

## Kant y la tradición filosófica hindú.

Antonio Palomo-Lamarca

Minneapolis (USA)

Uno de los aspectos más revelantes de la filosofía de Kant es que proporciona la pregunta sobre si ha sido o no correctamente interpretado. Kant ha pasado a la historia de la filosofía como el filósofo político y ético—especialmente lo segundo. Se ha hecho también una “fotografía académica” de un Kant aficionado a la ciencia pero sin llegar a ser científico. Mi tesis es que Kant estaba más interesado en la ciencia que en la filosofía *per se*, y que sus intereses fueron especialmente la física, la química y la medicina. Sin embargo, por razones que desconocemos (posiblemente la falta de dinero) jamás llegó a estudiar la carrera de Medicina—aunque sí pensó en ello. Su hipocondría es un plus, si hemos de pensar en buscarle una lógica a su interés médico. Con estas líneas quiero sugerir que todo lo que hasta ahora se ha hecho sobre Kant, ha sido (*grosso modo*) sobre su moral y su política, a caso y a veces sobre su conocimiento físico y su *Opus postumum*. Yo propongo un enfoque kantiano meramente médico, es decir, aproximarse a la obra de Immanuel Kant desde la Medicina, especialmente usando la ética y medicina budistas pues ellas nos proporcionan las herramientas perfectas para trabajar en el campo de tan tremendo y complejo pensador. Hemos de añadir que la medicina budista, a parte de tener su influencia del chamanismo o medicina “primitiva” del Tíbet, es una medicina que en nuestra cultura bien podría traducirse como medicina psicosomática; por ello, no me parecería exagerado el decir que Kant fue el inagurador de la moderna medicina psicosomática.

### 1- William S. Lilly.

La primera referencia a la relación entre Buda y Kant se hace en un artículo presentado en el primer centenario de la muerte del filósofo de Königsberg en 1904. El historiador William S. Lilly en su libro *Many Mansions*<sup>1</sup> hace referencia a él. Lilly hace un pequeño estudio que titular “Kant and the Buddha”, donde analiza las semejanzas y diferencias entre los dos pensadores. Lilly se basa principalmente en dos Fuentes para exponer el pensamiento del filósofo de Königsberg, por un lado el libro sobre Kant de Théodore Ruysen titulado “Kant”; por otro lado usa la fuente principal del texto, el artículo presentado en el primer centenario de la muerte del filósofo en la Universidad de Königsberg en 1904 por Otto Franke y titulado “Kant y la filosofía antigua hindú.” La vida de Kant habría sido muy similar a la vida de Buda, en el sentido de que ambos pusieron en entredicho el pensamiento metafísico de sus tiempos. El pensamiento kantiano es clásicamente dividido en dos períodos: el pre-crítico y el crítico, Lilly pasa a analizarlos a ambos. En el primer periodo nos habla de un Kant interesado en la metafísica leibniziana como respuesta al sistema cartesiano, pasando después por el “despertar” que Hume le produjo. Es evidente que durante esta primera fase ya se va gestando lo que más tarde él mismo denominaría “filosofía crítica”. Kant quiso entonces –siguiendo la tradición científica que arrancaba de Copérnico—llegar a la validez de su filosofía aplicando el “método” copernicano de la

---

<sup>1</sup> William Samuel Lilly: *Many Mansions. Being Studies in Ancient Religions and Modern Thought*. Benziger Brothers. London: 1907.

ciencia. Kant denomina su acción crítica y su filosofía como una nueva “revolución copernicana” aplicada a la filosofía en general, y a la metafísica en particular. Lilly lo explica de este modo:

*“...just as Copernicus did in astronomy, who, when he found that he could not explain the movements of the heavenly bodies by the hypothesis that they revolved round the spectator, found the explanation in the hypothesis that the spectator revolved while the stars remained at rest. We have here the very central idea of Kant's new method.”<sup>2</sup>*

Una de las más sinceras preguntas que este artículo sobre Kant encierra, es que Lilly lanza la pregunta acerca de porqué el filósofo prusiano tardó tanto tiempo en lanzar su primera *Crítica*. Es importante decir que hubo una fase de gestación entre 1770 y 1780, publicando finalmente la obra por primera vez en 1781. Se nos dice pues, que Kant había producido una obra de-sí-mismo *para-sí-mismo*, y que es de ahí donde sale la complejidad de este libro:

*“This book of Kant's gives onethe impression that it was forced out of him. It was his burden, so to speak: the prophetic message entrusted to him. He had kept it long to himself. At last he could no longer refrain from uttering it. We know that the book was composed in a few months.”<sup>3</sup>*

La primera *Crítica* tiene como misión “criticar” el sistema metafísico y epistemológico que hasta entonces se había estado siguiendo:

*“First he distinguishes between pure and empirical knowledge(...)The first step in the Critique of Pure Reason is to draw a clear distinction between the a priori and the a posteriori elements in knowledge. What then is the test whereby we make the distinction? Kant replies, in the words of Leibnitz, that necessity and strict universality supply the criterion of pure and a priori knowledge...”<sup>4</sup>*

Buda poseía el mismo tipo de preguntas en torno al conocimiento de la realidad, la cual no era conocida en su esencia, sino en su apariencia. Toda su vida estuvo dedicada a la búsqueda de la esencia de la vida, y a buscar la esencia del pensamiento humano analizando su mecanismo de acción. Para Buda, al igual que para Kant, el hombre puede reducirse principalmente a un complejo de interacción entre mente y cuerpo. Lo preocupante era saber de qué modo actuaba la mente humana, cómo funcionaba ante las circunstancias, más aún cómo funcionaba ante sí-misma. Todas estas preguntas estructurales fueron hechas tanto por Buda como por Kant, y ambos las respondieron a su modo y dentro del contexto que rodeaba su cultura. Lilly nos habla de un Kant afín en muchos tramos con los lindes budistas, especialmente con la infraestructura del pensamiento del Iluminado:

*“Kant takes the fact of knowledge and asks, What does it imply? He answers, two conditions: the matter and the form. The matter is that which is given in experience (das Gegebene): the objects which strike our senses.”<sup>5</sup>*

Como se ve se va trayendo poco a poco al filósofo al terreno del místico budista. El primer contacto que tenemos es con el mundo exterior, pero al mismo tiempo el conocimiento que vayamos a tener de cualquier expresividad *externa* al mundo exterior, ha de ser dada sólo mediante las experiencias de este mundo exterior. Por lo tanto, la mente ha de ser cuidadosamente analizada y criticada en su contexto

<sup>2</sup> W. S. Lilly: *Many Mansions*, pg.90.

<sup>3</sup> Ibidem, pg.92.

<sup>4</sup> Ibid., pg.93-94.

<sup>5</sup> Ibid., pg.94.

externalista e internalista, es decir, cómo conoce lo externo y cómo puede llegar a conocerse a sí misma. El problema ontológico comienza para Kant cuando se pregunta acerca de la exterioridad del mundo, qué es lo que verdaderamente existe fuera de los sentidos humanos y de la razón pura. Buda se preguntó exactamente lo mismo, pero con una gran diferencia. Kant pone sus respuestas en el contexto metafísico y científico del siglo XVIII, mientras que Buda pone toda su filosofía dentro del contexto hindú que relaciona al hombre con el cosmos. En breve, Buda usa el trasfondo de la religión hinduista para explicar los fenómenos del mundo, es más, se sirve de la epistemología ya establecida en los Upanishads sobre el hombre y los dioses. Kant, ve esa exterioridad como reducida al ámbito de la experiencia, de los sensores comunes que todos compartimos. Estamos supeditados—no ya a nuestras ideas culturalmente impuestas—sino al exterior mundano que nos impone un determinado modo de actuar y de pensar. Sin embargo, Kant apuesta por la existencia de un “algo” trascendente y superior que todos poseemos y que queda immune ante tal influencia externa. A tal objetivización interna él la llama el *a priori* de todo conocimiento humano. Lilly lo explica del modo siguiente:

*“The form, on the other hand, admits of determination, but only a priori, because experience is possible solely by the addition of form to matter, and is powerless to apprehend form without matter. To determine a priori, the form of knowledge is the proper object of the Critique, and its method must be abstract or metaphysical analysis.”<sup>6</sup>*

La material, que es exterior a la mente humana, toma su forma mediante el poder de ésta, algo muy parecido a lo que Buda decía con respecto a cómo construimos el mundo con el poder de nuestra mente. Evidentemente, en este punto surge la pregunta por el papel de la sensibilidad y de los sentidos en el camino del conocimiento. Lilly nos explica que Kant habla de la sensibilidad como un cierto poder que posee el hombre de captar determinadas impresiones cuando los objetos afectan nuestros sentidos; a todo esto le sigue el poder del entendimiento que se construye como una facultad *a priori* capaz de llegar a establecer juicios universales y necesarios<sup>7</sup>. Seguidamente, Kant pasa a establecer la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos, entendiendo los primeros como aquellos cuyo predicado está contenido en el sujeto a través del concepto de identidad, como por ejemplo “El cielo es azul” o “ El Sol es caliente”; los segundos como aquellos en los que no necesariamente existe esa relación de identidad. Kant nos dice que los juicios analíticos son juicios explicativos, mientras que los juicios sintéticos son juicios aumentativos, es decir, que aumentan nuestro conocimiento pero que *no* explican nada al respecto:

*“Analytical judgments (affirmative) are therefore those in which the connection of the predicate with the subject is cogitated through identity; those in which this connection is cogitated without identity, are called synthetical judgments. The former may be called explicative, the latter augmentative judgments...”<sup>8</sup>*

Para Kant los juicios que valoran el mundo, o sea, aquellos que son sacados de la experiencia diaria, son juicios sintéticos, los cuales obviamente aumentan nuestro conocimiento, pero que en ningún modo nos explican el funcionamiento de aquello. Una de las encrucijadas kantianas, viene dada por la

<sup>6</sup> Lilly, pg.95.

<sup>7</sup> Ibidem, pg.95.

