

Universidad Nacional
Facultad de Filosofía y Letras
Escuela de Literatura y Ciencias del Lenguaje

Selección de Ensayos sobre Filosofía, Religión y
Cultura de la India
de Sarvepalli Radhakrishnan

Traducción y Memoria

Trabajo de graduación para aspirar al grado de
Licenciado en Traducción
(Inglés - español)

presentado por

Felipe Fernández Rodríguez

2004

Signatura

Nº inscripción



Devuelva este libro en
la última fecha indicada

FECHA

HORA

BIBLIOTECA ESPECIALIZADA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL
DEVOLVER EL:

* 18 NOV 2009 *

RECIBIDO

BIBLIOTECA ESPECIALIZADA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL
DEVOLVER EL:

* 19 NOV 2010 *

RECIBIDO

BIBLIOTECA ESPECIALIZADA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL

28 SET 2016

DEVOLVER EL:

**UNIVERSIDAD NACIONAL
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
ESCUELA DE LITERATURA Y CIENCIAS DEL LENGUAJE**

**SELECCIÓN DE ENSAYOS SOBRE FILOSOFÍA, RELIGIÓN Y
CULTURA DE LA INDIA
DE SARVEPALLI RADHAKRISHNAN**

Traducción y Memoria

Trabajo de graduación para aspirar al grado de
Licenciado en Traducción
(Inglés – Español)

presentado por

FELIPE FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

2004

Tesis #
1988



SIDUNA



F16614

Trabajo de grado para optar al grado de
Licenciado en Teología
(Teología - Teología)

presentado por

FELIPE FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

2004

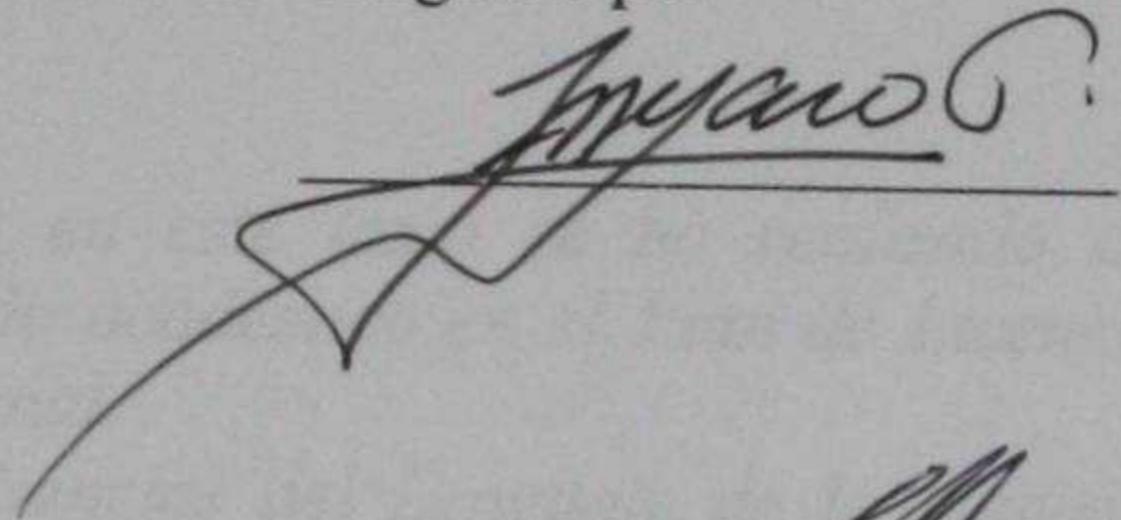
Hoja del tribunal

SELECCIÓN DE ENSAYOS SOBRE FILOSOFÍA, RELIGIÓN Y CULTURA DE LA INDIA DE SARVEPALLI RADHAKRISHNAN.

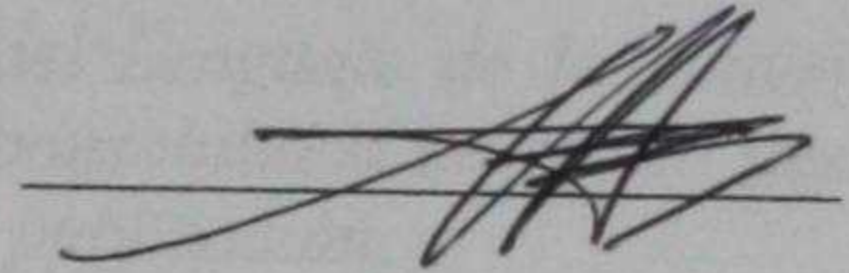
Traducción y Memoria. Trabajo de graduación para aspirar al grado de Licenciado en Traducción (Inglés-Español), presentado por Felipe Fernández Rodríguez, el día 08 de marzo de 2004

ante el Tribunal Calificador integrado por

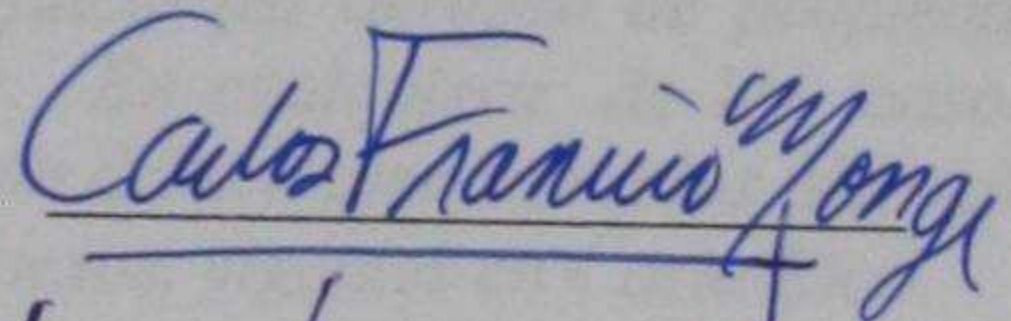
M. A. Jorge A. Alfaro Pérez
Decano
Facultad de Filosofía y Letras



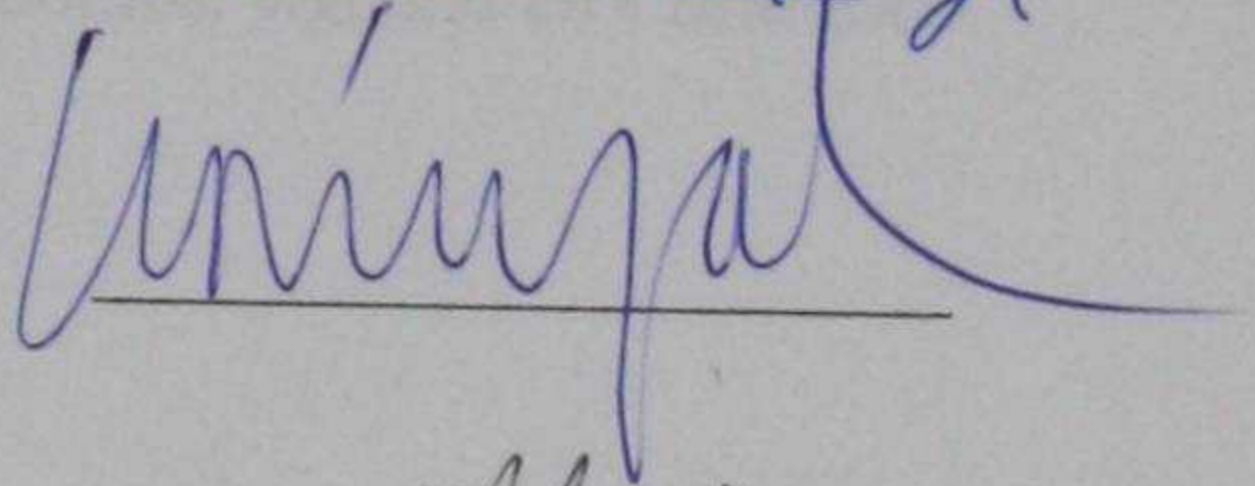
Dra. Judith Tomcsányi
Representante de la Dirección
Escuela de Literatura y Ciencias del Lenguaje



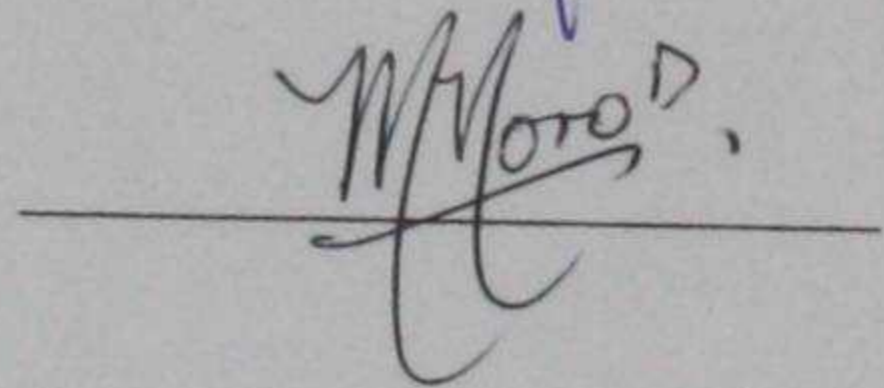
Dr. Carlos Francisco Monge Meza
Profesor guía



Lic. Gastón Gáinza Álvarez
Lector

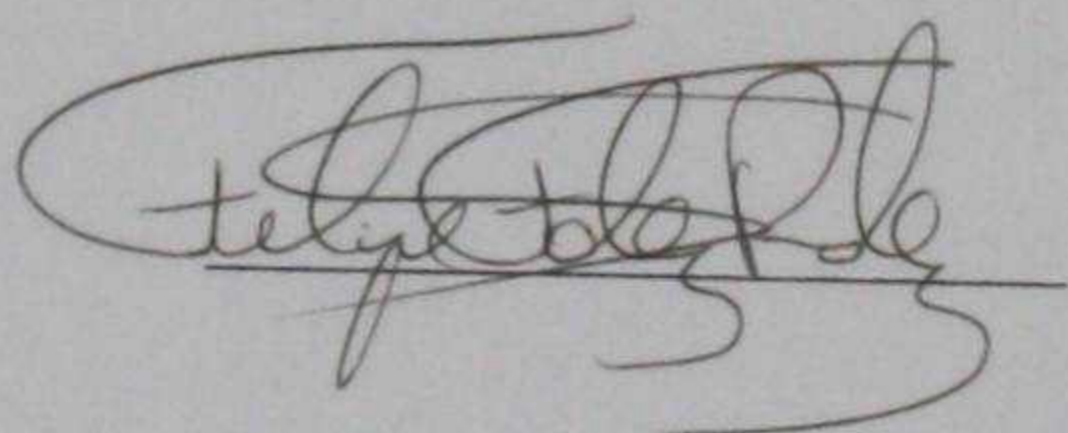


M. A. Margarita Novo Díaz
Lectora



Postulante:

Felipe Fernández Rodríguez



Advertencia sobre los derechos de la traducción

La traducción que se presenta en este tomo se ha realizado con el requisito curricular de obtener el grado académico en el Plan de Licenciatura en Traducción de la Universidad Nacional.

Ni la Escuela de Literatura y Ciencias del Lenguaje de la Universidad Nacional, ni el traductor, tendrán ninguna responsabilidad en el uso posterior que de la versión traducida se haga, incluida su publicación.

Corresponderá a quien desee publicar esa versión gestionar ante las entidades pertinentes la autorización, sin perjuicio del derecho de propiedad intelectual del que es depositario el traductor. En cualquiera de los casos, todo uso que se haga del texto y de su traducción deberá atenerse a los alcances de la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, vigentes en Costa Rica.

Dedicatoria

A Sylvia, mi esposa y amiga, a Felipe Andrés y a Roberto Antonio, mis hijos, porque de ellos tres he recibido su apoyo incondicional, su energía y su amor, que me han inspirado para realizar este trabajo.

Índice general

Prólogo.....	v
Traducción:	
La Filosofía de la India: características generales.....	1
Pasado y presente.....	47
Tercera Parte	
El punto de vista idealista de la vida:	
Las Upanisad y el Vedanta	
Las Upanisad son el Vedanta.....	75
La realidad última: el Brahman.....	80
Memoria:	
Introducción.....	106
Capítulo I: Generalidades.....	111
Capítulo II: Traducción y Cultura.....	121
Capítulo III: Glosario de términos del sánscrito.....	139
Capítulo IV: El problema del ser y el devenir en la traducción.....	157
Conclusiones.....	172
Bibliografía.....	183
Texto Original.....	188

Prólogo

El presente trabajo consta de dos partes, la Traducción del TO y la Memoria, esta última tiene una introducción general sobre el texto traducido, el por qué se elige, el aporte al área del conocimiento en el campo de la traducción, además se refiere a los problemas que se desarrollarán en los otros capítulos. El Capítulo I presenta los detalles de los rasgos del TO y el planteamiento de los problemas que se encontraron y que serán de utilidad para otros traductores. El Capítulo II considera el tema de la relación entre la traducción y la cultura, se analizarán las opciones para traducir un texto o no y cómo influye la cultura en el proceso de traducción. En el Capítulo III se justifica la elaboración de un glosario de los términos del sánscrito que se utilizan a lo largo del TO y también en el TM. Por último, el Capítulo IV es sobre un análisis comparativo de la relación entre el Ser y el Devenir, partiendo del pensamiento filosófico antiguo, aplicado a la traducción en cuestión

Además de los capítulos, la Memoria cuenta con sus conclusiones y recomendaciones, y la bibliografía de referencia.

TRADUCCIÓN

**SELECCIÓN DE ENSAYOS SOBRE FILOSOFÍA, RELIGIÓN Y
CULTURA**

DE LA INDIA DE SARVEPALLI RADHAKRISHNAN

Editado por Robert A. McDermott

La Filosofía de la India: características generales¹

La filosofía en la India es esencialmente espiritual; condición que se ha desarrollado intensamente, no como una estructura política cualquiera ni una organización social. Esta condición le ha permitido resistir el desgaste del tiempo y los acontecimientos históricos. Las invasiones externas y las disensiones internas estuvieron muy cerca, en muchas ocasiones, de aplastar la civilización india a lo largo de la historia. El griego y el escita; el persa y el mongol; el francés y el inglés han intentado suprimir la dignidad de esta nación y a pesar de estos intentos, ella sigue con su frente en alto.

Pero con todo lo anterior, la India no ha sido dominada y su espíritu sigue flameando y a lo largo de su existir, ha vivido con un propósito, luchar por la verdad y contra el error. La India pudo equivocarse, pero lo que hizo era lo que pensó correcto y tenía que hacerlo. La historia del

¹ De la Introducción a la *Filosofía de la India I* (Londres: George Allen & Unwin, 1923), pp. 24-49.

pensamiento indio ilustra la búsqueda interminable de la mente, que es siempre vieja, siempre nueva.

La espiritualidad domina la vida en la India. La filosofía de la India centra su atención en la angustia de los hombres y no en la soledad supralunar. Esta filosofía tiene su origen en la vida y regresa a la vida después de pasar por las escuelas del pensamiento. Las grandes obras de la filosofía de la India no tienen ese carácter ex cátedra; es un rasgo tan prominente que es objeto de posteriores críticas y comentarios.

La *Bhagavadgita* y las *Upanisad* no son ajenos a la creencia popular. Son las grandes obras literarias del país y a la vez el medio de difusión de los grandes sistemas del pensamiento indio. Las *Puranas* expresan la verdad utilizando mitos e historias que se adecuan a la débil comprensión de la mayoría del pueblo indio. En la India se logra la difícil tarea de que las multitudes se interesen en la metafísica.

Los fundadores de la filosofía india se esfuerzan por una reforma social y espiritual dentro de su país. Cuando a la civilización india se le dice que es *Brahmánica*, esto solo significa que su principal característica y dominio están formados por pensadores y mentes filosóficas y religiosas, aunque no todos tienen su origen *brahmánico* o de *Brahmin*.

En la India se practica la idea de Platón de que los filósofos deben gobernar y dirigir la sociedad. Las verdades del espíritu son las verdades últimas y a la luz de estas verdades, la vida verdadera tiene que perfeccionarse.

La religión en la India no es dogmática, sino una síntesis racional que fusiona concepciones nuevas conforme la filosofía avanza; es también experimental y provisional en su naturaleza y trata de mantener el paso junto con el avance del pensamiento.

El criticismo expresa que el pensamiento indio, al tener su punto de partida en el intelecto, coloca a la filosofía en el lugar de la religión, y pone de manifiesto el carácter racional de la religión en la India. Ningún movimiento religioso ha existido que no desarrolle, como apoyo, su contenido filosófico. Havell hace la siguiente observación: *“En la India, la religión es apenas un dogma, es una hipótesis de estudio de la conducta humana, adaptada a los diferentes estadios del desarrollo espiritual y de la variedad de condiciones que tiene la vida”*. Cada vez que la religión intentó cristalizarse a sí misma como un credo establecido, hubo manifestaciones religiosas y reacciones filosóficas que lanzaron las creencias dentro del crisol de la crítica, que reivindicó lo verdadero y

combatió lo falso. Reiteradamente observamos cómo las creencias aceptadas tradicionalmente se vuelven insuficientes; o mejor dicho, falsas. Considerando los cambios en el transcurso del tiempo y las épocas, el hombre se impacienta con las creencias, la iluminación de un nuevo maestro como *Buda*, *Mahavira*, *Vyasa* o *Samkara*, mueve las profundidades de la vida espiritual.

Sin duda, estos son acontecimientos importantes en la historia del pensamiento indio, momentos de prueba y de introspección; cuando en las cimas se percibe el aliento del espíritu, éste sopla donde se escucha y viene de donde nadie sabe, el alma del hombre empieza y se adelanta hacia una aventura nueva. Es la relación íntima entre la verdad de la filosofía y la vida cotidiana de la gente lo que hace que la religión sea siempre viva y real.

Los problemas de la religión impulsan el espíritu filosófico.

La mente india se ha ejercitado tradicionalmente cuestionándose sobre la naturaleza divina, el fin de la vida y la relación entre lo individual y el alma universal. Aunque la filosofía en la India no tiene una norma liberada completamente de las fascinaciones de la especulación religiosa, es por lo que las discusiones filosóficas no han sido obstaculizadas por la religión y

sus manifestaciones. Ninguna de ellas se confunde. Considerando el estrecho vínculo entre la teoría y la práctica, la doctrina y la vida, es que no es aceptable pensar en una filosofía que no pasa la prueba de la vida, no en sentido pragmático sino en el sentido más amplio, no tendría posibilidad alguna de sobrevivir. Para quienes ven la afinidad verdadera entre la vida y la teoría, la filosofía se transforma en un estilo de vida, en una aproximación a la realización espiritual. No ha habido enseñanza alguna ni en el *Samkhya*, que mencione una palabra o dogma de las escuelas del pensamiento. Toda doctrina se transforma en una convicción apasionada que mueve el corazón del hombre y acelera su respiración.

No es cierto que la filosofía en la India nunca fue autoconsciente o crítica; incluso en sus estadios iniciales, la reflexión racional se inclinó a corregir la creencia religiosa, dando testimonio del avance de la religión que influyó en su desarrollo a partir de los himnos védicos hasta las *Upanisad*.

Los indios se acercaron al budismo, en donde se ve cómo el espíritu filosófico ya tiene una mente con una actitud confiada, en la cual los asuntos intelectuales no se inclinan hacia la autoridad externa, y además no reconoce límite alguno a su quehacer, a menos que sea el resultado de la

lógica que explora y prueba todas las cosas y sigue sin temor hacia donde el argumento conduzca a la mente. Cuando alcanzamos varias *darsanas* o sistemas del pensamiento, los esfuerzos son persistentes y poderosos en el pensamiento sistemático. ¿Cómo liberar completamente el pensamiento de la religión tradicional y predisponer los sistemas, si es obvio que *Samkhya* guarda silencio sobre la existencia de Dios, a pesar de cierta indemostrabilidad teórica? Mientras *Vaisesika* y *Yoga* admiten un Ser Supremo, no lo consideran el creador del universo; además, por otro lado, *Jaimini* sólo hace referencia a Dios para negar su providencia y el gobierno moral del mundo. En el primer estadio de los sistemas budistas se les conoce por su indiferencia hacia Dios y además, están también los *carvakas* que son materialistas, niegan la existencia de Dios, ridiculizan a los sacerdotes, injurian los *vedas* y buscan la salvación a través del placer.

La supremacía de la religión y de la tradición social en la vida no obstaculiza la libre búsqueda de la filosofía. Lo anterior conlleva una paradoja extraña, y es que mientras la vida social de un individuo se ve limitada por el sistema riguroso de las castas, él es libre para deambular en el campo de la opinión.

La razón cuestiona y critica libremente los credos religiosos en que nacieron los hombres.

Por esto el hereje, el escéptico, el incrédulo, el racionalista, el pensador libre, el materialista y el hedonista surgieron en la India.

El *Mahabharata* dice:

"No existe *muni* (sabio) alguno que no tenga su propia opinión".

