

Relación entre religión y filosofía en el pensamiento hindú

por

Marco Antonio Allendes

Uno de los temas que ofrece mayor dificultad a los europeos, en lo que respecta a la comprensión de la cultura hindú, es la relación entre religión y filosofía vigente en esa cultura o, dicho de otro modo, su íntima comunicación, el tránsito común entre ambas.

Es interesante por ello penetrar en las causas de tales dificultades ya que nos iluminarán sobre las diferencias más importantes entre el espíritu de Oriente y de Occidente, disponiéndonos favorablemente a su correcta inteligencia.

Asunto previo parece, al hilo de esta misma consideración, dilucidar si a los conceptos de religión y filosofía corresponden realidades iguales en el mundo Oriental.

De una parte, existe entre nosotros la idea de estimar la filosofía como un producto propio de la civilización Occidental. La palabra filosofía, dice Heidegger, es griega y señala una particular manera de comprender el mundo, cuyo matiz diferencial no ha sido cultivado sino en Europa y en los pueblos irradiados culturalmente por ella. De otro lado, tal creación se distingue de la religión por modo fundamental y hasta ha mantenido con ella una suerte de relación agresiva. Se entiende, entonces, que esa comunicación natural, ese paso sin solución de continuidad, esa

especie de confusiónismo entre ambas formas culturales existente en India, termine por llevarnos a pensar que el término filosofía no conviene a las especulaciones hindúes, sino en sentido muy lato o metafórico.

La palabra religión, aunque latina, designa en cambio un fenómeno más amplio, cuyas modalidades múltiples no alteran su sentido esencial.

Visto de manera ligera, usando el método comparativo generalmente utilizado por nosotros, tales argumentos parecen razonables. Pero esos métodos y conclusiones nos dejan fuera del problema y nos conducen a resultados superficiales y, a la postre, erróneos.

Para este criterio, respecto de la religión no hay problema. Si nos atenemos a los caracteres clásicos destacados para definir el fenómeno religioso, los que señala Jastrow, por ejemplo, veremos que ellos se cumplen fielmente en India, donde tal fenómeno se encuentra en profusión, a saber: creencia en un poder sobrenatural ajeno a nuestro dominio; dependencia del hombre con respecto a ese poder y posibilidad de trato y comunicación con él, conseguido principalmente por un determinado estilo de vida que implica manifestaciones externas e internas como la moral y el culto.

El problema se levanta en el caso de la filosofía. No es éste el lugar para una polémica, pero conviene tener presente que si aplicamos un criterio del tipo anterior no habría inconveniente en afirmar que un buen número de reflexiones y sistemas de pensamientos desarrollados en la India puedan estimarse como filosofía. En ellos se advierte el propósito de recurrir exclusivamente a las facultades naturales, dependientes de la voluntad humana y con vista a constituir una representación unificada, capaz de dar cuenta de la totalidad de lo real, en organización coherente y con una problemática metafísica y moral semejante a la nuestra. Es probable que consideraciones de esta índole hayan inducido paulatinamente a los historiadores occidentales de la filosofía a incluir en sus obras, cada vez con más extensión y seriedad, la llamada

filosofía Oriental, dentro de la cual la filosofía hindú ocupa un sitio de honor.

Lo curioso es que si aplicamos un criterio más riguroso encontraremos que existe más diferencia entre lo que nosotros llamamos religión y lo que ellos tienen por tal, que entre nuestra filosofía y la filosofía hindú, como se verá a lo largo de estas reflexiones.

Pero si hemos hecho alusión a este aspecto del problema no es por estimarlo importante, ya que es notorio que no resiste un análisis muy severo, sino porque ello nos pone sobre la pista de las causales de la dificultad de comprensión frente al tema que nos ocupa y que hemos mencionado al comienzo, llevándonos al núcleo de nuestra investigación.

En efecto, se encuentra en el modo de enfocar la realidad, en la actitud teórica, en la forma de análisis y en el tipo de exigencias y recompensas que se espera de lo que llamamos comprensión, una diferencia capital respecto de nosotros, en donde radica, de seguro, buena parte, si no toda, de la razón de las dificultades que comentamos.

Es frecuente comparar las distintas formas culturales, religión, arte, ciencia, filosofía. El propósito de esas comparaciones obedece, sin duda, al anhelo de penetrar en los designios del espíritu humano, de tornar inteligible nuestra propia y más íntima realidad, de comprender, en fin, el porqué de la afiebrada y a veces heroica actividad de los hombres.

Dos son los caminos que se ofrecen en esta dirección. Por una parte, podemos comparar, siguiendo una vieja costumbre nuestra, religión, arte, ciencia y filosofía, considerándolos como realidades independientes, como entidades autónomas, autosubsistentes, que poseen una estructura y una legalidad propias, en suma, como universos cerrados que no sólo difieren entre sí, sino que son susceptibles de mirarse con recelo y hasta de hacerse guerra unos con otros.

