fatigado espíritu de Rinzai.

Por estas citas podremos ver inmediatamente la extraordinaria experiencia que Zen es. ¿Es filosofía? ¿O es religión? ¿Qué clase de disciplina espiritual es, después de todo? La experiencia-Zen es una experiencia en toda la historia de la cultura humana.

Para hacer más claro este punto, añadiré a los anteriores otro incidente Zen en relación con la antítesis ser y no ser.

El mismo problema se planteó más tarde entre Yengo y Daiye, de la dinastía Sung. Yengo quería que Daiye, su discípulo, presentara su punto de vista sobre la cuestión antes mencionada del árbol y la vistaria. Cuantas veces intentaba Daiye expresarse, lo interrumpía invariablemente el maestro con estas palabras: "Eso no, eso no." Cerca de medio año había pasado, cuando Daiye preguntó a Yengo un día: "Entiendo que cuando estábais con vuestro maestro Goso Hoyen os aproximásteis a él con el mismo problema, y yo deseo saber cuál fué la respuesta de Goso." Como Yengo titubease, Daiye insistió: "Cuando hicisteis la pregunta estabais delante de numerosa congregación, y yo no creo que haya mal en que me déis ahora la respuesta de Goso." Yengo no pudo seguir rehusándose

y dijo: “Cuando interrogué a mi maestro Goso sobre la afirmación que se ocupa de la concepción de ser y no ser, su respuesta fué: ‘Ni pinturas, ni lineamientos pueden hacerle justicia.’ Y cuando le pregunté más tarde: ‘¿Qué sucede cuando el árbol se quiebra de pronto y la vistaria se marchita?’ Goso dijo: ‘¡Quedas cogido en tu propia trampa!’”

La reiteración de parte de Yengo reveló al instante el secreto a la mente de su discípulo, porque ahora Daiye comprendió totalmente de lo que se trataba, y este hecho hizo decir a Yengo: “Ahora ves por ti mismo que nunca te he engañado.”

## 9

La afirmación de que “[este mundo antitético de] ser y no ser es como la vistaria que se enreda en el árbol”, en realidad describe apropiadamente el estado de cosas que nos rodea. Intelectualmente hablando no podemos ir más allá de esto. Los filósofos tratan de hacerlo lógicamente comprensible —esta contradicción fundamental que yace en el fondo de esta vida— y tienen éxito en grado diverso, sólo para ser superados por lo que viene detrás. Algún día podrán desarrollar una lógica y una dialéctica perfectas que serán la palabra final para nuestro raciocinio. Pero las gentes no tan bien dotadas intelectualmente como los filósofos profesionales, y hasta los filósofos mismos como seres humanos dotados de sensibilidad para las experiencias más fundamentales, tienen una insaciable nostalgia de un reposo que puede no rendirse necesariamente a un tratamiento lógico. En otras palabras, no podemos esperar el sistema perfecto de pensamiento que resolverá a satisfacción todos los misterios de la vida y el mundo; aspiramos con impaciencia llegar a algo más práctico y de utilidad inmediata. La religión habla de fe, enseña que Dios cuida de nosotros de alguna manera, sin importar las dificultades intelectuales; que es preferible

dejar la antítesis de ser y no ser como está, porque es mejor poner en manos de Dios aquello que sobrepasa nuestra comprensión individual. La fe de que todas las cosas están bien de un modo o de otro en manos de Dios, en quien tenemos el ser, nos libra de dudas y preocupaciones.

La vía Zen de liberación, sin embargo, no es la de la religión; para liberarse de dudas y preocupaciones Zen apela a cierta experiencia íntima y no a una ciega aceptación de dogmas. Zen espera que experimentemos dentro de nosotros mismos que la talidad de las cosas —la antítesis de ser y no ser— está más allá del radio visual de la descripción intelectual o la delineación dialéctica, y que no hay palabras suficientes para describir con éxito, es decir, para razonar, el qué y el porqué de la vida y el mundo. Esto podrá parecer negativo y puede no ser de utilidad positiva a nuestra vida espiritual. Pero nuestra verdadera dificultad, siempre que tratamos de hablar de cosas más allá de la intelección, es que partimos de la intelección misma, aunque sea esto natural e inevitable. Por tanto, cuando se discute la experiencia-Zen u otras cosas por el estilo, suenan a hueco como si no tuviesen valor positivo. Pero Zen propone que efectuemos una *volte-face* completa y nos afirmemos primeramente en la misma experiencia-Zen y observemos después las cosas —el mundo de ser y no ser— desde el punto de vista de la experiencia misma. Esto es lo que puede designarse como postura absoluta. El orden habitual de las cosas se vuelve, de esta manera, del revés: lo que era positivo se convierte en negativo y lo que era negativo se convierte en positivo. “Vaciedad” es realidad y “realidad” es vaciedad. Las flores dejan de ser rojas, y las hojas del sauce dejan de ser verdes. Ya no somos juguetes del karma, de “causa y efecto”, de nacimiento y muerte; los valores del mundo cambiante ya no son permanentes; lo que consideramos bueno o malo desde el punto de vista mundano, no es bueno ni malo, pues sólo tiene valor relativo.

Lógicamente, también, la antítesis de ser y no ser se mantiene como buena sólo para nuestro conocimiento relativo, para nuestra comprensión discursiva. Después de la experiencia-Zen, acontece un orden de cosas enteramente nuevo, un cambio total de frente, cuyo resultado es que se contempla un mundo de cambios y multiplicidades *sub specie aeternitatis*. Y puede considerarse que éste es, en cierta forma, el significado de "Ni descripciones ni lineamientos pueden hacerle justicia."

## 10

¿Podemos decir entonces que Zen enseña una especie de contemplación mística de vida y mundo? Antes de responder a esto permitidme hacer una observación más sobre Yengo y Goso, quien también tuvo mucho que ver, como ya dijimos, con el problema de ser y no ser.