<sup>8</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, pg.7.

pregunta cómo son posibles los juicios *a priori* en general, y los juicios sintéticos *a priori* en particular. Para saber la respuesta, Kant parte del hecho de que ha de realizar una crítica del conocimiento humano, especialmente de la razón pura como facultad del conocimiento humano. Por ello, Kant habla de “formas de pensamiento”, las cuales se dividen en intuición y pensamiento per se:

*“...Forms of Intuition, which are inseparable from every mental act, and Forms of Thought—Categories he calls them—or pure conceptions of the understanding. Of these he reckons twelve, the chief being Causality.”*<sup>9</sup>

En este punto, Kant y Buda van en paralelo. Para Buda todo posee una causa, siendo ésta la acción recurrente que nos encadena a la rueda de la vida. El karma, la acción que deja su impronta en el alma humana hasta que es definitivamente depurada, forma parte de la mente de forma perenne hasta que es del todo quebrada y depurada, pasando entonces a ser un karma puro y transparente que nos proporcionaría una vida mejor y en un mundo mejor. El concepto de causa en Buda está pues, íntimamente ligado al concepto de acción-reacción, pues toda acción lleva consigo oculta la causa de ello. Para Buda, por el contrario y aparentemente, la causa es algo perfectamente claro, algo que aunque oculto puede llegarse a desligar del estado actual de las cosas, todo posee su causa y su consecuencia. Para Kant, tanto la causa como la consecuencia son modos de pensamiento, es decir, al igual que el espacio y el tiempo, la causalidad no es en absoluto un objeto del conocimiento, sino formas mentales que el ser humano posee *a priori*, lo cual no debe de ser entendido como innato sino como mera manifestación:

*“...neither Space, nor Time, nor Causality is an object of knowledge. They are mental forms which are the conditions of knowledge; they are modes of perception, prior to all experience, through which alone the phenomenon becomes an object of thought.”*<sup>10</sup>

En ello Kant de nuevo, corre paralelo al pensamiento budista, pues en este la mente humana posee ciertas características per se que la diferencia tanto de la material exterior como de la misma mente animal. Una de esas características que tanto Buda como Kant señalan, es la posibilidad de poder llegar a hacerse preguntas que no es capaz de contestar, y de hacerlo, la respuesta es superficial y sin sentido. En esa vertiente irían las preguntas metafísicas, por supuesto la cuestión acerca de Dios al frente de todas ellas. Para Buda la cuestión de Dios es una pregunta que nace de la ignorancia, del mal funcionamiento de la psique humana, de la falta de auto-conocimiento. Por lo tanto de la sed de salvación producto del hambre interior, del abismo espiritual que nos separa de nuestra mismidad. La mismidad, lo que una persona es en-sí-misma y para-sí-misma queda definido en el plano de lo nouménico—en términos kantianos—como la cosa-en-sí, donde todo es lo mismo y lo mismo es el todo. En este punto, Lilly analiza el párrafo donde Kant en su primera *Crítica* hace tal distinción entre lo fenoménico y lo nouménico, lo material y lo inmaterial, lo corporal y lo espiritual. Kant nos habla que sea lo que sea que discutamos, todo ha sido sacado del plano de los sentidos, del plano de la experiencia. Cualquier transcendentalidad es puesta en entredicho, no porque Kant quiera ser escéptico, sino porque no tiene sentido el hacerse preguntas que no se pueden contestar, menos aún el contestar directamente sin basarse en una pregunta. Para Kant, el entendimiento humano, por sí mismo, no puede trascender los límites que posee impuestos, siendo estos el estar circundado por los sentidos que la anatomía y la fisiología nos impone. Podemos pensar que el mundo de los espíritus existen, pero

<sup>9</sup> Lilly, pg.96.

<sup>10</sup> Lilly, pg.97.

no podemos *probar* que así sea. Podemos pensar y escribir y discutir que lo nouménico está ligado con lo fenoménico, pero el hecho de discutir sobre ello y menos aún de querer probar nada al respecto quedaría carente de sentido. La cosa-en-sí no puede ser conocida mediante los sentidos, sin embargo, para llegar a ella hemos de usar los sentidos y el entendimiento, la razón pues. En ello está el *rationale* de hacer primero una crítica de la facultad de razonar, para así llegar a ver hasta dónde se puede llegar y hasta dónde es imposible. En una palabra, Kant nos dice de qué se puede discutir, y de que se comienza a discutir cuando se carece de una base “racional”. Cuando se comete el error de llegar a discutir sobre esas cosas que la mente no es capaz de llegar a afrontar, se entra en el plano de las contradicciones, de las antinomias<sup>11</sup>. En consecuencia, el hombre entra en la frustración mental de no poder responder racionalmente, aquello que ha preguntado “irracionalmente”. Por esto mismo, el hombre salta a creer aquello que no puede contestar como algo suprasensible, como algo que se le escapa (obviamente) al poder de su mente:

*“His critical philosophy keeps the domain of knowledge and the domain of faith apart, but insists on the rights of both, the one ruling in the phenomenal order, the world of nature, the other in the noumenal order, the world of liberty.”<sup>12</sup>*

Habría que agregar que Kant hizo tal movimiento que va desde la razón a la fé, precisamente por la influencia que la educación pietista tuvo en su vida. De igual modo, podría decirse de la influencia hindú en el pensamiento de Buda. Ambos llegan a reconocer la esencia de la moralidad, pero no de la moralidad en sí, sino de la normal moral, de la práctica de dicha norma moral. Kant, como ya hemos apuntado, traduce esto en términos de Ley Moral, aceptando el llevar una vida de filántropos. Buda acepta el reto de llevar una vida moral, pero lo hace dentro de la ética budista que arrastra el contenido hindú en su esencia. Buda lo llama “sila”, pero los dos pensadores apuestan por el orden contenido en la moralidad y ponen su énfasis en la práctica de la misma. Esa es la esencia de la libertad del hombre pues, actuar conforme a su Ley Moral y estar de acuerdo con ella, aceptar el reto de verse a sí mismo como agente del mundo. Como ya apunta Lilly<sup>13</sup>, al igual que Buda, Kant reitera el hecho de que el hombre es dueño y señor de sus obras, y que sólo él tiene el poder de hacerlas o deshacerlas. Es más todavía, Lilly apunta a la teoría de que tanto la *Crítica de la Razón Pura* y la *Crítica de la Razón Práctica* poseen una afinidad intrínseca con las doctrinas de los místicos católicos<sup>14</sup>. Tras mencionar este hecho, Lilly pasa a analizar la semejanza entre la obra de Kant y el pensamiento de Buda—usando para ello el artículo de Franke ya mencionado sobre el pensamiento hindú—conectando ambos por la vena de la epistemología y la ética. Lilly expone siete marcadas coincidencias entre el pensamiento budista y el kantiano<sup>15</sup>.

La primera se refiere la diferencia que ambos pensadores hacen respecto al mundo de lo sensible y al mundo de lo inteligible, o mejor dicho, al mundo de lo fenoménico y el mundo de lo nouménico. En segundo lugar, tanto Buda como Kant mencionan el hecho de las “antinomias”, donde se expone que para todo argumento existe un contra-argumento igual. Ambos son convincentes. En tercer lugar, la concepción de que el mundo es moldeado por la mente, es decir, que el mundo como objeto es condicionado por el hombre como sujeto de acción (base del idealismo trascendental kantiano). En cuarto lugar, tenemos que tanto Buda como Kant hablan de la ley moral y de la vida moral como el supremo bien y bienestar a lo

<sup>11</sup> Lilly citando a Kant, pg.99-100.

<sup>12</sup> Ibid., pg.100-101.

<sup>13</sup> Pag.103.

<sup>14</sup> Pag. 104.

<sup>15</sup> Pag. 105 y ss.

cual un ser humano puede llegar, dicho en lenguaje platónico, es el Bien Absoluto, lo Bello en su más tierna esencia. Quinto, tanto para Buda como para Kant, la ley moral es algo transcendental, algo que va más allá de todo alcance humano, es *lo sagrado* par excellence. Sexto, ambos pensadores resaltan el hecho de que el hombre es un ser moral, y que mediante ello él es el dueño de sus acciones y re-acciones:

*“Kant declares that the only thing in the world which possesses an absolute value is a good will, a will freely determined by the moral law: by pure consciousness of what ought to be (sollen) (...) By free will Kant means the faculty of choosing that which reason, independently of natural inclination, declares to be practically necessary, or good (...) The doctrine of Karma exhibits all existence divine, human, animal, in all its spheres, as linked together by a chain of moral causation...”*<sup>16</sup>

A este punto es necesario decir que una gran diferencia entre este pensamiento y el de Kant es, que Kant omite el tema de la reencarnación de un modo abierto, y si lo sugiere lo hace de un modo un tanto oculto y disfrazado entre palabrería. En último lugar, Lilly nos dice que tanto Kant como Buda era “iconoclastas”, y que sus actitudes hacia la religión están acompañadas por el respeto hacia las creencias de otros seres.

Acto seguido, Lilly<sup>17</sup> pasa a analizar tres diferencias estructurales en ambos pensadores. Primeramente, Kant fue teísta, llegando a estar de acuerdo con Buda en que la existencia de Dios no puede ser probada:

*“He is at one with the Buddha as to the impossibility of logically proving the existence of God: but he judged himself to have ample warrant for holding it subjectively as an ethical certitude.”*<sup>18</sup>

Al mismo tiempo que Kant, Buda ve la Ley Moral como supremo bien y meta a la cual los seres humanos pueden llegar, pero diferentemente él no supone ningún “hacedor” del universo que provea tal “ley”. De ese modo Kant queda encasillado en la tradición teísta. Hemos de decir que Buda no rechaza la tradición panteísta que imperaba en su cultura y en sus tiempos, sino que por el contrario la usa para construir su propia filosofía, pero también es útil remarcar que no la incorpora dentro de su sistema de creencias. El segundo punto en ambos pensadores difieren es, que Kant es un optimista moral, mientras que Buda posee un pesimismo rotundo en su doctrina. A eso he de añadir mi completo desacuerdo, pues uno de los mayores fallos en los cuales se cae al estudiar la doctrina budista es, pensar que esta lleva consigo un lineal pesimismo. En mi experiencia, la primera vez que me acerqué al Budismo tuve la misma impresión, la cual se fue desvaneciendo poco a poco a medida que no solamente estudiaba los textos budistas más de cerca, sino a medida también que los comentaba con monjes y con personas que pertenecían a un país o una cultura per se budista. En tercer lugar, Lilly apunta a la diferencia entre cómo se concibe el “summum bonum” en ambos pensadores. Este tipo de aproximación al Bien Absoluto tenían su trasfondo cultural de la época:

*“Kant accepted the animism generally held in his time, though well aware of its difficulties. He believed in the existence of the soul, a spiritual principle in man, surviving the death of the body; but he did not acquiesce in either the Creationist or the Traducian explanation of its origin; he inclined to consider it as existing from all eternity to all eternity.”*<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Pag. 108-109.

<sup>17</sup> Pag. 109 y ss.

<sup>18</sup> Pag. 109.

<sup>19</sup> Pag. 112.

