

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

14



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1973

LA PREGUNTA POR EL SENTIDO Y EL VALOR EN LA FILOSOFIA ASIATICA, PRINCIPALMENTE EN LA DE LA INDIA

PROF. FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN,
Universidad de Maguncia, Alemania Occ.

1. Consideración histórica

LA PRESENTE CONSIDERACIÓN HISTÓRICA desea justificar la convicción de que las valoraciones fundamentales poseyeron decisiva importancia para todas las culturas y son indispensables. Mostraremos esto también en el *mundo asiático*, ante todo en la *filosofía hindú*. Las valoraciones de la misma corresponden, en rasgos generales, a la actitud espiritual europea. Nos explicamos este fenómeno por el hecho de que se trata de modos de comportamiento provenientes de la más profunda y general esfera humana; ellos pueden, pues, pretender la captación de absolutas *verdades axiológicas*. Por cierto, sus formas expresivas pueden ser diferentes; podemos encontrarlas en divergentes variaciones, lo mismo que un igual núcleo *de sentido* puede ser reproducido de modos diferentes en muchos cuadros. Sin embargo, dichos comportamientos poseen en general una común *intentio* dirigida a valores fundamentales semejantes, si bien sentidos de diversas maneras (por ej., valores éticos, religiosos, caracterológicos; valores sociales y vitales, etc.) Hoy en día se emplea gustosamente el *slogan* de la "pluralidad de las culturas". Pero ello no significa exclusión recíproca, sino también inclusión de lo común.¹

Según nuestra opinión, los aspectos axiológicos dentro de los sistemas históricos pueden ser mostrados allí donde se responde a lo dado a partir de *tomas de posición* últimas (cfr. K. Huber, Stavenhagen) y se realiza un claro reconocimiento, en cierto modo, una profesión de fe. Se trata de aquellas

¹ Cfr. por ej. el trabajo del autor presentado a la "Third East-West Philosophers' Conference. An Interchange between Western and Asiatic Thinking", Hawaii, 1959, en: *Phil. and Phenomenological Research*, XXI, 2, 1960

intelecciones espirituales y *contenidos de sentido* que no resultan de argumentaciones logicoformales o puramente empíricas; por el contrario, en ellas se presenta un reconocimiento que es irreductible, esto significa una actitud respecto de un valor que en sí debe ser convincente, y cuya realización debe ser intentada. Tales actitudes expresan la imagen general de una cultura, sus impulsos más íntimos; y a partir de éstos debe ser comprendida tal cultura. Dichos modos de valorar se anuncian particularmente en el hecho de que se realiza una "preferencia" o un posponer lo inferior, de modo que tanto en el ser dado como en la realidad anímica podemos hablar de gradaciones de lo superior a lo inferior. La mayoría de las veces, esta ordenación se cierra mediante la indicación del cumplimiento más elevado posible que debe ser ganado. Estos valores fundamentales también se ofrecen en el mundo asiático, según cuatro puntos de vista:

1. Se admite una diferencia ontológica entre las diversas *esferas del ser*, ante todo, la de lo absoluto y lo relativo, lo esencial y lo accidental (realidad y metafísica).
2. El ser mismo se traduce en *grados de perfección* escalonados (ordenación axiológica, valores impersonales).
3. *El mundo eticoespiritual* tiende a la perfección, al elevamiento y liberación del hombre (valores personales).
4. Las diferencias de valor son captadas precisamente como tales porque son obtenidas mediante una *facultad de conocimiento superior* (espiritual).

2. La filosofía hindú en general

A través de muchos siglos, en la India se desarrollaron muy diversos sistemas filosóficos para explicar el ser como tal y los fenómenos dados, así como los ideales de la vida. La filosofía y la religión pretenden señalar el auténtico camino de la vida y proveerla de un especial sentido, para darnos la posibilidad de alcanzar el fin supremo de la existencia. Las cuestiones ontológicas y las axiológicas se entremezclan entre sí.² Hay que mencionar que en sánscrito la palabra "*sat*" (ser) alude también a lo bueno, lo perfecto, lo verdadero, el ser puro (por cierto que sin "*gunas*" indicables, esto es, sin cualidades particulares), lo eterno sin mezcla de devenir (*Maṇḍukya Up.* 4, 71; *Muṇḍaka Up.* 2, 10); del mismo modo, "*asat*" mienta lo no-ente, lo ma-

² Rudolf Otto, *Westöstliche Mystik* (1929), 24-6. Unto Tähtinen, *Indian Philosophy of value* (Turku), 1968), 5: "Indian Philosophy is fundamentally rather a philosophy of values than concerned with reality."

lo, lo negativo. En los Vedas y Upaniṣads se nos dice que hay un ser oculto que todo lo fundamenta, *lo uno* que, abarcándolo todo, descansa en las profundidades de lo finito, “más allá de toda posible determinación”.³

Esta mismidad (*Selbst*) eterna y divina, valorada como lo supremo, es *Brahman*, del cual el individuo finito cobra conciencia en el transcurso del autoconocimiento. Este conduce finalmente a la identidad de la suprema esencia de nuestra mismidad —superior al intelecto (*buddhi*) y a la opinión del entendimiento (*manas*) con el infinito *Ātman*: *Aham brahmāsmi*. Nuestra más íntima esencia, “la cual únicamente está plena de valor”, es la realidad última y verdadera o *Brahman*, y los Upaniṣads dicen: “Esto eres tú”, *Tat twamasi*. El incognoscible *Brahman* (*nirguna*, Sankara: pura existencia) y *Ātman* (el sujeto puramente cognoscente) son uno: el objeto y el sujeto, lo cósmico y lo anímico. Todas las cosas son manifestaciones del *Brahman* y todo acontecer está en un fluir (*saṃsāra*). La existencia del mundo y sus valores están dirigidos por el ser del *Brahman*. “Poderoso y bueno, bello y eficiente es todo lo que proviene de él”, del “supremo absoluto”.⁴

Al cobrar conciencia de la identidad con él, con la ayuda de las buenas obras, nos liberamos del miedo y la angustia, del hambre y la sed, de la preocupación y la confusión, de la vejez y la muerte.