De otro lado, podemos considerarlos como momentos de un proceso, como diferentes instancias de un mismo desarrollo, esto es, como realidades que han surgido de un impulso común, de un solo principio, en suma, como partes de un todo armónico e indivisible. Podemos pensar que no son productos del espíritu propiamente tales, sino el espíritu mismo en sus distintos grados de desenvolvimiento, en sus distintos modos y etapas de conquista de su autoconsciencia.

Escoger una u otra vía no es asunto baladí ni azaroso. Lo que podría parecer una inocente elección, lleva tras de sí un mundo de implicaciones y es la consecuencia de todo un determinismo cultural. Develando alguna de estas implicaciones se está en mejor situación para entender el punto de vista hindú y por ende, el problema de las vinculaciones entre religión y filosofía que nos hemos planteado.

Tenemos una tendencia natural a hipostasiar, a sustantivar cualidades y relaciones, esto es, a considerarlas como objetos independientes. Así respecto del mal, de la felicidad, del amor, de la justicia, de la muerte y más burdamente aún, a buscar para ellos representaciones fantásticas que de meros símbolos pasan a cobrar vida y respetabilidad. En los pueblos primitivos, como en los niños, esta tendencia es tan ingenua que la advertimos con facilidad y nos defendemos de sus consecuencias. Pero en mentes más evolucionadas esa tendencia se convierte en un obstáculo serio para la comprensión de la realidad. Como tal tendencia cumple siempre algún fin, se la justifica por razones didácticas sin reparar en el hábito que trae consigo y su afincamiento inconsciente en nuestras cotidianas operaciones de pensar.

Tal tendencia va acompañada y es en cierto modo la consecuencia de otra más inocente y más grave: la tendencia a separar, a dividir, a divorciar, todo cuanto se encuentra unido y articulado, con fines metodológicos primero y, pronto, como un modo natural del pensamiento. Las partes así conseguidas llegan a crecer tanto

que se convierten en entes independientes, aislados del contexto y privados de su originaria naturaleza. Esta tendencia llega, por último, a perfeccionarse y a afinarse de tal manera que se transforma en una virtud, la virtud analítica. El análisis separado de la síntesis y como una operación autosuficiente es ya un ejemplo del mismo proceso separatista, pues el análisis, como es obvio, es sólo un momento de un proceso más completo, análisis-síntesis; y no podría ser de otro modo, pues la realidad es una, en ella todo forma una perfecta unidad. Ocurre que yo soy un todo que me han descompuesto en cuerpo y alma y, a su vez, estas entidades que jamás nadie ha visto separadas, se han vuelto a descomponer, aunque consideradas aisladamente no podemos hablar de ellas con sentido. Esta obsesión analítica que tanto facilita el trabajo abstracto del intelecto y ofrece tanta claridad aparente, cumple una deformación sistemática de la realidad, falsificándola con su simpleza y desintegrando la propia vida individual, al arrastrarnos a una conducta consecuente con este ver el mundo en una serie discontinua.

Desarmado así, el mundo se torna ininteligible y se puebla de seudoproblemas. Uno de los ejemplos más significativos es el de la separación entre materia y espíritu como entidades irreductibles, como principios absolutos. Pero si tal ocurriera no sería posible su comunicación, pues no se hallaría punto alguno de contacto, y sin embargo, la verdad es que espíritu y materia (dos invenciones del hombre) no sólo no pueden juntarse, si no que siempre las encontramos juntas y, al parecer, lo que no pueden hacer es separarse. Materia y espíritu se nos revelan, entonces, como dos invenciones inadecuadas para aprehender la realidad o como invenciones insuficientes con las cuales sólo podemos dar los primeros pasos en el camino del conocimiento.

Esta pérdida de la unidad y su sentido confunde aun a los tratadistas más versados, cerrándoles la entrada a la comprensión de la filosofía hindú. El propio von Aster, por ejemplo, en su

excelente *Historia de la Filosofía*, nos dice que la liberación del dolor es la finalidad única de las enseñanzas de Buda, para quien cualquier saber que no conduzca a este fin debe ser desdeñado. No puede decirse que sea falso lo que afirma de Buda y, sin embargo, implica una incompreensión fundamental de su doctrina, pues para Buda el dolor es sinónimo de imperfección. La felicidad es verdad y es bondad, ecuación conocida, por lo demás, en el mundo griego y criticada acerbamente como extravagante y contraria a los instintos helénicos por Federico Nietzsche, en su violento ataque a Sócrates. Yo puedo decir verdad o felicidad y digo lo mismo refiriéndome tan sólo a caras diferentes de una misma situación. No puede ser feliz quien está en el error ni puede poseer la auténtica bondad quien no está en la verdad; y no puede alcanzarla quien no se ha desprendido de las cosas del mundo. Von Aster pudo haber dicho que a Buda lo único que le interesaba era la verdad o el bien, y habría hecho idéntica afirmación.

Por esta misma pérdida del sentido unitario, y descendiendo a las consecuencias prácticas, suele ocurrirle a nuestros especialistas la paradoja de encontrar enfermo un órgano sano, paradoja muy fácil de explicar si se piensa que no existen los órganos independientemente, sino en relación armónica con la totalidad del organismo, de suerte que la salud o la debilidad de una parte compromete más o menos gravemente al organismo entero.