El “traducianismo” es la doctrina teológica que niega que el alma haya sido creada por Dios, sino que ha sido generada en el mismo instante en que los padres han tenido la relación sexual. En definitiva el alma es producida por los padres y proviene de los padres. Al parecer a Kant le pesaba tanto pensar en terminus creacionistas como traducionistas. Empero, Kant distintamente de Buda, creía y aseguraba que el alma era en ente inmortal, mientras que Buda en su pensamiento independiente y no-teísta:

*“...discerned in man no ego, no permanent unity, but merely the fleeting union of a number of qualities, always in flux, and constituting an unstable individuality. For him, the ethical character, the Karma, was the real man, surviving the death of the body, for rebirth.”<sup>20</sup>*

En opinión de Lilly, la doctrina del karma nunca pasó por la mente de Kant, en mi opinión es un tema bastante discutible, pues en ciertos pasajes—que más adelante indicaré—puede vislumbrarse cierto alumbramiento de ello. Es indudable, y el propósito de mi estudio es precisamente ese, que Kant estaba al tanto de la relación esencialísima entre moralidad y estado de salud, y cómo la vida moral que uno lleve tiene impronta sobre el estado de salud que uno posee. Visto esto, no veo sorprendente en llegar a pensar que Kant pudo ver que las acciones morales puedan llegar a dejar cierta huella en la mente del hombre, la cual transplantada a su propia alma y una vez abandonado el cuerpo habría de encarar sus propios defectos. Ahora, Kant era perfectamente consciente de la doctrina de la reencarnación, sobre todo teniendo en cuenta que es un tema candente dentro del platonismo y del neo-platonismo, y que sectas importantes tales como los rosacruces—por aquellos tiempos tan boga—pregonaban la transmigración de las almas. ¿Por qué Kant no hace una concreta y exacta referencia o discusión al respecto? En mi opinión, teniendo en cuenta que para él era ya ilícito discutir acerca de Dios, pues era una imposibilidad probar su existencia o no existencia, cuánto más aún no sería ilícito el hablar de un alma que va saltando de cuerpo en cuerpo, de mundo en mundo y de tiempo en tiempo...Pero no dudo en absoluto de que era consciente de ello.

El hecho de haber comenzado por este artículo ha sido por mi parte con la intención de mostrar que esta es la primera referencia formal y en lengua inglesa, dirigida a un amplio público y no especializado sobre la conexión filosófica entre el pensamiento de Kant y el de Buda. El artículo forma parte de un libro que está dedicado a estudios sobre la religión, y está dirigido a una audiencia lega, en ningún caso profesional o especializada. No es sorprendente pues, decir que está repleto de lagunas y que en cualquier caso sólo informa, jamás explica profundamente nada. Sin embargo, me parece importantísima la mención que ya casi un siglo atrás se hace abiertamente sobre el Budismo y la filosofía kantiana; y digo “filosofía kantiana” en general, pues el artículo exquisitamente comienza con una exposición de las ideas tanto epistemológicas como físicas del pensamiento kantiano, para desembocar así en su ética y terminar comprando al pensador como un todo con el profeta del Budismo. Por lo tanto, es evidente la semejanza no ya en las doctrinas morales, sino en las epistemológicas y físicas. En ambos pensadores se da una unión entre moral-y-mundo, entre mente-y-materia, entre espíritu-y-cuerpo. Hecho notable es como su autor ve más similitudes de pensamiento que diferencias, y como las diferencias son explicadas más brevemente que las similitudes. Más interesante aún es resaltar el hecho de que Lilly ha titulado y dedicado su artículo expresamente al pensamiento budista, no el hinduista. Por supuesto, él se ha valido del texto principal al respecto de Franke, pero dicho texto estaba dedicado al pensamiento hinduista en su conjunto.

---

<sup>20</sup> Lilly, pag. 113.

## 2- Edward Conze.

Las fuentes sobre Kant y el Budismo son muy limitadas y sucintas, los mejores estudios que se han hecho al respecto han venido desde las universidades hindues. Se ha entendido mejor la auténtica función de la moral kantiana dentro del contexto hinduista. Desde la cultura occidental se ha metido la moralidad kantiana dentro del contexto budista “zen”—a mi entender como mera moda. El tratamiento del sistema budista como paralelo al “zen” me parece un simple producto de mercantilismo, de “new age” que apunta hacia la aceptación en la sociedad de nuevas vertientes. Me parece importante exponer como segundo acceso a la comparación entre Kant y Buda, los estudios del reconocido estudioso del Budismo Edward Conze, quien no reconoce la similitud de pensamiento entre ambos filósofos. La obra de Conze, principalmente como traductor del sánscrito de un sin fin de obras budista e hinduistas, ha sido recientemente retada por los más modernos filólogos quienes han creído aportar su granito de arena a lo que el eminente orientalista ya hizo. Para nuestro estudio nos interesa particularmente la atención que Conze trae hacia la obra de Immanuel Kant así como hacia otros pensadores europeos que podrían tener una similitud con el Budismo; y por otro lado traer la mención de los distintos estudios que ya por aquellos entonces, e incluso antes, había al respecto. Es sorprendente que un reconocido autor de textos de interpretación hinduista, y egregio traductor de obras como el canon budista se haya dignado a pararse a estudiar, leer y mencionar la relación tan discutida entre Buddha y en el pensamiento occidental. Por estas razones, me parece fundamental hacer una parada en la obra de Conze y en sus referencias a otras obras o artículos que brindan la posibilidad de enlazar Kant con Buda—o viceversa. En uno de sus artículos<sup>21</sup> Edward Conze comienza hablando sobre las significativas semejanzas que se han discutido entre el pensamiento hindú y la filosofía europea. Si muchos estudiosos al respecto han visto paralelos de pensamiento entre Budismo y filosofía occidental, Conze ve todo lo contrario. Su afán purista y su labor como traductor conservador de los valores asiáticos, le lleva a negar esa relación filosófica. Si anteriormente hemos visto que Lilly había mencionado más puntos de convergencia que de divergencia entre el pensamiento kantiano y el budista, Conze por el contrario ve más diferencias que semejanzas. Esas semejanzas es lo que él llama “spurious parallelisms”, queriendo decir con ello algo así como “meras coincidencias” de pensamiento. He preferido traducir el término de esa forma, porque en su esencia es lo que el autor quiere expresar, aunque su traducción directa vendría a ser algo así como “extraños paralelismos.” Vamos a examinar esas coincidencias o extraños paralelismos, discutiéndolas en nuestro contexto. Comienza sorprendentemente para muchos, mencionando el nombre de Berkeley llevándolo al terreno del yoga y afirmando que su negación de la materia se ha entendido como instauración del idealismo absoluto predicado por los Yogacaarines, escuela hindú de Budismo que acepta la existencia del ego como mera consciencia. Pero esto es una coincidencia de pensamiento, siendo su esencia y su meta una cosa bien distintas. De hecho llega incluso a decirnos que la epistemología de Berkeley, especialmente todo lo relacionado con el tema de la experiencia y los objetos, es contrario a la doctrina budista del dharma, es decir, principalmente el ideal de vida del Budista y su modo de conocimiento. Conze nos dice (muy bien dicho) que normalmente se confunden las verdades filosóficas con las verdades “soteriológicas”, queriendo decir con ello los conceptos que se derivan del misticismo puro y profundo. Lo interesante es que para Conze, Kant no tiene nada en común con Buda, es más, aquello que se le ha visto en común es para él, claros signos de divergencia de pensamiento entre ambos

<sup>21</sup> Edward Conze: “Spurious Parallels to Buddhist Philosophy” *Philosophy East and West* 13, no.2, Enero 1963; pag:105-115.

pesadores. Conze nos dice que esos puntos que se han señalado no son sino “falsos paralelos” que nos confunden. Nos da como referencias las obras de T. Murti quien ve una afinidad de pensamiento entre Kant y el pensamiento hindú. No falta tampoco la referencia del oponente de Murti, Jacques May, quien rechaza la tesis de que Kant tenga nada que ver con el pensamiento hindú—al menos en la forma señalada por Murti. Ambas obras serán examinadas detenidamente más adelante.

De vuelta a Conze, nos habla de un Kant preocupado por problemas gnoseológicos que jamás en la vida un pensador hindú o budista (en su defecto) podría preguntarse. Para Conze, la pregunta kantiana por el ser, es la pregunta de un hombre preocupado por mantener su credo, sus tradiciones y al mismo tiempo, un hombre que lucha por saber los límites de la mente humana. Esta inquietud es suscitada por la sociedad y cultura en la cual Kant vive, pero en ningún modo (según Conze) lo hace como lo hubiere hecho un budista. Para Conze, el pensamiento alemán y en especial el de Kant, es un pensamiento “mecánico”, algo que jamás podría coincidir legalmente con el pensamiento de Buda. Como se puede ir viendo, Conze es bastante radical y claramente conservador en su visión de la historia de la filosofía y de las religiones. He de reconocer que el estilo del artículo es pobrísimo, relleno de retruécanos y a veces difícil de leer. Como ejemplo, Conze nos habla de esta “filosofía mecánica”, que por un lado no es en absoluto la filosofía mecánica que en realidad existía, la cual estaba gobernada por el galvanismo y las teorías magnéticas, y por otro lado el materialismo mecánico que había inaugurado Gassendi. Decir que Kant es un filósofo “mecánico” es tanto como decir que “Homero es un autor de comedias”! Conze no explica en absoluto qué entiende él por “mecánico”, pues supuestamente nos habla de “mechanical knowledge” (conocimiento mecánico), pero incluso respetando su libertad de nombramiento de hechos filosóficos, el término usado es irrespetuoso y ante nada equivalente al pensamiento kantiano. Una de las mayores atrocidades que comete es decir que Kant nunca cuestionó la experiencia, y que por ende, confiaba en ella:

*“...the Kantian “phenomena” cannot be simply equated with the Buddhist ‘samsara’. From the point of view of the Absolute, both Kantian empirical and Buddhist conventional knowledge are non-valid. But Kant never questioned the value of empirical knowledge.”<sup>22</sup>*

Decir tamaña insensatez y ser publicado requiere mérito. Toda la obra kantiana fué desde un principio una respuesta latente a la filosofía de la experiencia del guru de aquellos tiempos de empirismo puro y duro: Sir David Hume. Kant es cierto que despertó de su sueño dogmático gracias a Hume, pero al igual que Nietzsche con Schopenhauer, la relación entre Kant y Hume va en el mismo camino. Este camino va encabezado por una reverencia por el “maestro” pero al mismo tiempo lleva en sí el germen de la crítica, y en consecuencia la construcción de un Nuevo sistema filosófico que anula al otro. La obra de Kant es una pregunta constante por la experiencia, la *Crítica de la Razón Pura* nació precisamente de tal pregunta: ¿qué puedo saber?. Si Kant hubiera confiado tan rotundamente (como ya hizo Hume) en la experiencia, jamás hubiera escrito 856 páginas al respecto! Por estas obvias razones, el argumento de Conze me parece lamentable. Pero la decadencia del argumento va aún más lejos cuando dice:

*“Kant’s position in regard to Buddhist philosophy is the exact reverse of Schopenhauer’s.”<sup>23</sup>*

<sup>22</sup> Conze, pg.107, nota a pie de página numero 10.

<sup>23</sup> Pg. 107-108.