El conocimiento del *Ātman* es liberación, redención (*mokṣa*), el supremo bien, *summum bonum*, y se descubre a sí mismo como el sujeto objetivo.⁵ Así, pues, la mismidad se da como el supremo valor en nosotros y es “interior” (cfr. *Kaṭha Up.* 4, 1), “más valioso y digno de amor que el acontecer vital”.

³ Mangal Charan, *Discourses on the Philosophy of the Bhagavadgita* (Allahabad, 1965, 2a. edic.), 113, 292. Cfr. el método de la negación en la teología negativa europea. H. v. Glasenapp, *Die Religionen Indiens* (1943), 54s., 313s. *Die Philosophie der Inder* (1957/8), 148 s. Cfr. H. Oldenberg, *Die indische Philosophie* 31 s. (*Kultur der Gegenwart* 15., 1913). P. Deussen, *System der Vedanta* (ed. 1906), 133. W. Ruben, *Philos. der Upanishaden* (1947), 195s.: los atributos divinos; el amor, atributo supremo.

⁴ Cfr. *Bṛhadāraṇyaka Up.* 4, 4; *Chāndogya Up.*, 6, 8, 7, 15, 8, 7. *Bhagavad-Gītā* VI, 41. *Brh. Up.* 1, 4, 10, 3, 7: *Ātman*. *Vedantaparibhasa* 9, 66: *Brahman* es la bienaventuranza misma. A. K. Sarkar, *Sankaras Interpretation des Selbst* (*East-West studies of the problem of the self*, Ed. Raju-Castell, 1968), 142 s. Radhakrishnan, *Indische Philosophie* (1955, edic. alemana), I, 144. *Sobre Vedanta*, D. M. Datta, *The six ways of Knowing* (Calcuta, 1960), 73 s. P. T. Raju, *Idealistic Thought of India* (Londres, 1933), 105 s., 415: *Brahman*. S. Nikhilananda, *Hinduismus* (1958), 26 s. R. Panikkar, *Kerigma u. Indien* (1967), 139: *Ātman*. P. J. Saher, *Indische Weisheit* (1963), 242. Tähtinen, 79 s., 90, 100.

⁵ Tähtinen 26, 84 s.: *mokṣa*. *Rig-Veda* (ed. alemana K. F. Geldner, 1957), III, 290, 365. Cfr. Debrabrata Sinha, *The Idealist Standpoint* (*Vedanta*), 63s., 67s.: *Ātman*, self, subjectivity (1965).

En cuanto autoconocimiento, como explica más tarde Sankara (ca. 800 d.C.), es un “valor en sí subsistente” que no es meramente útil. Debe ser diferenciado de “lo valioso (para algo)” en el sentido corriente de la palabra. “La mismidad es existencia”, no un *ego*. “Ella es” (*Kaṭha Up.* II, 3, 2). Puede ser restituida mediante sus tres decisivos factores: ser, conciencia y beatitud (*sat, cit, ānanda*), mediante su “absoluta perfección”, mediante un ser que es “siempre libre”. De todos modos, esta descripción es “totalmente insuficiente”.⁶ El camino de la purificación conduce luego, en una elevación anímica, a la unidad más allá de toda diferencia, a la esencialidad divina. Finalmente alcanzamos lo absoluto de la perfección —que debe describirse por el estado de *ananda* entendida como beatitud (cfr. *Advaitin*)— en virtud de la liberación y la entrega al *ser divino*, sin espejismos y sin la enigmática ilusión de *Māyā* (*Svet. Up.* 4, 10). Nos desprendemos de las bases inferiores del mundo de las apariencias —que poseen solamente un “valor relativo” y una “realidad parcial” (*Otto*, 128)—, y nos dirigimos hacia *Brahman*, la realidad acabada (*Bṛhd. Up.* 3, 8).⁷ Este es también el punto de vista de *Advaita*.

3. *Bhagavad-Gītā*

Queremos tratar especialmente el tema de la *Bhagavad-Gītā*, surgida alrededor del Siglo V a.C. Desarrolla determinados y característicos momentos que, como veremos, incluyen modos de sentir y valores comparables con el teísmo del mundo occidental. Influenciado por los Upaniṣads y relacionada con la escuela *Sāṃkhya*, *Gītā* habla de lo absoluto como un *Dios personal*, Señor del universo cósmico (Cap. X y XI, pero sin embargo diferente del *Sāṃkhya* y del *Jainismus*). Ese *Dios* penetra toda realidad, determina al mismo tiempo el núcleo de la vida y se traduce en la fuerza substancial del universo.⁸ *Dios*, en cuanto supremo y secreto ser (*Bhagavān*) produce de modo valioso “saber, bondad y santidad”. En vista a Él y, por ello, al *Brahman*, el hombre trata de superar su mismidad finita para ganar y ser íntimamente plenificado por el

⁶ *Chānd. Up.*, 8, 7, 12. R. P. Singh, *The Vedanta of Sankara. A Metaphysics of Value* (Jaipur, 1949) I, 22. T. M. P. Mahadevan, *Value and Reality* (*Intern. Philos. Quarterly* VI, 1, 1966), 28-30, 32: *Salvación en Brahma-Sūtra*. P. Deussen, *Allg. Gesch. d. Philos.* (1906/7), I, 3, 23s.: *Kaivalya*. Sinha 15s., 23s.: *ego*.

⁷ Glasenapp, *Der Jainismus* (1925), 192, 212. *Religionen: sobre maya*, 169. También Mahadevan, 31. Cfr. V. H. Date, *Vedante explained* (Bombay, 1959), II, 483s., 506s.: *maya*, *Brahman*, 417: lo absoluto. *Chāndogya Up.* 4, 14; 7, 23s.: *Liberación*. K. Bhattacharya, *The individual in Indian Philos.* (*Philos. East-West*, 14.2.1964), 143.