Cuando Yengo interrogó a Goso sobre el quebramiento del árbol y el marchitamiento de la vistaria, Goso declaró enérgicamente: "Estás cogido en tu propia trampa." La verdad es que la experiencia-Zen por sí misma no es suficiente; debe elaborársela por medio de la conciencia-Zen o la dialéctica-Zen, si ha de ser clara y comunicable no sólo a otros sino a nosotros mismos. La experiencia necesita ser racionalizada, quiere hablar. Quiere afirmarse a sí misma, ser consciente de sí; para lograrlo Zen tiene su vía propia, y podemos decir que es una vía única —absolutamente única y distinta. Donde ni pinturas ni dibujos pueden retratar un mundo perfecto de experiencia-Zen ¿cómo podemos hablar de ser y no ser, de árbol y vistaria, de nacimiento y muerte, de síntesis y antítesis, de inmanencia y trascendencia, de destrucción y construcción, de quebramiento y marchitamiento y de ser reducido a la nada? Todas estas ideas y categorías son otros tantos instrumentos que hemos ingeniado para nuestra conveniencia en este mundo de acción y trabajo; pero a menos que

sepamos cómo emplearlos según requerimientos de la ocasión, se nos revuelven y atrapan, es decir, quedamos presos y esclavizados por ellos. Cuando la experiencia-Zen no se aclara debidamente entonces se convierte en instrumento de perjuicios. Le experiencia es una espada de doble filo, que requiere manejo cuidadoso, y en este manejo Zen sigue su propia tradición, que se originó primero en la filosofía del budismo Mahayana y más tarde se las arregló para seguir el canal de la psicología china.

## 11

No estoy seguro de que pueda identificarse a Zen con el misticismo. El misticismo, tal como se entiende en Occidente, empieza generalmente con una antítesis y termina con su identificación o unificación. Pero en Zen no hay antítesis y, por lo tanto, no hay síntesis ni unificación. Si hay una antítesis, Zen la acepta como es, y no intenta unificarla. En lugar de empezar con dualismo o pluralismo, Zen quiere que tengamos una experiencia-Zen, y con esta experiencia busca un mundo de talidad. Es verdad que ha adoptado la terminología Mahayana, pero tiene la tendencia a recurrir a objetos y sucesos concretos. No los reduce a unidad —la cual es abstracción. Cuando se reducen todas las cosas a unidad, Zen pregunta a qué es reducible este Uno. Si todo viene de Dios, vive en Dios y vuelve a Dios, Zen quiere saber dónde está o vive este Dios. Si el mundo entero con todas sus multiplicidades se absorbe en Brahmán, Zen nos pide señalar el paradero de Brahmán. Si el alma sobrevive al cuerpo, Zen exige que se localice al alma o que la traigan ante nosotros.

Preguntaron a un maestro dónde podría encontrarse después de la muerte, y repuso: “¡De espaldas, en el bosque, con los miembros apuntando derecho al cielo!” Cuando se interrogó a otro maestro sobre la inmutabilidad de Nirvana, replicó: “Las hojas caídas siguen el curso de la corriente, mientras la luna otoñal

se levanta por encima del pico solitario.” Otro apareció en el púlpito dispuesto aparentemente a pronunciar un sermón; pero tan pronto como estuvo arriba, declaró que su discurso había terminado, y dijo: “¡Que os vaya bien!” Después de un momento volvió a hablar: “Si queda todavía alguno que tenga comprensión, que se levante.” Un monje se adelantó hacia el maestro y se inclinó respetuosamente, entonces el maestro levantó la voz y dijo: “¡Cuán doloroso!” El monje se irguió y estaba a punto de hacer una pregunta, pero el maestro gritó: “¡Oh!” Y lo despidió. Cuando se aproximó otro monje diciendo: “¿Cuál es la palabra más maravillosa [que expresa la verdad más elevada]?”, el maestro repuso simplemente: “¿Qué dices tú?” Cuando repasamos estos *mondo* (diálogos) con cuidado ¿dónde hallamos en Zen huellas de misticismo? Los maestros no dan indicios de ninguna especie respecto de la aniquilación o absorción del yo en lo absoluto, o del lanzamiento del mundo en el abismo de Nirvana.

## 12

Creo que los místicos están en general de acuerdo con la siguiente caracterización de Dios: “Dios no es un ‘objeto’ para la comprensión humana. Trasciende totalmente el conocimiento, y todo lo que se diga de Él carece de verdad.” “Guardad silencio”, dice Eckhart en un sermón, “y no habléis a tontas de Dios [es decir, de la Divinidad], porque cualquier cosa sobre Él, que parlotando pongáis en palabras, es mentira y es pecaminosa.” “Si digo que Dios es bueno, no es verdad; porque lo que es bueno puede volverse mejor; y lo que puede volverse mejor puede ser óptimo. Ahora bien, estas tres cosas [bueno, mejor, óptimo] están muy distantes de Dios, porque Él está por encima de todo, es decir, de distinciones tales. No puede predicarse de la Divinidad ninguna palabra que exprese distinciones o características.” Los nombres favoritos de Eckhart

son: “la Divinidad inefable”; “la Nada innombrable”; “la Divinidad desnuda”; “el Inamovible Reposo”; “el Desierto Inmóvil, donde nadie está como en casa propia.”<sup>2</sup>

Sin importar lo místico que se sea, no puede evitarse el uso del término “Dios” o “Divinidad” o algún otro concepto correspondiente. Pero no sucede así con Zen. Zen evita, no necesariamente con deliberación, pero creo que inevitablemente, los términos abstractos. Cuando se llega a la cuestión que se ocupa de tales términos, el maestro Zen los rechaza, y hace caer en la cuenta al interrogador en el hecho de que no tienen asidero directo en la vida. Zuigan Shigen preguntó a Ganto (829-887 d. c.): “¿Cuál es la razón eterna original?”

Ganto: “¡El movimiento!”

Zuigan: “¿Qué le pasa cuando se mueve?”

Ganto: “Ya no es más la razón eterna original.”

Esto hizo a Zuigan reflexionar un tiempo sobre la materia.

Ganto prosiguió: “¡Si afirmáis, estáis aún en el mundo de los sentidos; si no afirmáis, os hundís en el océano de la vida y muerte!”