Preciso es reconocer, sin embargo, que la división de alma y cuerpo, materia y espíritu, obedece a una inclinación espontánea, aun diríamos impuesta por la precariedad del conocimiento y la capacidad interpretativa del hombre antiguo. Pero esto, que explica el fenómeno, no resuelve el caso; antes por el contrario, nos muestra cómo estas divisiones tan tajantes, estas separaciones radicales, son el camino obligado del pensamiento en la inmadurez de sus primeros escalones, en la pobreza de sus albores.

Esta actitud imperfectamente analítica deriva, a su vez, de una actitud más profunda y general que acaso podríamos llamar plu-

ralismo, la que a su turno es robustecida por el afán separatista en una interacción en que se afianzan recíprocamente ambas posiciones.

En efecto, la realidad se presenta alternativamente como una y como múltiple. El hombre nace en la multiplicidad y su primer y más fuerte contacto con el mundo se realiza a través de los sentidos, los cuales nos muestran el mundo de la diferencia, de la variedad infinita, en el cual no encontramos dos gotas de agua iguales, "ni nos bañamos dos veces en un mismo río". La lucha del hombre es, pues, una lucha por la unidad, la que se produce como una reacción material, algo semejante al principio del equilibrio en el mundo físico de que nos habla Le Chatelier, por el cual la materia reacciona de inmediato al sufrir una alteración en su estabilidad, tendiente a compensarla.

No hay duda de que en el mundo occidental se reacciona actualmente en todos los campos (y, desde luego, en el científico) hacia la síntesis capaz de ordenar la antigua dispersión. Es una forma inconsciente de orientalización que tiene su contrapartida en la occidentalización del Oriente, que peca a la inversa. No hay duda tampoco de que a esta atomización de lo real ha sido llevado el hombre por sus limitaciones cognoscitivas, las que le impusieron una metodología analítica. Pero, con todo, ello no lo libra del error y la incomprensión a que lo condujo ese esquema. Es verdad, por último, que la crisis en que desemboca todo esquema imperfecto, esto es, la insuficiencia para cumplir su función, lo empuja a la superación y es el mejor motor de su progreso.

Pero continuemos con nuestras consideraciones y demos todavía un último paso en esta dirección. Estos esquemas imperfectos con los cuales nos acercamos a la realidad en su afán de aprehenderla o, dicho más rigurosamente, estos instrumentos teóricos inadecuados para penetrar en nosotros mismos, este desdoblamiento impropio que nos aleja de nosotros y pone un muro a nuestra propia inteligencia, determinan a la postre nuestra visión del

mundo, nuestra concepción de la vida, que se resiente de su naturaleza. Tal concepción modela, al fin, nuestra personalidad y nuestra conducta, completando así su acción desintegradora. La escisión se refleja en la distinción que hacemos de un mismo hombre en cuanto científico y en cuanto hombre, en cuanto político y en cuanto filósofo, en cuanto a su vida pública y a su vida privada, etc.; y lo que resulta más grave todavía, escisión entre su sensibilidad, su voluntad y su intelecto, los cuales, creciendo desarmónicamente por atrofia de unos e hipertrofia de otros llegan, en su extremo, a producir una incapacidad para desenvolverse en el mundo, con la consiguiente angustia y fracaso, es decir, llegan a producir la esquizofrenia (que, como lo indica la palabra, es la escisión del alma).

Para no ser parciales, preciso es reconocer que no todo, sin embargo, es un mal en esta actitud tan típica del mundo occidental. Desde luego, como ya lo dijimos, a ella ha sido impulsado por la necesidad. Sólo un ser omnisciente podría abarcar en una sola mirada la totalidad del universo. Debemos, pues, ir por partes, dividir, separar, aunque no es menos cierto que el hombre, si desea cumplir su destino cognoscitivo, tiene que aspirar a ser como Dios, pues la alternativa es el error y la insatisfacción. Por otra parte, distinguir y analizar no implica necesariamente divorciar, separar, enemistar lo distinguido; analizar no es siempre y fatalmente un mal, pues completado y reparado en la síntesis, mantiene, si no la unidad perfecta, la tendencia o disposición hacia ella y nos impide perderla de vista en nuestro discurso intelectual.

Pero dejando de lado la justificación de esta desgracia es importante reparar en su virtud o, más propiamente, en la virtud de lo que podríamos denominar la embriaguez de la multiplicidad que ha presidido el desarrollo de nuestra civilización. Hay en esta entrega a la pluralidad infinita un secreto y noble deseo de agotar sus posibilidades, de disparar en todas las direcciones con la esperanza de dar alguna vez en el blanco. Y en este ejercicio peligroso

que se asemeja un poco a la tarea de llenar un barril sin fondo, el hombre occidental ha adquirido un espíritu crítico y libertario, un desasimiento de lo tradicional y lo sagrado, una gran desenvoltura para moverse en todos los sentidos y, de tanto hurgar, un conocimiento valioso del mundo de las formas, del Uno manifestado, que es también el Uno, que es también la realidad. En suma, una suerte de inquietud o movilidad espiritual que lo libera de las visiones unilaterales y obsesivas, que suelen dejarnos presos y estáticos con tanto o más daño para el progreso espiritual, que la mencionada dispersión.