⁸ Cfr. *Isvara*, *Svet. Up.* 6, 18. *Bhagavad-Gītā* VIII. B. N. K. Sharma, *A History of the Dvaita School of Vedanta* (1960), I, 60. Cfr. S. N. L. Shrivastava, *Sankara on God, Religion and Morality*, 105 (*Philos. East-West* VII, 3 y 4, 1957), 8.

“único valor absoluto” (santuṣṭa, III, 17). Al mismo tiempo, es ésta la vía para obtener la unión con Dios, por medio de la entrega (bhakti) y la acción (cfr. karma, también Mimamsa, Glasenapp 311), por la perfección y por la “preservación de todo lo valioso” gracias al amor a Dios (Cap. III, XI: Krishna Arjuna). Una vez que alcanzamos la meta de la perfección, termina el proceso de la peregrinación anímico-espiritual.

Entonces, el mundo ya no es en modo alguno una “ilusión” (Gupta). Únicamente mediante la redentora inclinación y entrega (mukta) a lo supremo, a la eterna mismidad, es el hombre capaz de llegar a ser uno con el Brahman o bien la individualidad puede aún permanecer en la sombra de Dios (Cap. V, VII). Hay que advertir además, que Brahma-Sūtra, podría decirse, posee también “un trasfondo teísta”. Brahman es el “autor del universo” (Sutra II). La majestad de Dios no es tangible (Comentario de Śaṅkara I, 2, 2 etc.). La realidad efectiva, sin embargo, tiene su propio ser.⁹

4. Sāṃkhya

En la filosofía más realista al estilo clásico de Sāṃkhya (S. IV d.C.) se nos ofrece un encuentro entre el elemento invisible, inmutable y espiritual en el universo (entendido como el principio espiritual ordenador, puruṣa) y el elemento no-intelectual, atraído por aquél como por un imán (prakṛti, en cuanto “active primary matter”), determinado por tres “gunas” (gozo, pena y pesadez o inhibición).¹⁰ Se trata de la unión de lo *espiritual* y lo *corporal*, condición, al mismo tiempo, para el despliegue del universo según diversos grados axiológicos, desde las más refinadas a las más groseras formas, desde lo supremo hasta el mínimo tallo de hierba (Oldenberg 44). Sin embargo, el alma espiritual, si bien está también ligada a lo corporal, se esfuerza por liberarse en dirección a la Luz inmutable y no admite la igualdad con prakṛti. Ello es posible porque el espíritu no está en una relación interna con lo material, del mismo modo que una gota de agua sobre una flor de loto permanece separada de ésta (cfr. Bhagavad-Gītā V y Maitrāyāna Up. 3, 2).

Dicha relación del alma con prakṛti puede compararse con un cristal desprovisto de color, detrás del cual esté una flor roja; de esta suerte, el cristal

⁹ Das Gupta, Hist. of Indian Philos. (Cambridge, 1932), 478. Radhakrishnan, I, 445, 469s. Glasenapp, Philosophie, 170s., 179, con numerosas citas. P. T. Raju, Indian Idealism and modern Challenges (Panjab Univ., 1961), 35s.: Self and the Absolute. A. G. Javedkar, Axionoetics (Bombay, 1963), 6.

¹⁰ Tähtinen, 82: puruṣa. Glasenapp, Religionen, 161: prakṛti. Mangal Charan 41 s. Cfr. Sāṃkhya-Sutra, I, 63. Rig-Veda (Geldner), III, 286s. Sarkar, 147. Cfr. T. A. Inamichi, Betrachtungen über das Eine (Tokyo, 1968), 143: Significación de Sāṃkhya.

parece tomar el color rojo de la flor (la materia). Así el mismo cristal parece ser rojo. El efecto del espíritu-alma sobre la evolución del mundo es también solamente indirecto, del mismo modo que el imán obra a distancia sobre las partículas metálicas. El alma contemplativa observa la actividad de la naturaleza sensible como la “actividad de una bailarina” (Sāṃkhya-Kārikā 50). Pero cuando llega al nivel de la conciencia el espíritu exclama: “Yo soy otro, y ella es otra”, la naturaleza de la prakṛti (Mahābhārata XII, 307, cfr. 576). La conciencia lo libera de prakṛti, del egoísmo, y entonces el alma individual es capaz de realizar su verdadera esencia, su inmortalidad y redención, o mokṣa —por cierto que, en la filosofía hindú, en una interpretación absolutamente diferente de los contenidos de sentido—. Mokṣa es “el fin en sí mismo” (valor propio) y no un valor útil para algo (valor de relación). De acuerdo con esto se distinguen todavía otras puruṣārthas. Se trata del triple escalonamiento de Dharma (orden), Artha (plenitud rica, cumplimiento) y Kāma (deseo, tendencia. En Mimamsa es Dharma aún más importante que Mokṣa (Mimamsadarsana I, 1, 2).¹¹

Mahadevan considera la cuestión axiológica, de acuerdo con la escuela filosófica de Advaita, en la siguiente forma: Tenemos que diferenciar lo bueno de lo meramente útil, el valor de lo valioso para nosotros. El valor supremo, “the innermost”, es en este caso, igualmente, la mismidad (Selbst), la esencia de la mismidad (mukya, Pañcadasi XII, 39). “Cuando algo más cerca llega de la mismidad, tanto más valioso y amable es”; pues tiene que “penetrar desde el valor exterior al interior”. Lo característico del ser supremo es la *efectiva mismidad*; no el *ego* individual, sino lo “I-that”; “he-is” y no “he-has” (“It-is”, Katha. Up. II, 3, 12). Podemos designar el carácter valioso de ese ser supremo como la sede del absoluto amor. Luego, con la ayuda de Jñāna o saber, conciencia existencial, es “ganado el fin último” —la perfección (kaivalya) o redención liberadora (mokṣa). “La mismidad es libre.”¹² Es evidente la íntima relación de este modo de sentir con el pensamiento europeo.