Para empezar, Kant no sabía absolutamente nada sobre Budismo si lo comparamos con el conocimiento que sobre la materia tenía Arthur Schopenhauer, sobre todo si tenemos en cuenta que él consideraba a sí mismo, no ya el último de los kantianos, sino un devoto creyente en la doctrina budista. Conze o parece ignorar este hecho, o bien decide, por lo a su argumento, el omitirlo. La búsqueda hindobudista por la sabiduría es una pregunta por el ser—en palabras de Conze—que nos proporciona el campo de la ontología. La famosa revolución copernicana de Kant, es para Conze (y esto lo declara criticando la obra de T. Murti) un giro desde el campo ontológico al epistemológico. Conze señala una vez más la estricta diferencia entre pensamiento kantiano e hinduista:

*“Kant says that ‘hitherto it has been assumed that all our knowledge must conform to objects,’ whereas he himself prefers ‘to suppose that objects must conform to our knowledge.’ This assertion of the primacy of the subjective over the objective assumes a separation between subject and object which is alien to Indian thinking.”<sup>24</sup>*

La perspectiva de Conze está literalmente sacada de contexto, pues tal separación es posible verla también en el pensamiento hindú pero de modo distinto. Es curioso notar que la interpretación que se ha hecho sobre la filosofía de Kant desde los ángulos académicos hindúes, es bien distinta que la nuestra en occidente. En la India se ha entendido e interpretado a Kant partiendo de la espiritualidad y sistema religioso hinduista, lo cual ha ayudado a entender tan tamaño pensador. Para Conze todo esto sería erróneo y carente de sentido, sin embargo, volviendo al tema de la ontología en Kant, creo conveniente citar algún investigador hindú que nos pudiera dar una perspectiva distinta. Sundara Rajan ha señalado que la pregunta ontológica en Kant es una pregunta “meta-crítica”, la cual parte del campo epistemológico:

*“...how is critique itself possible. It is this field of possible question about critique that may be called the meta-critical question. The meta-critical question has some analogy with the questions Kant himself asks about meta-physics in the Transcendental Dialectic. Kant, in the Dialectic puts two questions, namely, (1) how is metaphysics possible as a natural human disposition and (2) how is metaphysics possible as knowledge.”<sup>25</sup>*

Mi propuesta es que la esencia de la crítica kantiana no es epistemológica, sino ontológica. La pregunta que lanza la crítica kantiana, es decir, la pregunta—o serie de preguntas—que Kant se hace a sí mismo son preguntas que parten de la ontología del conocimiento, mientras que la construcción de su método es amparado por el propósito epistemológico, o sea, por el sentido del conocimiento humano. Una vez más, esa inquietud es una inquietud ontológica, una inquietud que desea llegar hasta los tuétanos del ser (ontos), y ello es lo que hace a Kant un *philontos*.

Es evidente que eso son preguntas que poseen un esquema proveniente de la ontología. Sin embargo, Rajan reconoce que la tarea crítica de Kant fue esencialmente epistemológica, sin embargo, ello no quita la posibilidad de la ontología dentro del método kantiano:

*“Critique is concerned with the dissolution of all such ideological dogmatic tendencies and attitudes (...) critical thinking needs a certain nurturing and disciplining ground, an epistemology and methodology of rational counter moves to ideological thinking (...) The project of Kantian critique, of course, is essentially an epistemological project (...) a two-front battle against both the over estimation and under estimation of*

<sup>24</sup> Pg. 108-109. La nota de Kant pertenece a la *Crítica de la Razón Pura*.

<sup>25</sup> R. Sundara Rajan: “The Concept of Critique”, en *Philosophy. Theory & Action*. Continental Prakashan, Poona, India: 1980; pg.27.

*the powers of reason (...) Knowledge is not merely a matter of reception of sense (...) It involves an interpretation of the content in terms of formal a priori principles of reason...*<sup>26</sup>

Kant estaba en contra de una ontología meramente racionalista. La crítica kantiana es una crítica que tiene como peso tanto la ontología como la epistemología, y ambas son diseccionadas con el bisturí del método crítico. La “cosa-en-sí” es un concepto meramente ontológico, y no se presta a epistemologías. La reacción kantiana va dirigida especialmente contra la metafísica de Wolff.

De todas las desemejanzas que Conze ve entre Buda y Kant, sólo menciona un punto en el cual según él mismo, se da una coincidencia pero sobre todo aparente. Se trata de las antinomias kantianas y las preguntas especulativas que Buda se hace sobre el mundo. Conze dice que ellos coinciden solamente en unos pocos detalles, los cuales están relacionados con la infinitud y finitud del universo<sup>27</sup>. Sin embargo, a ojos de Conze las diferencias son rotundas, pues las antinomias poseen tal tipo de modalidad que en ambos campos uno puede llevar razón, y por ello la llegada a la verdad es un sin sentido. Conze dice que Buda introduce sus “tópicos indeterminados” de un modo distinto:

*“In the one case, these questions fall outside the scope of scientific, in the other of salutary, experience. The similarity is purely formal, and quite trivial when formulations are viewed in their respective contexts.”*<sup>28</sup>

La injusticia de entendimiento es tan grande, que Conze va más allá de los límites e incluso cita al siguiente reo, Henry Bergson, de quien conjuntamente con Kant dice que el primero no estaba familiarizado con las doctrinas budistas (aunque admite el trascendentalismo budista), mientras que el segundo fué víctima de la tradición desmembrada del protestantismo<sup>29</sup>. Conze admite que ambos pensadores lucharon por compenetrar la fé y la razón, la religión y la ciencia. Ambos también admiten la debilidad de la mente para comprender el mundo y los fenómenos de éste. No sólo la crítica de Conze es patética y deslucida, sino además racista y mal comedida hablando de Bergson:

*“But how could a Polish Jew, transplanted to Paris, find such a tradition in the corridors of the College de France or in the salons of the 16<sup>th</sup> arrondissement? (...) Bergson, a first-class intellect...his views on religion are a mixture of vague adumbrations and jumbled reminiscences which catch some of the general principles of spirituality but miss its concrete manifestations.”*<sup>30</sup>

¿ Sería ilícito y osado decir que el profesor Conze se lo tenía bien creído? Mi intuición me dice que nadie en el mundo entendió a Buda mejor que él, y eso claro está porque el prof. Conze “sabía” sánscrito. Conze no le hace justicia a Kant, ni a Bergson tampoco.

<sup>26</sup> Sundara Rajan, pg. 44-45.

<sup>27</sup> Conze, pg. 109 y ss.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Pg. 109-110.

<sup>30</sup> Pg. 110.

### 3- T.R.V. Murti.

Un tercer investigador que es digno de mención y que estudió la relación entre budismo, hiduismo y moral kantiana es T.R.V. Murti, que fué profesor de la Universidad Hindú de Banarás en India. En su tesis doctoral, Murti hizo un excelente estudio entre lo que es el pensamiento hindú y la influencia que tuvo el Budismo en éste. Dicha tesis se convirtió en su libro *The Central Philosophy of Buddhism*<sup>31</sup>. Lo más interesante de este libro no es el innovador estudio de Murti referente las tradiciones de pensamiento hindú, ni tampoco el peculiar análisis de las doctrinas de Buda, sino la mención que se hace del filósofo prusiano Immanuel Kant y de su relación con la metafísica budista e hinduista. Kant y Hegel son mencionados en la obra en repetidas ocasiones, sorprendentemente el nombre de Schopenhauer sólo aparece en tres de ellas. Fichte aparece en cuatro ocasiones. Los nombres de Leibniz o Nietzsche no aparecen para nada. Sin embargo, hemos de entender que para el propósito que Murti tenía en mente estos últimos nombres habían de servirle para “poco”. La idea central de Murti es que tanto el Jainismo como el Bramanismo crecen alimentándose de las ideas de Buddha. El libro de Kant al cual se hace referencia es *La Crítica de la Razón Pura*. El propósito de Murti es proporcionar la idea de que Nagarjuna—fundador de la escuela de pensamiento Madhayamika—posee afinidades con la filosofía kantiana. Lo cual—como ya vimo anteriormente—recibió la inconsistente crítica de Conze. Murti ve la filosofía kantiana como afin al pensamiento de Nagarjuna en el sentido de la negación de todo enfoque metafísico. En 1965 la Universidad de Banarás en India dió una serie de conferencias sobre lo que se entendía por “filosofía”, el profesor Murti en su ponencia explicó lo siguiente:

*“Dialectic or criticism is the true philosophy. The Madhyamika claims to be the high tribuna before which all metaphysical systems without exception are arraigned and condemned(...) The Kantian answer, though not so consistent, is on similar lines. We have and can have no legitimate ground to stretch the categories of the understanding beyond their meaningful application in the field of phenomena; nor do we have any non-sensuous (intellectual) intuition of the noumenon. Despairing of any theoretic knowledge of the noumenal entities, Kant has recourse to practical reason.”*<sup>32</sup>

Es indudable la conexión entre moral y practicidad tanto en el Budismo como en el pensamiento kantiano. Una moral que no se practica es una moral vacua, inconsistente e incluso hipócrita. Por ello, Murti basa su concepto de filosofía en la praxis, pero en una praxis que se inspira por un lado en el pensamiento budista y por otro en la moral y acción kantianas. Con ello, Murti introduce la posibilidad de la conexión entre ambos sistemas, el Budista y el Kantiano como ejes principales entre Oriente y Occidente. Tal eje recibe las ventajas de la comparación, es decir, se entraría entonces en la labor de llevar a cabo una filosofía comparadas entre dos muy distintas culturas como son la europea y la hindú. La meta—por supuesto—es establecer un mutuo entendimiento y comprensión entr ambas. Para llevar a lugar esto, Murti comienza por analizar principalmente el pensamiento hindú y budista como punto de partida, llegando a Europa con el ansia de analizar el pensamiento europeo. En esto hay que puntualizar que Murti quiere hacer hincapié especialmente en la metafísica europea, y no en toda ella, sino en esos sistemas que ha sido gigantescamente significativos en el desarrollo de la filosofía en Europa. Es material

<sup>31</sup> T.R.V. Murti: *The Central Philosophy of Buddhism*. George Allen and Unwin Ltd. Londres, UK: 1960. Segunda Edición.