Así se explica que, ya en Grecia, esto es, en nuestros albores, se encuentre uno con esa guerrilla intelectual que hemos heredado y robustecido, por la cual, a cada doctrina naciente, nos sentimos obligados a oponer la contraria y luego las intermedias, hasta cubrir todo el campo de las posiciones posibles. Si alguien nos dice que la única realidad es el movimiento, alguien nos dirá de inmediato que el movimiento es irreal; si uno dice que la felicidad consiste en vivir el placer del instante, otro dirá que es en la renunciación, en la virtud ascética donde se encuentra la dicha y cada uno la pondrá en un objeto diferente. Si un pensador pretende sentar los principios del pensamiento, habrá quien lo ponga en duda y pronto alguien ofrecerá una nueva lógica donde tales principios carecen de vigencia. Y así hasta el infinito. Nada es sagrado, nada definitivo, todo ha de someterse a constante revisión, uno de los valores del sabio es "el valor para lo prohibido". Preciso es reconocer, por último, que no todos los espíritus occidentales han visto así las cosas, y que, obedeciendo a esta ley del equilibrio, la filosofía, el arte y la religión occidentales, cada uno a su manera y en distinta medida, han constituido un freno para tal dispersión y aunque no han logrado dar la tónica cultural, han mantenido una constante alerta sobre los extravíos del pluralismo que comentamos.

De lo que llevamos dicho se puede deducir lo que deberá ser, en general, una comparación entre estos dos momentos del espíritu que son la religión y la filosofía para un hombre inserto en la tradición occidental, para quien, por otra parte, religión es sinónimo de cristianismo (catolicismo o protestantismo).

Se dirá, desde luego y para no señalar sino aquello que tiene importancia en estas consideraciones, que la religión nada tiene que ver con el conocimiento, que es patrimonio de la ciencia, en especial contemporánea. La religión descansa en una creencia, la cual tiene su fundamento en el temor u otros fenómenos emocionales. Ni siquiera es una creencia universal y, por lo pronto, puede ser reemplazada por la filosofía o por el arte, en cuanto satisface anhelos metafísicos que al saber científico no le interesan ni puede satisfacer.

Si continuamos la comparación en este nivel superficial podrá decirse todavía que la religión, que nada tiene de común con la ciencia, tiene sin embargo, con la filosofía, algunas semejanzas en cuanto a moral y metafísica, dos temas centrales en una religión evolucionada, hasta el extremo de haberse afirmado más de una vez que la moral es asunto propio de la religión. Y presenta, a su vez, algunas diferencias, ya que la religión es dogmática y la filosofía, crítica, dinámica. Que la filosofía sólo se apoya en la razón, facultad natural, en tanto que la religión se siente auxiliada por Dios y, en fin, que la religión, por ser hija de los sentimientos, posee todo un complicado ritualismo y ceremonial que hace impacto en las emociones y que no tiene cabida alguna en el ámbito frío y objetivo de la abstracción filosófica. Huelga decir que esto nada nos dice acerca del sentido profundo del fenómeno religioso y es, además, sólo una parte de la verdad.

Visto con más rigor, en el orden moral, en sentido filosófico, la religión nada tiene que hacer. Es el resultado de una apariencia errónea identificar el orden moral con los asuntos religiosos, pues lo que allí hay es el mero y ciego cumplimiento de la voluntad

divina, revelada por vía no natural. Por eso San Agustín escribía: "Dios ha dicho no matarás; pero si no hay prohibición no hay crimen y si Dios, por una prescripción especial, ordena matar, el homicidio es una virtud". Allí todo está resuelto, no hay conflictos. La norma de conducta señalada dogmáticamente no puede ser compartida sino por quienes creen en la divinidad que la impone.

La teología no es tampoco un saber metafísico, pues parte de verdades reveladas y sus cimientos no pueden ser cuestionados. No consigue, por tanto, pasar de un ejercicio de lógica con el cual obtiene, por series deductivas, una construcción que será puramente fantástica para todo aquel que no pertenezca a la secta religiosa que la elabora. No es necesario continuar. Con tales criterios se entiende el abismo y hasta la hostilidad existente entre esos ámbitos culturales, a los que muy pocos y finos espíritus tratan de aproximar libre y desinteresadamente, esto es, sin afán de poner el uno al servicio del otro.

Veamos ahora lo que ocurre en el mundo espiritual de la India.

Para el pensamiento clásico hindú, la meta del hombre es el conocimiento. Esta afirmación, ya ambigua para un europeo, se encuentra aquí aún más necesitada de aclaración.

El conocimiento es el medio por el cual la realidad se hace consciente de sí misma; y el lugar donde el conocimiento alcanza su plenitud, es el hombre o, más propiamente, el sabio. La sabiduría es, pues, el momento en que la realidad adquiere la máxima conciencia de sí, en que se torna una pura unidad consciente, porque el conocimiento aspira al absoluto, término de la perplejidad.