Debemos aún notar que en el Vedanta, Dios se da como personal en lo que

¹¹ Sāṃkhya-Sutra, II, 35. J. Ch. Wodeyar, Can Philos. hope to have a hierarchy of values? An Indian View (Internat. Inst. de Phil. Entretiens de Mysore, 1959), 100. Deussen, I, 3, 113, 610 resp. al Vedanta I, 2, J. Dahmann, Mahabarata St. (1902), 45. Oldenberg 36. Nikhilananda 65 s. V. Ferm, A Hist. of philos. Systems I: Indian Philos. (N. Y., 1950): S. K. Saksena, 5,10: transcendence of pleasure. Bhattacharya, 133: liberación, mukti. Cfr. Richard Garbe, Sāṃkhya Philosophie (1894), 170, 323: mokṣa y otros temas.

¹² Mahadevan 27 s.; indicación de pasajes: Sankara, Taittiriya Up. bhāṣya II, 1. Katha Up., II, 11, 1. Chandogaya Up. VI, 14; VII, 23s. Cfr. Rig-Veda (Geldner) II, 349. Otto, 214: brahmanirvana Sankaras. Raju, Idealistic Thought, 97.

respecta a su aspecto simple, pero como impersonal Brahman en el más elevado. "Su valor no es posible abarcarlo con la mirada". Gracias al punto de vista simple, podemos ascender al superior, que se va revelando gradualmente. Pero en lo más elevado, Dios es la única realidad, como podemos comprobar claramente en el monismo de śaṅkara, que ha escrito el más extenso comentario de Brahmaśūtras.¹³

5. Yoga

El *Yogin*, cuya práctica se remonta a las épocas más tempranas y que aún hoy en día se lleva a cabo, progresa más aún interiormente por medio del aislamiento de toda vida terrenal, por concentración, prescindiendo del sentir exterior. Gracias a ese tipo de comportamiento cobra él una plena *posesión de su mismidad*, una propia integración. El cumplimiento de *Jñāna-Yoga*, por ej., se ofrece como una suerte de gnosis, se podría decir, parcialmente, en un modo de conciencia existencial y fenomenal o atributiva. De este modo el alma gana un estado de bienaventuranza, de felicidad muy peculiar, que nos conduce a la mismidad real, al Ātman. Podría compararse con un pez que cae nuevamente al agua luego de haber tenido que estar durante un tiempo privado de su elemento propio. Yoga es la unificación de la mismidad viviente con la suprema mismidad, Dios (Ivara). En este caso se habla de seis actos de purificación (sat-karma) y nueve pasos del amor trascendente (Angirasā Daiva Mimāṃsā-sūtra). Podríamos hablar también en el Yoga de una tendencia teísta, pues Dios es el espíritu perfecto que "todo penetra, omnipotente y omnisapiente".¹⁴

A diferencia de las escuelas hasta aquí mencionadas, tenemos que hablar también de una filosofía materialista, la teoría de Cārvāka (Lokāyata), para quien los Vedas era una obra de bufones y de engaños clericales, y que sólo conocían los valores de la riqueza y del placer, pero no la moralidad (lo bueno y lo malo) y la salvación. Esto está en absoluta oposición al Jainismus y a su liberación de lo material mediante una "religión de ayuda a sí mismo". Aquella es una concepción que también encontramos en el ámbito cultural europeo, sobre todo en épocas decadentes. El lema de Cārvāka era:

¹³ Chatterjee-Dhirendramohan Datta, *Introduction to Indian Philos.* (1960, Calcuta), 390 s. Otto, 142, 214.

¹⁴ A. Danielou, *Yoga* (Londres, 1949), 7, Purificación 49, Jñana Yoga 101, Bhakti-Yoga 105. Deussen, I, 3: filosofía post-veda, 561 s. H. Birven, *Lebenskunst in Yoga und Magie* (1953), 28s. Radhakrishnan II, 267: Samkhya u. Yoga. P. Brunton, *Yogis* (1937), 67 s. Mangal Charan, 34, 197. Ruben, 294 s.: Métodos espirituales del yogin.

"Mientras vivas, vive en el placer. Atesora dinero. Bebe licores. Una vez que el cuerpo se convierte en cenizas, ya no hay retorno."¹⁵

6. Budismo

También el Budismo (ca. del S. V. a.C.) desea liberar, sobre un trasfondo más pesimista, de la intranquilidad de la penosa vida, entendida ésta como un disvalor; en efecto, "el nacimiento es sufrimiento, la vejez es sufrimiento, la enfermedad es sufrimiento, la muerte es sufrimiento. Estar unido con falta de amor es sufrimiento; estar separado del amor es sufrimiento".¹⁶ Sin embargo, se ofrece un sendero que conduce a la última emancipación; consta de ocho miembros, cada uno de los cuales representa una condición y una forma de la vida moral. De aquí resulta toda una escala de valores: "correcta creencia, correcta decisión (por el bien), correcta palabra, correcta acción, correcta vida, correcta tendencia, correcto reflexionar, correcto ensimismamiento".¹⁷ El *ego* debe ser superado, pero no desde fuera, sino desde adentro (Suzuki). Esto significa un indiscutible valor, el cual sirve al otro, libera del mal, dispone para hacer el bien y purificar el espíritu. Luego, el sufrimiento llega a ser inesencial y "la redención de lo no valioso posee su propio valor" (Tähtinen). "Lo perfecto tiene su profundidad, es inconmensurable e infundable."¹⁸

De este modo estamos dirigidos hacia las fuerzas anímico-espirituales. Son los dharmas budistas, elementos variables que, sin embargo, están sometidos a una *regla*. Pero siempre retornan y por ello pueden provocar padecimientos. Sin embargo, no podemos calificar esta actitud, en el sentido de Schopenhauer, como un pesimismo total —opina Glasenapp—, pues, finalmente, "detrás del pasajero y doloroso mundo se tiende a un ser imperecedero y pleno de delicias". Por cierto, todos estamos sometidos a la ley del *Karma* y al efecto de nuestras acciones en el acontecer cósmico, así como en el transcurso psíquico (cfr. también los Upaniṣads). Pero la libertad del espíritu, que posee un valor más

¹⁵ Chatterjee-Dh. Datta 103, 111. Glasenapp, *Philosophie*, 126. Oldenberg, 52.