Ganto no desea ver que su discípulo se quede en la razón eterna original, ni tampoco que la pierda de vista. Sabe que Zen no es ni afirmar ni negar, que Zen es la talidad de las cosas. Los maestros Zen no son místicos y su filosofía no es misticismo.

### 13

A este respecto es significativa la respuesta que Kwasan daba invariablemente a las diferentes cuestiones sobre Buda, la Mente y la Verdad.

Kwasan (m. 960) solía citar el pasaje de la obra de Sojo, *El tesoro sagrado*: “Al aprendizaje-y-disciplina

<sup>2</sup> Rufus Jones, *Studies in Mystical Religion*, Londres, 1909, págs. 225-226.

se llama [etapa de] Escuchar; el noaprendizaje se llama [etapa de] Aproximación; y cuando estas dos [etapas] se trascienden, pasamos a la [etapa de] Verdad."

Un monje se llegó a él y preguntó: "¿Qué es la etapa de Verdad?"

Dijo el maestro: "Yo sé tocar el tambor."

En esta ocasión preguntó un monje: "¿Qué es el primer principio?"

"Yo sé tocar el tambor."

La respuesta del maestro fué idéntica cuando le preguntó otro monje: "Yo no interrogo sobre 'la Mente es Buda', lo que yo quiero saber es qué significa 'Ni Mente, Ni Buda.'"

"Yo sé tocar el tambor", replicó el maestro inmediatamente.

En otra ocasión preguntó un monje: "¿Si viniese un hombre de las más altas prendas, cómo lo trataríais?"

Y el maestro, ni entonces renunció a su expresión favorita: "Yo sé tocar el tambor."

Permitidme señalar aquí que Kwasan fué probablemente tocador de tambor, alguna vez, en su carrera de monje, y es muy posible que no sólo dijese "Yo sé tocar el tambor", sino que al decirlo lo tocase en realidad, o que al menos fingiera hacerlo, guardando el compás: "¡Ra-ta-plán! ¡ra-ta-plán!"

Cuando uno dice "esto" o "eso", por muy abstractos y universales que puedan ser singulariza en parte "eso" o "esto" entre las multiplicidades, volviéndolo así una de ellas. Y no podemos evitarlo mientras seamos lo que somos, tanto "ésos" o tanto "éstos". La única manera de escapar a esta regresión infinita es en verdad tocar el tambor, o danzar de acá para allá con un cuenco de arroz, o cantar a grito herido "¡La-la-lal!"

Una monja llamada Ryutetsuma se llegó un día a ver a Isan (m. 853) el viejo maestro. (Se cree que "Isan" es el nombre póstumo de Reiyū, quien fundó una subsecta china de Zen en Dai-i San o Isan). El maestro viéndola aproximarse dijo: "Vieja Vaca, ¿habéis venido?" Como si dijera: "Es mejor para una vieja señora como vos que se esté en casa en comodidad, y disfrute estos largos días primaverales. ¿Qué os hace dejar vuestra apacible cabaña? ¡Me parece totalmente innecesaria esta caminata que dáis con pasos vacilantes!" Sin embargo, la monja dijo: "Mañana van a celebrar una gran función religiosa en Taisan; me pregunto si asistiréis." Éste no pasa de ser un cuento, pues Taisan, que está en el Norte, dista muchos miles de li de Isan, que está situado en la China del Sur, y así ¿cómo iba a saber la monja la noticia del suceso y cómo podría volar Isan a tal distancia? Parece que la monja quería decir que estaría presente en la función aunque fuese a través del ancho continente y que su venida a este sitio no era nada. Sin embargo, vieja y achacosa, era señora de sí misma, de la misma manera que el sol sale por el Oriente o el gato salta en el jardín para atrapar una mariposa. ¿Podéis vos también ejecutar este milagro? Pero Isan tenía su manera propia de asegurar su maestría. Se dejó caer sobre el suelo. ¿Qué quiso decir con esto? ¿Prefería una tranquila siesta al activo ejercicio de viajar tantas millas? ¿Quería decir que permanecer echado es tan milagroso como andar ocupado en los asuntos prácticos de la vida? ¿Quería decir que lo absoluto es activo echado, tanto como de pie y actuando? Sin decir o hacer nada, la monja dejó solo a Isan y se dirigió a su retiro.

¿Cuál es el significado de todo esto? Probablemente yo haya encontrado en ello demasiado pensamiento Zen. En vez de eso podemos tomarlo ni más ni menos

como episodio de la vida diaria. Apareció un visitante; se le dió la bienvenida y tuvieron —visitante y anfitrión— una agradable plática sobre las diferentes cosas de la vida, entre otras, una gran fiesta que se daba en cierto monasterio. El viejo maestro disfrutó la visita, pero se sintió fatigado y se quedó dormido, y ella salió sin más ceremonia —he aquí lo que sucede entre dos viejos amigos. Cuando el suceso ha terminado, nos queda un agradable recuerdo de amistad, y el asunto viene a su fin.

¿Se me permitirá una afirmación más general sobre la anécdota Isan-y-Ryutetsuma? Nacemos en este mundo de múltiples incidentes y accidentes, por ellos pasamos haciendo lo que mejor podemos, y cuando llega la hora decimos adiós a todos. Si nos espera el País Puro, muy bien; si otra cosa, igualmente muy bien. A este respecto somos perfectamente pasivos o perfectamente activos —todo depende del punto de vista que nos plazca tomar. Zen no ha agregado nada a la suma total de realidad, ni le ha sustraído un ápice. Más que misticismo, Zen es un realismo radical.

Sin embargo, debemos recordar aquí que Zen no significa ignorar nuestros pensamientos, aspiraciones y sentimientos morales que determinan el valor de la vida sobre la tierra. Zen se ocupa esencialmente con la cosa más fundamental y primaria, y en cuanto a lo que se relaciona con nuestras vidas mundanas, eso lo deja en el sitio a que pertenece. Todo lo que pertenece, por así decirlo, a la esfera dualista de la existencia es recogido por la filosofía moral, la religión, la ciencia política y otros campos de la conciencia humana, mientras Zen intenta asir lo que yace bajo estas actividades fenomenológicas de la Mente.