Todo esto muestra la fuerte intelectualidad del pensamiento indio que busca conocer la verdad interior y también la ley que rige toda actividad humana. Este impulso intelectual no se reduce a la filosofía o a la teología; se extiende a la lógica y a la gramática, a la retórica y al idioma, a la medicina y a la astronomía. De hecho, abarca todas las artes y ciencias, desde la arquitectura hasta la zoología. Todo lo útil para la vida o que interese a la mente, se convierte en objeto de investigación y crítica. Todo esto ofrece una idea del carácter comprehensivo de la vida intelectual; incluso lo insignificante como la cría de caballos y el entrenamiento de elefantes tienen sus propias *sastras* y su literatura.

El esfuerzo filosófico para explicar la naturaleza de la realidad empieza con el pensamiento en sí mismo o con los objetos del pensamiento. En la India, el interés por la filosofía está en el ser del hombre, de donde la visión

sale y el correr de los acontecimientos, que son flor de un día, compromete al pensamiento.

En la India, el *Atmanam viddhi* conoce el ser, resume la ley y a los profetas. Dentro del hombre está el espíritu, centro de todo. La psicología y la ética son las ciencias fundamentales. La vida del pensamiento se describe en todo su devenir y en su combinación de luz y sombra. La psicología india ha comprendido el valor de la concentración y la buscó como el medio para lograr la percepción de la verdad. Se creyó que no había ningún nivel de vida o pensamiento que no se alcanzara por medio de un entrenamiento metódico de la voluntad y del conocimiento.

Con esto se reconoció la conexión íntima entre la mente y el cuerpo; se consideraba que las experiencias psíquicas, como la telepatía y la clarividencia, no eran anormales, ni milagrosas. No son el producto de mentes enfermas o de la inspiración de los dioses, sino de poderes que la mente humana manifiesta en determinadas condiciones. La mente del hombre tiene tres niveles: el subconsciente, el consciente y el supraconsciente, y además, el fenómeno psíquico anormal, conocido con diferentes nombres: éxtasis, genio, inspiración, locura; todas estas son las funciones del supraconsciente.

El sistema de la filosofía yoga trata especialmente estas experiencias, aunque los otros sistemas filosóficos hacen referencia a ellas y las utilizan para sus propósitos. Por otro lado, el esquema metafísico se sustenta en la información de la ciencia psicológica. La crítica de la metafísica occidental tiene su posición definida desde que se centra con fuerza solo en el estado de alerta. Hay otros estados de la conciencia como el estado de alerta o en vigilia. El pensamiento indio tiene en cuenta los estados de alerta, del sueño y del sueño profundo. Si observamos la conciencia de alerta como un todo, se obtendrá una concepción real, dual y pluralista de la metafísica. La conciencia del sueño cuando se estudia exclusivamente, nos conduce a doctrinas subjetivas. El estado del sueño profundo sin manifestación onírica nos conduce hacia doctrinas abstractas y místicas. La verdad completa debe tomar en cuenta todos los modos de la conciencia. El predominio por lo subjetivo significa que las ciencias objetivas de la India no tienen nada que decir. Si nos refiriéramos a los logros reales de la India en el ámbito de la ciencia positiva, realmente veremos que la situación es todo lo contrario. Los indios antiguos sentaron las bases del conocimiento matemático y mecánico. Midiaron la Tierra y dividieron el año, trazaron mapas estelares y definieron el trayecto del Sol y los planetas por medio del

cinturón zodiacal, analizaron la constitución de la materia y estudiaron la naturaleza de las aves y las bestias, las plantas y las semillas². “Cualquier conclusión que nos haga llegar a la fuente original de las actuales ideas astronómicas del mundo, probablemente se deba a los hindúes que inventaron el álgebra y sus aplicaciones en la astronomía y la geometría. También los árabes recibieron de ellos no solo sus primeras concepciones de análisis algebraico, sino que también aquellos invaluable símbolos numéricos y notaciones decimales hoy actualizadas en cualquier parte de Europa, las cuales han dado un servicio al progreso de la ciencia de la aritmética”.³ “Las fases de la luna y del sol fueron cuidadosamente observadas por los hindúes, y con tal éxito que la definición de la revolución sinódica de la luna es mucho más precisa que la alcanzada por los griegos. Tenían una división de la ruta elíptica entre 27 y 28 partes, teniendo como punto de partida los períodos de la luna en días. Los indios eran particularmente estudiosos del más espléndido de los planetas primarios: Júpiter; su ciclo lo introdujeron, en conjunción con aquellos del

² Podemos citar un pasaje del *Aitareya Brahmana*, el cual tiene aproximadamente dos mil años de antigüedad y antecede a Copérnico: “El sol nunca se oculta ni se levanta. Cuando la gente piensa que el sol se está ocultando, él solo cambia después de alcanzar el fin del día y hace que la noche baje y el día es lo que está al otro lado. Es entonces cuando la gente piensa que él sale en la mañana, él solo se cambia a si mismo alcanzando el final de la noche y hace que el día baje y la noche es lo que está al otro lado. De hecho él nunca se oculta del todo”. Edición de Haug, iii, 44, C.U.III, II, I-3. Incluso si esto es folclor es entretenido.

³ Monier Williams, Sabiduría India, página 184.

sol y la luna, dentro de la regulación de su calendario en la forma de ciclos de sesenta años y las calendas”. Ahora se admite que los hindúes en una época muy temprana concibieron y desarrollaron las dos ciencias: la lógica y la gramática. Wilson dice: “En medicina, tanto como en astronomía y metafísica, los hindúes una vez estuvieron al nivel de las naciones más iluminadas del mundo; y ellos atendieron con detalle la competencia en medicina y cirugía como ninguna otra gente cuyas adquisiciones y prácticas son recordadas, antes que la anatomía fuera conocida por medio de los descubrimientos de los investigadores modernos”. Si bien no inventaron ningún aparato mecánico de valor, sobre esta cultura ha llovido mucho y la gente ha comido en abundancia. También estas invenciones mecánicas son a partir del siglo XVI, en el cual la India ya no era independiente, convirtiéndose en parásito. El día en que la India dejó de ser libre y empezó a coquetear con otras naciones, le cayó una maldición y la petrificó. Aún sin su libertad continuó por sí sola en las artes, las manualidades y la industria, sin dejar de lado las matemáticas, la astronomía, la química, la medicina, la cirugía y también aquellas ramas del conocimiento físico practicado en tiempos ancestrales. La India sabía esculpir la piedra, pintar, pulir oro y tejer telas multicolores. Además, desarrolló todas las bellas artes

y las industriales, las cuales suministraron las condiciones para la existencia civilizada. Sus naves surcaron los océanos y su riqueza se desbordó sobre Judea, Egipto y Roma. La concepción del hombre y de la sociedad, de la moral y de la religión fue notable para la época. No podemos decir que la gente de la India gozó de la poesía y la mitología y rechazó la ciencia y la filosofía, aunque es verdad que ellos estuvieron más inclinados en buscar la unidad de las cosas que enfatizar su nitidez y separación. La mente especulativa es más sintética, en tanto que la científica es más analítica, si es que tal distinción se puede hacer. Los primeros tendieron a crear las filosofías cósmicas, las cuales tienen una visión comprehensiva del origen de todas las cosas, de la historia de las épocas y de la disolución y decadencia del mundo. Los segundos se inclinan hacia los particulares nublados del mundo y pierden el sentido de la unidad y la totalidad. El pensamiento indio trata el vasto e impersonal punto de vista de la existencia, y facilita la crítica por ser más idealista y contemplativa, produciendo visionarios y extraños en el mundo, mientras el pensamiento occidental es más individual y pragmático. Occidente depende de lo que nosotros llamamos los sentidos, el indio presiona el sentido del alma dentro del servicio de la especulación.

Una vez más, la condición natural de la India es lo que cuenta para el cambio hacia lo contemplativo en donde los indios tuvieron el placer de disfrutar las cosas bellas del mundo y expresar su riqueza del alma en la canción y la historia, en la música y la danza, en los ritos y las religiones que no son afectadas por las pasiones del mundo exterior. “La prole del Este, expresión que se usa con frecuencia para ridiculizar, no está unida sin su verdad”. En síntesis, esta es la visión de la India que ha hecho a la filosofía unir varias ciencias; y que en los tiempos modernos se han diferenciado y dividido. En Occidente, durante los últimos cien años, varias ramas del conocimiento todavía incluidas bajo la filosofía, como la economía, la política, la moral, la psicología y la educación se fueron separando una tras otra. La filosofía en tiempos de Platón abarcaba todas aquellas ciencias que estaban estrechamente relacionadas con la naturaleza humana y formaban el centro de los intereses especulativos del hombre. Del mismo modo, la escritura antigua de la India que conocemos tiene el contenido completo de la filosofía india. Mucho después, la filosofía occidental se convirtió en sinónimo de metafísica o de las discusiones abstrusas del conocimiento, del ser, el valor, provocando las críticas de que

la metafísica se había convertido en pura teoría, alejándola de la imaginación y de la práctica.

Si colocamos el interés subjetivo del pensamiento indio junto con su tendencia para llegar a una visión sintética, observaremos como el idealismo monacal se convierte en la verdad de las cosas. Por eso, el desarrollo completo del pensamiento védico señala que las religiones budista y brahmánica tienen como base ese idealismo; esta es la máxima verdad revelada en la India. Incluso existen sistemas que son dualistas o pluralistas, que tienen un fuerte sello monástico. Si abstraemos de la variedad de opinión y observamos el espíritu general del pensamiento indio, encontraremos que éste tiene una disposición para interpretar la vida y la naturaleza a la manera del idealismo monástico, aunque esta tendencia es tan plástica, viva y variada que toma muchas formas y se expresa a sí misma en enseñanzas mutuamente hostiles. Se indicaría que las formas principales en las cuales el idealismo monástico ha recogido el pensamiento indio, dejan de lado el desarrollo y las críticas predeterminadas. Esto nos permitirá comprender la naturaleza y función de la filosofía tal y como se entiende en la India. Para nuestros propósitos, el idealismo monástico es de cuatro tipos: 1. el no dualismo o advaitismo; 2. el monismo puro; 3. el

monismo modificado y 4. el monismo implícito. La filosofía parte de los acontecimientos de la experiencia. La reflexión lógica es necesaria para definir si lo observado por un individuo es aceptado por todos o es solamente una posición subjetiva. Se aceptan las teorías si dan razón satisfactoria de los hechos. Hemos mencionado que los actos de la mente o de la conciencia fueron objeto de un cuidadoso y atento estudio por parte de los pensadores indios como lo hacen nuestros científicos modernos. Las conclusiones filosóficas del monismo *advaita* se fundamentan en la información que proviene de la observación psicológica. Las actividades del alma se atribuyen a tres estados: vigilia, sueño y sueño profundo. En los estados del sueño se presenta la realidad de un mundo particular. No lo llamamos mundo real; al despertar advertimos que el mundo de los sueños no se ajusta al mundo en vigilia; aún para el estado del sueño, el mundo de los sueños es real. Esto discrepa de nuestras formas convencionales de la vida en vigilia, y no hay ningún conocimiento absoluto de la verdad que subsiste por sí misma, y que nos dice que los estados oníricos son menos reales que los de la vigilia. Incluso la realidad de la vigilia es relativa. No tiene existencia permanente si se considera al ser solo como un correlato del estado de vigilia. Este desaparece con el sueño y el sueño profundo.

La conciencia de la vigilia y el mundo revelarán que éstos se relacionan entre sí, dependen uno del otro como la conciencia del sueño y el mundo del sueño. No son absolutamente reales, en palabras de *Samkara*, mientras “el mundo del sueño es diariamente reemplazado, la vigilia es negada bajo circunstancias excepcionales”. Tenemos, en el sueño profundo, una cesación de la conciencia empírica. Algunos pensadores indios consideran que nosotros tenemos en esta condición una conciencia sin objeto. En cualquier circunstancia el sueño profundo no es un no-ser completo o una negación para tal teoría, que tiene un conflicto con la más tardía recopilación del reposo feliz del sueño. De nada nos sirve admitir que el alma continúa existiendo aunque esté privada de toda experiencia. No hay objeto que se sienta y no puede haber ninguno tan grande como se dice del sueño. El ser puro se afecta por el *flotsam* y *jetsam* de ideas que emergen y se desvanecen de un modo particular. “Lo que no varía, ni los cambios en medio de las cosas que varían y cambian, es diferente de ellas”. El alma que sigue inmutable al cambio, y es uno a través de todos los cambios, es diferente de todos ellos.

Las condiciones cambian, no así el alma. “En estos interminables meses, años y los ciclos cortos y largos, pasados y futuros, está la conciencia

autoiluminada, solitaria que nunca sale ni se oculta". Una realidad incondicional en donde el tiempo y el espacio con todos sus objetos desaparecen, se percibe como algo real. Esta es el alma, que es una espectadora que no se ve afectada por todo el drama de las ideas relacionadas con los modos cambiantes de la vigilia, el sueño y el sueño profundo. Estamos convencidos de que hay algo en nosotros más allá del gozo y de la miseria, de la virtud y el vicio, de lo bueno y lo malo. El alma "nunca muere, nunca nace, es eterna y perdurable, este ancestro nunca podrá ser destruido, ni aún destruyendo al pueblo. Si el asesino piensa que puede asesinar o si al que asesinan piensa que lo pueden asesinar, ambos no conocen la verdad, para el alma no ocurre ninguno de los dos casos". Además del alma invariable, tenemos también el devenir de los objetos. El primero es permanente, inmutable, el último siempre cambiante. El primero es absoluto al ser independiente de todos los objetos; el último cambia con los modos.

¿Cómo se considera el mundo? El devenir se desplaza entre el espacio, el tiempo y la causa. El alma es lo uno, lo universal, lo inmutable, y encontramos en el mundo una materia de objetos particulares con características opuestas. Basta denominarlo el no-alma, el objeto de un

sujeto. En ningún caso es real. Las categorías principales del mundo de la experiencia como son el tiempo, el espacio y la causa se contradicen entre sí. Son términos relativos que dependen de sus constituyentes; por lo que no tienen existencia real. Aún más, no son no-existentes. El mundo está ahí, nosotros trabajamos en él y a través de él. Nosotros no conocemos el por qué de este mundo. Este es el hecho de su inexplicable existencia que está definida en la palabra *maya*. Preguntar cuál es la relación entre el alma absoluta y el devenir, preguntar por qué y cómo ocurre esto, que hay dos aspectos de la realidad, es asumir que todo tiene un por qué y un cómo. Decir que el infinito se convierte en el finito o se manifiesta a sí mismo como finito es desde este punto de vista una situación totalmente sin sentido. Lo limitado no puede expresar o manifestar lo ilimitado. En el momento en que lo ilimitado se manifieste a sí mismo como lo limitado, se convierte en limitado. Decir que el absoluto se degenera o caduca dentro del devenir es contradecir su ser absoluto. Ningún error puede venir de un ser perfecto. La oscuridad no puede morar en la luz perfecta. No podemos admitir que el supremo, el cual no cambia, se convierta en limitado por medio del cambio. Cambiar es desear o sentir un deseo mostrando lo que le hace falta; esto muestra falta de perfección. El absoluto nunca podrá

convertirse en objeto de estudio del conocimiento, porque lo que se conoce es finito y relativo. Por las limitaciones de nuestra mente no se puede ir más allá de los límites del tiempo, el espacio y la causa, ni puede explicarlas, porque cada vez que lo intenta, empieza otra vez o regresa al punto de partida. Mediante el pensamiento, que por sí mismo es una parte del mundo relativo, no podemos conocer el ser absoluto. Nuestra experiencia relativa es soñar despierto. La ciencia y la lógica son parte y producto de este sueño. Esta limitación de la metafísica no es para lamentarlo, ni para gozarlo, ni tampoco alabarlo, ni culparlo; sino entenderlo. Platón, *Nagarjuna*, Kant o *Samkara*, declaran con su limitación, que nuestro pensamiento conoce lo relativo, pero no lo absoluto. Aunque el ser absoluto no se conoce en el mundo lógico, lo comprende todo aquel que se esfuerza por conocer la verdad; así como la realidad en la cual vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser. Solo a través del absoluto se conoce cualquier cosa y además, es el eterno testigo de todo conocimiento. El pensador no dualista apoya su teoría en la lógica de los hechos. El alma es la realidad más profunda e interna que todos sentimos, a partir de que es el punto central de todas las cosas que se conocen o no, y no existe persona que conozca la realidad excepto ella. Es la verdad y lo

eterno, y no existe nada alrededor de ella. Así como existen diferentes posiciones empíricas, el no dualista dice: bien, están allí, y tienen un fin. Nosotros no sabemos y no podemos saber "por qué". Esto es toda una contradicción; aun así es real. Tal es la posición filosófica de la *advaita* o no-dualismo, posición que comparten *Gaudapada* y *Samkara*. Hay *advaitinos* insatisfechos con este punto de vista y consideran que no es bueno ocultar nuestra confusión usando la palabra *maya*. Intentan dar una explicación más clara de la relación entre el ser perfecto absolutamente carente de cualquier negatividad, lo inmutable, sentida en las profundidades de la experiencia y el mundo del devenir. Para preservar la perfección de la realidad única, nos vemos obligados a decir que el mundo del devenir no se debe a una adición de cualquier elemento externo, ya que no hay nada afuera, sino que es por medio de la reducción. Algo negativo como el no-ser de Platón o la materia de Aristóteles se asume para explicar el cambio. A través del ejercicio de este principio negativo, lo inmutable parece que se esparce en el movimiento, como los rayos que salen del sol que, sin embargo, no los contenía. *Maya* es el nombre del principio negativo, que libera el devenir universal por medio del movimiento interminable de la creación y la duda perpetua. El flujo del universo se atrae por la aparente

degradación de lo inmutable. La realidad representa todo lo que es positivo en el devenir. Las cosas del mundo siempre luchan para recuperar su realidad, para completar lo que les falta, para establecer su individualidad y separación, pero están previstas de ser así por su vacío interno, la *maya* negativa constituida por el intervalo entre lo que ellas son y deberían ser. Si nos deshacemos de la *maya*, se suprime la tendencia a la dualidad, se elimina el intervalo, llena el vacío, y permite el paso del disturbio hacia el descanso, al espacio, al tiempo y al cambio alcanzando al ser puro. En vista de que la insuficiencia original de la *maya* prevalece, las cosas son condenadas a existir en el mundo del espacio, el tiempo y la causa. La *maya* no es una construcción del pensamiento del hombre sino que lo precede y es independiente de nuestro intelecto. Es el generador verdadero de las cosas, el intelecto y la potencialidad inmensa de todo el mundo. Algunas veces se le llama *prakrti*. Los cambios en la generación y decadencia, de las evoluciones cósmicas cíclicas, representan este vacío fundamental en el mundo. El mundo del devenir es la interrupción del ser. La *maya* es el reflejo de la realidad. El proceso del mundo no es tanto una translación del ser inmutable como su inversión. Aun más, el mundo de la *maya* no puede existir aparte del ser puro. No puede existir el movimiento

si no hubiese inmutabilidad, dado que aquél es solo una degradación de lo inmutable. La verdad de la movilidad universal es el ser inmóvil. Como el devenir es un momento del ser, es *avidya* o ignorancia o caída desde el *vidya* o conocimiento. Para conocer la verdad y aprehender la realidad, tenemos que deshacernos del *avidya* y sus moldes intelectuales, los cuales todos se rompen en el momento en que tratamos de forzar la realidad dentro de ellos. Esto no es una excusa para la indolencia del pensamiento. Tanto la filosofía como la lógica en esta visión nos orientan para dejar de usar los conceptos intelectuales relativos a nuestras necesidades prácticas y del mundo del devenir. La filosofía nos indica que hay que ir hacia el intelecto, que estamos perdidos en el mundo de lo múltiple y que buscamos en vano el regreso hacia la simplicidad de lo uno. Si preguntamos la razón del por qué hay *avidya* o *maya*, causaría una degradación desde el *vidya* o desde el ser; la pregunta no tiene respuesta. Como la lógica, la filosofía tiene aquí la función de exponer lo inadecuado de todas las categorías intelectuales, señalando cómo los objetos del mundo son relativos para la mente que los piensa y poseen una existencia dependiente. Lo que nos indica que no hay nada definitivo sobre lo inmutable que existe aparte de lo que está pasando en el mundo, ni sobre la *maya*, acreditándosele la creación del mundo. No

nos ayuda directamente para lograr la realidad. Por otro lado, nos dice que para medir la realidad hemos de distorsionarla. Quizás esto sirva a los intereses de la verdad cuando de una vez esté determinada de modo independiente. Se puede pensar, defender lógicamente, y ayudar en su difusión. Quienes apoyan el monismo puro reconocen un poder mayor que el del intelecto abstracto, el cual nos habilita sentir el empuje de la realidad. Tenemos que sumergirnos a nosotros mismos en la conciencia universal y hacernos coextensivos con todo lo que es. Entonces no pensamos la realidad como se vive, sino que se conoce en la medida que cambia. En algunas *Upanisad*, en *Nagarjuna* y *Samkara* y su modo ultrafilosófico, *Sri Harza* y el *Vedantis Advaita*, y el eco escuchado en Parménides, Platón, Spinoza y Plotino, Brad y Bergson, sin dejar de lado a los místicos en Occidente³, encontramos este monismo extremo, que tiene sus distinciones entre la lógica y la intuición; la realidad y el mundo de la existencia. Lo que sea el ser puro y simple, puede ser intuición; aunque para el intelecto no es más que una abstracción absoluta. Se supone que continúa cuando cada hecho o forma de existencia es abolida. Es el residuo que resulta cuando la

³ En la filosofía *samkhya* tenemos prácticamente el mismo relato del mundo de la experiencia, lo que no tiene la más pequeña mancha en la pureza del testigo mismo. Solo un prejuicio pluralista que no tenga bases lógicas, se manifiesta a sí mismo, y tenemos una pluralidad de almas. Cuando el pluralismo caiga, como ocurrirá en el primer momento lógico, la teoría *samkhya* será idéntica al monismo puro aquí descrito.

abstracción se realiza desde la totalidad del mundo. Es un ejercicio difícil que se le presenta al intelecto del hombre, cuando piensa el mar y la tierra, el sol y las estrellas, el espacio y el tiempo, el hombre y Dios.