¹⁶ Das Gupta I, 65. E. Hardy, *Indische Religions philosoph.* (1868), 67. Deussen, I, 3, 147. Cfr. H. Nakamura, *Grundlehren des Buddhismus*, 185 (Saekulum XX, 2-4; 1969).

¹⁷ D. T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist* (N. Y. 1957), 40 s. L. de la Vallée-Poussin, *Le Dogma et la philosophie de Bouddhisme* (1930), 35, 40. H. Nakamura, *Early Buddhists* (World Perspectives in Philos. presented to D. M. Datta, India, 1968) 242. Cfr. *The Teaching of Buddha*, libro de texto (Tokyo, 1968), 20, 62, 176, 296.

¹⁸ Dhammapāda, trad. de B. Thera (Bangalore, 1966), 191. Tähtinen, 37. Suzuki, 40 s. Nakamura, 244: únicamente un proceso cspiritual (World Perspectives... India, 1968). Cfr. Imamichi, 151.

elevado, es capaz de sobrepasar ello. El sabio y liberado, al final de los renacimientos condicionados por Karma, entra en el "perfecto Nirvāṇa"; por cierto que por el camino del proceso determinado por Karma consistente en el fugaz devenir, saṃsāra.¹⁹ Es difícil responder a la cuestión de si esto significa entrar en una bienaventurada paz o la disolución de la propia mismidad (Cfr. Mahabharata XII, 342, 81). Oigamos, por ej., algunas expresiones reproducidas por Oldenberg (Buddha 326 ss., 1903):

"Ellos aprehenden el nirvāṇa, los sabios, la ganancia por encima de la cual no hay ganancia superior."

"Quien llega hasta allí ya no conoce el sufrimiento."

"El país de la paz, donde lo pasajero encuentra reposo en la bienaventuranza."

"El supremo no ha revelado que lo perfecto está más allá de la muerte" (Cfr. Oldenberg 321; Samyutta Nikaya IV, 374).

O repitamos algunos versos semejantes del posterior Acāradinakara (Jainismus):

"Nuestra constante tendencia se dirige a lo supremo, a lo eterno, a la intuición, visión, fuerza y bienaventuranza."

El budista "capta un mundo de valores totalmente nuevos que se basan en prajñā (sabiduría) y baruṇā (compasión) (Suzuki).²⁰

En el posterior budismo de Mahāyāna (ca. 200 d.C.) nos elevamos a un conocimiento y exaltación místicos, alcanzamos la unión con saṃsāra, el mundo relativo de los fenómenos, y somos conducidos al Nirvāṇa (Buddha), al absoluto. Este "maravilloso ser", el "fundamento originario", es lo "no-sujeto", anātman. Se podría decir que es "unselfishness", "principio fundamental de todo ser corporal y espiritual".²¹ Se trata justamente de lo que Suzuki

¹⁹ Cfr. Brhad. Up. 3, 2. Radhakrishnan-Raju, The Concept of Man (1966), 310: dharma. H. Zimmer, Philos. of India (N. Y., 1957), 480: without meaning. Sarkar, 144. Textos de Buda, 264, 296. J. Dahmann, Nirvana (1898), 113 s. J. Takeuchi, Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus, 67 s. (Leiden, 1972).

²⁰ Cfr. Oldenberg, 303s., 321, 328. Glasenapp, Jainismus, 212, 369 y citas de Dhammapāda, 23, 179, 203, 225, 368. H. Dumolin, Zen (1959), 280: Nirvana y Mahayana. Suzuki, 42 s.

²¹ Keiji Nishitani, Die religiöse-philos. Existenz im Buddhismus, 381, 390 s. (en: Sinn und Sein, edit. por Richard Wisser, libro en homenaje a von Rintelen); también cfr. Suzuki, Leben angesichts der Ewigkeit, 421: Nirvana. J. Wach, Mahayana (en Gesch. d. Buddhismus, 1925, XVI), 58.

llama lo decisivo en el Budismo: el "camino hacia la pureza" que incluye en todas las cosas la "ausencia de mismidad", lo "no-ego" "anattā"; camino que proviene desde "adentro". En los Manayana-Sutras podemos encontrar las raíces del Budismo Zen.²² Otra vez vemos que la visión no es participable. Cada uno debe llegar a experimentarla en sí mismo. Los símbolos no reproducen la plenitud del contenido y aquí las palabras no son suficientes. Dumoulin lo llama teología negativa, semejante a la europea. "Pensar es no-pensar." La perfección es algo que no contiene atributos determinables. No posee denominaciones. Según Suzuki, el progreso axiológico interior reside aquí únicamente en la vivencia subjetiva.²³

Resumamos con P. T. Raju, en algunas palabras características, aquellos que en la India son considerados valores últimos, aun cuando su significación bien puede ser algo variable: Existencia, conocimiento de la propia mismidad y bienaventuranza, si bien vistos de modos diversos. Estos están ligados con los valores de clase absoluta: *verdad, belleza y bondad* (cfr. los trascendentales en Occidente: *verum, pulchrum, bonum*). "Lo absoluto es todo esto, pero... nosotros nos acercamos a ellos en un diverso modo de vivencia". La filosofía hindú es "una filosofía de la interioridad entendida como acuñación íntima y existencial", y es, además, realización de valores espirituales.

Jaya Chamarajendra Wodeyar dice, de modo semejante: "Los pensadores de la India han creído siempre en una jerarquía de valores... La persona humana, en los Upaniṣads, fue considerada como una actitud orientada en dirección al Brahman". Hay también "valores inferiores" — "instrumental values". "La autorrealización-mokṣa... es el valor más sublime que busca el hombre, un valor propio real (real intrinsic value)". Tenemos la exigencia de alcanzar el ámbito del "supremo valor", sin por ello negar los inferiores. Tales pensamientos no son extraños al pensamiento europeo.²⁴

7. Acerca de la cultura china

La filosofía china responde más al comportamiento práctico y positivo del

²² Suzuki, 38 s., 43. Hans. O. Stange (Insel Verlag Nr. 499). Chinesische Philosophie, 76: "Yo renuncié, pues, a mi yo (ego)", Tschuang-Tse. K. V. Ramanan, Person and moral Life in Mahayana (Raju, Problem of the Self, 1968), 157, 160: el yo y Vijñāna, "self-conscious individual".