Existe la tendencia a identificar el conocimiento con una de sus etapas o modalidades, a saber, el conocimiento articulado de la ciencia, complejo de intuición sensible y discurso racional.

Pero el conocimiento es un fenómeno más amplio, es la apertura de la conciencia, la cual se despliega en etapas sucesivas que

van de la relatividad de lo sensible a lo absoluto. Porque si limitamos el conocimiento al saber teórico, con su dualidad de objeto que conoce y sujeto que es conocido, lo limitamos en su intención, condenándolo en su relatividad a una eterna frustración, condenándolo a ser una forma restringida de conciencia. Es fácil comprender que el momento de la dualidad en el despliegue de la conciencia es una parte de un proceso, una operación dentro de una serie convergente hacia el mismo fin: el saber pleno, que sólo se obtiene en la plena unidad. En este desdoblamiento de la realidad, en esta salida y vuelta a sí, se cumple el milagro de la conciencia. Para la metafísica hindú, se trata de un proceso psíquico eterno: evolución e involución; manifestación e inmanifestación; unidad y multiplicidad; Brahman es el todo, con formas y sin ellas.

Para el hindú, el conocimiento es siempre verificable. Si se trata de la naturaleza, fuera de nosotros; si se trata del hombre, en su interior. En esto hay que reconocer su espíritu científico, positivo, en el alto sentido del vocablo. El hindú siempre ha desconfiado y condenado toda especulación separada de la experiencia por estimarla inútil, incompleta y susceptible de extravío. El conocimiento filosófico debe, pues, verificarse, sea moral o metafísico. Para saber que "dar es mejor que recibir" es preciso vivir esa experiencia. No podemos saber que el amor es preferible al odio si no lo verificamos dentro de nosotros. El juicio aislado será un objeto inteligible, pero no un conocimiento. Será la primera instancia de un conocimiento posible. Quien se detiene aquí habrá parcelado la realidad y clausurado artificialmente un proceso inconcluso; habrá tomado el medio como el fin, apartando el aspecto intelectual del complejo mental dentro del cual es tan sólo un peldaño.

El conocimiento metafísico no puede hacer excepción. Aquí es donde nuestro concepto de conocimiento entra en crisis. Aquí se encuentra, por esta razón, el punto de alejamiento aun respecto de nuestros filósofos idealistas más próximos al hinduismo, como

Bradley, por ejemplo, tan querido y estudiado por ellos. Pues nuestros pensadores no conciben una experiencia de lo absoluto, un centro finito como el hombre conteniendo el infinito; lo cual se debe probablemente a que se quiere comprender el absoluto desde la relatividad de las categorías de la razón, desde la cual únicamente puede tenerse un atisbo o sentirse un impulso hacia él.

El conocimiento, piensan nuestros filósofos, es un hecho de conciencia que se caracteriza por su estructura dual: sujeto y objeto. Es esta separación la que hace posible lo que llamamos conocer. La presencia de uno solo de estos elementos haría imposible el acto cognoscitivo, sería un absurdo, un ininteligible. Está en la esencia del conocer la dualidad sujeto-objeto con todas las limitaciones que esto implica.

Visto así, no podemos pretender del conocimiento sino una conciencia parcial. Por tanto, o abandonamos el conocimiento o abandonamos esta concepción que se nos ha impuesto como la única posible. El genio hindú, cuya claridad y madurez le son características, adhiere indistintamente a ambas soluciones. Dice Ramakrishna: "¿Qué es la ignorancia? Una espina. ¿Qué es el conocimiento? Otra espina. Con la espina del conocimiento sacamos la de la ignorancia. ¿Y después? Botamos las dos". Y en el Bhagavad Gita se exige "trascender la mente de las escrituras", esto es, superar el más alto conocimiento. Pero también se llama conocimiento absoluto al conocimiento metafísico (real conocimiento o conocimiento superior), donde se disuelve la dualidad objeto-sujeto.

La razón de este uso indistinto del vocablo conocimiento se debe a dos razones íntimamente unidas. Por una parte, a que la intención cognoscitiva, lo que se pretende en el conocer, no puede agotarse en tanto mantengamos la distancia con el objeto, esto es, la dualidad. Por ende, no parece razonable aferrarse a las características del primer intento o del primer momento de esa intención, cerrándole todo paso a su acabado cumplimiento. Por

otro lado, si partimos, como los hindúes lo hacen, del supuesto de que la realidad es un todo armónico cuyo desarrollo consiste en un proceso de autoconocimiento, de autoconsciencia, podemos usar ambas palabras —conocimiento o conciencia— como sinónimos. En fin, la meta se logra cuando la realidad se conoce a sí misma, lo cual tiene lugar en el hombre, que puede definirse como la conciencia del todo.