<sup>32</sup> T.R.V. Murti: “The Concept of Philosophy” en *The Concept of Philosophy*. The Centre of Advanced Study in Philosophy. Banaras Hindu University, Varanasi: India, 1968; pg.56.

obvia que tanto Kant como Hegel están a su disposición. Comenzando pues con la metafísica de Kant, Murti explica que la clave de ella está en la dialéctica, es decir, en el proceso crítico-dialéctico que el pensador prusiano sigue. Tal dialéctica queda en conformidad con el pensamiento budista, especialmente con el de la escuela de Nagarjuna. El último sentido de toda investigación metafísica sería la liberación de las cadenas del sufrimiento:

*“Philosophical knowledge is liberation of the human mind from every kind of narrowness and prejudice. It is freedom itself.”<sup>33</sup>*

Kant posee los rasgos de un auténtico buscador de oro dentro de la más oscura de las minas del conocimiento humano. La pasión de Kant por la sabiduría, tanto filosófica-metafísica como científica nos puede servir para catalogarle dentro de ese camino hacia la liberación, hacia la liberación de las ataduras del cuerpo y de sus pasiones y dolores, de la enfermedad y de la muerte. Tal pasión por la sabiduría y por la liberación de las cadenas del dolor también aparece en maestros como Buda o Nagarjuna. Murti desarrolla su interpretación budista diciendo que tanto los sistemas brahmánicos como el Jainismo se alimentaron del Budismo. Al mismo tiempo con tal influencia y con el nacimiento del Budismo se producen una serie de diferencias intestinas que dan lugar al nacimiento de las distintas escuelas de pensamiento.<sup>34</sup> Para Murti Nagarjuna es el verdadero revolucionario del Budismo, con él se entra en un nuevo período de interpretación budista. Murti nos lo compara a la revolución filosófica que Kant realizó en Europa, ambos son sistemas filosóficos que marcaron una estricta división de pensamientos y épocas. Estos pensadores son los verdaderos revolucionarios que marcan las pausas de la historia de la humanidad. Esta revolución budista de la cual nos habla Murti consiste en nivelar los niveles tanto teóricos como prácticos del conocimiento. Esta nivelación se da en Kant así como en Nagarjuna. Ambos pensadores hablan de la praxis como medio hacia el conocimiento. Teoría y acción están a la misma altura, quedan equiparadas: son las dos caras de una misma moneda. Esta acción en la escuela de Nagarjuna (la escuela Mādhyamika, también llamado el sistema Mahāyāna o el Gran Vehículo) tenía como principal objetivo el estresar la función de la práctica moral, más que su teoría o simple conocimiento. Moralidad sin practicidad era un camino nulo. Murti nos dice que con tal escuela de pensamiento el Budismo se instaura como una religión<sup>35</sup>, quedando atrás el Budismo en su forma primitiva que era denominado Budismo Theravada o Hīnayāna. Murti nos dice que una de las aportaciones del Budismo Mahāyāna es el decir que Buda no fue un ser de carne y hueso, sino que es un estado espiritual al cual todo ser vivo ha de llegar para así alcanzar la iluminación. En mi opinión lo mismo se podría decir de Jesucristo y de incluso el profeta Mohammed (Mahoma), sobre los cuales ya el sufismo de la orden Malamiyyah ha sugerido lo mismo. El nombre de Buda significa “el que ha despertado”, Cristo significa “el ungido” siendo Jesús “el enviado”, Mohammed es “el altamente alabado”, todo esto nos habla de estados espirituales que son altos, elevados, enviados al ser vivo con la esperanza de unirlo con el conocimiento divino para así llegar a despertar en el mundo de lo Absoluto. Es evidente que cuando se piensa de ese modo se traspasan las barreras de lo social, de lo admitido o aceptado por la mayoría y se comienza a creer en uno mismo y en el papel emancipador del conocimiento. La verdadera revolución religiosa llega con Nagarjuna y la inauguración de la escuela Mahāyāna, que une teoría y práctica equitativamente. Aquello que se sabe ha de practicarse. Tanto Kant como Nagarjuna están en la misma vertiente de pensamiento, pero sin embargo, Murti ve al segundo

<sup>33</sup> Murti, “The Concept of Philosophy”, pg.58.

<sup>34</sup> Murti, *Central Philosophy of Buddhism*, pg.3.

<sup>35</sup> Murti, *Central Philosophy...*, pg.6.

mucho más consistente y depurado que el primero. Contrariamente al sistema Hīnayāna—que se centraba en la salvación personal y la seclusion del mundo—el sistema Mahāyāna elabora una tesis moral mucho más consistente, en la cual la teoría moral ha de ser práctica moral al mismo tiempo, y en la cual el “santo” hīnayāna, llamado arhat, se traduce como bodhisatva que no se salva a sí mismo con el propósito de salvar a los demás y de permanecer en este mundo hasta que todos los seres alcancen la iluminación.

La escuela Mādhyamika (Mahāyāna) tiene una nueva interpretación de lo que se entendía por Pratīyasamutpāda<sup>36</sup>. Entender la esencia de ello implicaría aceptar y asimilar las cuatro nobles verdades del fundamento budista: el dolor, la causa del dolor, el cese del mismo y el camino que hemos de seguir para tal cese.<sup>37</sup> Por eso, Murti nos dice que el Budismo ha sido principalmente una teoría dialéctica sobre el hombre, la moral y el universo. Dicha teoría queda vacua si no se la comprende dentro de la practicidad, es la praxis la que hace la teoría un camino “medio” y consistente. El “camino medio” (middle path)<sup>38</sup> no aprueba dualismos de ninguna clase, todo lo contrario, los combate con su criticismo y dialéctica. En el Budismo Mahāyāna lo bueno y lo malo, lo malvado y lo divino, lo sano y lo enfermo, todo forma parte de un mismo conglomerado, son como dos caras de una misma moneda. En palabras del propio Murti:

*“The middle path is the avoidance of both the dogmatism of realism (the reality of objects) and the skepticism of Nihilism (the rejection of objects and consciousness both as unreal).”<sup>39</sup>*

Seguidamente Murti nos hace una espléndida comparación entre el proceder de investigación en Buddha y el método kantiano. Principalmente ambos pensadores creen en el criticismo de los sistemas anteriores para así poder construir sus nuevos modelos de pensamiento. Tanto Buda como Kant *critican* la metafísica anterior a ellos, es decir, hacen una crítica exhaustiva del pensamiento absoluto y dualista:

*“An analogous position in the West is that of Kant in modern philosophy. His Critique is primarily a criticism of Empiricism, which itself was a rejection of the standpoint of Rationalism with regard to the origin and scope of knowledge. The Yogācāra Idealism is made possible by the Sūnyāta of the Mādhyamika, just as the Idealism of Hegel is indebted to Kant’s Critique for its understanding of the function of Reason.”<sup>40</sup>*

Murti continúa diciéndonos que el criticismo y la dialéctica implícita en él fueron los ejes determinantes del pensamiento de Buda, y que tal criticismo es un arma precisamente contra las antinomias o contradicciones que expresa la mente humana vía por la razón. Por ello, Buda pretende literalmente trascender la razón<sup>41</sup> venciendo la dualidad que posee la maquinaria mental. Esa sería—en opinión de Murti—la esencia misma de toda dialéctica, o sea, el intento “to resolve the conflict by rising to a higher standpoint.”<sup>42</sup> Buda quiere despejar la mente de todo fantasma metafísico, y con ello dar la oportunidad a la razón de bendecirse a sí misma. Para ello

<sup>36</sup> Se trata de la rueda de la vida, es decir de los doce eslabones que componen el ciclo de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte, y por consiguiente el re-nacimiento de nuevo en esta cadena de la existencia.

<sup>37</sup> Murti, Op.cit. pg.7 y ss.

<sup>38</sup> Es mi creencia que el *mesotes* de Aristóteles posee la misma connotación esencial.

<sup>39</sup> Murti, Op.cit. pg.8.

<sup>40</sup> Ibidem, pg. 8.

<sup>41</sup> Ibidem, pg.9.

<sup>42</sup> Ibid., pg.9.

el método es indispensable y exclusivo. Todo lo que anteriormente a Buda se había considerado estable, aceptado e incluso claramente trascendental, ahora con Buda todo pasa a ser meramente ilusorio, un producto más de la mente, en definitiva, un truco más de la razón para hacernos caer en sus redes. Buda, nos dice Murti, niega el concepto de substancia por considerarlo un modo de pensamiento erróneo. Consecuentemente:

*“The Buddhists brought their epistemology and ethics in full accord with their metaphysics.”<sup>43</sup>*

Para Murti, la tradición budista es una tradición mucho más consolidada que la tradición Vedanta, es decir, la anterior y establecida tradición al budismo. El Budismo es un pensamiento meramente anti-dualista, es decir, en terminus hinduístas es un pensamiento *advaita*, entendiéndose por “advaitismo” el rechazo de toda tradición dualista y por ende del dualismo.<sup>44</sup> El advaitismo es pues un absolutismo en su propio modo y comprensión, es decir, se afirma la existencia de un Absoluto oculto y permanente, mientras que el dualismo se rechaza como simple ilusión mental. Este fundamental rechazo constituye la base del absolutismo budista, el cual ve la vida como un entramado de hechos conectados los unos a los otros—cosa que bien puede tener un símil con el Estoicismo. Murti clasifica el verdadero logro del Budismo al rechazar la idea de “alma”, especialmente la idea que se tenía en la tradición de los Upanisads de “substancia”, o sea, de esa alma pura que lo inunda todo en todo, y que es una desdoblación de lo Absoluto (Brahman).<sup>45</sup> De esta manera—al igual que Kant en Europa—Buda inaugura un Nuevo modo de filosofar completamente distinto a los anteriores y basado, por otra parte, en la crítica dialéctica de dichos sistemas filosóficos anteriores. Kant rompió todo el sistema metafísico anterior, especialmente el leibniziano y el wolffiano, haciendo uso de la metodología crítica que él mismo diseñó. Tal metodología es según Murti la misma que Buda aplicó y que responde a los cánones del pensar dialéctico. La característica más importante es el signo rotundo y firme de rebelación contra el sistema impuesto y aceptado sin pensar sus premisas, es decir, el ser humano acepta lo que ya otros han construido anteriormente sin preguntarse por el peligro de ello. Esta peligrosidad estriba en que somos notable en escoger precisamente esos caminos que más nos desvían del curso natural de las cosas, y que además aceptamos sin antes preguntarnos si estamos o no, entendiendo sus consecuencias y su significado. Ni Kant ni Buda encajaron en esos presupuestos. Tanto el uno como el otro desestimaban los sistemas metafísicos de la época, y los sustituyen por los suyos propios que habían sido construidos mediante una presica crítica de la razón humana. Kant rechaza la metafísica de Leibniz por considerarla un conjunto de ruidos y palabrería que no llevan a parte alguna excepto a la ortodoxia metafísica. Buda rechaza fuertemente la noción más impresa y aceptada de la época, es más, de todas las épocas de la historia: desprecia la noción de substancia y con ella el concepto de alma:

*“Buddha replaced the soul by the theory of a mind-continuum, by a series of psychical states rigorously conditioned as to their nature by the causal law governing them (dharma-sanketa). According to him this alone provides for progress (change, efficacy) and continuity (responsibility), as each succeeding state (good or bad) is the result of the previous state.”<sup>46</sup>*

Seramente se conecta las acciones humanas con la responsabilidad individual, en ningún caso con un dios o espíritu externo al mismo individuo, y

<sup>43</sup> Pg.11.

<sup>44</sup> Pg.12-13.

<sup>45</sup> Pg.19.