²³ Suzuki, Zen, 11, 56. G. Mensching, Buddhistische Geisteswelt (1955), 107, 210. Nakamura, 243, 248: más allá de todo análisis racional.

²⁴ Raju, Religion and spiritual Values in Indian Thought (Annals XL, Poona, 1960), 353, 373 s., 424. S. C. Chatterjee (en World Perspectives), 66: valores eternos y no eternos en el Vedānta.

hombre ofreciendo claras metas a su tendencia a la perfección. También aquí se admite un principio superior, luminoso, creativo, celestial, *Yang*, que domina sobre el comienzo originario y se distingue del *Yin*, principio inferior, oscuro, receptivo, terrenal (Cfr. Lao Tzū). Únicamente en virtud de la unión de ambos principios el ser puede alcanzar la perfección, en virtud del *Tao*, la norma y forma, el camino y el espíritu, "adored with the axiological unity of supreme perfection" (Fang).²⁵

Lao Tzū, Lao Tse, desarrolla en el S. VI a.C. una imagen del mundo orientada de modo llamativo casi a los mismos valores fundamentales que se presentan más tarde en el desarrollo espiritual de Grecia y, en un sentido más amplio, en el occidental-europeo. Esta filosofía pertenece a una de las más nobles evoluciones de la tendencia humana a la verdad, debido a su contenido, a su seriedad moral y a su sabiduría práctica. Sin embargo, ya desde el punto de vista temporal, no puede hablarse en este caso de una recíproca fecundación entre los círculos culturales asiático y europeo.

Lao-Tzū, originariamente llamado Li Po-yang, se refiere a la doctrina del Tao. Este es lo absoluto ante todo, la base del ser y del valor —"el primer valor de todos los valores", la "nada divina" y el "divino ser-todo"—.²⁶ Nuestras lenguas europeas apenas si pueden reproducir lo que significa Tao.²⁷ El eterno Tao no posee nombres (1, 32). Es, por ej., cambio y ley y, al mismo tiempo, lo que no cambia (shang). Pero es plenamente espiritual, pneuma, miao. Debemos destacar frente al Tao descriptible, fenomenológico, ese Tao superior, indescriptible, inasible (i), incaptable (hi), espiritual-incorpóreo (wei), el cual, en estricto sentido, es solamente lo Uno, (14). E. V. Zenker cree que se podría hablar de un innominado No-ser (yu sheng yü wu) (40), en relación al cual no es en modo alguno posible hacer una diferenciación *axiológica* de lo bueno y lo malo. También en este caso podría recordarse la llamada teología negativa y la mística de Occidente, tal como se desarrollaron más adelante, si bien Lao-Tzū no invoca aspectos teológicos. Más bien, Tao incluye todas las formas e imágenes (hsiang), padre y madre (20 s., 25: naturaleza. Elorduy, 23: forma sin forma, sentencia 14). Desde él irradia lo Uno

²⁵ Jung-Wilhelm, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* (1929), 49 s. R. Dvorak, *Chinesische Religion, Lao-tse* (1903), 34: Tao. Thomé Fang, *Chinese Metaphysics* (Philos. East-West, 14, 2. 1964), 126. A. Forke, *Chines. Kulturkreis*, 106 s. (1927).

²⁶ T'Ang Chün-J., *Value in Chinese Philos.* (Philos. East-West, 1962, edit. por Ch. A. Moore), 235s.: valoración más positiva del mundo en Chung-Tzū (399-300 a. C.). C. Elorduy, *Lao-Tse. La gnosis taoísta* (Oña, 1961), 141: Bondad suprema, R. Wilhelm, *Laotze, Tao-Te-King* (1911), XIV, 39: plenificado por lo Uno. Mensching, 42.

²⁷ E. V. Zenker, *Gesch. der Chinesischen Philosophie* (1926), I, 99 ss. Los números entre paréntesis indican las "sentencias" contenidas en el Tao-te-King.

y el dualismo de Yang y Yin (42). De este puro y eterno Tao surgen las fuerzas vitales de un Tao susceptible de descripción, pero el valor ideal consiste en obtener la armonía de los opuestos, esa trinidad de Tao, Yin y Yang.

Así, pues, la *ordenación del mundo* proviene de Tao, pues sin orden el mundo se convertiría en polvo, puesto que el orden es condición de la vida (39).²⁸ "Conocer la eterna ordenación produce el sentido. Y el sentido libera de la mismidad", del *ego* (Bode 16). Dentro de la comunidad, el hombre superior es garantía de orden, en cuanto presupuesto del bien. Tiene que ser un solitario; pues "ser-único engendra ser-superior: ser-superior engendra ser-maestro y señor (Ular 16). En cuanto sabio y santo, ese hombre se convierte en "prototipo ejemplar" y en "señor de los hombres inferiores" y, por ello, en "columna vertebral del orden común" (22, 27). "Este es el más valioso misterio" (Wilhelm 27). El "llamado" para ello, el "*perfecto*", tiene que permanecer "sin deseos" con respecto a sí mismo, "vive sin meta", "obra sin ser obrante", porque "lo bueno es" y no se apoya en lo exterior (2, 22, 30)²⁹ Únicamente "lo material encierra utilidad; lo inmaterial opera esencialidad". De este modo, "el perfecto se atiene a lo en sí, se aparta de la apariencia" (11, 38).³⁰ "Pero maldito sea el mundanalmente grande, ... que cegado por el modelo del placer y su ligero error, acostumbrado al orden, destruye el orden", dice la sentencia 26 (en la traducción de Wilhelm), "él pierde las raíces".