Nosotros preferiríamos conservar el término conocimiento para la etapa dual de este desplegarse de la conciencia, pero si deliberadamente no lo hacemos es para evitar que por ello se diga que en tal caso lo que trasciende el conocimiento trasciende la filosofía, que es conocimiento, y queda fuera de su ámbito. Absurdo por el cual se condena a que la solución de un problema quede fuera del problema correspondiente. Y esto por un prurito de separar momentos de un proceso hasta llegar a sentirlos como de distinta naturaleza y, por tanto, incompatibles, tal como ocurre con cuerpo y alma, según lo habíamos comentado. Y por aquí nos vamos aproximando al problema de las relaciones entre filosofía y religión que nos hemos propuesto dilucidar.

Para realizarse en plenitud el uno indiferenciado, puesto que contiene lo múltiple y lo uno, puesto que no es un uno simple sino una unidad compleja, necesita salir de sí y regresar a sí y por tanto, necesita la etapa de la dualidad. Este retornar de la pluralidad a la unidad, esta ascensión de lo disperso a lo orgánico, es como el término del proceso, como la síntesis después del análisis, pues esta unidad, sin su previa descomposición, sería más bien una confusión que una armonía, una inconsciencia que un saber, más bien la nada que el todo.

El hombre, por ser manifestación de Brahman vive en la multiplicidad, pero desde ella debe regresar a la unidad. Este camino de retorno se cumple de muchos modos, diríamos que todos los caminos retornan, que ésa es la ley de Brahman.

Cada hombre buscará, de acuerdo a su naturaleza, su propio camino, realizando con él el despliegue de una de las infinitas formas de Brahman. No obstante la variedad de naturalezas hay la posibilidad de una clasificación que las reduzca. El yoga ha destacado cuatro fundamentales. Para nuestro problema bastará detenernos en dos, a saber: Bakti-yoga e Jnana-yoga, esto es, la unión por el sentimiento y la unión por la razón, la vía del amor y la del discernimiento. Veamos el mecanismo de estos dos sistemas.

Si queremos trascender la finitud de las formas y ser el centro de lo absoluto, el instante en que el Todo adquiere la plenitud de su conciencia, debemos superar el límite que nos separa del resto de la creación, lo que nos define, esto es, debemos quebrar el límite de nuestra individualidad. Nuestra individualidad se revela a través de múltiples manifestaciones: nombre, orgullo, ambición, envidia, deseo, y sus naturales consecuencias: el temor, el dolor, la inestabilidad, la muerte. Todo esto resulta de la visión incompleta, parcial, que nos proporciona la perspectiva de nuestra individualidad y nuestro afán por afianzarla. También es consecuencia de esta visión parcial de nuestro yo, el conocimiento relativo, sensible y racional, cuyas categorías introducen la multiplicidad o la reciben, según el punto de vista que se adopte, indiferente para nuestro análisis.

Por tanto, es preciso trascender esta relatividad del conocimiento, lo cual equivale a dar un paso más del que se había dado ya con el saber conceptual respecto del saber sensible, pues el mundo revelado por los sentidos es menos unificado que el de los conceptos.

Se comprende entonces la necesidad de una moral extrema, más allá de toda justificación que se base en las puras necesidades prácticas de una sana convivencia social. Se comprende la necesidad del sacrificio heroico de nuestra personalidad, con lo bueno y lo malo en sentido tradicional, que llegue, incluso, a inmovilizar

los más selectos pensamientos, los que no obstante su sutileza, permanecen en el mundo de la diferencia.

Un medio natural de trascender el yo con todas sus limitaciones antes descritas, es el amor. El amor es entrega de sí, el amor es renunciamiento y es unión. Por amor al ser amado uno sacrifica su propia individualidad y en sacrificio gozoso.

Pero el amor, como el conocimiento, es dualidad, exige un ser que ame y otro que sea amado. No podría ser de otra manera ya que es un sentimiento, un hecho del mundo de la pluralidad, aunque manifieste más que ningún otro la tendencia a la unidad, grandeza que el hombre nunca se cansa de alabar.

Se entiende sin mayores consideraciones que el amor a un ser perfecto que llamamos Dios permite mejor y más fácilmente el logro de una superación de la individualidad, de la separatividad, que nos impide la integración al todo.

En lo que hemos dicho están enunciados los elementos esenciales de toda religión hindú. La religión no es, pues, más que un medio de cumplir una etapa crucial en el autodesenvolvimiento de la realidad, es un proceso de ascenso a la unidad a partir de la multiplicidad en que vivimos y cuya imperfección es el motor de su propia superación.

Pero como no todos los hombres poseen esta naturaleza emocional dominante y por tanto no pueden dar cabida en su espíritu a una creencia inspiradora de tan puro sentimiento amoroso, es preciso encontrar otros caminos que conduzcan igualmente a esta absorción de lo múltiple en lo uno.

En efecto, es posible comprender mediante una pura consideración racional y prescindiendo de la hipótesis auxiliar que resulta ser la divinidad en el bakti-yoga, la necesidad de trascender el mundo de las formas, aun de las más hermosas y elevadas, si se quiere obtener una visión integral, un saber absoluto. Un largo y persistente esfuerzo por incorporar estas especulaciones en el interior de la conciencia hasta hacerlas lo suficientemente opera-

torias como para lograr la anhelada trascendencia, convierten al hombre en un jnani-yogui. La fórmula sánscrita "Neti, neti" (esto no, esto no) resume con increíble perfección y simplicidad la tarea del jnani: renunciar a todo lo que posea forma, a todo lo pasajero.