Cuando hay un esfuerzo por abolir el universo total, se anula toda la existencia; nada parece quedar en el pensamiento, que es finito y relacional y encuentra su total desesperación, en que no hay nada del todo cuando cada cosa existente es abolida. Para la mente conceptual, la proposición central de la intuición, “el ser solamente es”, significa que no hay nada del todo. Según Hegel, solo se trabaja con realidades determinadas o cosas concretas; en donde toda afirmación implica negación y viceversa. Cada objeto en particular es un devenir, que combina el ser y el no-ser, lo positivo y lo negativo. Así, quienes no están satisfechos por el ser intuido y desean una síntesis para el pensamiento que tiene un instinto natural por lo particular, los atrae un sistema de idealismo objetivo. Los idealistas en particular tratan de poner juntos los dos conceptos del ser puro y el devenir en una sola síntesis que es: Dios. Incluso para los monistas con tendencia extrema el devenir depende del ser, aunque no a la inversa. Nosotros ahora obtenemos una clase de absoluto refractario, un Dios que tiene en él la posibilidad del mundo, combina en su naturaleza todo el ser, así como el

devenir, la unidad como la pluralidad, lo ilimitado y lo limitado. El ser puro se convierte en sujeto, transformándose asimismo en objeto y tomando de vuelta el objeto. La posición, la oposición y la composición, para acudir a una expresión hegeliana, continúan en un eterno proceso cíclico. Hegel justamente piensa que las condiciones de un mundo particular son un sujeto y un objeto. Estos dos opuestos se combinan en la realidad. El gran Dios tiene en él los dos elementos antagónicos, donde uno no solo es a través del otro sino que es realmente el otro. Cuando este Dios dinámico eternamente pasa por la rueda que se mueve, se asegura todos los grados de la existencia, desde la divina percepción hasta el simple polvo, son grados que se entienden automáticamente. La afirmación de Dios es la afirmación simultánea de todos los grados entre la realidad y la nada. Ahora tenemos el universo del pensamiento construido por la razón, contestando al pensamiento y apoyado por el pensamiento, en el cual el sujeto y el objeto se absorben como momentos. Las relaciones de espacio, tiempo y causa no son formas subjetivas, sino principios universales del pensamiento. Si desde la visión del monismo puro no se puede entender la relación exacta entre la identidad y la diferencia, estamos en una mejor situación. El mundo es la identidad, que se dirige hacia lo múltiple. Ninguna de ellas

está aislada de la otra. Dios está en el campo interno, que es la base de la identidad. El mundo es la manifestación externa, la externalización de la autoconciencia. Este Dios, de acuerdo con la teoría del monismo puro, es el espacio que viene del absoluto, con el intervalo concebible más pequeño, separándolo del ser puro o el absoluto. Es el producto del *avidya* que está separado del *vidya* por la extensión pensable más pequeña. En otras palabras, este Dios en particular es el producto más alto de nuestra máxima inteligencia. Lo que da pena es que esto es una aproximación al *vidya*, que todavía no es *vidya*. Este Dios tiene la plenitud del ser y el mínimo de defectos. El primer momento de *maya*, es decir la disminución más insignificante del ser absoluto, es suficiente para alcanzar el espacio y el tiempo, aunque este espacio y este tiempo estarán tan cerca como sea posible de la eternidad y la inextensión absolutas. El absoluto se convierte en el Dios creador existente en algún espacio, que mueve todas las cosas desde dentro, sin mover su lugar. Dios es el absoluto objetivado como cualquier cosa en algún lugar, un espíritu que se mueve a sí mismo dentro del todo. Él es el ser no ser, *Brahman-maya*, sujeto-objeto, fuerza eterna, el que mueve sin ser movido según Aristóteles, el espíritu absoluto de Hegel, el absoluto-relativo del *Visistadvaita* de *Ramanuja*, la causa eficiente como

causa final del universo. El mundo no tiene principio ni fin, ya que la energía de Dios no pudo haber empezado y nunca terminará. Ser por siempre en el desasosiego es su naturaleza esencial.

No hay duda de que esta es la más alta concepción que la razón puede alcanzar. Si seguimos hasta el final el movimiento natural de nuestro intelecto, que trata de unir las cosas del mundo y sintetizar los opuestos, (un principio de explicación el cual no es el ser puro ni el no ser puro, sino algo que combina a ambos), es lo que obtendremos. Este concepto se construye de lo que se entiende de todas las cosas dentro del todo. La filosofía desde este punto de vista es constructivista y es por lo tanto, positiva en su naturaleza y sintética en su función. Incluso aquí el entendimiento lógico juega con abstracciones, nos encierra desde lo particular en que solo las abstracciones son, se mueven y tienen su ser. El pensamiento como razón vence las dificultades del entendimiento lógico. Empezando desde el mundo de la experiencia nos elevamos hacia el principio último de Dios, y desde la concepción del todo descendemos a detalles y revisión de partes. Todo dogmatismo lógico que confía en el poder de la razón termina con esta concepción del mundo. La dificultad surge cuando dudamos de la condición absoluta de la razón. ¿No podría

nuestro conocimiento estar condicionado a los requerimientos de la mente el cual unifica y divide? Quizás para una mente formada en la diversidad, el conocimiento sería diferente de lo que ésta es. Lo que conocemos nos hace pensar que todo conocimiento será de este tipo, pero cuando hay críticos que disputan tal afirmación, es difícil defender esta posición. Admitiendo que el plan conceptual de la realidad revela que el pensamiento es verdadero, pero no es idéntico con la realidad. Al estar todos los conceptos fundidos en uno solo, no se avanzaría más allá de los conceptos. Una relación es solo parte de la mente que relaciona el ser puro y el no ser en Dios. Incluso una mente infinitamente superior es todavía un pensamiento y del mismo modelo como el de los hombres. La teoría del monismo modificado ha sido adoptada por algunas *Upanisad* y la *Bhagavadgita*, algunos seguidores del budismo y de *Ramanuja*, o *Badarayana*. En Occidente, Aristóteles y Hegel son testigos. Desde el primer punto de vista, el ser perfecto es real; el devenir irreal es verdadero, aunque no sabemos por qué. De acuerdo con el segundo, el devenir del mundo es apariencia del ser puro dentro del espacio y el tiempo por la fuerza de disminución o *maya*. Para el tercero, el producto más alto que tenemos es una síntesis del ser puro y del no ser en Dios. Nos afecta

inmediatamente una necesidad lógica que afirma todos los grados intermedios de la realidad. Si el ser puro es destituido por ser un concepto inútil alejándose de lo que le preocupa al mundo de la experiencia, y también nosotros no hacemos caso de la idea ilógica de un Dios creador, entonces lo que existe es la nada, que es más que un simple flujo del devenir, siempre aspirando a ser algo más que lo que es. Todo ello es el principio fundamental del budismo. En el mundo de la existencia, según la hipótesis del monismo modificado, las características específicas de los grados de la realidad intermedia son observadas a la distancia, al separarlas de la realidad integral. Lo común en ellas es su existencia en el espacio y en el tiempo. Una mirada más atenta y cercana a la existencia, revela más atributos especiales. Hay que admitir la distinción entre verdades pensadas y objetos impensados y así se tendrá la filosofía dualista de *Madhva*. Incluso, esto es fundamentalmente un monismo, mientras las verdades son dependientes (*Paratantra*) de Dios, él no lo es de verdad alguna (*Svatantra*). Es imperativa la independencia de los seres pensados, y también del pluralismo, según *Samkhya*, si tan solo nos preocupáramos por la existencia de Dios, lo cual no se puede demostrar. Al incluir a lo anterior la pluralidad de los objetos del mundo, tendremos el realismo

pluralista, en donde incluso Dios se convierte en uno real, que de cualquier modo es grande o poderoso entre nosotros. En las discusiones acerca de los grados intermedios de la realidad, la unidad de la individualidad parece depender de la imaginación del filósofo.

Si un sistema deja de ser ateo o teísta dependerá de la atención que tenga hacia lo absoluto, bajo la *aegis*, en la cual se representa el drama del universo. Algunas veces su luz se enfoca en Dios y en otras ocasiones no. Estos son los diferentes caminos en donde la mente del hombre reacciona ante los problemas del mundo conforme a su propia constitución.

En el pensamiento indio hay una cordial armonía entre Dios y el hombre, en tanto que la oposición entre ambos es más marcada en Occidente. Las mitologías de los pueblos también lo indican.

El mito de Prometeo, que representa al ser humano que trata de ayudar a la humanidad defendiéndola de Zeus, quien desea destruir la raza humana y suplantarla con una nueva y mejor especie; la historia de la labor de Hércules quien trata de redimir el mundo; la concepción de Cristo como Hijo del Hombre, indica que el Hombre es el centro de atención en Occidente. Es verdad que a Cristo también se le llama Hijo de Dios, el engendrado más antiguo, que tiene que ser sacrificado para apaciguar el

enojo de un Dios Justo. La idea aquí es que la tendencia principal de la cultura occidental es una oposición entre el hombre y Dios, en donde el hombre se resiste al poder de Dios, roba su propio fuego a favor de la humanidad. En la India, el hombre es un producto de Dios. El mundo entero se debe al sacrificio de Dios. El *Purusasukta* se refiere a tal sacrificio eterno, que sostiene al hombre y al mundo; el mundo entero se piensa como un solo ser de incomparable amplitud e inmensidad, animado por un espíritu, que incluye en su substancia todas las formas de vida.

El carácter dominante de la mente india, que ilumina toda su cultura y moldea todos sus pensamientos, es la tendencia espiritual. La experiencia espiritual es la fundación de la historia de la India. Esto es misticismo no en el sentido de involucrar el ejercicio de algún poder misterioso, sino solamente es insistir en una disciplina de la naturaleza humana, que guía hacia una realización espiritual. Mientras las sagradas escrituras de los hebreos y de los cristianos son más religiosas y éticas, las de los hindúes son más espirituales y contemplativas. El único hecho de la vida en la India es la del Ser Eterno de Dios.

La presuposición última de toda la filosofía señala que nada real puede ser autocontradictorio. En la historia del pensamiento se necesita tiempo

para entender la importancia de esta presuposición y así hacer una aplicación consciente de ello. En el *Rig Veda* hay una aceptación inconsciente de la validez del conocimiento ordinario.

Cuando alcanzamos el estado de las *Upanisad*, surgen problemas dialécticos y se tienen en mente las dificultades del conocimiento. En ellas encontramos un intento de marcar los límites del conocimiento y proveer espacio para la intuición, pero todo es de un modo semifilosófico. Cuando la fe perdió fuerza ante la razón sobrevino el escepticismo, apareciendo en escena los materialistas y los nihilistas. Admitiendo la posición de la *Upanisad* de que la realidad invisible no puede ser comprendida por el intelecto lógico, el budismo reforzó la insubstancialidad del mundo. Para ello, la contradicción es la naturaleza de las cosas, y el mundo de la experiencia es nada más que una tensión de oposiciones. No se sabe si hay algo más que lo real, y esto no puede ser real ya que es contradictorio. Tal conclusión significó el fin del desarrollo budista.

Hay en la teoría de *Nagarjuna* una sentencia filosófica sobre la posición central de las *Upanisad*. Hay una realidad, aunque no podemos conocerla;

y lo que conocemos no es real, porque cada interpretación del mundo como un sistema inteligible lo impide.

Todo esto ha preparado el camino para un criticismo autoconsciente de la razón. El pensamiento por sí mismo es autocontradictorio o inadecuado. Las diferencias aparecen cuando la cuestión se da porque exactamente es incapaz de aprehender la realidad. ¿Sucedo esto porque ve las partes y no el todo, o es por la incapacidad estructural o autocontradicción innata del pensamiento? Según ha quedado expuesto, hay quienes sostienen con reserva la racionalidad de lo real, de que la realidad no es pura razón. Así, que el pensamiento es incapaz de darnos la totalidad de la realidad. El “eso” excede el “que”, en palabras de Bradley. El pensamiento nos da el conocimiento de la realidad, pero solamente es conocimiento y no realidad. Hay quienes piensan que lo real es autoconsciente, y lo que sea el pensamiento es autocontradictorio. El pensamiento trabaja con la oposición del sujeto y el objeto, y lo real absoluto es algo en que estas antítesis son anuladas. El pensamiento más concreto en la medida que trata de combinar muchos en uno, es todavía abstracto, porque es autocontradictorio, y si queremos aprehender lo real, tenemos que renunciar al pensamiento.

En la primera hipótesis, lo que el pensamiento revela no está opuesto a la realidad, sino que es una parte de ella. Los puntos de vista parciales son contradictorios solamente porque ellos son parciales. Son verdaderos hasta donde vayan; si no, no son la verdad total.

La segunda hipótesis parte de que la realidad es aprehendida por medio de una forma de sentimiento o intuición. La primera visión también insiste en que el sentimiento da al pensamiento, si la realidad alcanza su plenitud. Creemos que requiere otro elemento adicional al pensamiento, y esto lo sugiere el uso del término *darsana*, el cual describe un sistema de filosofía, doctrina o sastra.

El término *darsana* viene de la palabra *drs*, que significa “**ver**”. Este “**ver**” consiste en una observación perceptible o conocimiento conceptual o experiencia intuitiva. Esto es la inspección de los hechos, la investigación lógica o la iluminación del alma. Generalmente, *darsanas* significa exposiciones críticas, investigación o sistemas lógicos. No encontramos la palabra usada en esta referencia en las primeras etapas del pensamiento filosófico, cuando la filosofía era más intuitiva.

Esto muestra que la *darsana* no es una intuición; sin embargo, mucho es ajeno al *darsana*. Puede que sea recomendable el uso de la palabra para

indicar un sistema de pensamiento adquirido por medio de la experiencia intuitiva y apoyada por un argumento lógico. En los sistemas radicales de la filosofía monista se prepara el camino para la experiencia intuitiva, que nos ofrece una idea de la impotencia del pensamiento. En los sistemas del monismo moderado, donde lo real es un todo particular, la filosofía tiene éxito si en el mejor de los casos hace una reconstrucción ideal de la realidad. Pero la realidad trasciende, está en los alrededores y sobrepasa nuestras miserables categorías. En el monismo extremo es la experiencia intuitiva la que nos revela la plenitud de la realidad; en resumen, el monismo está en el interior, donde el conocimiento se ve penetrado por el sentimiento y la emoción. Las construcciones conceptuales no poseen la certeza de los hechos experimentados. Así, una opinión o una visión lógica se convierten en verdaderas solamente si éstas permanecen después de la prueba de la vida.

Darsana es una palabra convenientemente vaga que se usa como una defensa dialéctica del monismo extremo, así como la verdad intuitiva en la que se fundamenta. *Darsana* filosóficamente consiste en poner la intuición a probar y difundir el pensamiento de manera lógica. Incluso en otros sistemas, se aplica a la exposición lógica de la verdad que se obtendría en

términos conceptuales con o sin la ayuda de cualquier intuición vivificante. *Darsana* se aplica a todos los puntos de vista de la realidad a partir de la mente del hombre y si la realidad es una, los diferentes enfoques intentan revelar lo mismo, deben estar de acuerdo entre sí; no pueden tener algo accidental o contingente, sino reflejar los diferentes puntos de vista obtenidos del único real. Mediante un análisis de diversos puntos de vista, nuestra mente consigue, por una realidad que parte desde diferentes posiciones, pasar al segundo estado de una interpretación completa de la realidad en términos lógicos.

Cuando entendemos lo inadecuado de una explicación conceptual de la realidad, tratamos de tomarla por medio de la intuición, donde las ideas intelectuales se absorben. Esto es entonces lo que se ha dicho para lograr el “ser” puro del monismo extremo, desde el cual nosotros regresamos a la realidad lógica del pensamiento, donde empezamos a deletrear letra a letra los sistemas del pensamiento que difieren entre sí.

Aplicable en este último sentido, *darsana* quiere decir cualquier afirmación científica de la realidad. Esta es la única palabra que mantiene para toda la inspiración de la filosofía por su vaga belleza.

Darsana es una percepción espiritual, una visión total, revelada al sentido del alma, la cual es posible solamente cuando y donde la filosofía está viva; es la marca distintiva del filósofo verdadero. Así, los mayores triunfos de la filosofía son posibles solamente para quienes han alcanzado en sí mismos una pureza de alma. Esta pureza se fundamenta en una aceptación profunda de la experiencia; se obtiene cuando algunos aspectos de la fuerza oculta del hombre se encuentran, de donde él no puede sólo inspeccionar sino que comprende la vida. Desde este recurso interno el filósofo nos revela la verdad de la vida, a la cual el simple intelecto es incapaz de descubrir. La visión se produce casi tan natural como una fruta que sale de una flor, como el centro misterioso en donde toda experiencia se reconcilia.

Quien va en busca de la verdad ha de satisfacer ciertas condiciones esenciales antes que empiece la búsqueda. *Samkara*, en su comentario sobre el Primer Sutra del *Vedanta Sutras*, presenta cuatro condiciones que son esenciales para cualquier estudiante de filosofía.

La primera condición es un conocimiento de la distinción entre lo eterno y lo no-eterno. Esto no significa conocimiento total, lo que solamente puede venir al final, pero sólo una inclinación metafísica, que no

acepta todo esto, ve que es absolutamente real, una tendencia interrogadora en el investigador. Debe tener el espíritu investigador para probar todas las cosas, una imaginación ardiente, con la cual pueda extraer una verdad de una masa de información desconectada aparentemente, y un hábito de meditación, que no permitirá que su mente se disipe a sí misma.

La segunda condición es el dominio del deseo por los frutos de la acción en la presente o en una futura vida. Esto supone la renuncia de todo deseo, motivo personal e interés práctico. La especulación o la interrogación de la mente reflexiva es su propio fin. El empleo correcto del intelecto entiende las cosas, tanto las buenas como las malas.

El filósofo es un naturalista que debería seguir el movimiento de las cosas sin exagerar el bien o menospreciar el mal que pueda crearle un prejuicio. Debe situarse fuera de la vida y observarla. Así se dirá, que él no ha de sentir ningún amor por el presente ni por el futuro. Solo entonces puede asegurar todo en un claro pensamiento y un juicio honesto y desarrollar una visión cósmica impersonal con devoción por la realidad.

Para lograr esta condición debe experimentar un cambio en el corazón, que nos conduce a la tercera condición. Es en ésta que el estudiante disfruta de la tranquilidad adquirida, el autocontrol, la renuncia, la paciencia, la paz

de la mente y la fe. Solo una mente entrenada, que controla totalmente el cuerpo, puede interrogarse y meditar sin detenerse cómo la vida permanece, sin perder de vista en ningún momento el objeto, ni dejar que se oscurezca por alguna tentación terrenal. El que busca la verdad debe tener la determinación para perder todo y así alcanzar su fin último. Así que requiere experimentar una fuerte disciplina, rechazar el placer, sufrir dolor y desprecio.

Una disciplina espiritual que incluye una rigurosa autoevaluación, lo capacitará para alcanzar su fin: la libertad.

La aspiración a la *moksa* o liberación es la cuarta condición. El hombre de pensamiento metafísico ha dejado todos sus deseos y ha entrenado su mente; solo tiene un deseo devorador de alcanzar el fin o la eternidad.

El pueblo de la India profesa un inmenso respeto por estos filósofos que se destacan por la fuerza del conocimiento y del intelecto, que ellos veneran. Las almas proféticas que con una pasión noble por la verdad luchan con fuerza para entender el misterio del mundo y darle una explicación, gastando días y noches sin dormir, son filósofos en el sentido vital del término. Comprenden la experiencia a favor de la humanidad y así están eternamente agradecidos.

La reverencia por el pasado es otro rasgo distintivo nacional. La terquedad como rasgo característico del temperamento, la lealtad de no perder nada en la larga marcha de las épocas. Cuando se enfrentaron a nuevas culturas o extensiones repentinas de conocimiento, los indios no claman por las tentaciones de la hora, sino que se aferran a su fe tradicional, llevando por dentro lo más que pueden de lo nuevo y de lo viejo. Este liberalismo conservador es el secreto del éxito de la cultura y la civilización indias.