<sup>46</sup> Pg.32.

consecuentemente se crea la atmosfera oportuna para que la mente deje su imponente en la cadena de acciones y dependencias (pratītyasamutpāda). Como ya dijimos con anterioridad, Murti puntualiza el hecho de que la escuela Mādhyamika reforma y da una nueva interpretación de este concepto de “cadena de dependencia”. Las acciones buenas o malas tienen su huella en esta rueda de la vida, es esa cadena que nos une a la existencia con todo su ímpetu. La cadena transporta con nosotros mismos el dolor, la enfermedad y con ella el envejecimiento y finalmente la muerte. Murti disecciona el concepto de karma dejando bien claro que el budista Māhaya intentó literalmente “evitar” caer en las redes de tal concepción para así poder implementar la teoría de una “mente-contínua” que transporta nuestras acciones en lugar de un alma eterna:

*“Thus it avoids the futility of karma which is an inescapable predicament of the acceptance of the permanent soul on the one hand and nihilism on the other.”<sup>47</sup>*

Buddha dice que todo eso tiene un modo de pararse, y que ese modo está en estrecha relación con nuestra manera de ver el mundo y la vida. Para Buda, la reforma sería y contundente comienza por la reforma interior, o sea, por la revisión de nuestras acciones morales. Esa revisión lleva la carga emocional de la responsabilidad, de la aceptación de que el dolor y la muerte existen, y que existe igualmente un modo de parar todo eso. Por muy difícil de entender que nos parezca, Buda estaba totalmente convencido de que la muerte era sólo un espejo de la miseria que transportaba nuestra cadena de la existencia. Por muy extraño a nuestros ojos que pudiere parecernos, Buda estaba firmemente convencido de que la rueda de la existencia podía pararse, y así entrar en un mundo mejor donde el dolor había sido un mal sueño. Tal pensamiento nos recuerda en cierto modo, el adagio sufí islámico que nos dice en la tradición del noble Profeta Muhammad, que el hombre vive dormido y que la muerte es el despertar hacia la eternidad. En el sufismo, la muerte es la entrada en la nueva vida, pero no una vida que está marcada por pretenciosas montañas y valles con un “dios barbudo y viejo” que nos espera para regañarnos de nuestras faltas; en absoluto es nada de eso, las tradiciones místicas son mucho más serias que el resto de mal-interpretaciones que el pueblo llano ha hecho al respecto. El sufismo islámico nos dice que la muerte representa la esperanza de ver cara a cara nuestras verdaderas faltas, y que no existe dios ni Allah que nos recrimine, sino que es nuestra propia mismidad la que nos ensalza o suprime. Es nuestra sinceridad interior puesta al descubierto por nosotros mismos y desencadenados de las pasiones de la vida terrestre, la que nos planta cara a cara con el lodo de la existencia que hemos llevado. Es por lo tanto, el hombre contra sí mismo, y jamás “Dios contra el hombre”. Por supuesto, en el sufismo se defiende el concepto de Absoluto, de substancia y de alma.

Pero es el Budismo el que más quieta y marcadamente remacha el concepto de renacimiento y reencarnación. Más adelante examinaremos unos interesantes pasajes de la *Crítica de la Razón Práctica* que bien podrían ser interpretados como semejanza al concepto de reencarnación budista. Es en el Budismo donde la resurrección de los cuerpos es catalogada como re-encarnación del alma en la carne. En ello puede verse un claro paralelo entre la concepción judeo-cristiana de resurrección y la reencarnación budista o hinduista. Si hemos de atender a su significado idóneo, hemos de aclarar y reiterar que todas ellas son tradiciones seriamente místicas, y que tanto el judaísmo—en su forma de la Kábala—como el islamismo—en su forma del Sufismo—refieren los mismos hechos y las mismas entidades metafísicas pero en un distinto lenguaje. En ello, he de afirmar mi

<sup>47</sup> Pg.32.

aceptación de lo que se ha denominado “filosofía perenne” y que estudiosos de la mística como Frithjof Schuon han esclarecido diciéndonos de que todas estas tradiciones místicas—incluyendo el mismo Budismo—nos hablan en un lenguaje que pertenece a otro mundo distinto, y que tal lenguaje reporta los hechos de un mundo lleno de símbolos que han de ser interpretados. Schuon nos habla pues de un lenguaje primigenio, y de una religión primigenia, es decir, en sus propias palabras, de una “religio perennis” que une al hombre con su divinidad. Es mediante la divinidad oculta en el hombre como este queda conectado con *su* dios. Este modo de pensar lo denominó “esotérico”, en el sentido de que es un conocimiento oculto al hombre vulgar que sólo ve las cosas desde su superficie. Aldoux Huxley nos ofrece la misma perspectiva en su esencia sintetizado en su *filosofía perenne*. Hemos hablado de Budismo como tradición mística, no porque en realidad lo sea, pues le falta algunos centímetros para ello, sino como tradición que examina *lo* místico de la existencia, de la vida y del hombre como ente primordial en la cadena de la existencia. En ese sentido, he de decir que el Budismo es claramente misticismo derivado de los Upanisads. El tema de la reencarnación surgida de las acciones morales buenas o malas también es revalorado en el Budismo. Especialmente la escuela Mahāyāna (Mādhyamika) hace una revaloración radical de la comprensión del término:

*“Rebirth does not mean that the soul bodily, as an identical individual essence, transports itself from one place to another. It only means that a new series of states is generated conditioned by the previous states. Nothing is lost, and the new birth is a result of the previous.”*<sup>48</sup>

Murti me hace pensar en la clase de Budismo que hemos estado recibiendo en la última década, especialmente durante los 90, cuando el Budismo se ha convertido en una especie de filosofía “new age” que ha logrado poco a poco su misión evangelizadora en Europa. Los conceptos que Murti analiza están bien distantes de los conceptos que han sido importados y vendidos por todo el mundo, especialmente tras la labor política del XIV Dalai Lama. Si el cristianismo se adulteró y politizó gracias a la figura corrupta de un Papa, el Budismo está logrando al paso de los años—gracias a la empresa política del Dalai—los mismo logros de corrupción que ha logrado el cristianismo. En tan sólo unos años más asistiremos al clímax de la corrupción, no ya política, sino de los textos originales y de las fuentes primigenias. Para empezar se ha adaptado el Budismo a la cultura europea, la cual y hablando de corrupción es la más corrupta de todas teniendo en cuenta que ha sido impregnada del sueño imperialista americano y de la patología de la globalización. Murti no hace sino retomar las fuentes y analizarlas en su contexto, tal y como fueron dadas, sin añadiduras ni cortapisas. Por esto mismo, que más adelante discutiré, pienso que el enfoque de Kant desde el budismo zen, es un enfoque oportunista y corrupto en su más pleno significado. Como hemos visto, el sistema Vedanta afirma el alma primigenia, o sea, el alma unitaria que es eterna e inmutable, el Budismo la niega por ser una ilusión mental que nos produce sufrimiento. Para Buddha, creer en el alma es engañarse, y todo engaño procede de la ignorancia. Vivir en la ignorancia es vivir una vida de engaños, ergo de sufrimiento. En pocas palabras, Buda, igualmente lo hace Kant, piensa que todo valor metafísico lleva a ninguna parte, y que toda pregunta por el más allá, por Dios y por el alma nos conlleva a sin-sentidos que en definitiva nos producen ansiedad y frustración. La resueta y solución al mismo tiempo no está en esquivar las preguntas y las respuestas, ni tan solamente está en no hacer preguntas para así no responder. En Buda, tanto preguntas como respuestas son moduladas por la maquinaria mental, por la razón humana que no ha sido depurada y que vive en las fantasmagorías de la sin-razón. Efectivamente, al estilo goyesco, *el sueño de la razón*

<sup>48</sup> Pg.32-33.

da nacimiento a los monstruos de la metafísica, de la vivencia en una esperanza sufrida y mal nutrida por un más allá inexistente y que ha sido creado, modelado e impuesto por la razón humana; una razón impura y sin haber pasado exámen alguno. Tampoco hemos de pensar que la respuesta adecuada ha de ser el escepticismo, pues tanto para Buda como para Kant no hay mayor peligro y error que caer en esta pesada carga emocional. El camino adecuado queda dictado por la crítica, es decir, por el método crítico que en su interior—tal y como dijo Murti—es principalmente dialéctico, una crítica que es encendida por la “consciencia dialéctica” (dialectical consciousness).

La consciencia dialéctica es la mente que profundiza la materia desde el ángulo de la metodología crítica, no preguntándose por el origen de la material, sino por cómo la mente conoce la materia. Esta característica de profundización en la materia con las herramientas dialécticas de la crítica es lo que hace que la dialéctica sea un arte, y por ello que el método crítico sea un método estético-artístico de la filosofía. Ya se ha discutido que el término “dialéctica”<sup>49</sup> tiene distintas connotaciones dependiendo de la época y la escuela que lo usen. Tanto para los platónicos como para el neoplatonismo, la dialéctica posee las características místicas de la ascension, esa escalada del alma hacia el Uno, hacia lo Absoluto, que sería lo Bello o el Bien en Platón, o la escalada en el sistema de la enéadas de Plotino. Esta dialéctica es una dialéctica meramente mística, oculta y que pretende desvelar el sentido de la realidad tomando como dicha realidad como aparente. Si hemos de tomar el sentido que Murti opta por usar, “dialéctica” tanto para Kant como para Buda no es algo que posee rasgos místicos o teístas, sino un *instrumento* disector para llegar al núcleo de las cosas. Esto es un paso importante tanto en el aristotelismo como en Buda o Kant, para ellos, el método dialéctico no es una ascension hacia-Dios, sino una *introspección* en las cosas. Particularmente, Aristóteles es sabedor y promovedor de las ideas comológicas, todo lo contrario de lo que ocurre en Buda, pues éste aborrece toda metafísica que busca orígenes o fines. Murti confiesa encontrar la primera dialéctica en el diálogo Parménides de Platón, sin embargo dice ser Buda el que primeramente encontró el saber dialéctico. Es más, y he de confesar que me atrae la idea, “dialéctica” de Murti haber sido usada erróneamente, más todavía, el término “dialéctica” ha sido mal interpretado a lo largo de los siglos. Para Murti, las cosas son simples y claras:

*“Dialectic is a self-conscious spiritual movement; it is necessarily a critique of Reason.*

*This is not possible without the consciousness of the opposition of the thesis and the antithesis. There must be at least two view-points or patterns of interpretation diametrically opposed to each other.”<sup>50</sup>*

Murti analiza la situación comparativamente con la filosofía europea, yendo hasta el punto de decir que el primitivo Budismo poseía una metafísica humeniana, el sistema Mahāyāna y el kantiano poseen ambos un extracto espiritual que niega la metafísica no porque sea falsa, sino porque es imposible por medio de la razón, y llegando a decir que el sistema hindú Jaina es parecido al sistema metafísico de Hegel, pues el primero emplea una “lógica realista y pluralista”, mientras que el segundo usa una “lógica idealista y absolutista”.<sup>51</sup>

Para Buda toda pregunta metafísica es una pregunta vacua, sin sentido y hecha por la razón ignorante y no depurada. Una vez más el método crítico aparece como emblema y respuesta a dicha ignorancia. La crítica no ha de ser aplicada

<sup>49</sup> Ver al respecto por ejemplo el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora.

<sup>50</sup> Murti, *Central Philosophy...*, pg.124.