Con lo que hemos dicho, hemos descrito un metafísico que ha querido llevar sus especulaciones hasta sus últimas consecuencias, proponiéndose la verificación de sus resultados: la consumación de la unidad.

El procedimiento ha sido la meditación, pero una metaditación que no es independiente de la voluntad ni de la pasión, sin las cuales sería un trabajo estéril o, lo que es peor, desintegrador de la mente.

Es así como bakti e jnani realizan la misma labor y cumplen igual etapa dentro del proceso de autoconsciencia de Brahman. Los distingue el camino seguido, pero los identifica el resultado, la experiencia del nirvikalpa-samâdhi, o sea, la conciencia absoluta, el más completo despliegue de la mente.

El camino del religioso y del filósofo son convergentes, no pueden entrar en guerra; son complementarios y auxiliares.

Un auténtico bakti no podrá albergar el fanatismo ni mirar con desprecio o compasión a un jnani. No hablará de su Dios como el verdadero Dios frente al de otras religiones o a los extravíos del filósofo, pues el absoluto es uno, no hay dos unidades ni dos todos.

En ambos casos —bakti e jnani— es preciso trascender la dualidad de sus caminos: el amor y la reflexión, que sólo servirán para purgar la mente de los límites del yo, de su relatividad, de su pluralidad.

Por tal razón, podremos decir que el Dios aprehendido en el éxtasis no es sentimiento ni razón, porque esa determinación como cualesquiera otras lo limitaría. O, convencionalmente, podremos decir que Dios es todo amor, pero un amor sin dualidad,

sin amante ni amado; o todo conocimiento, pero un conocimiento sin dualidad, sin cognoscente ni conocido.

Ahora se comprenderá por qué religión y filosofía no se separan en la India como entre nosotros, sin que esto implique una deformación de la filosofía ni una deformación de la religión. Es por esto que se leerá frecuentemente que los mismos textos, Vedas, Bhagavad-Gita, Dhammapada, etc., inspiran por igual a religiosos y filósofos.

El nombre con que se designa a los distintos sistemas de filosofía clásica en India —darshanas— nos revela la verdad de lo que decimos. Darshana significa punto de vista. No todos los filósofos tienen el mismo punto de vista, pero estos puntos de vista, en cuanto visiones parciales, se complementan y se identifican en su pretensión final. No hay concepciones filosóficas que pretendan la verdad absoluta, pues desde la relatividad de un punto de vista es eso tan absurdo como pretender un conocimiento absoluto desde la multiplicidad de los sentidos.

Tampoco puede haber guerra entre dos dioses, porque un dios que no sea el absoluto será un hecho de la multiplicidad como todos los otros y, por tanto, algo que deberá ser superado si se aspira a la conciencia plena.

Pero de esta convivencia armónica entre bakti e jnani y de todas las religiones con todos los darshanas, no se deriva una confusión ni una total identidad.

Yo quisiera mostrar cómo no podemos atribuir igual valor a estos dos caminos, situados como estamos en el mundo relativo de la manifestación, y aunque me exponga con ello a disentir de muchos textos hindúes. Creo que la afinidad entre religión y filosofía termina donde lo hemos señalado y, a despecho de esta unidad de fines y de logros, podemos detectar diferencias significativas dentro de esta misma manera de entender la vida propia del genio hindú.

Es evidente que la experiencia final y fundante, el estado de plenitud de la conciencia, el nirvikalpa samâdhi, puede decirse, en primera aproximación, que es el mismo en el religioso que en el filósofo. También en su actitud moral, destinada a superar los límites de la individualidad, ambos se juntan y la ecuación virtud-verdad-felicidad-inmortalidad, vale para los dos. Pero es también cierto que Brahman es tanto lo uno como lo múltiple, lo sin formas como lo manifestado; no es, entonces, indiferente en el resultado total, que la experiencia de la multiplicidad sea distinta en cada uno. No es posible que la experiencia de la unidad difiera, pero sí la experiencia del mundo fenomenal; y aunque la obsesión de toda la historia de la India ha sido, como bien lo señala Eliade, buscar el ámbito de lo incondicionado, aun el yoga queda determinado, en medida no despreciable, por su particular condición. Expliquemos esto.

Cuando hablamos de experiencia de lo uno y de lo múltiple hacemos, por razones de método, un poco de violencia a la verdad. No existen las experiencias puras en ningún orden, ni siquiera la experiencia de mirar las estrellas o los árboles, esto es, la experiencia sensible. La percepción, el fenómeno más simple de nuestra vida anímica, a partir del cual levantamos nuestras grandes construcciones espirituales, es ya un producto de sensibilidad y de razón de presente y pasado, es ya toda una elaboración en la que intervienen nuestra cultura y nuestra personalidad. Por ello afirman los psicólogos: "dime cómo percibes el mundo y te diré quién eres".