Entre las grandes civilizaciones del mundo antiguo, solo la india sobrevive. La magnificencia de la civilización egipcia puede ser aprendida solo con los informes de los arqueólogos y las lecturas de los jeroglíficos; el imperio babilónico, con sus maravillas científicas, de la irrigación y la habilidad en la ingeniería, es hoy nada más que un montón de ruinas; la gran cultura romana, con sus instituciones políticas e ideales de la ley e igualdad es, en gran parte, cosa del pasado. La civilización india, que por lo menos cuenta con cuatro mil años de antigüedad, todavía sobrevive en sus aspectos esenciales. Su civilización, en el período de los Vedas, es joven y vieja al mismo tiempo. La India ha ido renovando su juventud cuando el curso de la historia lo ha demandado. Cuando ocurre un cambio, no se

siente conscientemente que lo sea; y cada vez que ocurre profesa ser solamente un nuevo nombre para un modo viejo de pensamiento. En el *Rg Veda* veremos cómo la conciencia religiosa de los invasores arianos toma nota de las concepciones del pueblo. En el *Atharva Veda*, las deidades cósmicas vagan y se suman a los dioses del cielo y el sol, al fuego y al viento, adorados por el pueblo ariano desde el río Ganges hasta el Helesponto.

Las *Upanisad* son consideradas como rivales o más bien una realización de algo que ya está presente en los himnos védicos. La *Bhagavadgita* profesa el resumen de las enseñanzas de las *Upanisad*. Tenemos en la épica el punto de encuentro de las concepciones religiosas de mayor importancia de la adoración natural temprana. Respetar el sentido de reverencia por lo ancestral le da éxito a lo nuevo⁴. El espíritu ancestral se mantiene aunque no las formas antiguas. Esta tendencia a preservar lo ancestral ha dirigido la información del modo que la India es inamovible. La mente del hombre nunca permanece quieta, aunque admite que no hay una brecha absoluta con el pasado. Tal respeto ha producido una continuidad regular en el

⁴ Ver: "Este reclamo de la cosa nueva por ser vieja es, en varios grados, una característica común de los movimientos grandes. La reforma profesó un regreso a la Biblia, el movimiento evangélico en Inglaterra un regreso a los Evangelios, el movimiento de la Iglesia Alta regresa a la Iglesia Temprana. Un gran elemento, incluso en la Revolución Francesa, la más grande de todos los incumplimientos con el pasado

pensamiento indio, en donde las épocas están pasando de una a otra por medio de la piedad popular. La cultura hindú es el resultado de épocas de cambio, construida a lo largo de cientos de generaciones, de las cuales algunas son numerosas, antiguas y sin gloria y otras son pequeñas, pasajeras y alegres, cada una ha agregado algo de cualidad a la amplia y rica tradición, todavía viva, aunque enfrenta dentro de ellas las marcas del pasado que yace muerto. La trayectoria de la filosofía india ha sido comparada con el caudal de un arroyo, el que con su forma desde su fuente en las alturas de las montañas del norte, corre a lo largo de los valles sombríos y llanos, recibiendo al más pequeño de los arroyos en su corriente imponente, aumentando así su caudal majestuoso, poderoso y sereno que atraviesa las tierras y pueblos cuyas fortunas afecta, recibiendo miles de naves en su seno. ¿Quién sabe cuándo llegará este arroyo poderoso, el cual todavía fluye con tumulto y regocijo, cuándo llegará al océano, el padre de todos los arroyos?

No hay ansiosos pensadores indios que buscan el todo de la filosofía india como sistema de revelación continua. Para ellos, cada civilización

que tuvo por su ideal el retorno a la virtud de la república romana o a la simplicidad del hombre natural". (Gilbert Murray, Los cinco estados de la religión griega, página 58)

ejercita algún pensamiento divino el cual es natural⁵. Hay una teleología inmanente que da forma a la vida de cada raza humana hacia el desarrollo completo. La diversidad de puntos de vista que se establecen en la India es considerada como las ramas del mismo árbol.

Los atajos y callejones sin salida de algún modo se unen al camino principal, que avanza hacia la verdad. Un modo familiar en el cual los seis sistemas ortodoxos se reconcilian, es decir, que así como una madre señala la luna para que el bebé la vea y la mamá le hable de ella, así el círculo brilla en la copa del árbol, el cual es totalmente inteligible para el niño, sin mencionar la distancia inmensa que separa la Tierra de la Luna, que lo habría dejado perplejo; incluso, son diferentes visiones dadas para vestir la debilidad variada del entendimiento humano. La *Prabodhacandrodaya* es un drama filosófico, que expone los seis sistemas de la filosofía hindú que no son mutuamente excluyentes, aunque establecen desde diversos puntos de vista la gloria del mismo Dios increado. Juntos forman el foco viviente de los rayos dispersos que muchas facetas de la humanidad reflejan desde el sol espléndido.

⁵ Los griegos llaman a esta cualidad especial de cada pueblo su "naturaleza", y los indios la llaman su "dharma".

El *Sarvadarśanasamgraha* de *Madhava* (1380 d.C.) hace un bosquejo de los dieciséis sistemas, para así mostrar gradualmente una serie ascendente, culminando en la *Advaita Vedānta* o el no dualismo.

Siguiendo el pensamiento de Hegel, se observa en la historia de la filosofía india un esfuerzo progresivo hacia una concepción del mundo completamente articulada. La verdad se manifiesta poco a poco en los sistemas sucesivos y la verdad en su totalidad se refleja sólo cuando se completa la serie de filosofías. En el *Advaita Vedānta* están las luces que se enfocan en una sola dirección. *Vijñānabhikṣu*, teólogo y pensador del siglo XVI, sostiene que todos los sistemas son autoritarios y los reconcilia por la distinción práctica de la verdad metafísica y observa a *Samkhya* como la expresión final de la verdad.

Madhusudana Sarasvati en su *Prasthanabheda* dice: “El ámbito último de todos los *munis*, autores de esta variedad de sistemas, es apoyar la teoría de la *maya*, y su único designio es establecer la existencia de un Dios Supremo, la sola esencia, para estos *munis*, quienes no podrían estar equivocados, ya que ellos eran omniscientes. Pero así como observaron que los hombres, con su afán de buscar los objetos externos, no podrían todos al momento penetrar la más alta de las verdades, sostuvieron una variedad de

teorías para no caer en el ateísmo. Dándole otro sentido al objeto que los *munis* tenían bajo una perspectiva, representaron e incluso propusieron doctrinas contrarias a los vedas; los hombres han llegado a considerar las doctrinas específicas de estas escuelas con preferencia, y por lo tanto se convirtieron en adeptos de una variedad de sistemas”.

Esta reconciliación de diversos sistemas es tratada por casi todos los críticos y comentaristas. La diferencia tiene que ver solo con lo que concierne a la verdad. Defensores de *Nyaya*, como *Udayana* observan a *Nyaya*, y teístas como *Ramanuja* consideran el teísmo como la verdad. Esto es conforme al espíritu de la cultura india que piensa que la variedad de corrientes del pensamiento fluye en su terreno descargando sus aguas dentro de un río cuyo torrente hará el camino hacia la ciudad de Dios.

Desde el principio, el indio comprendió que la verdad es multifacética y que las diferentes perspectivas contenían diferentes aspectos de la verdad, los que nadie puede expresar completamente. El indio era, por lo tanto, tolerante y receptivo a otras posiciones, no temía en aceptar incluso doctrinas peligrosas en la medida que tuviesen un fundamento lógico; además, no permitiría que ni un ápice de la tradición muriese si se puede evitar, y aún así trataría de acomodarlo todo.

Esta actitud de tolerancia la encontramos en el transcurso de nuestro estudio. Por supuesto que hay peligros, incidentes como una amplitud de perspectivas. A menudo esto ha conducido a los pensadores indios, dentro de la nubosidad, a la aceptación torpe y a un barato eclecticismo.

La filosofía de la India

Pasado y presente

A lo largo de la historia del pensamiento de la India, ella ha perseguido el ideal de un mundo que está más allá de lo ordinario, más real y más intangible, el verdadero hogar del espíritu. El incesante esfuerzo del hombre por interpretar el enigma de la esfinge y estar en el nivel superior del mundo animal, en busca del desarrollo moral y espiritual, todo esto lo encuentra en esta India azotada por las vicisitudes. Se observa que la lucha durante cuatro milenios o más, si se tienen en cuenta los descubrimientos arqueológicos recientes en *Sind* y en el *Punjab*, que han quitado el velo que oculta el pasado. El ingenuo cree que el mundo es controlado por el dios sol y la diosa luna, quienes observan desde lo alto si la conducta de los hombres es correcta o no; la fe en los dioses a quienes se les persuade por medio de la oración o se les obliga por medio de los ritos para que cumplan con nuestras necesidades son solamente las formas del ser Supremo; la firme convicción de que el espíritu immaculado y puro que sabe de quién es la vida eterna, es de aquel hombre con el alma más profunda. Con la aparición en la historia del materialismo, el escepticismo, el fatalismo y su

supresión por los sistemas éticos del budismo y del jainismo, con su doctrina central en donde se es libre de toda enfermedad solo si se abstrae de todo mal, que venga de los pensamientos, las palabras y los hechos: Dios o no Dios. El teísmo liberal de la *Bhagavadgita* que provee la ética a todas las almas, además de las perfecciones metafísicas; el esquema lógico del *Nyaya*, el cual suministra las categorías principales del mundo del conocimiento, que están en uso hoy día; la interpretación del *Vaisesika* de la naturaleza, las especulaciones del *Samkhya* en la ciencia y la psicología, el esquema Yoga sobre el camino a la perfección, las regulaciones éticas y sociales del *Mimamsa* y las interpretaciones religiosas de la realidad suprema; así como se colocó adelante por *Samkara*, *Ramanuja*, *Madhva*, *Nimbarka*, *Vallabha* y *Jiva Gosvami*, constituyen un marco teórico importante del desarrollo filosófico en la historia de la humanidad. El tiempo sucede al tiempo, la escuela sigue a la escuela en una secuencia lógica. La vida de los indios ha estado siempre en movimiento, formándose a sí misma conforme crecía, y cambiando de un tiempo a otro en relación con sus contextos físicos, sociales y culturales. En los estadios iniciales, los antiguos indios hicieron todo por primera vez. No tuvieron prácticamente conocimiento de la sabiduría del pasado para regresar a un punto de partida.

Por otro lado, tuvieron grandes dificultades para mantener las cosas, que ahora son cosas del pasado. A pesar de lo anterior, sus logros en el campo del pensamiento y en el de la práctica son considerables. Pero el ciclo no está completo y el rango de las formas posibles no se ha agotado; y la esfinge todavía sonríe. La filosofía está todavía en su infancia. La revisión del pensamiento indio, como cualquier otro pensamiento, nos atrae ante su misterio e inmensidad existencial, como también por su belleza y la persistencia del esfuerzo humano por entenderlo. La larga procesión de pensadores luchó con fuerza para agregar alguna parte pequeña de la sabiduría humana o agregar algún fragmento fresco a la siempre incompleta totalidad del conocimiento. Pero la especulación humana queda corta con respecto al ideal, el cual no puede ser abandonado ni alcanzado. Estamos más lejos de ser conscientes de la profundidad de la oscuridad que esta posee alrededor del poder, para disiparla por medio de antorchas vacilantes que nosotros tenemos el privilegio de llevar como los herederos de un gran pasado. Después de todos los intentos de los filósofos, quedamos cerca de los problemas últimos, tal como se estuvo en épocas lejanas, posición que mantendremos por siempre mientras seamos humanos, al igual que Prometeo y la roca del misterio, atado con las cadenas de nuestra mente

finita. La búsqueda de la filosofía no es, sin embargo, un proyecto en vano. Nos ayuda a experimentar la fuerza y el sonido de las cadenas. Esto agudiza la consciencia de la imperfección humana, y así profundiza el sentido de la perfección en nosotros, lo que revela la imperfección de nuestras vidas pasajeras. No es extraño que el mundo no resulte tan transparente para nuestro intelecto como nosotros podríamos desear, porque el filósofo es solo el amante de la sabiduría y no su dueño. Esto no es el fin del viaje, lo que importa es el viaje en sí mismo. El viajar es mejor que llegar a un destino definitivo en cuanto al conocimiento se refiere.

Al final de nuestro camino nos preguntamos si los hechos conocidos de la historia apoyan o no un pensamiento en evolución. ¿Es la marcha del pensamiento humano un movimiento hacia delante o es un movimiento retrógrado? La secuencia no es caprichosa y sin significado. La India cree en el progreso, como ya hemos dicho; los ciclos están pasando por un vínculo orgánico. El hilo interno de la continuidad nunca se corta. Incluso, las revoluciones que amenazan encerrar el pasado ayudan a restaurarlo. Los remolinos en retroceso sirven más para fortalecer que para retardar la corriente. Épocas de decadencia, como el pasado reciente de este país son en verdad períodos de transición pasando de una vida vieja a una nueva.

Las dos corrientes del progreso y del declive se hallan entremezcladas. En algunos de los estadios la fuerza del progreso presiona hacia delante con una persistente barrida; en otros, la línea oscila y algunas veces las fuerzas de retrogradación parecen aplastar las del progreso, pero en la totalidad el record es uno de avance. Deberíamos negar que mucho se haya perdido en el proceso. Pero pocas cosas son más fútiles que mostrarse en contra del curso que el pasado histórico ha tomado o lamentado sobre la misma historia. De todas maneras, alguna otra clase de desarrollo pudo haber sido peor. Lo más importante es el futuro. Somos capaces de ver más allá de lo que observaron nuestros predecesores, puesto que podemos subir sobre sus hombros. En vez de descansar satisfechos sobre las bases del pasado, debemos construir una edificación más grande, en armonía con lo antiguo y lo moderno.

La unidad de todos los sistemas

Los ramales idénticos, que de una forma u otra fluyen a través de los esfuerzos de los pensadores indios, son leales a la tradición y a la devoción a la verdad. Cada pensador reconoce que los principios de sus predecesores son pilares contruidos dentro de la fábrica espiritual y si se les traduce, la

propia cultura se distorsiona. Los pensadores que tienen amplio conocimiento y vivencia de la tradición no deben descuidar la cultura, aunque ésta podría tener elementos no edificados. Los pensadores tratan de explicar, alegorizar, cambiar y expurgar la creencia popular tradicional, desde que las emociones de los hombres se centran alrededor de ésta. Los pensadores indios posteriores justifican las interpretaciones filosóficas diferentes del universo que tenían los primeros pensadores, y observándolas como aproximaciones variadas de la verdad como un todo.

Los puntos de vista diferentes no se perciben como aventuras no relacionadas con la mente humana dentro del ámbito de lo desconocido o una colección de curiosidades filosóficas. Están atentos a la expresión de la mente individual, la cual ha construido el gran templo, aunque se halle dividido en numerosos muros, vestíbulos, pasillos y pilares.

La lógica y la ciencia, la filosofía y la religión están orgánicamente relacionadas. Cada etapa del desarrollo del pensamiento ha sido inaugurada por una reforma en la lógica. El problema del método, observándolo desde lo interno de la naturaleza del pensamiento humano, es de gran valor. El *Nyaya* señala que no hay filosofía estable, con excepción de los fundamentos de la lógica. El *Vaisesika* nos advierte que toda filosofía

fructífera debe tener en cuenta la constitución de la naturaleza física. No se construye sobre las nubes. Aunque físicos y metafísicos son claramente distintos y no pueden ser mezclados, un esquema filosófico debe estar en armonía con los resultados de la ciencia natural. Pero para entender en forma integral el universo, lo verdadero del mundo físico, se tendría que comprometer la falacia de la metafísica científica y el *Samkhya* nos advierte que hay que tener cuidado con ese peligro. Los recursos de la naturaleza no generan conciencia. No podemos reducir la naturaleza y la conciencia de uno al otro, tal como la metafísica psicológica y científica intenta hacer. La realidad no solo aparece ante la ciencia y la vida humana, sino también en la experiencia religiosa, la cual es el objeto del sistema Yoga. El *Purva Mimamsa* y el *Vedanta* se acentúan en la ética y en la religión. La relación entre la naturaleza y la mente es el problema supremo de la filosofía, aceptado por el *Vedanta*. Afirmar que los santos no se contradicen entre sí también vale para las filosofías. El realismo de *Nyaya-Vaisesika*, el dualismo del *Samkhya-yoga* y el monismo del *Vedanta* no están de acuerdo con lo que es verdadero y falso sino con lo que es más o menos verdadero. Se adaptan a las necesidades del torpe (*mandadhikari*), el intelecto promedio (*madhyamadhikari*) y el fuerte de mente (*uttamadhikari*)

respectivamente. Las diferentes visiones o los diferentes puntos de vista, se esculpen en una piedra y pertenecen a un todo, integral, completo y que se contiene a sí mismo. No hay esquemas del universo que se consideren completos o acabados si no tienen dentro de sí a la lógica y la física, la psicología y la ética, la metafísica y la religión. Cada sistema del pensamiento desarrollado en la India ha ofrecido su propia teoría del conocimiento, su interpretación de la naturaleza, de la mente, la ética y la religión. Nuestro conocimiento del universo ha crecido enormemente según la guía de las ciencias naturales y no tiene precio la satisfacción que experimentamos con cualquier perspectiva restringida de la vida. En la construcción filosófica, el futuro intenta relacionarse con ella misma, con los avances recientes de la ciencia natural y de la psicología.

La filosofía y la vida

La filosofía tiene como función ordenar la vida y ser una guía de acción. Se coloca al timón y dirige nuestro curso mediante los cambios y oportunidades del mundo. Cuando la filosofía está viva, no puede alejarse de la vida de la gente. Las ideas de los pensadores son parte del proceso de la historia de su vida. Debemos aprender no solo a reverenciarlas, sino a

adquirir su espíritu. Los nombres de *Vasistha* y *Visvamitra*, *Yajñawalkya* y *Gargi*, *Buddha* y *Makavira*, *Gautama* y *Kañada*, *Vapila* y *Patañjal*; *Badarayana* y *Jaimini*, *Samkara* y *Ramanuja* no son simples temas para los historiadores, sino tipos de personalidad. Con ellos, la filosofía es una visión del mundo, que se fundamenta en la reflexión y en la experiencia. Sin embargo, cuando piensa acerca del fin último, se convierte en religión al ser vivida y probada por la vida suprema. La disciplina de la filosofía es al mismo tiempo la realización de una vocación religiosa.

El declive de la filosofía en el pasado reciente

La evidencia reunida en este trabajo no consigue probar que el pensamiento indio le teme a la reflexión. No podemos apartar el progreso total del pensamiento indio con una referencia sabia, de la mente oriental, la cual no es suficientemente áspera y viril para alzarse sobre la imaginación grotesca y la mitología pueril. Incluso hay mucho más en la historia del pensamiento de los últimos tres o cuatro siglos para aceptar semejante reproche. La India ya no desempeña un papel histórico como la vanguardia del más alto conocimiento en Asia¹. Parece que ese río de caudal profundo

¹ Considerando la deuda de China hacia la India, el profesor Liang Chi Cho dice: "La India nos enseñó a abrazar la idea de la libertad absoluta, esa libertad fundamental de la mente que le permite quitarse todos

y fuerte, que ha fluido bajo los siglos, tiene basura estancada en el fondo de sus aguas. Los filósofos, más que escritores de filosofía de este período de decadencia, sostienen ser los devotos de la verdad, aunque la entienden simplemente como las sofisterías pías, las argucias sacrosantas de esta o aquella escuela dogmática. Estos profesionales dialécticos imaginan que el pequeño arroyo va por su lado salpicando en la arena o evaporándose en la niebla, es el ancho río de la filosofía india.

Diversas causas han contribuido para llegar a esto. Los cambios políticos trajeron, con el establecimiento de la supremacía *Mohammadan*, una transformación de las mentes de los hombres en nobles conservadores. En una época cuando la autoaserción y el juicio privado amenazaron cada punto para disolver la anarquía del orden social antiguo y toda convicción estable, surge la necesidad de un control autoritario.

La conquista de *Mohammadan*, por su trabajo proselitista y el movimiento misionero cristiano tardío, intentaron alterar la estabilidad de la sociedad hindú, y en una época profundamente consciente de la

los grilletes de la tradición pasada, y el hábito también como las costumbres del presente de una época en particular: esa libertad espiritual la cual desecha la fuerza de la esclavitud de la existencia material... La India también nos enseñó la idea del amor absoluto, ese amor puro delante de todos los seres vivientes los cuales eliminan todas las obsesiones de celos, odio, impaciencia, disgusto y emulación, lo que expresa por sí mismo en profunda lastima y simpatía por el tonto, el malvado y el pecador; ese amor absoluto el cual reconoce la inseparabilidad entre todos los seres”.

inestabilidad, la autoridad natural se convirtió en la piedra angular en que se apoyaron la seguridad social y el orden ético. El hindú se fortaleció a sí mismo con las convenciones y la invasión de ideas, en la etapa del encuentro de culturas. Su sociedad, con una actitud de desconfianza y un argumento desgastado, se lanzó con pasión a los brazos de una autoridad, la cual enmarcó todo cuestionamiento como si fuera un pecado. A partir de esto, la sociedad ha fallado en su misión de ser leal. No hubo más intelectuales, sino solo estudiosos que rehusaron discutir nuevas ideas y que estaban satisfechos con responder a los ecos del pensamiento antiguo. Durante varios siglos triunfaron en engañarse a sí mismos con una supuesta teoría final.