Rudolf Otto, al referirse al misticismo de Fichte y Eckhart, el primero de los cuales diferencia de San-

kara, escribe: "Así, la verdadera relación del hombre salvado es para Fichte, como era para Eckhart: Saber que él es uno con el Uno, vida con la Vida, no unido pero absolutamente unificado y, al mismo tiempo, estar en este mundo de multiplicidad y división, no empeñándose en su disolución, sino obrando con Eckhart la rectitud, y completando con Fichte la obra viva de la cultura ética, y así con ambos maestros, traer el Ser y la Vida a este mundo de no ser y muerte. Esto debemos hacerlo de tal manera que su posesión trascendental sea en sí misma la fuente del poder, y la fuerza que nos impela a la actividad moral y cultural."<sup>3</sup>

Aun en Eckhart y Fichte, observamos que la base de su filosofía está en el dualismo ser y no ser, vida y muerte, unidad y multiplicidad. En ocasiones, es cierto, parecen ir más allá de la antítesis; pero como su pensamiento da vuelta originalmente en torno al eje dualista, siempre retornan a él después de haber hecho una excursión llamada mística por el campo de la identidad. Zen, por el contrario, se mantiene siempre en la talidad de las cosas, donde este mundo de multiplicidad y discriminación es al mismo tiempo el mundo trascendental del vacío (*sunyata*) y la nodiscriminación (*avikalpa*). Zen trata, por tanto, de impedir celosamente que nuestra conciencia sea llevada de un lado al otro. En el principio de la vida-Zen puede haber algo por el estilo; pero el objeto de su disciplina es trascender toda artificialidad de este tenor y hacer que el principio de talidad produzca su propia actividad.

## 16

Cuando Hofuku (m. 928) y Chokei (853-932) paseaban por la montaña, Hofuku la señaló con el dedo y dijo: "¡Mira, éste no es otro que el Santo Picacho

<sup>3</sup> *Mysticism. East and West*, trad. de Bertah L. Bracey y Richarda C. Payne, Nueva York, 1932, pág. 230.

mismo!" Chokei replicó: "¡Magnífico, tal como tú dices, pero qué lástima!" Repugna a Zen ver su experiencia fuera de balance, porque seguramente acabará en una conciencia-Zen manca. A esto apunta el comentario de Chokei.

Hyakujo (754-814) fué interrogado: "¿Cuál es el hecho más prodigioso del mundo?" Respondió: "Yo me siento aquí, solo, en la cima del monte Daiyu." El monje le hizo una reverencia y Hyakujo le dió un golpe. Este golpe es significativo, y delata el espíritu de Zen, porque Zen aspira a la independencia, al auto-dominio, a la libertad de toda forma de uniteralidad que signifique restricción y condicionalidad.

Cuando se preguntó a Baso (m. 788): "¿Cuál es el primer principio del budismo?" pegó al monje y dijo: "Si yo no te pegara así, el mundo entero se reiría de mí." Cuando vino a él otro monje con esto: "¿Que quiere decir la idea de que Bodhidharma vendrá del Oeste?" Baso le dijo que se aproximara y se lo diría. El monje se acercó como se le dijo. Baso sin perder tiempo le dió una bofetada en la oreja y dijo: "El secreto ya está fuera."

Cuando se observan estos incidentes Zen desde el punto de vista de relatividad y dualismo, parece que no tienen sentido alguno; pero cuando se les mira desde dentro, por así decirlo, aparece el gran carácter, "Zen", que es la llave de todos los "misterios" mencionados hasta aquí. Lo que más desagrada a Zen es la mediación, la deliberación, la palabrería, y el sopesar ventajas. La inmediatez será imposible mientras seamos espectadores, contempladores, críticos, mercaderes de ideas, manipuladores de palabras, dualistas o monistas. Todas estas faltas se corrigen y Zen se manifiesta cuando abandonamos nuestro llamado sentido común o actitud lógica y efectuamos una media vuelta completa, cuando nos zambullimos en la máquina misma de las cosas tal como ellas se mueven por detrás y por delante de nuestros sentidos. Sólo entonces, cuando

tiene lugar esta experiencia, podemos hablar inteligentemente de la conciencia-Zen, de la cual brotan los incidentes-Zen o diálogos-Zen que forman los anales de Zen.

## 17

Zen no es, por tanto, misticismo, aunque puede haber algo en él que nos lo recuerde. Zen no enseña la absorción, la identificación o la unión, porque todas estas ideas se derivan de una concepción dualística de vida y mundo. En Zen hay una integridad de las cosas que rehusa ser analizada o separada en antítesis de cualquier especie. Como dicen, es como una barra de hierro que no tiene agujeros ni asideros para menearla. No hay manera de asirla; en otras palabras, no puede ser subsumida bajo ninguna categoría. Así pues, debe decirse que Zen es una disciplina única en la historia de la cultura humana religiosa y filosófica.

Zen habla con frecuencia de un relámpago, como si estimara valiosa la acción instantánea o instintiva al tratar los problemas fundamentales de la vida. Cuando alguien os pregunta sobre la Budaidad o la Divinidad, pegáis al que os interroga diciendo: "¡Pero, qué monjes de cabeza dura!" No se pierde tiempo entre la pregunta y el golpe, y podéis pensar que es ésta una inmediatez que es Zen. Pero el hecho es muy otro. Zen nada tiene que ver con la rapidez o con la inmediatez en el sentido de ser veloz. Un relámpago se refiere a la naturaleza no-mediada de la experiencia-Zen.

La experiencia-Zen, podríamos decir, es una especie de intuición, que es la base del misticismo. Pero debemos tener cuidado en el uso del término "intuición". Si presupone la existencia de algún género de antítesis, Zen no es esta clase de intuición, que pudiéramos designar como estática o contemplativa. Si la experiencia-Zen es un acto de intuición, hay que distinguirla de la forma estática, y permítasenos llamarla dinámica o activa. Las anécdotas siguientes acaso ayu-

den al lector a comprender qué es lo que entendemos por la intuición dinámica que es la experiencia-Zen.