Sin embargo, también el hombre más valioso está afectado por faltas, pues nadie puede alcanzar la absoluta perfección. Pero el "siempre-perfecto modelo del hombre" (45) es una "incommensurable fuerza de sentido" (Bode). Quien tiende a la perfección puede probarse, pues, gracias a las obras del amor y el sacrificio por los otros, por independencia respecto de toda vanidad, de toda búsqueda de autoridad y de toda agitación (cfr. 66). Precisamente ese último no-hacer sagrado —así como el Tao es eternamente sin actividad— lo convierte en "modelo de la comunidad" a la que él dirige y orienta espiri-

²⁸ Nos atenemos preferentemente a la traducción de A. Ular, *Die Bahn und der rechte Weg* (1927). También han sido tenidas en cuenta las traducciones, diferentes de aquella, de Wilhelm, v. Strauss, Grill, Bode, A. Eckhardt. Por ej., Wilhelm, p. 39, no traduce "ordenación", sino "lo Uno que fluctúa". Nosotros creemos que, sin embargo, las traducciones en general han acertado correctamente con las esenciales enunciaciones del Tao-Te-King. Cfr. Ch. Waldemar, *Das Kleinod des Lao-Tse* (1958), 76.

²⁹ En este caso, por el contrario, Wilhelm no traduce "él es lo perfecto", sino el "llamado", el "vocado", el modelo primigenio. V.v. Strauss, sin embargo, no dice "lo bueno es", sino "lo bueno vence", 149 (trad. de 1870).

³⁰ Wilhelm no dice "esencialidad", sino "ser"; Bode, por el contrario, "sentido".

tualmente mediante palabras de sumisión y humildad —justamente, no por actividad—, por amor y moderación (Wilhelm) (Cfr. 22, 37, 66/7).³¹ Él paga la injusticia con justicia, la enemistad con beneficencia, el odio con la virtud; pues, ser “bueno con los buenos y también bueno con los que no son buenos: éste es el camino recto del bien” (49).³² La comunidad necesita de estos grandes hombres que se ofrendan por ella y de ella esperan ser seguidos “sin humillarla”. Este camino es indispensable en el caso de que deba existir el orden, el cual, únicamente, permite que se configure el todo, ya que “la suma de las partes no es el todo” (39, 66. Cfr. Aristóteles, Met. 1023 b, 26).³³ Finalmente, el camino del sabio, del bendito, del gran hombre, es la purificación, la iluminación, la perfección, así como el morir para nuestro cosmos. Pero esto no significa una disolución. “La no-nulidad después de la muerte es inmortalidad”. Bode traduce: “Quien al morir no se extingue, posee la vida” (33). “Conocer la esencia de lo imperecedero significa ser-claro” (55).³⁴

La fe en la posibilidad de un supremo ser valioso que aparece en Lao-Tzū, está también representada, más allá del círculo espiritual del taoísmo, en la cultura china. Confucio, Kung-Fu-tzū (557 hasta ca. 479) intentó, apoyándose en cierto respecto también en Lao-Tzū, más una orientación práctica hacia la comunidad; amor a los demás hombres; renovación moral de la comunidad sobre la base de una ética objetiva (jen) de validez universal (Lun Yü 12, 22). Se trata de un importante esfuerzo para unir en el hombre la libertad y la ley natural; incluye además esta estricta entrega a la verdad, la cual también invoca al corazón. Esto se lleva a cabo en un “medio de oro” (Chung Yung) atendiendo a un auténtico equilibrio entendido como raíz fundamentante de la armonía, de una correspondencia de Yang y Yin (Cfr. también Lao-Tzū y, en un sentido más amplio, *metron* —medida—, *mesotes* —medio— en el clasicismo griego). De tal modo, se atiende tanto el orden divino del mundo como el de la existencia espiritual. Aquí se llega, en efecto, a la decisiva pregunta por el “valor ontológico”.³⁵

Kung-Fu-Tzū exige así del hombre un interior cultivado de sí mismo, el cual

³¹ Cfr. Dvorak, 97. Zenker, 116. Mensching, 41. H. G. Greel, Chinese Philos. (en Ferm), 52.

³² Cfr. la ética cristiana. J. Grill, Laot-tsets Buch von höchsten Wesen (1910), 102: la virtud es la bondad. Bode: “fuerza obligatoria de sentido” orientada hacia lo bueno.

³³ Bode expresa: “disgregado en el individuo, ¿cómo podría marchar el carruaje?”. Grill, 112: quien piensa con más humildad de sí mismo, él dirige la comunidad.

³⁴ Cfr. sentencia 33. A. Forke, Die Gedankenwelt des Chinesischen Kulturkreises (1927), 137. Zenker, 114, 120.

³⁵ Cfr. Zenker, 131 s., 173, 180. Pierre Do-Dinh, Konfuzius (edic. alemana, 1960), 98, 117: Tao. Tran Trong Kim, Nhogiao (La doctrine des Lettres, Hanoi, 1923 s.), I, 121.

ante todo se despliega en la soledad auto-conocimiento y auto-ennoblecimiento.³⁶ La perfección de sí mismo —yendo desde el hijo del Cielo, pasando por el hombre sincero y ennoblecido, hasta el hombre en general— tiene que constituir el basamento que corresponde a los valores de la honradez, sinceridad, humanidad, fidelidad y aguda inteligencia.³⁷ El hombre ejemplar debe estar exento de toda suerte de eudemonismo —idea que también se presenta en el mundo occidental—. “El hombre noble se entrega a la virtud en beneficio del bienestar terrenal del ciudadano” Lün Yü 4, 11).