La filosofía se confundió con su propia historia, cuando abandonó el espíritu creativo. Dejó de lado su función y se mantuvo cubierta con sus ilusiones. Cuando cesó de ser la guía y guardián de la razón general, cometió una gran equivocación. Muchos pensaron que su gente tuvo que viajar mucho en busca de una meta a la cual tardó en llegar. Se sintieron más agotados y con deseos de descansar. Incluso aquellos que sabían que no habían llegado, ni observado el trayecto extenso del país en dirección hacia el futuro, estaban temerosos de lo desconocido y de sus pruebas.

El débil de corazón cuestiona el silencio y la eternidad sin ningún riesgo.

El constante interrogatorio sobre lo infinito provoca vértigo, que incluso las mentes fuertes tratan de evitar, si es que pueden. La mayor de las fuerzas humanas es sujeto de intervalos de letargo y el impulso filosófico ha tenido en estos tres o cuatro siglos un ataque de inactividad.

La situación presente

En la actualidad, las grandes religiones del mundo y las diversas corrientes del pensamiento se han desarrollado en territorio indio. El contacto con el espíritu occidental ha perturbado la plácida alegría de los tiempos recientes. La asimilación de una cultura diferente ha dejado la impresión de que no hay respuestas oficiales para los problemas teleológicos. Ésta ha agitado la fe en las soluciones tradicionales y ha permitido, hasta cierto grado, ampliar la libertad y la flexibilidad del pensamiento. La tradición fluye, pero mientras algunos pensadores están ocupados en reconstruir las cosas sobre bases ancestrales, otros quieren removerlas por completo. La presente época de transición está tan llena de interés como de ansiedad.

En el pasado reciente, la India quedó anclada en un lugar fuera de la corriente principal del pensamiento contemporáneo, pero no se encuentra más aislada del resto del mundo. Por lo tanto, la historia de tres o cuatro siglos tiene mucho que decir acerca del tema de la interrelación entre la India y Europa, pero todavía yace escondida ante nuestra mirada. Hasta donde tiene que ver con la India, notamos el alcance de la experiencia, el crecimiento del temperamento crítico y una clase de aversión por la simple especulación.

Pero se da otro aspecto en el panorama. Tanto en el campo del pensamiento como en el de la praxis, el espíritu del hombre está condenado a decaer en la anarquía o en la esclavitud. No hay mucho de donde escoger entre las dos en lo referente a la cultura y la civilización. La anarquía puede implicar disconformidad material, ruina económica, peligro social, también conformidad material, estabilidad económica y paz social. Pero sería incorrecto confundir los estándares de la civilización con la riqueza económica y el mantenimiento del orden social. Es fácil entender el sentir de los indios de principios del siglo XIX, que después de generaciones de conflictos públicos y sufrimientos personales, le da la bienvenida a las reglas británicas, como si fueran el amanecer de una época dorada; pero

esto debería facilitar la identificación con el sentimiento indio en la actualidad en donde el espíritu del hombre ansía, no la comodidad, sino la felicidad, no la paz ni el orden, sino la vida y la libertad, no la estabilidad económica o la administración equitativa, sino el derecho a trabajar por la propia salvación, incluso pagando el precio de la tribulación y el esfuerzo infinito. Además, las virtudes no políticas no se desarrollan sin autonomía política. Bajo el dominio británico, la India recibió paz y seguridad, pero éstas no son un fin en sí mismo. Si tenemos que colocarles en orden de prioridad, debemos admitir que la estabilidad económica y la seguridad política son sólo medios; sin embargo, son valiosos y necesarios para la libertad espiritual. Un despotismo burocrático, que olvida los fines espirituales, con toda su integridad e iluminación, no puede motivar al pueblo que está bajo su dominio y por lo tanto no puede provocar una actitud positiva en el pueblo. Cuando las fuentes de la vida están secas, cuando los ideales por los cuales la raza permaneció por milenios, el resplandor de la conciencia, el ejercicio libre de la facultad, el juego de la vida, el placer de la mente y la llenura de la paz, *pranaraman*, *mananandam*, *santi-samrddham*, están en decadencia, no hay que sorprenderse de que el indio es consciente de la prueba aplastante y no del peso que

levanta. No suele hablarse de la magnitud del trabajo británico, porque la historia dará su veredicto en calidad espiritual de lo alcanzado. Si los líderes de las generaciones recientes han sido considerados simples ecos del pasado y no voces independientes, si ellos han sido hombres medianamente intelectuales y no pensadores originales, esta esterilidad intelectual no se debe a una situación menos insignificante, sino al efecto del espíritu occidental y la vergüenza de la sujeción. Los británicos, conscientes de las causas profundamente enraizadas en la actitud presente de la India, y que puede calificarse como incansable, revoltosa o retardadora, trataron de introducir su civilización, la que consideraban naturalmente superior, como para conmover a los indios, y pensaron que deberían presionar en el campo de la ilustración y la educación, buenas en sí mismas, sin tardanza y sin reducir esfuerzo alguno. Pero la India no se identifica o simpatiza con esta política del imperialismo cultural. La India se aferra a costumbres ancestrales que han contribuido al aumento de la pasión, a la ceguera del temperamento y la energía del deseo. Cuando se conoce la historia de su pasado se simpatiza con su ansiedad para habitar en su propia casa espiritual, porque "cada hombre es el maestro de su propia casa". La

sujeción política, que interfiere con su libertad interior, se percibe como burda humillación.

El grito de la *swaraj* es la expresión externa de la ansiedad por conservar las facultades del alma.

Aún así, el futuro es promisorio. Si la India obtiene su libertad interior, el espíritu de Occidente será una gran ayuda para la mente india. El pensamiento hindú nunca desarrolló la doctrina de Monroe en aspectos de la cultura. Aunque, en los tiempos antiguos, cuando la India hizo crecer suficientemente el alimento espiritual para satisfacer a su propio pueblo, no hubo época en que se registre que la India no estaba lista y preparada para recibir con aprecio los productos de la imaginación de los otros pueblos. En su mejor época de gloria, la India adoptó la sabiduría de los atenienses, de quienes Pericles dice: "Nosotros oímos con alegría las opiniones de los otros y no ponemos caras amargadas a aquellos que no están de acuerdo con nosotros". El temor a la influencia foránea lo provoca nuestra propia debilidad y la falta de fe en nosotros mismos. Hoy, es verdad que tenemos un sentimiento de pesar en nuestro rostro y, en nuestro cabello, con el paso de los años aparecen las canas. Los reflexivos, de entre nosotros, tienen una

inquietud amenazante por el alma; algunos, incluso, son excesivamente pesimistas y por eso se han convertido en ermitaños.

La falta de cooperación con la cultura occidental es un episodio pasajero debido a circunstancias no naturales. En vez de eso, se dan intentos para entender y apreciar el espíritu de la cultura occidental. Si la India asumiera los elementos importantes en la civilización occidental, será sólo una repetición de procesos paralelos, acontecidos muchas veces en la historia del pensamiento indio.

Quienes no han sido afectados por la influencia occidental, son en gran parte intelectuales y aristócratas moralistas indiferentes a los temas políticos, y adoptan un evangelio no de la esperanza confidente sino de la resignación y del desapego. Piensan que tienen poco o nada que aprender; y además, que cumplen su deber con poner la mirada fija en el *dharma* del pasado. Parten de que hay otras fuerzas que actúan, las cuales no pueden revisar o controlar y les piden enfrentar las tormentas y las desilusiones de la vida con calma y respeto. Esta era la clase que en tiempos mejores era más flexible y nunca se renovaron los intentos para reconciliar la filosofía racional con la religión revelada. Siempre se ha explicado y defendido la fe ante los herejes y no creyentes, y se tuvo que acudir al método alegórico así

como a instrumentos teológicos de interpretación. Por eso la religión acoge el ámbito de la naturaleza total del hombre, así como su inteligencia, práctica, y sus aspiraciones emocionales. Si hoy los representantes de la enseñanza antigua tuvieran la inspiración del pasado, construirían, en vez de no cooperar con otras fuerzas, un esquema fresco con originalidad y libertad y con la fuerza de la legalidad de la sabiduría antigua. Pero profesan un respeto exagerado por la autoridad del pensamiento y la praxis, las cosas espirituales y las seculares, y por lo tanto se han expuesto a sí mismos a las cargas del servilismo y obscurantismo mental. Mientras, en tiempos anteriores a *Mohammadan* acudir a la autoridad no era un obstáculo para la independencia intelectual, los hombres eran capaces y estaban listos para presentar fundamentos racionales con base en las autoridades intelectuales de su elección, fueran los *Vedas* o las *agamas*; mientras, la autoridad se expresaba por medio de la razón empleando la selección crítica y la interpretación filosófica, pero ahora la reverencia por la autoridad se ha transformado en el aprisionamiento del espíritu humano.

Dudar de las escrituras es poner en tela de juicio la autoridad de nuestros muertos venerables. Aceptar los libros sagrados es un signo de lealtad. La pregunta y la duda guardan silencio al citar los textos antiguos y las

verdades científicas no se atienden si no calzan en el lugar del Procrustan, base de la creencia establecida. La pasividad, la docilidad y la aquiescencia se transforman en virtudes intelectuales fundamentales. No hay que sorprenderse de los escritos filosóficos recientes, que están lejos del nivel del mejor trabajo de las épocas del pasado. Si el pensamiento hubiese sido forzado menos, habría sido más amplio.

Los pensadores de la India heredan la gran tradición de la fe en la razón. Los antiguos videntes no deseaban copiar, sino crear. Estaban siempre ansiosos de encontrar nuevos campos para la verdad y la respuesta de los enigmas de la experiencia, lo que siempre es cambiante y por lo tanto, es nuevo. La riqueza de la herencia nunca sirvió para esclavizar sus mentes. No copiamos las soluciones del pasado, porque la historia nunca se repite. Lo que hicieron en su generación no hay necesidad de hacerlo otra vez. Hay que mantener los ojos bien abiertos para reconocer nuestros problemas, y buscar la inspiración en el pasado para resolverlos. El espíritu de la verdad nunca se aferra a sus formas, sino que siempre las renueva; incluso, las frases viejas son utilizadas con un modo nuevo.

La filosofía del presente será importante para el presente; no para el pasado. Será tan original en su forma y contenido como la vida, a la que

interpreta. Como el presente es la continuidad del pasado, así no habrá ruptura con el pasado.

Uno de los razonamientos en que se fundamentan los conservadores, es que la verdad no se ve afectada por el paso del tiempo; ésta no se suplanta como no lo es la belleza del atardecer ni el amor que tiene una madre por su hijo.

Puede que la verdad sea inmutable, pero la forma en que toma cuerpo admite cambios. Podemos tomar nuestro espíritu desde el pasado en donde las ideas germinales todavía son vitales, pero el cuerpo y el pulso deben ser del presente. Se olvida que la religión es en sí misma el producto de épocas del cambio, y no hay razón que justifique que su forma no debería experimentar cambios recientes, siempre y cuando lo demande el espíritu. Es posible que se mantenga fiel a la letra y aún así pervierta el espíritu completo. Si los líderes hindúes de hace dos milenios, que tenían menos conocimiento y más iluminación, pudieran venir a la tierra otra vez después de todos estos siglos, ellos ciertamente encontrarían a sus seguidores verdaderos entre aquellos que nunca se han desviado de las interpretaciones más literales de su pensamiento².

² Ver: Aurobindo Ghose: " Si un indio antiguo de la época de los *Upanisad*, de Buda, o de la edad clásica tardía, fuera colocado en a India moderna... él vería a su raza aferrándose a las formas y conchas y a los

Hoy una gran cantidad de sedimentos se ha acumulado, está ahogando el arroyo y la vida libre del espíritu. Decir que las formas muertas, las cuales carecen de una verdad vital para apoyarlas, son demasiado antiguas y venerables para ser parte, se compara con el sufrimiento del paciente, cuando se prolonga por el veneno que se produce por la basura podrida del pasado.

La mente conservadora debe abrirse ante la necesidad del cambio. Dado que es importante tal necesidad, topamos en el ámbito de la filosofía con una mezcla extraña de la sagacidad penetrante y la confusión afilosófica.

Las energías principales del pensamiento de los indios deberían dirigirse a resolver los problemas que impiden que la fe tradicional se libere de los sedimentos temporales; cómo conciliar a la religión con el espíritu de la ciencia; cómo coincidir e interpretar los reclamos del temperamento y la individualidad; cómo organizar las influencias divergentes con el fundamento de la fe antigua. Pero desdichadamente, algunos de los *parisadas* no se han comprometido con los problemas, sino que siguen a la

harapos del pasado y perder diecinueve veces su significado más noble ... él se sorprendería por la extensión de la pobreza mental, la inmutabilidad, la repetición estática, el cese de la ciencia, la gran esterilidad del arte, la debilidad comparada de la intuición creativa". (Arya, V., página 424)

sociedad de anticuarios. Se ha convertido en el campo de los especialistas. La educación religiosa de la nación no ha experimentado ninguna expansión. No se ve que la herencia espiritual sea durante más tiempo el monopolio de unos pocos favorecidos. Las ideas son fuerzas, y deben comunicarse; si el presente envejece para morir, hay que prevenirlo. Sería extraño en verdad, si el espíritu de las *Upanisad*, la *Bhagavadgita*, y los diálogos de *Buddha*, tocaron la mente con tan delicados temas, que hubieran perdido ya su poder sobre el hombre. Sí, antes de que sea demasiado tarde, debe existir una reorganización de la vida nacional, para que el pensamiento indio tenga futuro; no se puede decir que la flor florecerá en este momento, o que la fruta puede madurar en los árboles viejos y robustos.

Mientras aquellos que no han sido sujetos todavía de la influencia de la cultura occidental son los conservadores en todos los aspectos del pensamiento y la praxis, hay otros que fueron educados en el pensamiento occidental, y que adoptaron una filosofía defectuosa sobre el racionalismo natural y piden que dejemos la carga del pasado. Se muestran intolerantes ante la tradición y sospechan de la sabiduría de la época. Esta actitud de los "progresistas" se entiende fácilmente. La herencia espiritual de la raza no

ha protegido a la India del invasor ni del destructor. Parece haber actuado su falsedad y la traicionó, llevándola al presente estado de sujeción. Tales patriotas anhelan imitar los logros materiales de Occidente y cortar las raíces de la civilización antigua, así como de crear espacio para las novedades importadas de occidente. Todavía el pensamiento indio del pasado no era un objeto de estudio en las universidades indias e incluso ahora, su lugar en el currículo filosófico de las universidades es insignificante. Las insinuaciones de inferioridad de la cultura india penetran la atmósfera educativa en su totalidad. La política iniciada por Macaulay, con todo su valor cultural, tiene una posición definida. Mientras se cuida de no hacernos olvidar la fuerza y la vitalidad de la cultura occidental, nos ha impedido amar nuestra propia cultura y a refinarla donde sea necesario. En algunos casos, el deseo de Macaulay se ha alcanzado, y es que ya se cuenta con indios educados "más ingleses que los mismos ingleses", citando así sus famosas palabras. Naturalmente, algunos de ellos no están detrás de la crítica extranjera hostil sobre el valor que tiene la historia de la cultura de la India. Observaron la evolución cultural de la India como una escena sombría de la discordia, del disparate y la superstición. Recientemente, en uno de sus escritos, declaró que si la India

es próspera y floreciente, entonces, Inglaterra debe ser su “madre espiritual” y Grecia su “abuela espiritual”. Dado que Albeit no tiene fe en la religión, no propone el desplazamiento del hinduismo por el cristianismo. Estas víctimas de la desilusión y de la derrota de la época presente nos dicen que el amor por el pensamiento indio es una debilidad nacionalista, que es una posición de los pensadores.

Esto es un fenómeno extraordinario pues, cuando la India empieza a dejar de parecer grotesca ante los ojos occidentales, comienza a serlo ante sus propios hijos. El occidente lo mejor que pudo hacer fue persuadir a la India de que su filosofía era absurda, su arte pueril, su poesía sin inspiración, su religión grotesca y su ética bárbara. Ahora que Occidente piensa que su juicio no es exactamente el correcto, algunos de nosotros insistimos en que eso era totalmente acertado. Pero es verdad que es difícil en una época de reflexión hacer retroceder a los hombres al estado primero de la cultura y así salvarnos de los peligros de la duda y del poder perturbador de la dialéctica; no deberíamos olvidar que podemos construir mejor sobre fundamentos ya colocados que intentar sustituirlos con una estructura de la moral, la vida y la ética completamente nuevas. Nosotros mismos no podemos desapegarnos de los manantiales de nuestra vida. Los

esquemas filosóficos, a diferencia de las construcciones geométricas, son los productos de la vida. La herencia de nuestra historia es el alimento que tenemos que consumir en el dolor de la insensatez.

Los conservadores están convencidos de la gloria de la herencia antigua y del ateísmo de la cultura moderna; los radicales igualmente están seguros de la futilidad de la herencia antigua y del valor del racionalismo natural. Hay mucho que decir acerca de esas opiniones; pero la historia del pensamiento indio, cuando se estudia correctamente, nos guiará considerando las dos tendencias igualmente deficientes.

Quienes condenan la cultura de la India como inútil, son ignorantes; pero aquellos que la elogian con respeto, también lo son. Los radicales y los conservadores, que representan respectivamente la nueva esperanza y la vieja enseñanza, deben acercarse más y entenderse entre sí. Nosotros mismos no podemos vivir en un mundo en donde el avión, el barco a vapor, las líneas del ferrocarril y el telégrafo están uniendo a todos los hombres dentro de un todo viviente. Nuestro sistema de pensamiento debe actuar y reaccionar ante el progreso mundial; los que no lo hacen, se estancan como el agua en los pozos, produciendo malos olores, y los que sí actúan y reaccionan, son como los ríos en donde el agua fluye, y se renuevan

constantemente sus aguas como nueva inspiración. No hay nada malo en absorber la cultura de otros, solo que debemos aumentar, levantar y purificar los elementos que tomamos, fusionándolos con lo mejor de la propia cultura. El procedimiento a seguir debe considerar la fusión de los diferentes elementos sorteados desde afuera, y ponerlos dentro del crisol nacional; así se expresa con fuerza en los textos de *Gandhi* y *Tagore*, *Aurobindo Ghose* y *Bhagaban Das*. En ellos vemos la promesa caída de un gran futuro, algunos signos del triunfo sobre el escolasticismo, así también como una respuesta al descubrimiento de una gran cultura.

Mientras recurrían a las fuentes del idealismo humanista del pasado de la India, mostraron un entusiasmo por el pensamiento occidental. Están ansiosos por redescubrir la antigua fuente principal y dirigir sus aguas para irrigar a través de sus canales puros y sin contaminación, las tierras que tienen hambre y sed. Pero el futuro al que deseamos ver, es prácticamente inexistente.

Con la disminución del fervor político, que absorbe las energías de algunas de las mejores mentes de la India, con la insistencia acerca del estudio del pensamiento de la India en las nuevas universidades, y con el hecho de que las viejas universidades siguen con poca disposición, con este panorama, el

amanecer puede terminar. La posición conservadora, la cual prefiere que la vida sea como fue, probablemente no obtendrá fuerza alguna en los días por venir.

El problema que hoy enfrenta la filosofía india está en ser o no un simple culto, restringiendo su ámbito de acción y sin ninguna aplicación sobre los acontecimientos del presente, o por el contrario, es dinámica y verdadera, como uno de los grandes elementos formadores en el progreso humano por la relación del conocimiento de la ciencia moderna con los ideales de los filósofos de la India. Todo indica que el futuro está estrechamente relacionado con la última alternativa. La lealtad al espíritu de los sistemas previos del pensamiento, así como la misión de la filosofía nos exige una posición abierta al crecimiento. La filosofía de la India solamente adquiere su significado y su justificación por el presente si ella avanza y ennoblece la vida. El curso en el pasado del desarrollo filosófico anima nuestra esperanza. Los grandes pensadores, como *Yajnavalkya, Gara, Buddha, Mahavira, Gautana, Kapila, Samkara, Ramanuja, Madhava, Vallabha* y otros, son autores de algunos títulos más grandes que existen en la India; todos ellos son un claro testimonio de su dignidad, como una nación con

alma, es la prueba de que ella aún puede levantarse sobre sí misma, y además es la promesa de esta posibilidad suprema.