<sup>51</sup> Murti, pg.120, 126., 128.

primariamente a la metafísica en sí, sino a la razón humana que crea susodicha metafísica. Algo similar, si no lo mismo, ocurre en el método kantiano. La crítica de ambos poseen la pincelada dialéctica por estar más cerca del mundo, de los objetos como percibidos, como fenómenos y no por estar cerca de ese anhelo de auto-elevación hacia el Uno o lo Absoluto. Esto último sería el significado y sentido de los Upanisads, del platonismo o del neoplatonismo, cosa en el cristianismo renacentista y barroco se traducirá como la unión mística entre el alma del amante y el amado, como ocurre por ejemplo en la poesía de San Juan de la Cruz. La dialéctica en Buda y en Kant es un instrumento que abre camino no hacia Dios, sino hacia las cosas, particularmente hacia la “cosa” más controvertida de todas las cosas: la mente humana. En ese sentido ambos pensadores están más cerca de Aristóteles que de Platón. En Aristóteles, la dialéctica es un instrumento igualmente, y recordemos que para Kant la dialéctica comienza con la pregunta que Pilatos ya se hiciera: ¿qué es la *verdad*? La verdad no viene primariamente dada por Dios, sino por los objetos que tenemos en frente de nuestros sentidos, y Dios tal y como nuestros sentidos están contruidos jamás podrá ser un “objeto” de los sentidos. Por este motivo Kant pone a Dios en el mundo de lo nouménico, en el mismo mundo donde sorprendentemente instaaura el reinado de la moral y del imperativo categórico. Es sabido que Kant divide la lógica trascendental en *analítica* y *dialéctica*. La parte de la lógica que reduce el razonamiento a sus elementos primarios o simplificados es llamada “analítica”. La parte de la lógica que usa el razonamiento en su forma lógica como instrumento, es decir, como órgano, es llamada “dialéctica”. Este tipo de lógica dialéctica es para Kant una “lógica de la ilusión”, considerando que lo que analiza es el mundo de los fenómenos o apariencias. Respecto a la dialéctica Kant nos dice:

*“Such instruction is quite unbecoming the dignity of philosophy. For these reasons we have chosen to denominate this part of logic Dialectic, in the sense of a critique of dialectical illusion, and we wish the term to be so understood in this place.”<sup>52</sup>*

Para Buda, nos dice Murti, el hecho de hacer preguntas metafísicas y el hecho de querer responderlas es contraproducente para la salud. Ello queda aclaro por el filósofo hindú cuando nos explica que hacer preguntas metafísicas es tan absurdo como si alguien después de herido por una flecha comenzara a preguntarse por el origen de la flecha, cómo ha sido herido y con qué fin ha sido su herida. Para el tiempo en que la persona haya contestado a tales cuestiones (si es que existe una respuesta viable), puede estar muerta.<sup>53</sup> Lo primero que ha de hacer es curar la herida y aceptar las cosas y tal como vienen. De esta forma Buda intenta esquivar toda cuestión metafísica, aunque no por ello desconozca la mecánica de la metafísica. Murti nos previene de creer que Buda sea un agnostico o menos aún un escéptico. Incluso deja bien claro que los enfoques de aquellos autores que han apuntado tales ideas, se basan en una lectura espúrea y mal interpretada de los textos auténticos de las enseñanzas budistas. Producto de este desasosiego producido por la metafísica surgen las contradicciones mentales, que producen a su vez desasosiego espiritual e incluso corporal. Las antinomias kantianas ya fueron señaladas por Buda en su propio contexto. Es interesantísimo apuntar cómo Murti habla de tales antinomias surgidas de una serie de preguntas incontestables, y que en su caso de ser contestadas producirían contradicciones racionales o una doble respuesta. En definitiva, no existen respuestas a aquello que no las tienen, y que de tenerlas poseen una faceta tanto positiva como negativa en la carga respondida:

*“The questions are:*

<sup>52</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, pg.51.

<sup>53</sup> Murti, *Central Philosophy...*, pg.36 y ss.

- 1) *Whether the world is eternal, or not, or both, or neither;*
- 2) *Whether the world is finite (in space), or infinite, or both, or neither;*
- 3) *Whether the Tathāgata exists after death, or does not, or both, or neither;*
- 4) *Is the soul identical with the body or different from it?*<sup>54</sup>

El clásico “silencio” de Buda quedaría explicado, o mejor dicho justificado, por la aparición de tales contradicciones mentales, las cuales pueden ser explicadas, pero jamás contestadas. Buda queda silencioso al respecto, pero no como escéptico, no como agnóstico, sino como metafísico conocedor de las sorpresas y trampas que nos tiende nuestra propia mente. La entrada pues, al Nirvāna, como estado supremo de iluminación, de tranquilidad y de paz interior, comienza con el conocimiento de sí mismo a través del análisis crítico-dialéctico de la razón humana. De nuevo, Buda no es un loco escéptico que se ha dado por vencido, y por tanto no buscas ya respuestas al mundo, tampoco es el agnóstico que se mantiene al margen de toda disputa teológica, sino más bien el metafísico que ha llegado al punto de inflexión de su propia metodología. Esto me recuerda las palabras de Ortega y Gasset cuando refiriéndose al escepticismo y a la duda cartesiana, nos decía que la duda de Descartes es un punto de partida, mientras que la duda de Pirrón de Elea es una punto-de-llegada. En ese sentido, mi propuesta es que Buda está más cerca de Pirrón o de Sexto Empírico y del escepticismo clásico que del racionalismo o incluso empiricismo occidentales. La salida de las garras de tales filosofías nos la daría la dialéctica. Murti entiende esta tanto en Buda como en Kant, como el desprendimiento de la razón sobre sí misma. De tal desprendimiento comienza a surgir la liberación de la mente humana. La dialéctica es el instrumento necesario para analizar el entorno aparente, el mundo de lo fenoménico. De dicha forma, la dialéctica no sería ese fantasma aparente que sirve para poco, sino todo lo contrario, un instrumento necesario que nos proporciona el modo de movernos por la apariencias. Murti señala que la dialéctica nace del “conflicto de la razón”, y que su uso nos transporta a un nivel más elevado de conocimiento:

*“The consciousness of the Conflict of Reason and the attempt to resolve it by rising to a plane higher than Reason is dialectic. And dialectical is the Mādhyamika way.”*<sup>55</sup>

El sistema budista Mahāyāna tiene como afinidad principal con el sistema kantiano el rechazo de las teorías anteriores, pero no un rechazo basado en la falsedad o imposibilidad de ellas, sino un rechazo basado en la minuciosidad crítica del modo en que fueron expuestas. Kant no dice expresamente que el sistema leibniziano sea falso, sino que el lenguaje que lo recarga lo hace imposible y por lo tanto sujeto a cuestionamiento por la razón misma. Pero este cuestionamiento, como diría Murti, nace de la dialéctica misma, es decir, del instrumento usado para diseccionar ese otro instrumento con el cual se ha analizado todo entorno y ambiente. Por ello, la razón misma antes de emprenderse en el duro viaje de analizar el entorno, debe de analizarse a sí misma, y en dicho análisis nace la dialéctica. La dialéctica sería pues la serie de pasos que la mente toma en relación a conocerse a sí misma, en cierto modo se trata de un análisis dialéctico de la razón humana. Por eso, nos dice Murti que el verdadero tronco del Budismo es el budismo Mahāyāna, que selecciona y critica la tradición anterior. Más todavía, da una nueva e innovadora interpretación de las palabras de Buda. Kant hace precisamente lo mismo con la filosofía y metafísica. Kant recoge la tradición tanto aristotélica como platónica, las somete a examen y

<sup>54</sup> Murti, pg. 38.

<sup>55</sup> Pg.49.

finalmente se da cuenta de que el auténtico exámen ha de ser supuerado por la mente misma, y no por el sistema que ésta crea. Kant pone a exámen a la razón pura, al instrumento primordial de toda existencia humana. Del mismo modo que el Vedānta es un sistema idealista y fundador de la doctrina del ātma, el budismo se fundamenta como rechazo de tal idealismo y por ende como fundador de la doctrina del anātma. Cambio radical como este no puede pasar sobrealto. Así pues, y tomando como alternativa el estudio de Murti, podemos decir que Kant hace lo mismo con referencia al sistema de Hume y Leibniz, los toma pero no llega a recogerlos. El sistema kantiano es el rechazo tangencial del escepticismo de Hume y del monismo de Leibniz. Una respuesta histórica con el mismo ímpetu que fuera el de Buda:

*“We might say that the Buddhist metaphysics from the very start partook of the Humean and the Kantian: in admitting the reality of the separate elements the Buddhist were like Hume; and unlike Hume but like Kant they ascribe the origin of the substance-notion to avidyā which is beginningless and non-empirical in origin.”<sup>56</sup>*

Sabemos ya que para Murti, los budistas hicieron con la filosofía y la religión de la época lo mismo que hiciera Kant en sus tiempos. Es más, la epistemología budista, según Murti declara, es un patrón más en India que responde al modo de pensamiento de Kant en Occidente. Con lo cual, podemos deducir que Kant fué para Murti una especie de budista encubierto o inconsciente. El proceder kantiano respecto al análisis de la mente, es el mismo tipo de proceder que en momento tuvieron los budistas, particularmente la escuela Mahāyāna o Mādhyamika con Nagarjuna a su cabeza. Con ello quedaríamos en la encrucijada donde la epistemología kantiana y la budista se cruzan para formar un mismo camino. El camino del criticismo y la dialéctica con ello. En ese proceso acumulativo de datos y de conocimiento científico-filosófico, la mente ha llegado a ese peligro que se subdivide o bien en dogmatismo, o bien e escepticismo. El modo de solventar tal problema nos viene dado con ese criticismo, no ya de la metafísica imperante, sino de la mente humana, de la razón como manifestación humana de esa mente. Esta “mente”, es la que los budista llaman “mente-continua”, es decir, el análogo al alma o espíritu que tanto los Upanishads como la filosofía griega en nuestra cultura, habían mantenido. Como vemos, se comienza por una crítica y re-interpretación—así como re-nombramiento—de aquellos conceptos que anteriormente habían servido al camino filosófico y espiritual. Murti apunta en ese sentido:

*“The realisation of the insuperable difficulties in each of these standpoints led to the emergencer of the Mādhyamika dialectic. It is the consciousness of the inherent contradiction present in the attempts of Reason to characterise the unconditioned in terms of the empirical. The dialectic exposes the pretensions of speculative metaphysics which seeks illegitimately to extend thought-categories beyond their proper field.”<sup>57</sup>*

Es interesante hacer notar en este punto, que Murti nos ha estado hablando del Budismo no como una “religión”, ni tan siquiera como una “fe”, sino como una metafísica, más aún, como una filosofía en su más pleno sentido occidental. Buda fué ante todo un filósofo, no un religioso. Con la entrada del sistema Mahāyāna la cosa cambia, Buda no es ni tan siquiera una persona, sino un estado de perfección mental. No existe un solo Buda, sino multitud de Budas. Murti nos declara que después de la iluminación de Buda, cuando se formaba el Budismo Hīnayāna, se comienza a formar

<sup>56</sup> Pg.57-58.