La experiencia de la unidad, por muy iluminadora que sea, aun considerándola como la más rica de nuestras experiencias, no puede prescindir, para constituirse como tal en la mente del sabio, de la experiencia de la multiplicidad, desde la cual se ha llegado a ella; y acaso, justamente, por ser la más rica es la que exige o supone una experiencia previa más completa.

Puesto que el hombre no permanece en el éxtasis sino algunos instantes; puesto que para comunicar su experiencia y ponderarla necesita salir de ese estado de suprema apertura de la conciencia y situarse en el mundo relativo de los conceptos, no es indiferente el lugar que ocupe en ese mundo. Todavía más, lo que llamamos interpretación de la experiencia está de tal manera unida a ella que es parte esencial suya, que la determina y perfecciona, que es aquello que le permite constituirse como tal experiencia.

En la unidad, en Brahman inmanifestado, no hay experiencia aún, es al tornar a su aspecto plural que hablamos con sentido de una experiencia; del mismo modo que mientras soñamos no tenemos la experiencia del sueño, aunque comience a gestarse allí uno de sus elementos esenciales, pues mientras estamos soñando, creemos estar viviendo lo soñado, gozamos y sufrimos y juzgamos los hechos como si fueran reales, no obstante el absurdo de la trama en que suelen presentárenos. Sólo al despertar y desde la vigilia, esos hechos pierden la realidad que les habíamos conferido y se constituyen en sueños propiamente tales.

No cabe duda de que para tener una experiencia del sueño como la descrita es preciso un cierto nivel cultural que, por cierto, no poseen todos los hombres, de suerte que es común entre los pueblos primitivos, por ejemplo, tomar los sueños por comunicaciones con los espíritus, así como interpretar la sombra como el alma.

Si un hombre ignora que una sensación puede producirse indistintamente por una excitación central o periférica, es decir, si ignora la existencia de las alucinaciones ¿qué pensará al oír una voz que se dirige a él o al ver una forma que se aparece ante sus ojos sin que existan los objetos capaces de provocar esas percepciones? ¿Cómo podrá interpretar tales fenómenos? Solamente de acuerdo a su cultura. Pensará, por ejemplo, que son ángeles, demonios o espíritu; se sentirá iluminado o se aterrorará, pero en ningún caso pensará que ha sufrido un trastorno, pues ignora esa enfermedad

que solamente un conocimiento científico avanzado nos ha venido a revelar.

Los hindúes gustan de establecer esta proporción: el sueño es a la vigilia como la vigilia es al nirvikalpa samâdhi o vigilia absoluta. Todos estos conceptos requieren interpretación y es por eso, precisamente, que existe todo un largo, trabajoso y graduado camino preparatorio para alcanzar el estado supremo de conciencia. De otro modo, tal estado sería una experiencia desquiciadora o inútil, que no podríamos integrar en la totalidad de nuestras experiencias y que por tanto no podríamos vivir como la experiencia del todo, de Brahman, lo cual traería aparejado, a su vez, el que nuestra experiencia del orden relativo no pudiera ordenarse de modo armónico y feliz, pues la realidad nos aparecería incongruente y quebrada.

Se adivina ahora hacia dónde se encaminan nuestras consideraciones finales: la experiencia de Brahman y su interpretación están abiertas al infinito, siendo el criterio de su perfección su mayor coherencia. Mientras más amplia y profunda sea nuestra experiencia de lo plural, más rica será nuestra aproximación a la experiencia de lo absoluto, pues conviene recordar que lo que llamamos nuestra experiencia de lo absoluto, no es sino la mayor aproximación posible a la unificación de lo real, a su total intuición. Refiriéndose a este punto los hindúes nos dicen: "Una muñeca de sal bajó al mar a medir sus profundidades. Todavía se la espera . . .".

Esto explica las diferencias entre los distintos avatares o realizadores de Brahman. Y es por esto que la experiencia de un religioso muy difícilmente podrá ser la misma que la de un filósofo. No es la oportunidad para discurrir acerca de tan apasionante comparación. Bástenos por ahora dejar constancia de la razón de su diferencia.

No dudo de que el éxtasis de los místicos cristianos constituye una gran aproximación a la unidad, como el samâdhi de los hindúes. Sin embargo, la interpretación de tales místicos, salvo los

heréticos como Eckhart, es tan diferente que no podemos hablar en ellos de la experiencia de lo absoluto, de la experiencia de Brahman, pues conservan siempre la dualidad hombre-dios y no superan tal abismo ni los padecimientos que esa dependencia a lo divino trae aparejados.

Tal interpretación tiene que ser atribuida al bagaje cultural y a la personalidad del religioso, es decir, a su posición en el mundo de lo múltiple. Negar esta interdependencia de lo Uno y lo Múltiple sería negar la organización del Todo e hipostasiar el absoluto, incurriendo en el mismo vicio que hemos combatido bajo la inspiración de la doctrina Vedanta.

Hay que agradecer a la madurez extraordinaria del espíritu filosófico de los hindúes, una de las construcciones metafísicas más armónicas que ha conseguido el hombre.