TERCERA PARTE

EL PUNTO DE VISTA IDEALISTA DE LA VIDA

LAS UPANISAD Y EL VEDANTA

LAS UPANISAD SON EL VEDANTA*

El *vedanta* se refería originalmente a las *Upanisad*, aunque ahora la palabra se utiliza para indicar el sistema filosófico que se fundamenta en las *Upanisad*. *Vedanta* significa literalmente el fin del veda, *vedasya antah*, la conclusión así como también el objetivo de los vedas. Las *Upanisad* es la parte fina de los vedas, que cronológicamente se ubican al final del período védico. Las *Upanisad* contienen cuestiones abstrusas y difíciles sobre los problemas últimos de la filosofía; además, a los estudiantes les enseñaron esas cuestiones al final de sus estudios. Cuando tenemos como ejercicio religioso la recitación del veda, el final de estos recitales es generalmente de las *Upanisad*. La principal razón por la que a las *Upanisad* se les llame el fin del veda, es que ellos representan el objetivo y significado de la enseñanza del veda. El contenido de las *Upanisad* es el *vedanta vijñanam*; es decir, la sabiduría vedanta.

* De la introducción a las Principales *Upanisad*, Londres, George Allen y Unwin, 1953, páginas 24-27

Los *samhitas* y los *brahmanas* son los himnos y los libros litúrgicos que representan el *karma-kanda* o lo ritual, mientras las *Upanisad* representan el *jnana-kanda* o el conocimiento. La enseñanza de los himnos y la práctica de los ritos son la preparación a la verdadera iluminación.

Las *Upanisad* describen la vida del espíritu, el pasado, el presente y el futuro. Pero nuestras aprehensiones por la vida del espíritu, los símbolos por los cuales las expresamos, cambian con el paso del tiempo. Todos los sistemas del pensamiento ortodoxo indio aceptan la autoridad de los vedas¹, pero están en libertad de darles su propia interpretación. Esta variedad en la interpretación es posible por el hecho de que las *Upanisad* no son los pensamientos de un solo filósofo o de una escuela de filósofos que siguen una particular tradición. Son las enseñanzas de los pensadores que se interesaron en los diferentes aspectos del problema filosófico, y por lo tanto ofrecen soluciones a los problemas, los cuales varían en su interés y énfasis. Hay así una cierta cantidad de fluidez en su pensamiento, que ha sido utilizado para el desarrollo de los diferentes sistemas filosóficos. Sin dejar de lado la riqueza de las sugerencias y las especulaciones que están dentro de los sistemas, cada intelectual escoge los elementos para construir su

¹ Incluso los budistas y jainas aceptan la enseñanza de las *Upanisad* aunque los interpretan a su modo. Ver la introducción a *Dhammapada* y *Vvisesavasyaka bhasya*, *Yasavijaya jaina granthamala* N°35.

propio sistema; incluso, con frecuencia lo hacen mediante forzando los textos. Aunque las *Upanisad* no ejercitan el sistema lógicamente coherente de la metafísica, ofrecen unas cuantas doctrinas fundamentales, las cuales permanecen como la enseñanza esencial de las *Upanisad* de la etapa temprana en donde aparecen éstos últimos. Estos se resumen en el *Brahma-sutra*.

El *Brahma-sutra* es un sumario aforista de la enseñanza de las *Upanisad* y de los grandes maestros del *vedanta*, que desarrolla un punto de vista distinto mediante sus comentarios acerca de su trabajo.

Los maestros justifican su opinión sobre la inteligencia razonada por medio de la interpretación de las *sutras*, las cuales son lacónicas y difíciles de entender sin la interpretación.

Diferentes cronistas intentan ver en las *Upanisad* y el *brahma-sutra* una sola doctrina coherente, un sistema del pensamiento exento de contradicciones. *Bhartrprapanca*, quien es anterior a *Samkara*, sostiene que los seres y el universo físico son reales, aunque juntos no son diferentes del *Brahman*. Ambos son idénticos y diferentes al *Brahman*, los tres juntos constituyen una unidad en la diversidad.

La realidad última involucra a la creación universal *srsti* y el universo regresa a la creación en el momento de la disolución, *pralaya*.

El *advaita* de *Samkara* insiste en la naturaleza trascendental del *brahman* no dualista, y en el mundo dualista, que es presedido por el *Isvara*. La realidad es el *brahman* o el *atman*. No se puede predicar algo sobre el *brahman*, ya que hacerlo significaría la dualidad y el *brahman* está libre de esa condición. El mundo dualista es empírico o fenoménico. La verdad salvadora, que redime al individuo de la reencarnación cíclica, es el reconocimiento de su identificación con el Supremo. "Tu arte" es el hecho fundamental de toda la existencia. La multiplicidad del universo, la interminable corriente de la vida, es real, pero solamente como un fenómeno.

Ramanuja califica la filosofía no dualista a fin de justificar al Dios personal supremo. Mientras el *Brahman*, las almas y el mundo son todos diferentes y eternos, pero al mismo tiempo inseparables. La inseparabilidad no significa identidad. El *Brahman* se relaciona con los otros dos así como el alma al cuerpo. Las almas y el mundo se sostienen y están bajo su control.

Ramanuja dice que mientras Dios exista por sí mismo, la materia y las almas existirán por Dios y están subordinadas a sus propósitos. Todos juntos forman un todo orgánico. El *Brahman* es la principal inspiración de las almas y el mundo. Las almas son diferentes de Dios pero no independientes. Se dice que son uno, pero sólo en el sentido de que todos pertenecen a la misma clase. El ideal es el gozo de la libertad y la dicha en el mundo de *narayana*, y los medios para esto son el *prapatti* o el *bhakti*. Las almas conservan su individualidad por separado, incluso cuando se liberan a través de la influencia de su devoción y la gracia de Dios. Para él y *Madhva*, Dios es el autor de toda la gracia, salva a aquellos que le rinden adoración de amor y fe.

Para *Madhva* existen cinco distinciones eternas entre:

1. Dios y el alma individual;
2. Dios y la materia;
3. El alma y la materia;
4. Un alma y la otra, y
5. Una partícula de materia y otra.

El ser supremo dotó de todas las cualidades favorables denominadas *Visnú*, y *Laksmi* es su poder que depende de él. *Moksa* se libera de la encarnación

y mora en *Narayana*. Las almas del hombre son incontables, y cada una es individual y eterna. Las almas divinas se destinan a la salvación.

Aquellas que no son ni muy buenas ni muy malas quedan sometidas al *samsara* y las malas van al infierno. El conocimiento correcto sobre Dios y la devoción hacia él son los medios para la salvación. Sin la gracia divina no habría salvación.

Baladeva adopta la visión de *acintya-bhedabheda*. La diferencia y la no diferencia son hechos positivos de la experiencia y todavía no se pueden reconciliar. Eso es una síntesis incomprensible de los opuestos. *Ramanuja*, *Bhaskara*, *Nimbarka* y *Baladeva* creen que hay cambio en el *Brahman*, pero no del *Brahman*.

La realidad última: el *Brahman**

Para los pioneros de las *Upanisad*, el problema se plantea con las siguientes preguntas:

1. ¿En qué está enraizado el mundo?
2. ¿Cómo logramos captar la gran cantidad de objetos que percibimos en el mundo y que están alrededor nuestro?

* De la introducción de los Principales *Upanisad*, Londres: George Allen & Unwin, páginas 52-104.

Asumen, como muchos filósofos lo hacen, que el mundo de la multiplicidad de hecho se reduce a uno solo, la realidad primaria se revela a sí misma ante nuestros sentidos a través de formas diferentes. Esta realidad se oculta a los sentidos, pero se discierne por medio de la razón.

De las *Upanisad* nace una pregunta: ¿Cuál es esa realidad que permanece idéntica y persiste a través del cambio?

La palabra empleada en las *Upanisad* para indicar la realidad es *Brahman*. Se deriva de la raíz *brh* que significa “crecer”, “florecer”. La derivación sugiere brotar, burbujear, crecimiento incesante; es decir, *brhattvam*. *Samkara* indica que *Brahman* proviene de la raíz *brhati*, “exceder(se)”, *atisayana*, y significa “eternidad”, “pureza”. Para *Madhva*, *Brahman* es la persona en quien las cualidades moran en abundancia, *brhanto hy asmin gunah*. Lo real no es una abstracción tenue; es un aceleramiento vivo, con una fuerte vitalidad. En el *Rg Veda*, *Brahman* se usa con el sentido de la “expresión o conocimiento sagrado”, un himno o un encanto¹; es la expresión particular de la sabiduría espiritual. Algunas veces *vac* es personificado como el Uno². *Brahman* es la mantra u oración. Poco a poco adquiere el significado de poder de la oración. Tiene un

¹ R.V. VII.1 F.

² X 81,7. X. 71.

misterioso poder y contiene la esencia del objeto denotado. *Brhaspati*, *Brahmanaspati* se interpretan como el Señor de la Oración.

En las *Brahmanas*, el *Brahman* denota el ritual y se refiere al omnipotente. Quien conoce el *Brahman* conoce y controla el universo. El *Brahman* se convierte en el principio fundamental y el espíritu guía del universo. “Nada hay más antiguo o brillante que este *Brahman*”.

En el pensamiento tardío, el *Brahman* significó sabiduría o veda. Como origen divino fue adscrito al veda o *Brahman*, las dos palabras se utilizaron con el mismo significado.

El *Brahman* o el conocimiento sagrado se concibió como la primera entidad creada, el *Brahman prathamajon*, e incluso se le considera como el principio creador, la causa de todo lo existente.

Tal palabra implica un salto fundamental entre el espíritu deseoso del hombre y el espíritu del universo, el cual busca lograr.

El deseo de conocer lo real implica que se conoce en cierto grado. Si no lo conocemos no podemos decir lo que es, y es por eso que deseamos conocerlo. Si conocemos lo real, es porque lo real se reconoce a sí mismo en nosotros. El deseo de Dios, el sentimiento de abandono implica que la realidad de Dios está dentro de nosotros. Todo progreso espiritual significa

que una parte de nuestro conocimiento va en busca de la iluminación. La experiencia religiosa es la prueba de lo divino. Pasamos por momentos de inspiración y tenemos la sensación de que hay una realidad mayor dentro de nosotros, aunque no podemos decir lo que es. Percibimos el poder, no somos nosotros quienes nos movemos, sino que nos mueve. La experiencia religiosa no es desde ningún punto de vista subjetiva.

A Dios no se le conoce o experimenta, excepto mediante sus propias acciones.

Si tenemos un conocimiento de *Brahman*, es por la acción del *Brahman* en nosotros mismos³. La oración es el testimonio del espíritu, de lo divino que trasciende y que es inmanente en el espíritu del hombre. Los pensadores de las *Upanisad* fundamentaron la realidad de *Brahman* en el hecho de que la experiencia espiritual va de la simple oración hasta la experiencia iluminada.

Las distinciones que los pensadores hacen de la naturaleza de la Realidad Suprema no son simplemente lógicas; son de la experiencia espiritual.

³ San Anselmo: "No puedo verte excepto cuando me enseñas, o encontrarte excepto cuando te me revelas"; Rumi: ¿Acaso no fui yo quien te convocó a un largo servicio; acaso no fui yo quien te tuvo ocupado bajo mi nombre? Tu llamado "Alá" fue mi "aquí estoy".

Esos pensadores intentan establecer la realidad de Dios a partir de un análisis de acontecimientos de la naturaleza y de la vida interior.

¿Quién conoce y puede declarar que el camino nos lleva a los dioses?

Se ven solo sus moradas que están en los lugares más bajos;

¿Qué sendero guía hacia las regiones más altas y secretas? ⁴

Las *Upanisad* suponen que un distorsionado hábito de la mente identifica “las regiones más altas y secretas” con “sus moradas que están en los lugares más bajos”. Lo real no es lo verdadero. Las *Upanisad* preguntan: “¿Qué es el *tajjalán* del cual todas las cosas salen, dentro del cual ellas se resuelven y en las cuales viven y tienen su ser? ”⁵.

La *Upanisad Brhad-áranyaka* sostiene que la realidad última es el ser *san-mátram hi brahma*. Desde que todo es, tiene una razón, debe de haber una razón de por qué algo existe en vez de la nada. Existe algo; no existe la nada. El mundo no es causa de sí mismo, ni independiente, ni se mantiene por su cuenta. Toda investigación filosófica presupone la realidad del ser, *astitva-nistha*. El teólogo acepta el primer principio del ser como el absoluto; el filósofo llega a él mediante un proceso de meditación. A través de la demostración lógica de la imposibilidad del no ser en y por sí

⁴ R. V. III. 54.

⁵ U.C. II. 14. I

mismo, él afirma la necesidad del ser. El ser derrota la afirmación pura hacia la exclusión de toda posible negación. Expresa simultáneamente la conciencia de Dios, de sí mismo y su propio ser que se absorbe a sí mismo de modo absoluto. No podemos vivir una vida racional sin asumir la realidad del ser. El no ser se dice a veces que es el primer principio. No es el no ser absoluto sino solo el no ser relativo, comparado más tarde con la existencia en particular.

Incluso como el árbol de *nyagrodha* es de la esencia sutil la cual no percibimos, también el mundo se hizo del *Brahman* infinito. Por ello, la orden de lo imperecedero es que el sol y la luna permanezcan en su propio lugar. Además, la orden de que lo imperecedero de muchas circunstancias, horas, días, noches, la mitad de los meses, los meses, las estaciones y los años tenga su función asignada en el esquema de las cosas. Por eso, la orden de lo imperecedero de que algunos ríos fluyan hacia el este desde las montañas cubiertas de nieve mientras otros corren hacia el oeste. Cuando *Balaki* define el *Brahman* como la persona en el sol (*aditye purusah*) y sucesivamente como la persona en la luna, en el rayo, en el éter, en el viento, en el fuego, en las aguas, así también como la que está en la mente, en la sombra, el eco y en el cuerpo, el rey *Ajatasatru* pregunta: “¿Eso es

todo?" Cuando *Balaki* confiesa que no puede ir más lejos, el rey dice: "El que es el hacedor de todas estas personas, él verdaderamente, debería ser conocido". *Brahman es satyasya satyam*, es decir, la realidad de lo real, el recurso de todo lo que existe⁶.

En algunas especulaciones cosmológicas el principio misterioso de la realidad se iguala con ciertos elementos naturales.

Se dice que el agua es la fuente de todas las cosas cualesquiera que sean⁷.

De esta vino el *satya*, la existencia en particular. Otros como *Laivka* observan el realismo como el absorbente final de todas las cosas cualquiera que sea, sin excluir el fuego y el agua⁸.

La *Upanisad Katha* nos cuenta que, habiendo entrado al universo el fuego, asume todas las formas.

La *Upanisad Chandogya*, sin embargo, entiende que el fuego es lo primero que envuelve al ser primitivo y del fuego vino el agua, y del agua la tierra. Al momento de la disolución, la tierra se disuelve en el agua, y el agua en el fuego y el fuego en el ser primitivo.

⁶ U. B. II. 1.

⁷ U. B. V. 5.1

⁸ U. C. IV. 3. 1-2.

El *akasa*, el éter, el espacio es a veces visto como el primer principio.

Por lo que se refiere al desarrollo del universo, las *Upanisad* exponen los estados iniciales del mundo material así como de la extensión en el espacio, del cual el rasgo característico de la vibración se representa a través del fenómeno del sonido. Del *akasa*, *vayu*, surge el aire. La vibración por sí misma no puede crear formas, a menos que se encuentre con la obstrucción. La interacción de las vibraciones es posible en el aire, que es la próxima modificación. Para sostener las diversas fuerzas, existe una tercera modificación que surge: *tejas*, cuyas manifestaciones son la luz y el calor. Todavía no tenemos las formas estables y así se produce el medio más denso del agua. En la Tierra se halla un mayor estado de cohesión entre las cosas. El desarrollo del mundo es un proceso de total estabilidad de lo sutil *akasa* o el espacio. Todos los objetos físicos, incluso el más sutil, están hechos por la combinación de estos cinco elementos. Nuestra experiencia sensible depende de ellos.

Con la acción de la vibración viene el sentido del oído; por medio de la acción de las cosas en un mundo de vibraciones, el sentido del tacto; por la

acción de la luz el sentido de la vista; por la acción del agua el sentido del gusto; y por acción de la tierra el sentido del olfato.

En la *Upanisad Taittiriya* el hijo se acerca al padre y solicita que le explique la naturaleza del *Brahman*. Le da una definición formal y le pide que le dé un contenido con su propia reflexión.

“De donde nacen estas cosas, obtienen la vida, y donde entran cuando mueren, es el *Brahman*”. ¿Cuál es la realidad que conforma esto? El hijo se impresiona por el fenómeno material y lo fija en la materia (*anna*) como principio básico. Él no está satisfecho, porque de la materia no emerge el soplo vital. Busca la vida (*prana*) como fundamento, que pertenece a un orden diferente de la materia. Una vez más la vida no puede ser el principio último, porque el fenómeno consciente no es comparable con las formas vivientes. Hay algo más que vida en la conciencia, por lo que se piensa que la conciencia es el principio último. Pero la conciencia tiene grados diferentes.

La conciencia instintiva de los animales es realmente diferente a la conciencia intelectual de los seres humanos; así, el hijo afirma que la conciencia intelectual es *Brahman*. Solo con la naturaleza del niño, el

hombre tendrá la capacidad de cambiarse a sí mismo por medio de su propio esfuerzo y trascendiendo sus limitaciones.

Incluso el hombre no está completo, porque es sujeto de discordias y dualidades. El intelecto del hombre apunta a la verdad, pero triunfa solamente cuando hace preguntas acerca de ella; debe existir una fuerza en el hombre que ve la verdad sin revelar. Debe surgir un principio más profundo de la conciencia si la intención fundamental de la naturaleza, que se ha dirigido hacia el desarrollo de la materia, la vida, la mente y la conciencia intelectual, tiene que ser cumplida. El hijo llega a la verdad, esa libertad espiritual o deleite (*ananda*); el éxtasis de la existencia realizada es el principio último. La investigación termina aquí, no simplemente porque las dudas del hijo se resuelven sino porque se despejan las inquietudes por la visión de la realidad evidente por sí misma. Él aprehende la Unidad Suprema que yace detrás de todas las formas inferiores. La *Upanisad* sugiere que él deje detrás la razón discursiva y contemple al uno y se pierda en el éxtasis⁹. Se concluye con la afirmación de que la realidad absoluta es *satyam*, la verdad, *juanam*, la consciencia, *anantam*, lo infinito.

⁹ Jalal-uddin Rumi:

Morí como mineral y me convertí en planta.

Morí como planta y me levanté como animal.

Morí como animal y fui hombre.

¿Por qué debería temer, cuando estuve cerca de la muerte?

Hay quienes afirman que la *ananda* es la aproximación más cercana a la Realidad Absoluta, pero no es por sí misma la Realidad Absoluta; es una representación lógica. La experiencia nos da paz, pero a menos que estemos dentro de ella no habremos recibido lo más alto.

Al respecto, la *Upanisad* supone que la teoría natural de la evolución no se puede aceptar. El mundo no se observa como un desarrollo automático sin un argumento inteligible. La materia, la vida, la mente, la inteligencia son formas diferentes de la existencia con sus características específicas y maneras de comportarse, cada una actuando sobre la otra, pero que no se derivan una de la otra. La evolución de la vida en el contexto de la materia no se produce mediante el principio material, sino por miedo del trabajo de un nuevo principio vital, el cual utiliza las condiciones de la materia para producir la vida. La vida no es el resultado mecánico de la previa coordinación de las fuerzas materiales, sino lo que se llama ahora un emergente. No se anticipa, por un conocimiento total de las condiciones previas, el resultado subsiguiente.

Todavía una vez más debería morir como hombre:
Con los ángeles benditos; pero incluso lo angelical debe pasar.
Todo excepto Dios perece.
Cuando haya sacrificado mi alma angelical,
me convertiré en lo que ninguna mente jamás concibió.
Oh, déjame existir, porque la no existencia proclama, a él regresaremos.

Hay un elemento de incalculable valor. La vida surge cuando las condiciones materiales son apropiadas, lo que le permite organizarse a sí misma en materia. En este sentido, se dice que la materia aspira a la vida, pero la vida no se produce con partículas inertes. También se dice de la vida que anhela ser instintiva con la mente, que está lista para salir cuando las condiciones lo permitan y así organizarse a sí misma en materia viva. El pensamiento no procede de un mundo sin ideas. Cuando las condiciones mentales necesarias están preparadas, la inteligencia califica a la criatura. La naturaleza actúa de acuerdo con la intención fundamental, la cual se cumple porque es esencialmente el instrumento del Ser Supremo.

El mundo no es el resultado del azar; tiene un propósito que se manifiesta a través de las épocas. Este es un punto de vista confirmado por la ciencia moderna. A través de la interpretación de las reliquias fragmentadas de épocas lejanas, la ciencia nos dice cómo el planeta en que vivimos se adaptó gradualmente para llegar a ser un lugar en donde la vida evolucionó; cómo llegó y evolucionó la vida a lo largo de incontables siglos hasta que la conciencia animal apareció y ésta se desarrolló paso a paso otra vez, hasta que apareció el hombre y tuvo conciencia de su propia capacidad para razonar. La extensa historia de la evolución de la

humanidad y los grandes dones de hombres espirituales como Buda, Sócrates y Jesús, hacen que ese hombre trascienda al Dios-hombre.