Meng Tzū (Mencius, 371-289 a.C.), quien igualmente se dirige fuertemente hacia el aspecto práctico, expresa la proposición axiológica y filosófica (difundida también en el mundo intelectual europeo) de que la humanidad y el amor al hombre, según su disposición, son algo natural; más aún, dice que la naturaleza, por sí misma, es buena (cfr. San Agustín: *ens et bonum; de nat. boni* 23). El corazón humano es de suyo bueno, ya que en su propia naturaleza los hombres están cerca unos de otros, reza una narración infantil del siglo I a.C. surgida de este mundo filosófico de ideas.³⁸

No puede dejar de mencionarse, sin embargo, que, correspondiendo a los tipos fundamentales de la interpretación axiológica, se había formado en Yang-Chu (S. IV a.C.) un egoísmo pesimista de índole materialista, semejante al que veíamos en la teoría de Karvaka. Aquí acentuamos la “magnificent insistence upon the worth of the individual—a relativity of values” (Greel).³⁹

Sólo algunas palabras diremos, finalmente, acerca de la *religión de Zarathustra*, pues aquí encontramos llevado al máximo grado de oposición el dualismo axiológico del bien y el mal. Al principio había dos espíritus que crearon la vida y la muerte, el cielo y el infierno. El que no cree elige el mal obrar; el santo creyente, lo bueno, la justicia.⁴⁰ Al comienzo de todos los tiempos se contraponen las grandes antípodas axiológicas: Ahura Mazda (Ormuzd), el Dios luminoso, bueno e ígneo, y Angra Ma inyu (Ahriman),

³⁶ Forke, 160. O. Franke, Die Chinesen (en Chantepie de la Saussaye, Manual de hist. de las religiones, 1925), I, 212. Cfr. W. Grube, Chinesische Philosophie, 65 s. (en: Kultur der Gegenwart, I, 5, Gesch. d. Philos., 1913). Cfr. Ta-hio, 6.

³⁷ P. Do-Dinh, 89. Mensching, 37: el acento individual en la ética, con respecto a Lun-Yü, 13, 20.

³⁸ Wing-Tsit-Chan, The concept of Man in Chinese Thought, 172, 183: el libro de Mencius, 6, A/6 (Raju, Concept of Man in Indian Thought, 1966). Mensching, 39, respecto a Lun-Yü, 7, 3.

³⁹ Oldenberg, 511. Deussen, I, 3, 194, 196. H. G. Greel, Chinese Philos. (en Ferm), 53. Zenker, 219 s.: Yang-Chu.

⁴⁰ E. Lehmann, Die Perser, 202, 230, 246 (en Chantepie, II). Brodbeck, Zoroaster (1898), 33, 295. Maurer, 109: el dualismo (en Ferm).

el Dios malo de las tinieblas. (Cfr. la unión de la luz con el bien en la filosofía europea). El hombre, informa el (Zend-) Avesta, debe vencer lo malo y liberarse en el mundo de la maldad. En esto consiste justamente su positiva tarea. Justicia, fidelidad, pureza, humildad y participación son para él los valores a los que esencialmente debe aspirar.⁴¹

Nuestra exposición intentó mostrar que, aun vista históricamente, en las distintas culturas se ha operado una admisión de valores normativos e incondicionados; por cierto, éstos pueden ser considerados bajo diversos aspectos; pero, como dijimos al comienzo, se presenta allí, de todas maneras, un común núcleo de sentido. Naturalmente, también se hace siempre presente un cuestionamiento de tales valoraciones. Sin embargo, aquel conocimiento sugiere que habría que atribuir a ciertos valores fundamentales un carácter *supratemporal* cuyo reconocimiento exige —se podría decir— una validez absoluta, incondicionada. Dichos valores surgen del conocimiento esencial del hombre y son inmediatamente evidentes. Diferente puede ser, en verdad, el camino de las respectivas fundamentaciones.

Traducción del alemán de
MARIO A. PRESAS.

⁴¹ Cfr. H. Oldenberg, *Aus Indien und Iran* (1899), 152s., 165: El triunfo del Bien. Sobre el dualismo persa: C. Batholomae, *Zarathustras Leben und Lehre* (1924), 12-14. Brodbeck, 245: influencias en Platón, 308. K. F. Geldner, *Die zoroastrische Religion* (*Das Avesta*, 1926), 7, 12, 46: la intención buena o mala, *Yasna*, 27, 13. S. J. Parapowale, *Zoroastrian Philos.*, 19, 21 (en Ferm): ley eterna de vida.

EL HOMBRE, PROBLEMA PRIMODIAL DEL HOMBRE

DR. OSCAR HASPERUE BECERRA
Casa de la Cultura Americana
Acapulco, Gro.

a) EL HOMBRE Y SU DESTINO

NO ES INSENSATO SUPONER QUE EN TODO TIEMPO, desde la aparición del hombre sobre la tierra, el hombre mismo o al menos su vida —conviene no confundir uno y otra, pues en cierto sentido el hombre trasciende su propia vida mientras en otros ocurre lo contrario— debe haber constituido su problema primordial, aun cuando en el largo comienzo no haya tenido conciencia clara de ello. Su enfrentamiento con la naturaleza; la resistencia que ésta le ofrecía y los peligros con que le amenazaba —frío, calor, viento, lluvia, rayo, inundación, sequía, alud, miasma, fiera, insecto— poniendo a prueba su vitalidad y su ingenio; los instintos de conservación y de procreación (conservación de la especie) que le moverían a procurar alimento, abrigo y defensa para sí y los suyos; la necesidad de encontrar la mejor solución posible —en relación con su estado, su entendimiento y su circunstancia— a cada una de las cuestiones, crecientes en número y complejidad, que el cotidiano vivir y el futuro inmediato iban planteando de modo cada vez más dificultoso a medida que su prójimo se multiplicaba y concurría a la escena con sus propias y similares necesidades, como así también las experiencias y vivencias de todo tipo que iría acumulando, debieron centrar, tanto en su pensamiento como en su voluntad y su acción, la preocupación por su personal suerte —suya y de los suyos— hasta desembocar en la reflexión (pensar sobre su pensar), momento trascendental en la evolución del universo a partir del cual el hombre inauguró —o el universo por su conducto, que es lo mismo— una nueva etapa y con ella un nuevo reino en la naturaleza: el reino del espíritu.

Desde este instante el hombre debió empezar a tomar conciencia de su ser y su existir, por confusa que esa conciencia haya sido al principio o continúe