## 18

A continuación ofrecemos más anécdotas Zen, a fin de indicar el camino a que tiende la conciencia-Zen. Hemos entresacado estos relatos al acaso, de una obra Zen conocida como *La transmisión de la lámpara*. Cuando se medita cuidadosamente y sin parcialidad en estas anécdotas, es posible entrar en contacto con un hilo invisible que pasa por todas ellas.

1. Un funcionario visitó en cierta ocasión a Gensha (834-908), quien le ofreció un pedazo de torta. El funcionario preguntó: "Se habla de lo que no conocemos usándolo todo el tiempo, ¿qué es este 'lo'?" Parecía como si Gensha no prestara atención al interlocutor, porque, inocentemente, tomó un pedazo de torta y lo ofreció al funcionario para que lo comiera. Éste se lo acabó y repitió su pregunta. Dijo el maestro: "¡Ahí tenéis! ¡Se usa diariamente y, sin embargo, no se conoce!"

2. Un día Chosa puso a todos sus monjes a trabajar en el campo para recoger leña. Dijo el maestro: "Todos vosotros participáis de mi poder." "Si así es, ¿por qué tenemos que trabajar todos en el campo?" —esto vino de los monjes que trabajaban. Chosa los reprendió con estas palabras: "Si no trabajaseis todos, ¿cómo íbamos a juntar leña suficiente para nuestra cocina?"

3. Cuando Nansai visitó a Seppo (822-908), este último lo hizo ir a ver a Gensha. Gensha dijo: "Dice un antiguo maestro, 'Ésta es la materia de la cual sólo yo tengo el conocimiento.' ¿Qué dices a eso?" Replicó Nansai: "Deberías saber que hay uno que no busca ser conocido." Concluyó Gensha: "¿Entonces, para qué pasas por tantas penalidades?"

4. Un monje preguntó a Gensha: "¿Qué es mi Yo?" Replicó Gensha: "¿Qué quieres hacer con tu Yo?"

5. Un monje vino a Gensha y quiso saber qué es lo que decía sobre el principio de Zen. Dijo Gensha: "Tengo muy pocos oyentes." El monje: "Quiero tener vuestra instrucción directa." "¿No estáis sordo?" dijo al instante el maestro.

6. Una ocasión en que Seppo trabajaba en la granja con todos sus monjes, vió una serpiente. Levantándola con un palo, el maestro llamó la atención de toda la concurrencia: "¡Mirad, mirad!" Entonces la partió en dos con un cuchillo. Gensha se adelantó, y tomando la serpiente cortada la arrojó detrás de ellos. Y luego siguió trabajando como si nada hubiese sucedido. Todos estaban estupefactos. Dijo Seppo: "¡Cuán vivaz!"

7. Un día Gensha entró al púlpito, y por un momento se quedó sentado en silencio sin decir palabra. Entonces empezó: "Toda la bondad que tengo se os da sin reserva. ¿Comprendéis?" Un monje aventuró la pregunta: "¿Cuál es el significado de un silencio perfecto?" Dijo el maestro: "¡No hablar dormido!" El monje: "Hablad por favor, oh maestro, sobre lo que más nos importa en Zen." "¡Es inútil soñar!" "Puede que yo esté soñando, pero ¿qué hay de vos?" Dijo el maestro: "¿Cómo pudisteis ser tan insensible de no saber qué es qué?"

## 19

Cualquier lector que considere cuidadosamente todas las anécdotas Zen citadas en este capítulo, verá que algo hay en Zen que no encontramos en ninguna otra parte en la historia del pensamiento y cultura humanas. Empieza, ciertamente, siendo bastante racionalista puesto que maneja, como hemos visto, conceptos religioso-filosóficos tales como ser y no ser, verdad y falsedad, Buda y Nirvana; pero después que se ha empezado el asunto cambia extrañamente en direcciones inesperadas, y acaba a veces en lo que parece ser comedia, farsa y hasta una riña. Ciertamente la historia Zen está llena de tales incidentes. Juzgarlos por los

patrones habituales de razonamiento es absurdo, porque tales patrones son sencillamente inaplicables aquí. Sin embargo, las gentes superficiales seguramente insistirán en probar lo que no debería ser probado aquí; su mundo de visión es muy limitado, y suelen no darse cuenta de que hay un mundo mucho más espacioso que el suyo, el cual está más allá de su mentalidad. El solo hecho de que Zen haya estado creciendo en el Oriente lejano desde los días de Bodhidharma y Yeno (Hui-neng) y Rinzai, y el que estos maestros y sus seguidores —monjes y demás— hayan contribuido al ensanchamiento del horizonte espiritual y al encarescimiento de los ideales humanos, basta para probar el valor práctico y utilidad, para no decir nada de la validez, de la experiencia-Zen. Lo único —dejadme repetirlo— que podemos asentar aquí sobre Zen, es que es un producto totalmente único de la mente oriental, que se resiste a ser clasificado bajo ningún título, ni como filosofía, ni como religión, ni como misticismo en el sentido en que éste se entiende generalmente en Occidente. Zen debe ser estudiado y analizado desde un punto de vista aún desconocido entre los filósofos occidentales, y estoy seguro que tal estudio nos rendirá ópima cosecha, no sólo en filosofía y en la ciencia de la religión, sino también en psicología y estudios afines.

## VI

# SHINTO: ETNOCENTRISMO JAPONÉS

por SHUNZO SAKAMAKI

La comprensión adecuada de las ramificaciones principales de la ideología nacionalista japonesa supone familiaridad con las líneas generales de la historia y filosofía del culto nacional, Shinto (La Vía de los Dioses). La historia de Shinto es tan vieja como la del cristianismo institucional, y en este sumario, necesariamente esquemático, de sus movimientos mayores, se prestará atención especial a los principios filosóficos propuestos por sus más claros expositores anteriores al período presente.