No hay duda que cuando las partículas de la materia se organizan de un modo particular, surge la vida. El principio de la organización no es la materia. La explicación del objeto se busca en lo que está sobre el objeto, considerando la escala de la existencia y el valor, y no en lo que está bajo el objeto. La materia no puede aparecer por sí misma. Ésta se mueve hacia un nivel superior con la ayuda del Altísimo. No experimenta desarrollo interno sin que algo actúe sobre ella. A menor nivel de materia, más alto el nivel que se logra. La vida es la materia para la mente y la forma para la materia física: así como también el intelecto es la forma para la mente y la materia para el espíritu. Lo eterno es el origen de lo real y el esfuerzo mental o físico para lograr su fin último. Concebirlo como el trascendente absoluto o como una posibilidad futura es perder su incidencia en lo real. No se deja de lado la primordialidad del Ser Supremo. “En verdad, en el principio este mundo era el *Brahman*”¹⁰. Existe en el mundo la actividad perpetua del Ser Supremo.

¹⁰ U. I. 4. 10-11; Maitri VI. 17.

La *Upanisad* afirma que el *Brahman*, del cual todo lo demás depende, al cual toda existencia aspira, es autosuficiente; aspira a no ser otro; sin ninguna necesidad, es el recurso de todos los otros seres, es el principio intelectual, es el que percibe a la mente, a la vida y al cuerpo.

Es el principio que une el mundo físico, biológico, psicológico, lógico, artístico y moralista. Es la jerarquía de todas las cosas y de todos los seres, desde la materia sin alma hasta la divinidad, es el cosmos. El arquitecto del mundo platónico; el motor inmóvil aristotélico que mueve el mundo, pertenecen al cosmos. Si hay un desarrollo ordenado, una evolución progresiva, es porque existe el principio divino que actúa en el universo.

El proceso cósmico es uno de los cambios universales e incesantes, y está formado por una dualidad en constante conflicto, que es el orden perfecto del cielo y el caos de las aguas oscuras. La vida produce opuestos, así como géneros que se reconcilien entre ellos.

“En el principio la mujer (*Urvasi*) seguía la corriente en busca de un maestro”. *Indra*, por ejemplo, dividió el mundo en dos: la tierra y el cielo. Él “produjo a su padre y a su madre de su propio cuerpo”.

Este conflicto recorre todo el mundo empírico, y terminará cuando se logre el propósito del universo. La creación se dirige a lo divino. Cuando se complete la unión entre el espíritu que controla y la materia que se manifiesta, se logrará el objetivo del mundo, el final del proceso evolutivo, la revelación del espíritu sobre la tierra. La Tierra es el estrado de los pies de Dios, la madre de todas las criaturas cuyo padre es el Cielo¹¹. El conflicto no es el final. La dualidad no es un dualismo estéril. El Cielo y la Tierra, Dios y la materia tienen un mismo origen.

De acuerdo al Dios primitivo *Hiranya-garbha*, se da un proceso cíclico. El ser primitivo produce espontáneamente el agua original; de donde procede el Dios primitivo como el primogénito del Ordenador divino, el germen dorado del mundo: “quien fue la primera semilla que

¹¹ Los chinos creen que Chien (el cielo) es el padre de Khun (la tierra) que es la madre de la existencia terrenal. Zeus como el padre-cielo, es la relación existencial con la madre-tierra. Los dos son correlativos. Ver: A. B. Cook, *Zeus*, Vol. I (1914), página 779.

Zoroastro alcanza el concepto de un Dios espiritual y único, Ormuzd o Ahura Mazda, en quien el principio del bien se personifica, mientras el principio del mal se incorpora en el Arriman o Angra Mainyu, quien limita la omnipotencia de Ahura Mazda. Toda la creación está en un combate entre los dos. Los dos principios luchan eternamente en la vida y en esta lucha toman parte los hombres. El hombre es responsable por sus acciones, buenas o malas. Si él lucha contra el mal, confiesa a Dios y cuida de la pureza de su cuerpo y su alma, y después de cuatro períodos de tres mil años cada uno de la historia del mundo, llegará el momento de la victoria final del bien sobre el mal: Ormuzd vence a Ahriman. La resurrección general de la muerte y el juicio final se realizarán entonces, asegurándole su lugar entre lo salvado y lo correcto.

Los judíos adoptaron los principios del bien y del mal y el cristianismo los tomó. Cuando Blake habla del matrimonio entre el Cielo y el Infierno, el cielo representa la única luz que ilumina sobre todo y el infierno es el mundo oscuro, de la pasión y los sentidos. Aunque divididos, ambos son igualmente estériles, pero de su unión surge el gozo. “¡Oh, qué hombre buscaría momentos inmortales! ¡Oh, cuáles hombres podrían conversar con Dios!”, fue el grito de Blake.

descansa en el ombligo del no nacido”¹². *Hiranya-garbha* que es el alma del mundo comunica su espíritu a través del ambiente. Manifiesta las formas que se encuentran dentro de sí mismo. El mundo está fijo en él, como se hallan los radios al eje de una rueda. Es el hilo, *sutratman*, en el cual todos los seres y todos los mundos, se ensartan como las cuentas de un collar. Él es el primogénito, *prathama-ja*, también conocido como *Brahma* y estas *Brahmas* se crean de un mundo a otro.

En el *Rg Veda*, el *Hiranya-garbha* es el germen dorado, es parte de la creación posterior a la primera acción del creador. En el *Samkhya*, *aprakrti* se le trata como el inconsciente, y se desarrolla considerando la influencia de la multitud de sujetos individuales, y el primer producto de la evolución es el *mahat*, el grande, o el *buddhi*, el intelecto. Es el desarrollo de la inteligencia cósmica o el *hiranya-garbha*. Del lado subjetivo, el *buddhi* es el elemento primero del *linja* o el cuerpo sutil. Esa es la escena del espíritu individual. El *buddhi* sirve como fundamento del desarrollo del principio de individualización, *akamkara*, del cual se deriva, por un lado, la mente y los diez órganos sensitivos, cinco de la percepción y cinco de acción; por el otro, los elementos sutiles que se levantan en lugar de los elementos en bruto. Al *Sattva* es *Buddhi*, el más interno de los tres círculos;

¹² R. V. X. 82; IV. 58. 5.

el ser más externo el *rajas* y el *tamas* se identifican con el *ahamkara* y el *manas*, las emanaciones del *rajas* y el *tamas*. Al *Sattva* o el *Buddhi* es el *bija*, la semilla del individuo vivo, que contiene las semillas del *karma*, las que se desarrollan en cada nacimiento de los organismos vivos. Al *Sattva* o *linja* se le denomina **ego**, el *jiva*. Así como el *Buddhi* es el *sutratman* del individuo, también el *hiranya-garbha* es el *sutratman*, el que controla la trama del mundo.

En la *Upanisad Katha*, en el desarrollo de los principios, la gran alma permanece sin desarrollarse el espíritu primitivo. El *Hranya-garbha*, el alma del mundo, es el prototipo del no-ser que recibe la influencia del Espíritu Eterno, el *Isvara*. El *purusa* del *Samkhya* es el Espíritu Eterno hecho todo. El *Hiranya-garbha* es la gran alma, *mahan atma*, que surge del indiscriminado, el *avyakta*, que corresponde a la materia original o a las aguas de los *Brahmanas*, o al *prakrti* del *Samkhya*. Tenemos el alma suprema, el Absoluto, el Alma Suprema como sujeto eterno que observa el objeto eterno, las aguas o *prakrti* y la gran alma, prototipo de esta interacción entre el sujeto eterno y el principio de objetividad. El Señor Supremo, *Isvara*, produce eternamente, sobreviviendo al drama del universo. El *Samkara* inicia su comentario en la *Bhagavadgita* con el

verso: “*Narayana* esta más allá de lo que no se manifiesta de sí mismo. El huevo dorado surge de lo que no se manifiesta. La Tierra con sus siete islas y todo los otros mundos están dentro del huevo”. Así como los nombres y las formas del mundo que se manifiestan están latentes en el huevo, así el árbol lo está en la semilla.

El *Hiranya-garbha* responde a la Palabra; la Palabra del pensamiento occidental. Para Platón, el Logos era la Idea (el arquetipo). Para los estoicos es el principio de la razón la que mueve y da forma a la materia. Filo habla del logos divino como “el hijo primogénito”, “el hombre arquetipo”, “la imagen de Dios”, “a través de quien el mundo fue creado”. El Logos, la Razón, “la Palabra era en el principio y la Palabra se hizo carne”. El término griego *logos*, tiene dos significados: *Razón* y *Palabra*. La segunda indica un acto de la voluntad divina. La palabra es la expresión activa de carácter. La diferencia entre la concepción de la inteligencia divina o la razón y la Palabra de Dios, es que esta última representa la voluntad de lo Supremo. El *vac* es el *Brahman*. *Vac*, palabra que significa sabiduría, se utiliza en el *Rg Veda* como todo lo conocido. El primogénito del *Rta* es *vac*: *yavad brahma tisthati tavati vak*¹³. El logos se concibe

¹³ R. V. X. 114.8.

como personal, como el *Hiranya-garbha*. “La luz era la luz de los hombres”. “El logos se hizo carne”¹⁴.

El Supremo se concibe generalmente como la luz, *jyotisam jyotih*, la luz de las luces. La luz es el principio de la comunicación. El *Hiranya-garbha* se vincula orgánicamente con el mundo. Él mismo, es una criatura, primogénito de la creación, comparte el destino final de toda la creación¹⁵. Pero *Isvara* es antes que el Alma del mundo. El principio del proceso se aplica a Dios, mientras que él es la expresión de lo atemporal y también de lo temporal. El *Isvara*, el Ser eterno, funciona en el *Hiranya-garbha*. *Ramanuja* quien observa el *Isvara* como la realidad trascendental suprema sobre todos los acontecimientos del mundo, trata el *Brahma* como el demiurgo de la creación que le da forma al más bajo mundo en el nombre de Dios y bajo sus órdenes.

¿Por qué el universo es lo que es y no otra cosa? ¿Por qué hay algo más que otra cosa? Este es un designio de la voluntad divina. Este mundo y su espíritu controlador son las expresiones del Señor Supremo. Mientras el alma del mundo y el mundo estén relacionados orgánicamente y sean

¹⁴ Juan I, 4-5.

¹⁵ “Cuando todas las cosas están sujetas a él, entonces el mismo hijo también se sujetará a él quien pondrá todas las cosas bajo él, que Dios puede ser todo en todos”, I Cor. 15,28.

interdependientes, no existirá relación alguna entre el Ser Supremo y el mundo, porque eso significaría que lo infinito se sujeta a lo finito. La relación es un "accidente", según la expresión de Whitehead. "Accidente" implica dos consideraciones distintas: 1. que la creación divina no está ligada a este mundo de tal modo que los cambios que ocurren en el mundo afecten la integridad de lo divino; y 2. el mundo es una expresión accidental del principio divino. La creación no se expresa a sí misma en esta forma en particular. Si la elección fuera necesaria ésta no sería libre. La creación es la expresión libre de la mente divina, el *iccha-matram*. El mundo es la manifestación del *Hiranya-garbha* y la creación de *Isvara*. El mundo es la autodeterminación libre de Dios. El poder de la autodeterminación, la autoexpresión pertenece a Dios. Ese poder no existe por sí solo. Pertenece al Absoluto el cual es la morada de todas las posibilidades, y esto significa que a través de su poder creador una de estas posibilidades se elige libremente para alcanzar su realización. El poder de la manifestación no es ajeno al ser. No proviene del exterior. Está en el ser, es inherente a él. Puede ser activo o no.

Por lo tanto, tenemos la concepción de un Dios Absoluto, *Brahman-Isvara*, cuyo primer término indica el ser infinito y la posibilidad, y el

segundo sugiere la libertad creadora¹⁶. ¿Por qué debería el Absoluto, el *Brahman* que es perfecto e infinito, que no necesita y desea nada, moverse dentro del mundo? No está obligado a hacerlo. Puede tener esta posibilidad pero no está ligado ni obligado. Es libre o no para moverse, para asumir formas o permanecer sin ellas. Si todavía permite su poder de creación, es porque su elección es libre.

En el *Isvara* tenemos los dos elementos: la sabiduría y el poder, *Siva* y *Sakti*. Por medio de este último, el Supremo, inmensurable e inmenso, se convierte en medible y definido. El ser inmutable se transforma en fecundidad infinita. El ser puro, el cual es el fundamento libre y el apoyo de la existencia cósmica, no es el todo de nuestra existencia. Entre el Absoluto y el Alma del mundo está la Consciencia Creadora. Es el *prajnana-ghana* o la consciencia verdadera. Si *sat* indica el ser primitivo sin sus diferencias de unidad, el *satya* es el mismo ser inmanente con sus diferencias. Si el Absoluto es la unidad pura sin ninguna extensión o variación, Dios es el poder creador mediante el cual los mundos existen.

El Absoluto se ha movido de su perspectiva primitiva convirtiéndose en conocimiento y voluntad. Es el principio que todo lo determina. Es el

¹⁶ En el taoísmo *Tao Te Ching*, *Tao*, literalmente "Camino", es el Absoluto, el terreno divino, y *Te* para "el poder", para el despliegue de las posibilidades divinas. Ver también *tathata* o semejante y *alaya-vijnana*

Absoluto en acción como Señor y Creador. Mientras el Absoluto es potencialmente sin espacio y sin tiempo, Dios es la vasta autoconciencia, que comprende y aprehende cada posibilidad¹⁷.

El *Brahman* no es meramente un Absoluto sin características. Es todo este mundo. *Vayu* o el aire se dice que manifiesta el *Brahman*, *pratyaksam brahman*. La *Upanisad Svetasvatara* describe que el *Brahman* es la bestia, el pájaro y el insecto; es el hombre viejo y vacilante, el muchacho y la muchacha. El *Brahman* sostiene el cosmos y es el alma de cada individuo. La trascendencia supracósmica y la universalidad cósmica ambas son fases verdaderas del Supremo. En el aspecto anterior, el Espíritu no es en modo alguno dependiente de la diversidad cósmica; en el posterior aspecto, el Espíritu actúa como el principio de la diversidad cósmica. El silencio supracósmico y la integración cósmica son reales. Los dos, el *nirguna* y el *sajuna Brahman*, el absoluto y Dios, no son distintos. El *Jayatirtha* afirma que el *Samkara* yerra cuando afirma que el *Brahman* es de dos tipos: *brahmano dvairupyasya apramanikatvat*. Es el mismo *Brahman* que se

el todo protector o el recipiente de la consciencia.

¹⁷ Para Eckhart "Dios y la divinidad son tan diferentes como lo es el cielo y la tierra ... Dios se transforma en intransformable". "Todo en la divinidad es uno, y de ésta nada se puede decir. Dios actúa pero la divinidad no. No hay trabajo que hacer para ella y dentro de ella tampoco. Nunca consideró algún trabajo. Dios y la divinidad se diferencian por la manera de trabajar ... Cuando entro al fondo, a las profundidades, a la corriente y a la fuente de la divinidad, nadie me preguntará de dónde he venido o a dónde voy. Nadie me habrá de extrañar; Dios muere". Sermón LVI Evans E. T.

describe de diferentes maneras. La personalidad de Dios no se describe según aspectos humanos. No se piensa como una persona magnífica, grandemente. No deberíamos atribuir a lo Divino cualidades humanas como las conocemos¹⁸. Tenemos 1. el Absoluto; 2. Dios como poder creador; y 3. Dios inmanente en este mundo. Cada una de estas no debe considerarse como una entidad separada. Se ordena de esa manera porque hay una prioridad lógica. El Absoluto debe estar ahí con todas sus posibilidades ante la Creación Divina de escoger una. La elección divina debe estar ahí ante lo que puede ser la inmanencia divina en este mundo. Esto es una sucesión lógica y no temporal. El espíritu del mundo debe estar ahí ante lo que el mundo puede ser. Nosotros de esta manera tenemos las cuatro posiciones o categorías de la realidad¹⁹: 1. el Absoluto, *Brahman*; 2. el Espíritu Creador, *Isvara*; 3. el Espíritu del mundo, *Hiranyagarbha* y 4. el Mundo. Esta es la manera en que los intelectuales hindúes interpretan la naturaleza total de la Realidad Suprema. La *Upanisad*

¹⁸ Dice Aquino: "De lo expuesto solo nos queda concluir que cuanto se predica de Dios y de las demás cosas, no se afirma ni unívoca ni equívoca sino análogamente;... Summa Contra Gentiles XXXIV. Dios no es ni bueno ni amoroso en el sentido humano, "Porque, ¿quién ha conocido los designios del Señor? Romanos 11, 34. Dios es personal, pero como dice Karl Barth: "es personal pero de un modo incomprendible en la medida que la concepción de su personalidad sobrepasa todas nuestras teorías de la personalidad. Esto es, porque él y solo él es una persona verdadera, real y genuina. Estábamos buscando y tratando de conocer a Dios con nuestro propio esfuerzo según nuestra concepción de la personalidad, deberíamos hacer un ídolo fuera de Dios. *El conocimiento de Dios y el s*

¹⁹ Ver el original, 65 n 2, para una comparación de las etapas *Upanisad* de la realidad con el esquema de Plotino. Editor.

Mandukya dice que el *Brahman* es *catus-pat*, el Cuatro Pies, y sus cuatro principios son: el *Brahman*, *Isvara*, *Hiranya-garbha* y *Viraj*.

El concepto del *tri-suparna* se desarrolla en las cuatro secciones de la *Upanisad Taittiriya*. El Absoluto se concibe como un nido de donde salen tres aves que son: *Vizviraj*, *Hiranya-garbha* e *Isvara*. El Absoluto es concebido como es en sí mismo, independiente de cualquier creación, y se le llama *Brahman*. Cuando se piensa en él como si fuera una manifestación del universo, se le llama *viraj*. Si se concibe como el espíritu que esta en cualquier lugar del universo, se le nombra *Hiranya-garbha*. Y si se le piensa como un Dios personal que crea, protege y destruye el universo, le dicen *Isvara*. El *Isvara* se transforma en *Brahma*, *Visnu* y *Siva*, cuando sus tres funciones se toman separadamente. Lo real no es la suma de estas tres funciones. Es una unidad inefable en la que se hacen estas distinciones conceptuales. Estas han cuadruplicado nuestro punto de vista mental, separado solamente en apariencia. Si identificamos lo real con algún estado definido del ser, sin embargo, puro y perfecto, violaríamos la unidad y dividiríamos lo indivisible. Los puntos de vista diferentes son consistentes y complementarios entre sí, y necesarios en su totalidad para una visión integral de la vida y del mundo. Si somos capaces de tenerlos juntos, las

opiniones conflictivas que se enfatizan exclusivamente a través de ciertas escuelas del *Vedanta* indio, se reconciliarían.

El ser absoluto no es una cualidad existente en las cosas. No es un objeto del pensamiento ni el resultado de la producción. Forma un contraste absoluto, y es diferente fundamentalmente de las cosas que son, como en su camino a la nada. Solo se puede expresar negativa o analógicamente. Esto es, que nuestra exposición se devuelve en la mente que es incapaz de comprender su plenitud. Es lo que la lengua del hombre no puede verdaderamente expresar ni la inteligencia humana concebir.

INTRODUCCION

El presente trabajo tiene como objetivo principal analizar el rol de la memoria en la cultura india, desde una perspectiva filosófica y antropológica. Se exploran los conceptos de memoria colectiva, memoria histórica y memoria cultural, así como su relación con la identidad y el patrimonio. El estudio se fundamenta en fuentes primarias y secundarias, buscando comprender cómo la memoria contribuye a la construcción de la historia y la cultura de un pueblo.

MEMORIA

La memoria es un fenómeno complejo que trasciende el ámbito individual para convertirse en un elemento fundamental de la cultura y la historia colectiva. En el contexto indio, la memoria no solo se refiere a los hechos pasados, sino que también implica la transmisión de valores, tradiciones y conocimientos que definen la identidad de una comunidad. Este proceso de memoria colectiva es esencial para la preservación del patrimonio cultural y para la construcción de una conciencia histórica compartida. A través de la memoria, las generaciones actuales se conectan con el pasado, lo que les permite comprender su lugar en la historia y actuar en consecuencia. La memoria, por lo tanto, es un puente entre el presente y el futuro, un elemento vital para la continuidad cultural y el desarrollo de una sociedad consciente de sus raíces.

INTRODUCCIÓN

El título del libro seleccionado como documento para el presente trabajo de graduación es *Radhakrishnan, Selected Writings on Philosophy, Religion, and Culture*, que se tradujo de la siguiente manera: **SELECCIÓN SOBRE ENSAYOS DE FILOSOFÍA, RELIGIÓN Y CULTURA DE LA INDIA DE SARVEPALLI RADHAKRISHNAN**. De este libro se seleccionaron dos partes, las cuales son:

“Part II The Historical View: Indian Philosophy” y “Part III The idealist View: The Upanisads and Vedanta”¹.