<sup>57</sup> Pg.75.

los primeros estadios de un budismo religioso. Sin embargo, han de pasar siglos hasta que se de realmente ese budismo como religión tal y como hoy lo conocemos.

La prueba de que el budismo fue una filosofía, y no una religión, quisiera expresarla diciendo que el ambiente en el cual se desarrolla no es ante nada un ambiente religioso, y que además, existieron una cantidad considerable de escuelas o sectas, que cada una de ellas en su propio contexto, seguían el camino de Buda. Por ejemplo, lo que fue la escuela Mahāyāna había sido primariamente llamada Mahāsaṅghika, y esta se subdividió en siete distintas sectas con sus propias aportaciones e interpretaciones de la figura de Buda. Estas siete escuelas eran: la secta Sāīla, la secta Gokulika, Caityaka, Ekavyaharika, Lokottaravada, Pranaptivada y la secta Bahusritya. Estas dos últimas escuelas son subdivisiones, a su vez, de la principal escuela Gokulika. Murti sin embargo, habla (citando a los historiadores Vasumitra y Bhavya) de dieciocho diferentes escuelas.<sup>58</sup> La fe budista se comenzó a esparcir poco a poco y a lo largo de los siglos. Curiosamente en 1892 B.L. Rice descubre en Bangalore (India) unas inscripciones en piedra que parecían ser una colección de edictos de un emperador llamado Asoka, también conocido como el rey Piyadasi. Lo curioso del descubrimiento es que tales inscripciones tenían como objeto el esparcir la fe budista entre las gentes o pueblos que comprendía el imperio Asoka. Las inscripciones, hechas en lengua pali hacia el 240 A.C, hablan de cómo la doctrina del Dharma ( o divino tesoro de Buda) ha de ser aceptada y puesta en práctica por los habitantes. Incluso se habla de la prohibición de sacrificar animal alguno, el respetar a los padres y antepasados, respetar a los esclavos, etc. Con ello queda clara la inauguración del Budismo como religión estatal y modo de vida particular.

Murti analiza una vez más hasta el infinito, como el budista Mahāyāna al igual que Kant está convencido de la imposibilidad de la metafísica, como ya apuntamos anteriormente. E igualmente a Kant, piensa que el único medio de elevarse por encima de la realidad que nos rodea, y la cual es eminentemente fenoménica, es por medio de la *intuición*, la cual es llamada "prajñā". Y tal conclusion solamente es alcanzada gracias al poder de la dialéctica resultante del conflicto de la razón.<sup>59</sup> En conclusion, Kant es un filósofo que rompe la tradición pensamiento anterior, una tradición anclada en la verborrea metafísica, y en la jaula de la razón. Buda se encuentra siglos antes en el mismo laberinto filosófico, y rompe los esquemas analizando la razón tal y como Kant haría mucho más tarde. Ambos pensadores están cerca el uno del otro, ahora la próxima cuestión sería si Kant llegó o no al Nirvāna.

#### 4- Paul Deussen.

La jaqueca había sido severa durante un largo tiempo, los vómitos aparecían intermitentemente, ahora además, la vista se había debilitado hasta tal punto que le era imposible escribir. En medio de tal compromiso corporal, Frederich Nietzsche pide a su amigo Paul Deussen que le ayude a escribir lo que sería *Verdad y Mentira en sentido extramoral*. Paul Deussen copia mientras Nietzsche dicta. Ambos filósofos, amigos desde Pforta y escritores natos, compartían el mismo gusto por la antigüedad clásica, pero en distintos ángulos. Nietzsche amaba los orígenes griegos, Deussen los orígenes hindúes. Sin embargo, ambos compartían un interés común: Platón. Paul Deussen piensa a lo largo de su carrera que sólo existen tres verdaderos filósofos: Platón, Sankara y Kant. Más aún, ve Kant no ya como afín al pensamiento hindú, sino más afín al pensamiento Vedanta de los Upanishads. En su libro *Vedānta, Plato and*

<sup>58</sup> Pg. 78.

<sup>59</sup> Pg. 126 y ss.

*Kant*<sup>60</sup> explica detenidamente cómo quedan conectados el pensamiento veda con Platón, y estos a su vez con la metafísica de Immanuel Kant. El verdadero encaje de todo este puzzle nos lo da Parménides y su metafísica unitaria y absoluta del Ser. En este plano, la visión de Deussen queda igualada con aquella que tuviera Heidegger sobre el filósofo eleata, o sea, la de un filósofo revolucionario que no solamente rompe esquemas, sino que además es pieza vertebral para entender el posterior desarrollo de la filosofía griega. Es digno de notar que Deussen toma las doctrinas filosóficas como sistemas decadentes de pensamiento. Para Paul Deussen los sistemas de pensamiento aparecen como sistemas contundentes que van perdiendo su fuerza interna a medida que los distintos discípulos los re-interpretan a su propio modo, o en su defecto ajustándolos a sus propias necesidades. En esta trama de pensamiento “degenerado”, es como surgen las re-interpretaciones y ajustes filosóficos a lo largo de la historia. Deussen ve el sistema Vedanta (contrariamente a Murti) como absolutista (en el sentido de predicar un Ser unitario y absoluto así como trascendente) y exactamente predicando aquello que el budismo Mahāyana predicará en su momento. Por supuesto siempre se pueden recuperar significativas diferencias, pero la esencia queda intacta. Deussen nos dice que el sistema de pensamiento Sakya es precisamente el último eslabón de esta cadena degenerada de pensamiento que surge a raíz de las interpretaciones sobre el Vedanta. Curiosamente si para Murti es la figura de Nagarjuna la piedra de toque del pensamiento budista y el que realiza la ruptura definitiva con las tradiciones anteriores, así como el que interpreta correctamente el evangelio de Buda; para Deussen es el filósofo Sankara con su interpretación sobre el Vedanta el que finalmente devuelve la tradición a su momento apropiado y a su virginidad de origen. Platón forma parte de una mezcla de influencias tanto por parte de Parménides como de Heráclito, y en vistas de Deussen, Platón reconcilia las doctrinas de los dos filósofos. Un dato digno de mención, es el hecho fundamental de que Deussen separa ideológicamente tanto a Parménides como a Heráclito el uno del otro. Deussen piensa que la doctrina heraclítica del Ser es precisamente la negación del ser parmenídeo:

*“Whereas Parmenides is a metaphysician, Heraclitus is only a physicist...Everything in nature is concerned with continual change; it is comparable to the river, the waves and swirling waters of which appear to remain the same, but are really formed again and again from the moment to moment of different water.”*<sup>61</sup>

Principalmente el filósofo efesio muestra un interés en los mismos hechos que Parménides, pero con la tajante diferencia de llegar a conclusiones distintas referente a la manifestación de la naturaleza y el Ser. Deussen continúa:

*“According to Parmenides there is only an immutable Being, all Becoming is mere appearance; according to Heraclitus there is only a Becoming, and all permanent Being is appearance.”*<sup>62</sup>

Lo que más me llama la atención de este pequeño párrafo es que Deussen posibilita el hecho de que ambos filósofos sean distantes—no ya en distancia—sino en pensamiento también. Lo sutil del asunto es que presenta ambos filósofos como negadores el uno del otro, mientras que Platón se nos aduce como

<sup>60</sup> Paul Deussen: *Vedānta, Plato and Kant*. Published and translated by E.F.J. Payne, Sind Club, Karachi: Pakistan, 1943. Primeramente publicado como: *Vedānta und platonismus im Lichte der kantischen Philosophie*. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1904.

<sup>61</sup> Paul Deussen, *Opus cit.*, pg.28.

<sup>62</sup> *Ibidem*, pg.28.

“reconciliador” o mejor dicho, como un sintetizador de ambos pensadores. Aproximadamente cuarenta años más tarde, Martin Heidegger presenta el mismo problema en lo que sería su libro *Einführung in die Metaphysik*<sup>63</sup>, pero con una tremenda y absoluta diferencia: para Heidegger<sup>64</sup> tanto Parménides como Heráclito dicen exactamente lo mismo pero han sido mal interpretados y—lo más importante aún—mal traducidos prolongadamente. Heidegger examina este hecho partiendo del concepto de *ser* y *apariciencia*. La apariencia forma parte del Ser y éste a su vez del ente. Separarlos y confrontarlos sería un mal entendido y por ende, un grosero error. Aunque existe una “unidad” y un “conflicto” entre ser y apariencia, ambos son dos caras de una misma moneda. El ser es por tanto *physis*, y los griegos lo entendieron de esa manera. Heidegger nos dice que “ser significa aparecer”, y por lo tanto estar rodeado por la apariencia. Por ello, separar al ser de la apariencia es matar el concepto y no entenderlo. Este concepto de ser como *physis* y por tanto, como apariencia toma su origen en la misma palabra *physis* que posee la raíz en “brotar”, “aparecer”, “brillar”. Ese sería precisamente el sentido que recogería la filosofía de Heráclito, es decir, el ser como aparente en el espejo de la Naturaleza. Pero Parménides recogería el sentido de Ser absoluto que posee un esencia en la *physis*. Heidegger nos expresa la reconciliación entre ser y apariencia mediante el exámen de la relación entre “ser y pensar” donde el ser entra a formar parte del *logos* que Heráclito tanto investiga. *Physis* y *logos* son dos conceptos exactamente iguales. En Parménides se da una conexión entre percepción y ser. Es interesante y sorprendente que las posiciones de Deussen y Heidegger sean distintas en sus interpretaciones sobre los terminos griegos. Sin embargo, la reconciliación entre Parménides y Heráclito nos la daría Platón, tal y como Deussen apunta. Es Platón el que recoge ambos pensadores en la intensidad de sus diálogos. Es el concepto de *idea* el que se embulle de influencias parmenídeas y heraclíteas, la idea en Platón es la unidad dentro de la pluralidad, es una clara reconciliación de opuestos cuya base es la esencia eterna e inmutable:

*“They are not something abstract, but the concrete, definitely determined and perceptual forms of nature herself, only, as he says, ‘immortalised,’ in other words, freed from space and time.”*<sup>65</sup>

El concepto de “cosa-en-sí”, de realidad suprema y subyacente a todo ya se encuentra en Platón bastante bien determinado, lo cual lleva trazas de Parménides así como de Heráclito. Deussen ve todas estas cuestiones metafísicas tan cercanas al Vedanta hindú que piensa literalmente que los más egregios fenómenos del pensamiento humano son por este orden: Vedanta, Platón y Kant. Existiría pues un claro trasfondo común entre lo que los primitivos griegos experimentaron y lo que los primeros filósofos Vedanta entendieron por Naturaleza y Realidad.

<sup>63</sup> Existe traducción al castellano, Heidegger, M.: *Introducción a la Metafísica*. Gedisa Editorial, Barcelona: 1993.

<sup>64</sup> Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, pg.94 y ss.

<sup>65</sup> Deussen, pg.33.