Antes de que llegara el budismo del continente en el siglo vi d. c., había poca especulación metafísica en el Japón. No existía un cuerpo de literatura, ni escuela de filosofía, ni estímulo intelectual para incitar o mantener investigaciones sostenidas en los invisibles imponderables del universo. Los vuelos intelectuales de la imaginación estaban estrechamente circunscritos por los límites del medio físico. No había palabra para designar la naturaleza, como algo aparte y distinto del hombre, algo que podía ser contemplado por el hombre, la "caña pensante". El hombre era tratado como parte integrante de un todo, y estaba íntimamente asociado e identificado con los elementos y fuerzas del mundo circundante.

Se veía el universo físico como tripartito: el firmamento etéreo por encima, el mundo sobre la superficie de la tierra, y las sombrías regiones inferiores en las entrañas de la tierra. En este universo había divinidades innumerables, "800 miríadas" de ellas. Se las llamaba indistintamente *kami*, palabra que significaba literalmente "encima" o "superior" en rango o posición,

y que es la equivalente japonesa de la palabra melancsiamana. Definición clásica del término *kami* es la de Motoöri Norinaga (1730-1801), célebre erudito en la antigüedad japonesa.

"El término *kami* se aplica en primer lugar a las diversas deidades del Cielo y la Tierra que se mencionan en los antiguos registros, así como a sus espíritus (*mitama*), que residen en los templos donde se les rinde culto. Más aún, no sólo seres humanos, sino pájaros, bestias, plantas y árboles, mares y montañas y otras cosas cualesquiera que merezcan ser temidas y reverenciadas por los poderes extraordinarios que posean, reciben el nombre de *kami*.

"No es necesario que sean eminentes sólo por su sobresaliente nobleza, bondad o utilidad. Seres malignos y peligrosos son llamados también *kami*, si tan sólo son objeto de temor general.

"Entre los *kami* que son seres humanos, apenas necesito mencionar a los Mikados. . . Entre otros están el trueno, el dragón, el eco y la zorra, que son llamados *kami* por sus naturalezas peligrosas y temibles. El término *kami* se aplica en el *Nihongi* y el *Manyoshu*, antología de la poesía antigua, al tigre y al lobo. Izanagi daba al fruto del durazno, y a las joyas que rodeaban su cuello, nombres que implicaban que eran *kami*. . . Hay muchos casos de mares y montañas que son llamados *kami*. Y no se alude a sus espíritus. La palabra se aplicaba directamente a los mares y montañas mismos, como a cosas formidables." <sup>1</sup>

Los más importantes de los *kami* estaban asociados en mayor o menor grado a los fenómenos naturales de nacimiento, crecimiento, cambio y muerte. Entre estas divinidades están aquellas que poblaban la Llanura del Alto Cielo (*Takamagahara*), y que eran *kami* al mismo tiempo antropomórficos y antropopáticos. Vivían, se movían y tenían su ser en forma práctica-

<sup>1</sup> W. G. Aston, *Shinto* (La Vía de los Dioses), Londres, 1905, págs. 8-9.

mente igual a la de sus duplicados humanos, con muchos de los cuales compartían también el atributo de la mortalidad.

De entre las huestes divinas que habitaban la Llanura del Alto Cielo emergieron al cabo del tiempo dos deidades, Izanagi e Izanami, que son, como se podrá apreciar con facilidad, personificaciones del cielo y la tierra respectivamente. Esta pareja divina produjo otras diversas deidades y, también, las islas del Japón. Izanagi, padre del cielo, engendró a la Diosa del Sol (Amaterasu Omikami) y al Dios de la Luna (Tsukiyomi) al lavarse los ojos —lo que recuerda otras mitologías que pintan al Sol y la Luna como los dos ojos del Cielo. Más tarde, cuando Izanagi lavó su nariz, nació el Dios de la Tormenta (Susano-o), indicando que era corriente el concepto de que vientos y tormentas eran causadas por la respiración o resoplidos del padre del cielo.

La Diosa del Sol vino a dominar la escena divina, y es, al presente, la figura más importante en el panteón nacional. Ella despachó a uno de sus nietos, Ninigi-no-Mikoto, al Japón, para que él y sus descendientes poseyesen y gobernasen las islas a perpetuidad, y dijo: "Esta Caña-llanura-1500-otoños-hermosa-arroz-espiga-tierra es la región que señorearán mis hijos. Dirígete allá, mi Augusto Nieto, y gobiérnala. ¡Anda! ¡y que la prosperidad bendiga tu dinastía, y que perdure, como el Cielo y la Tierra, para siempre!"<sup>2</sup> Un biznieto de Ninigi-no-Mikoto, llamado Jinmu, fué entronizado como primer emperador del Japón, y la soberanía imperial ha permanecido hasta hoy en la dinastía establecida por Jinmu hace unos dos mil años o más.

Esta base divina para la soberanía imperial fué cuidadosamente proporcionada en la compilación de dos historias oficiales de Japón, la *Kojiki* (712 d. c.) y la *Nihongi* (720 d. c.). Estas dos historias buscaban

<sup>2</sup> W. G. Aston, *Nihongi* (Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., 1924), reproducción de la edición original,

hacer inviolable y eterna la posición imperial invistiéndola de los atributos de un destino divino.

En los primeros siglos de la era cristiana, no se hacía distinción entre las ceremonias religiosas y gubernamentales. El jefe de una comunidad (*uji*) actuaba como su portavoz o intermediario en asuntos espirituales y temporales, y el "emperador" era virtualmente el "gran sacerdote" de todo el pueblo.

Se invocaba a los *kami* en oraciones de gratitud o súplica por alguna medida de bienaventuranza material, como buenas cosechas, protección de calamidades naturales y malos espíritus o fuerzas, liberación de las enfermedades y otras cosas por el estilo. Apenas comenzaban a delinearse conceptos morales de mal o pecado, de tal manera que las oraciones no eran para solicitar perdón de los pecados o bienaventuranza espiritual, sino bienestar físico y prosperidad temporal.

Las gentes temían y aborrecían las contaminaciones físicas, tales como las que pudieran resultar del contacto con la sangre, la enfermedad, la muerte o cualquier otra forma de desastre natural. La purificación se efectuaba por medio de varias formas de exorcismo, lustración, ablución o abstinencia. Existían muy atenuadas las nociones de existencia ultramundana más allá de la tumba, ya fuera en algún reino celestial o en las regiones inferiores, y no existían oraciones para los muertos y para solicitar la felicidad en otra vida.

Con la llegada de aquella vasta conglomeración de cultos y fes en que se había convertido el budismo ya para el siglo vi d. c., la fe indígena del Japón tomó el apelativo del "Shinto", o La Vía de los Dioses, para distinguirse del "Butsudo", La Vía de los Budas. Como vehículo de la cultura del continente, el budismo efectuó cambios radicales en el Japón, y en punto a contenido doctrinal había gran disparidad entre él y Shinto. Sin embargo, el primero halló en el segundo un adversario formidable, pues éste se hallaba inextricablemente identificado con el etnocentrismo japonés, y también porque

no se le podía arrebatar fácilmente su poder temporal como poseedor de tierra y guardián del dominio imperial.

Varios siglos pasaron antes de que se llegara a una medida de asimilación doctrinal, gracias, principalmente, a los esfuerzos de los sacerdotes de las sectas budistas Tendai y Shingon. La primera produjo lo que se designa generalmente con el nombre de Ichijitsu Shinto, o Shinto de Una-sola-verdad, expresión derivada de un pasaje del Saddharmapundarika Sutra, que dice: "Todos los Budas que vienen al mundo son meramente esta realidad única (*ichijitsu*).". El dogma Tendai de que los multiformes fenómenos de la naturaleza no son sino manifestaciones, o emanaciones, del Absoluto que todo lo abarca, la Realidad única, el Buda primordial, se adujo ahora para apuntalar la afirmación de que las divinidades del panteón Shinto provenían, en último término, de la misma fuente trascendente: la Realidad única. Se interpreta también el sincretismo como basado en la idea de *honchi suijaku*, o "huellas-manifestas-de-la-fuente", de acuerdo con la cual cada ser divino de Shinto es un avatar de alguna divinidad budista, de modo que en el análisis final se igualan las dos fes, una con otra.

El movimiento de fusión fué grandemente fortalecido por los pensadores Shingon que desarrollaron la teoría *honchi suijaku* y produjeron el sistema de pensamiento conocido como Ryobu Shinto, o Shinto Dual. De acuerdo con los que proponían este sistema, Shinto podía traducirse muy bien en términos de la metafísica Shingon, la cual dividía el universo en dos ciclos: fenoménico y nouménico. Todas las infinitas formas de la materia eran, sin excepción, emanaciones directas o indirectas del Absoluto, Mahavairochana (*Dainichi Nyorai*), mientras, por otra parte, el mismo pensamiento trascendente de la realidad última, Mahavairochana, contenía todo el pensamiento del universo, y a él era idéntico cada pensamiento, a su manera parcial.

Aplicado esto a Shinto, los *kami* de Shinto se igualarían a las divinidades budistas "correspondientes", y se consideraría el pensamiento Shinto como parte de la omnisciencia del Absoluto Shingon, de modo que, de acuerdo con los shintoístas Ryobu, no habría conflicto entre el budismo y Shinto.

En un esfuerzo por devolver a Shinto su prístina pureza, y por arrebatarlo a su incorporación dentro de esquemas budistas de pensamiento, se iniciaron, en los tiempos medievales, varios movimientos Shinto, de los cuales pueden mencionarse aquí dos. Al primero se designa generalmente como Yui-itsu Shinto, o Único Shinto, y está estrechamente asociado a Urabe Kanetomo (1435-1511). Urabe sustituía los *kami* por equivalentes budistas del Absoluto o la Única Verdad y buscaba dar la vuelta a los shintoístas Ryobu arguyendo que las deidades budistas eran los avatares (los *suijaku*) de los *kami* Shinto (los *honchi*), más bien que al contrario, como sostienen los shintoístas Ryobu. Y bajo los imperativos etnocéntricos de la fe indígena, Urabe llamaba la atención sobre lo que calificaba de condición sin par del Japón como País Divino, y la gloria sin segundo de la Línea Imperial de ascendencia divina.

Considerablemente más importante como movimiento, que el Yui-itsu Shinto, fué el F'ukko Shinto, o Retorno-a-la-antigüedad Shinto, que se desarrolló en el siglo XVIII con una sucesión de tres distinguidos eruditos como exponentes principales. El primero de éstos fué Kamo-no-Mabuchi (1697-1769), vástago de una larga línea de sacerdotes Shinto. Se suscribió al naturalismo taoísta, porque consideraba la cuidadosa observación de los procesos de la naturaleza como insuperable para la determinación de los principios correctos de la conducta humana. Por otra parte, creía que la naturaleza superior del cuerpo político japonés se debía a la aprehensión intuitiva y a la práctica de principios naturales

de parte de los emperadores de ascendencia divina y de sus leales súbditos por igual.

El admirable erudito Motoöri Norinaga, quien sucedió a Mabuchi como director de este movimiento en pro del renacimiento del llamado Shinto Puro, desdenaba el taoísmo como simple vía de la naturaleza, mientras que Shinto era la vía de los dioses. Al elaborar las presuposiciones etnocéntricas de su predecesor, Motoöri alababa el certero instinto que poseía el pueblo japonés para elegir la conducta apropiada, por virtud de su parentesco genealógico directo con las grandes divinidades del panteón Shinto. Exhortaba a sus compatriotas a manifestar incommovible e indubitante lealtad a sus soberanos, descendientes de dioses, y escribía: "La superioridad del Japón respecto a todos los demás países es sólo natural, visto el hecho de que los Mikados descienden directamente de los kami. Ninguna otra nación es digna de paridad con el Japón, y todas deberían rendir homenaje y pagar tributo al soberano japonés."

El sucesor de Motoöri, Hirata Atsutane (1766-1843), llevó adelante la elaboración de estas doctrinas etnocéntricas y, según él, las conexiones íntimas divinas del pueblo japonés lo investían de cualidades y atributos superiores a los de otros pueblos. Hirata señalaba orgullosamente la ininterrumpida e incomparable continuidad de la Línea Imperial divina, la cual creía destinada a extender su dominio por todo el mundo.

La contribución de estas conclusiones etnocéntricas al colapso final del shogunato japonés y la concomitante "restauración de la Soberanía Imperial" (1867-1868) fué potente, si bien sutil. Más aún, los jefes del gobierno imperial reorganizado, ansiosos por apuntalar la posición imperial y llevar a cabo la solidaridad imperial, se sintieron impresionados por las tremendas potencialidades de las doctrinas Neo-Shinto y fomentaron activamente su propagación por medio de órganos del moderno nacionalismo tales como la escuela, la prensa, los servicios militares, etc.

Hoy Shinto está clasificado bajo dos categorías legales, Shinto Sectario (*Shuha*) y Shinto Estatal (*Kokka*). En el primero hay unas trece sectas Shinto oficialmente reconocidas, la diversidad del contenido doctrinal de las cuales es similar al de las diversas denominaciones de la cristiandad protestante. La especulación filosófica de altos vuelos se encuentra en cierto número de las sectas Shinto contemporáneas, y sus influjos pueden rastrearse en parte hasta el budismo, Confucio y el Occidente.

El Shinto Estatal preserva el contenido mitológico e ideológico de las primeras creencias indígenas y los rituales del período antiguo, pero añade a todo esto el legado doctrinal de los neoshintoístas, bien que en versiones elaboradas o modificadas. Apenas puede negarse que el Shinto Estatal ha logrado impregnar la mentalidad nacional de conceptos sobre un noble pasado, rico en grandes tradiciones, sobre una estirpe racial destinada a perdurar como una eterna familia nacional, y sobre un cuerpo político sin par encabezado por una Dinastía Imperial ininterrumpida, inviolable, de ascendencia divina.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> El autor desea recomendar al lector tres cuidadosos estudios del Dr. D. C. Holtom: "The Political Philosophy of Modern Shinto", en *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. XLIX, parte II, Tokio, The Asiatic Society of Japan, 1922; *The National Faith of Japan: A Study in Modern Shinto*, Londres, 1938; *Modern Japan and Shinto Nationalism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1943. El autor reconoce la deuda que tiene con el Dr. Holtom, a cuyas obras debe mucho del material de este trabajo.

## ÍNDICE GENERAL

|                                                                          |    |
|--------------------------------------------------------------------------|----|
| Nota sobre el libro y los autores.....                                   | 7  |
| I. EL ESPÍRITU DE LA FILOSOFÍA ORIENTAL, por Wing-tsit Chan.....         | 9  |
| Necesidad de una perspectiva total.....                                  | 9  |
| La variedad y el cambio de la filosofía oriental .....                   | 12 |
| Características de las filosofías de la China y de la India.....         | 16 |
| El hombre, este mundo, la inmortalidad y el mal .....                    | 19 |
| Filosofía y religión orientales.....                                     | 25 |
| Lo uno y lo múltiple.....                                                | 29 |
| Destino y casualidad.....                                                | 33 |
| La mente.....                                                            | 35 |
| Intuición y otros medios de conocimiento... ..                           | 38 |
| Lógica .....                                                             | 40 |
| Síntesis y negación.....                                                 | 43 |
| Misticismo y meditación .....                                            | 45 |
| La filosofía oriental y la ética; una filosofía universal .....          | 47 |
| II. ESQUEMA DE LA FILOSOFÍA DE LA INDIA, por George P. Conger.....       | 49 |
| Hinduismo .....                                                          | 49 |
| Sistemas no hindúes.....                                                 | 59 |
| III. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CHINA, por Wing-tsit Chan.....             | 64 |
| Confucianismo primitivo: Confucio, Mencio, Hsün Tsé y el Chung-Yung..... | 65 |
| Taoísmo primitivo: Yang Chu y Lao Tsé... ..                              | 76 |
| Mohismo, sofismo y neomohismo.....                                       | 82 |
| Chuang Tsé; la escuela yin yang.....                                     | 90 |

|                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Aurora de la filosofía medieval.....                                             | 96  |
| Filosofía medieval posterior.....                                                | 99  |
| Budismo .....                                                                    | 100 |
| Neoconfucianismo .....                                                           | 104 |
| La escuela de la Razón: los hermanos<br>Ch'eng y Chu Hsi.....                    | 106 |
| La escuela de la Mente: Lu Hsiang-shan<br>y Wang Yang-ming.....                  | 113 |
| La escuela empírica: Tai Tung-yüan.....                                          | 117 |
| IV. EL BUDISMO COMO FILOSOFÍA DE "ASIDAD",<br>por Junjiro Takakusu.....          | 123 |
| Observaciones preliminares.....                                                  | 123 |
| Saccidanandam (Brahmán).....                                                     | 125 |
| Principios fundamentales de la filosofía bu-<br>dista.....                       | 130 |
| El Principio de Causación.....                                                   | 130 |
| El Principio de la Verdadera Realidad...                                         | 143 |
| El Principio de Totalismo.....                                                   | 147 |
| El Principio de Indeterminación.....                                             | 147 |
| El Principio de Identificación Recíproca.                                        | 150 |
| El Principio de Libertad Perfecta.....                                           | 151 |
| Métodos para alcanzar el estado de libertad<br>perfecta (Nirvana) .....          | 157 |
| Método dialéctico .....                                                          | 157 |
| Método de Meditación.....                                                        | 163 |
| Conclusión .....                                                                 | 172 |
| V. UNA INTERPRETACIÓN DE LA EXPERIENCIA-<br>ZEN, por Daisetz Teitaro Suzuki..... | 174 |
| VI. SHINTO: ETNOCENTRISMO JAPONÉS, por Shun-<br>zo Sakamaki .....                | 200 |

Se terminó la impresión de este libro el día 15 de julio de 1954, en los talleres de Gráfica Panamericana S. de R. L., Parroquia 911, esquina Nicolás San Juan, México, 12, D. F. En su composición se utilizaron tipos Electra 9:10 y 7:8. La edición fué de 6,000 ejemplares y estuvo al cuidado de *Elsa Cecilia Frost*.