Descripción de la obra

Las secciones escogidas para su traducción al español se refieren al contexto histórico en el que se origina y desarrolla la filosofía, la religión y la cultura de la India. Presentan y explican términos fundamentales del pensamiento indio que permiten comprender cómo pudo la sociedad india evolucionar con la influencia de la fe y la razón, las cuales no se pueden ver como opuestos, sino como aspectos que se complementan. Con el paso de los siglos surge en la India un sistema filosófico propio y siempre

¹ Radhakrishnan, Sarvepalli. *RADHAKRISHNAN, Selected Writings on Philosophy, Religion, and Culture*. Edited by Robert A. McDermott. E. P. Dutton and Company, Inc. 1970. Pages: 69-128.

dispuesto a recibir valores que fortalezcan y amplíen el sistema original, salvo en aquellos casos en que los pensadores o filósofos no quieren admitir el desarrollo del pensamiento y optan por una actitud rígida, cerrada y limitada, lo que impide el desarrollo de la historia del pensamiento. Además, este pensamiento, originario de la India, desarrolla los principios básicos sobre los cuales se fundamenta la filosofía, la religión y la cultura de la India.

El libro es un intento, por parte de Radhakrishnan, de manifestar el gran bagaje filosófico, religioso y cultural que la India tiene y puede aportar a la historia del pensamiento.

Justificación de la selección del texto

Ante el proceso realizado de la traducción de Radhakrishnan, se encontraron varios aspectos que se desarrollan en la Memoria. Si bien son problemas relacionados con la traductología, como son: el uso de la voz pasiva, los diferentes tipos de oraciones, los adjetivos, artículos, entre otros, ellos no serán objeto de un análisis específico. En cambio, en esta Memoria se desarrollarán tres temas en particular: La Traducción y la Cultura; la elaboración de un Glosario de Terminología del Sánscrito; el Ser y el Devenir en la traductología como base en la traducción del texto de

Radhakrishnan. Se busca analizar aspectos que ayuden a los traductores a enfrentar los problemas de tipo cultural y el manejo de términos de una tercera lengua como el sánscrito, como los que se observan en el texto de Radhakrishnan, además, el análisis semántico en el uso de términos y el ser y devenir de la traducción en textos como el presente.

El propósito principal es ofrecer a los profesores, estudiantes y traductores un instrumento de referencia para estudios posteriores de línea oriental, aspecto que llama la atención a todas las personas que se han formado con la mentalidad occidental. Lo anterior no se tiene que considerar como un impedimento para que otros, que tienen interés por la cultura universal, utilicen la Memoria y la Traducción.

Otro aspecto que se tuvo que considerar fue el hecho del uso de los términos del sánscrito, o tercera lengua, implicada en el proceso de traducción, que origina el problema de traducir o no los términos del sánscrito que aparecen en el TO. En el capítulo III se analiza con detalle el problema con la elaboración de un glosario. Los términos se mantienen tal y como están, según las reglas de la transcripción del idioma inglés, el cual es de uso común en el ámbito internacional, sin olvidar que existe la contraparte francesa que sigue su propia regla. Para efectos de la presente

traducción y Memoria, se procede siguiendo el criterio del inglés, justificación que se hará en el Capítulo III.

Como último criterio, se justifica la importancia en una traducción del uso de una tercer lengua por su valor estilístico y cultural. En la traducción confluyen tres lenguas, lo que enriquece la cultura del TO y del TM, por los valores culturales que tienen oriente y occidente. Los valores de estas dos orientaciones facilitarán el conocimiento mutuo y se podrá emitir criterios más precisos, los cuales abrirán la puerta a un nuevo horizonte cognoscitivo.

Estructura y organización general de la Memoria

La Memoria cuenta con una serie de apartados o capítulos que permitirán entender el tema seleccionado.

Su introducción general presenta una información general del texto traducido, se justifica la selección, el aporte al área del conocimiento que se quiere dar, se hace referencia a los problemas que se desarrollarán en los otros capítulos. Está el Capítulo I de las generalidades, en el cual se presentan los detalles de los rasgos del TO y el planteamiento de los problemas que se encontraron y que serán de utilidad para otros traductores. En el Capítulo II, considera el tema de la relación entre la traducción y la

cultura, se analizarán las opciones para traducir, de un modo u otro, el texto original y, además, cómo influye la cultura en el proceso de traducción. El Capítulo III consiste en la justificación para elaborar un glosario de los términos del sánscrito que se utilizan a lo largo del TO y también en el TM. Por último el Capítulo IV: un análisis comparativo de la relación entre el Ser y el Devenir en la traductología, aplicado a la traducción en cuestión.

Además de los capítulos, la memoria cuenta con sus conclusiones y recomendaciones, y la bibliografía que se utilizó.

CAPÍTULO I

GENERALIDADES

El presente capítulo se propone mostrar los rasgos que caracterizan al texto original y a la traducción al español del libro *Radhakrishnan, Selected Writings on Philosophy, Religion, and Culture*, título que propongo traducir de la siguiente manera: *SELECCIÓN SOBRE ENSAYOS DE FILOSOFÍA, RELIGIÓN Y CULTURA DE LA INDIA DE SARVEPALLI RADHAKRISHNAN*. De este libro, que consta de cinco partes, seleccioné dos de ellas que serán objeto de mi traducción y del análisis de tres aspectos importantes tanto para el traductor como para los lectores, como son la cultura oriental, representada en parte por la gente de la India; el uso de un glosario de términos del sánscrito, y el ser y devenir de la traductología manifestado en la traducción. Los títulos de esas dos secciones son: **“Part II: The Historical View: Indian Philosophy”** y **“Part III: The idealist View: The Upanisads and Vedanta”**¹.

Conviene exponer los puntos que componen el primer capítulo. Estos son: análisis de los rasgos pertinentes del texto original, las consideraciones

¹ Radhakrishnan, Sarvepalli. *RADHAKRISHNAN, Selected Writings on Philosophy, Religion, and Culture*. Edited by Robert A. McDermott. E. P. Dutton and Company, Inc. 1970. Pages: 69-128. Ver traducción de las secciones en el TM.

con respecto al texto terminal, información sobre la traducción de textos paralelos, consideraciones teóricas generales sobre el campo de la traducción con base en las características presentes en el texto y por último, relacionar los aspectos de este capítulo con los que se desarrollarán en los siguientes.

Las secciones escogidas para su traducción al español tratan el contexto histórico en el que se origina y desarrolla la filosofía, la religión y la cultura de la India. Presentan y explican términos fundamentales del pensamiento indio que permiten comprender cómo la sociedad india puede evolucionar con la influencia de la fe y la razón, las cuales no se pueden ver como opuestos sino como aspectos que se complementan.

Con el paso de los siglos surge un sistema filosófico propio y siempre dispuesto a recibir de otros sistemas valores que fortalezcan y amplíen el sistema original, salvo aquellos casos en que los pensadores o filósofos no quieren admitir el desarrollo del pensamiento y optan por una actitud rígida, cerrada y limitada, lo que impide el desarrollo de la historia del pensamiento.

El lector final, estudiantes, traductores y profesores interesados en el campo de la filosofía, podrán introducirse en el pensamiento indio que

Radhakrishnan presenta en sus escritos, así como lo hacen los lectores del texto original, sin olvidar a los lectores que solo tienen un interés por la cultura universal.

Para comprender el pensamiento indio es necesario considerar la distancia y los orígenes existentes entre la cultura de la India y la de los lectores finales.

La relación entre traducción – cultura es un aspecto que se da en toda traducción, ya que siempre son al menos dos lenguas las que se involucran. En la presente traducción existe una tercera lengua que será, en su momento, motivo de análisis. En tal relación se tiene que utilizar una manera que permita respetar el sentido de la LO cuando ésta se traduzca a la LM.

Este modo que se propone es la *equivalencia*, que Nida postula en su obra *Teoría y práctica de la traducción*². Menciona una serie de equivalencias, las que se explicarán en el Capítulo II.

Además, para facilitar al lector una mejor comprensión del texto, se ha considerado conservar los términos del sánscrito como una medida destinada a asegurar la continuidad del estilo del autor y, a la vez, la

² Nida, Eugene y Charles R. Taber. *Teoría y práctica de la traducción*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.

aplicación de un acuerdo tomado en un congreso internacional de expertos en sánscrito. Esta norma consiste en aplicar el sánscrito para normalizar su uso en textos y estudios de la filosofía de la India, así como ofrecer la posibilidad de estar lo más cerca de las raíces del conocimiento, religión y cultura de un pueblo como el indio. Aunque fue en un congreso en donde se dispuso la norma, no es la única que se aplica; porque los que hablan francés siguen sus propias reglas.

Se elaboró un glosario en donde se mantuvo el sánscrito y a la vez se dio una breve explicación o definición de los términos que se consideran esenciales para la comprensión del pensamiento que el autor quiere transmitir a los lectores de las dos versiones. Además de la escritura figurada, también se incluyeron términos que facilitan la comprensión del texto, tanto en inglés como en español. Ninguno de los términos se traduce, ya que se quiere conservar en el TM el estilo del TO.

Al elaborar el glosario se facilita un instrumento que será de mucha utilidad para los lectores del TM y traductores que se interesen en este tema filosófico. Para hacer el glosario se consideraron los criterios que se

desarrollan en las obras *Curso práctico sobre el procesamiento de la terminología*³ y *La Lexicografía*⁴.

Otro aspecto que ayuda a entender y facilita la traducción es el estudio del estilo que el autor utiliza para desarrollar su pensamiento filosófico, religioso y cultural presente en su obra. Radhakrishnan es expositivo, presenta sus ideas en un orden lógico y preciso, y es narrativo, porque cuenta la experiencia y conocimiento del pueblo indio, sin dejar de lado las figuras literarias como la metáfora, y el símil, entre otras, y el uso del cuento corto, como medios para explicar o narrar las causas o el origen de los acontecimientos, formas del ser o de la realidad.

Cada uno de los aspectos utilizados para desarrollar la Memoria y que Radhakrishnan expone en su obra, tiene como punto de partida la tradición oral de las *Upanisad*. El lenguaje del TO es formal y está orientado al campo de la filosofía, por lo que el TM deberá conservar el mismo estilo, sin que la gramática, sintaxis y estilo del español se vean forzados.

Además, se cuenta con las fuentes primarias que son textos paralelos escritos en la lengua original (inglés) o la lengua terminal (español); en las

³ Sager, Juan C. *Curso sobre el procesamiento de la terminología*. Madrid: Fundación German Sánchez Ruipérez, 1993.

⁴ Haensch, Günther y otros. *La Lexicografía*. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

fuentes primarias se ve cómo se usa el término, se encuentran impresos o en un medio electrónico, y las secundarias son diccionarios generales o especializados. Se tienen las fuentes orales, especialistas en el campo, grabaciones, entre otras. Tanto las fuentes primarias como las secundarias proporcionan criterios para el uso adecuado de los términos, según sea el género discursivo, por ejemplo: filosofía, religión y cultura.

Las fuentes consultadas para observar cómo se utilizaron los términos del sánscrito, permitieron ampliar el criterio en cuanto a su uso, su escritura y si se traducen o explican, como es el caso de la obra de Heinrich Zimmer, *Filosofías de las Indias* (1953).

El discurso del TO se ubica en el campo de la filosofía de la India; por consiguiente, fue necesario elegir una estrategia en particular, para realizar la traducción, que en principio se fundamentará en la *equivalencia* que Nida presenta en su teoría.

Nida expone, en términos generales, que el uso de la equivalencia permite desarrollar un discurso propio de la lengua terminal y logra expresar el sentido del TO, sin acudir a una traducción literal. Si bien la filosofía tiene diferentes corrientes, esto no significa que cada tendencia solo puede expresarse en el idioma del filósofo que le dio origen; por lo

contrario, el pensamiento se puede expresar en otras lenguas sin perder el sentido original.

Para lograr la equivalencia se requiere respetar y aplicar las categorías y estructuras propias de la lengua terminal, en este caso, el español. Por eso, el traductor debe considerar si lo hace palabra por palabra en ciertos momentos o en caso extremo no lo emplea del todo. Ello le permite, según la situación y la oportunidad, usar la traducción oblicua como punto de partida. Al utilizar la oblicua tiene una gran variedad de posibilidades para resolver los problemas que un texto determinado puede presentar en cuanto a las categorías y estructuras de la lengua terminal.

La técnica oblicua cuenta con una serie de niveles que permiten lograr la equivalencia; la ventaja de estos niveles es la libertad con que fluye el texto final.

Si el traductor utiliza el literalismo, corre el riesgo de hacer una *falsa traducción o no traducción*, o logra un procedimiento legítimo de nivel mínimo conocido como grado cero, provocando así cierta rigidez en el TM.

Al contrario, si se pasa al nivel de la traducción oblicua, se tendrá una amplia gama de posibilidades para responder a lo que requiere el lector, como una de las prioridades.

El traductor en este nivel tendrá más instrumentos para resolver las dificultades; estos instrumentos o procedimientos estilísticos brindan los elementos para hacer una traducción fluida, a tal punto que no parecerá una traducción.

Estos procedimientos estilísticos se agrupan en:

- a. Principales: transposición, modulación, equivalencia, adaptación.
- b. Complementarios: ampliación, explicitación, omisión, compensación.

Si bien estos procedimientos se aplican en la traducción, no son objeto de un análisis profundo, ya que no constituyen uno de los temas principales de la Memoria; son complementarios y operativos para realizar y lograr los objetivos del análisis de la traducción final y justifican y facilitan el desarrollo de los Capítulos II, III y IV de la Memoria.

Para la traducción del texto en cuestión, se utilizó la equivalencia siguiendo la orientación de Nida (1986) y Newmark⁵, y en ciertos casos, se aplicó la traducción literal (grado cero). No se descartó la posibilidad de usar la traducción libre, como otro procedimiento en la traducción del texto.

⁵ Newmark, Peter. *Approaches to Translation*. Oxford: Pergamon, 1982.

La información suministrada en este capítulo de generalidades facilitará el análisis y estudio de los capítulos II, III y IV.

En el Capítulo II se desarrolla el tema Traducción y Cultura, en el que el intercambio de valores filosóficos, religiosos y culturales se efectuará entre el pensamiento oriental de la India y el pensamiento occidental. Además, se presentarán ejemplos de cómo una traducción puede variar su sentido original si no se aplican los debidos procedimientos para lograr la equivalencia.

En cuanto al Capítulo III, se analiza la conveniencia o no del uso del sánscrito y la elaboración de un glosario de términos del sánscrito, para dar una explicación de cada uno de los términos que se conserven en el TM, términos que son escogidos por su importancia, para facilitar una herramienta de estudio.

Estos términos siguen, principalmente, las normas internacionales de transcripción del inglés; es importante mencionar que la lengua francesa tiene las propias. No se toman en cuenta las normas del español, ya que el criterio que se sigue es conforme a un acuerdo tomado en un congreso internacional de sánscritonistas, en donde optaron por seguir la escritura inglesa para los términos del sánscrito. El que existan diferentes opciones

para transcribir no significa que una sea mejor que la otra; más bien muestra que no solo en el campo del pensamiento existen diferencias sino también en el de la lengua. Ninguna de las transcripciones le resta valor a los términos del sánscrito; lo ideal sería escribirlos tal y como son, pero para efectos de comprensión es necesario contar con una manera para lograr reconocer y entender cada término utilizado, y así facilitar el intercambio de pensamiento, como lo logró Radhakrishnan en su obra.

El otro aspecto que se relaciona con el glosario, es que se incluirán aquellos términos que faciliten la comprensión del tema del texto final, aspecto que será de gran utilidad para el lector.

Para terminar, el Capítulo IV es un análisis comparativo de la relación entre el Ser y el Devenir de la traductología, aplicado a la traducción en cuestión, considerando para tal propósito el pensamiento de dos filósofos de la antigüedad: Parménides y Heráclito.

CAPÍTULO II

TRADUCCIÓN Y CULTURA

Se persigue con este capítulo analizar la relación entre traducción y cultura; relación que permite llevar a cabo el proceso de la transferencia de la L1 a la L2 sin que la primera pierda su mensaje y sin que la segunda se enajene y copie las estructuras gramaticales de la primera con el objetivo de mantener el mensaje o el sentido del TO. Por esto hay que tener presente que el TO mediante su autor, combina y utiliza el sánscrito para respaldar los argumentos del origen del pensamiento de la India, que se manifiesta en tres áreas, las cuales están bien definidas en la obra de Radhakrishnan. Estas tres áreas son: la filosofía, la religión y la cultura.

Estas tres áreas constituyen el género discursivo sobre los cuales Radhakrishnan desarrolla sus ideas e introduce al lector en el mundo del pensamiento indio desde su origen hasta nuestros días y más allá. Para desarrollar la Memoria y en particular el presente capítulo, se consideró la intención de Sarvepalli Radhakrishnan, lo que a la vez provoca una serie de inquietudes, ¿será posible trasladar del inglés al español toda la intención del autor o solo se podrán traducir ciertos rasgos del pensamiento de Radhakrishnan?; al ser el inglés la lengua que se utiliza en el TO, ¿cómo es

posible conservar el valor cultural que el propio autor refleja, no solo en razón de su nacionalidad y formación india, sino también a través del uso del sánscrito⁶ a lo largo y ancho de la obra traducida?, ¿puede el traductor caer en el error de verter al español otras ideas que son del pensamiento occidental y no del pensamiento oriental o quedarse en un literalismo, sin conservar en lo más mínimo el mensaje que Radhakrishnan quiere transmitir al lector? Es decir, se puede caer en el error de escribir otro mensaje totalmente diferente al TO, y crear así una nueva obra y un nuevo autor, con un mensaje que estará lejano de la obra original.

Un caso que ilustra cómo la traducción literal puede cambiar la idea del TO, por ejemplo, es la palabra *schools*, que se traduce simplemente como *escuelas*, sin considerar el contexto cultural en que se utiliza:

“There has been no teaching, not even the *Samkhya*, which remained a mere word of mouth or dogma of *schools*.”

(Radhakrishnan, 1977, 71)

La palabra *schools* se podría traducir como *escuelas*, pero el autor del TO quiere indicar algo más que simples escuelas. Es cuando el traductor

⁶ Lengua antigua de los brahmanes y que sigue siendo la sagrada del Indostán (Real Academia Española. *Diccionario de la de la Lengua Española*. 21ª ed., Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1999.

toma en cuenta el contexto cultural, religioso o filosófico para traducir el término con la equivalencia más adecuada. Es por esto por lo que al ser el género discursivo filosófico se debe buscar el término equivalente en español en este mismo campo: *escuelas del pensamiento*. En el presente caso se ha utilizado uno de los procedimientos de ejecución complementarios, la ampliación de los términos para dar la idea equivalente que aclara con más precisión lo que el autor quiere decir en el TO. Esta ampliación de los componentes, Nida lo expresa en su obra *La traducción: teoría y práctica*, página 149.

Otro ejemplo del sentido cultural de un término que se quiere traducir del TO al TM es:

“Every doctrine is turned into a passionate conviction, *stirring the Heart of man and quickening his breath.*” (Radhakrishnan, 1977, 71)

La frase que interesa es *stirring the Heart of man and quickening his breath*, la que se puede traducir de la siguiente manera: *lo que mueve el corazón del hombre y acelera su respiración* o bien, *aumenta el interés del hombre*. Si bien se podrían emplear las dos versiones, conviene no desatender el contexto y la intención del autor, que quiere manifestar la

fuerza o el efecto que influye en dos funciones físicas del ser humano como son el corazón y la respiración; considerando tal situación y efecto, el traductor buscará la versión que transmita tal emoción, de aquí se deduce que la primera opción es la que más transmite la intención del autor: *lo que mueve el corazón del hombre y acelera su respiración*. Si bien esta es una posibilidad para traducir la frase, siguiendo palabra por palabra, el traductor podría buscar una mayor equivalencia natural. Se puede decir entonces, lo que *aumenta el palpitar del corazón y lo que acelera la respiración*. Un criterio que guía al traductor es seguir una de las prioridades que Nida presenta en su obra *La traducción: teoría y práctica*, (1977), en cuanto la conformidad contextual prevalece sobre la correspondencia verbal (coincidencia palabra por palabra).

Por ello, traducir *moviendo el corazón del hombre y acelerando su respiración*, es aceptable pero la fuerza del mensaje del TO se refiere a que afecta lo más profundo del hombre, tal fuerza no se expresa en el TM.

Se encuentran otros casos que ilustran cómo el contexto cultural es prioritario para traducir textos ajenos al pensamiento occidental, como es la cultura oriental. Aunque Occidente esté abierto a recibir nuevos valores, cada cultura tiene su propia forma de ser, lo que hace a veces difícil

entenderlas, aspecto que puede causar dificultades a la hora de traducir, por lo que se ha visto hasta el momento.

El ejemplo, un asunto de concepción intelectual, es *God*. En la filosofía india y en particular en la posición de Radhakrishnan, *God* no es como lo define el Judaísmo, el Cristianismo o el Islam, por mencionar tres grandes religiones monoteístas. La diferencia está en que estas tres religiones delimitan a Dios con ciertas figuras literarias o materiales; para el pensamiento de Radhakrishnan esto no es lo real, aunque *Dios* no tiene figura definida, éste está en todo y todos, lo que nos conduce a un panteísmo. Cuando aparece *God* en el texto, hay que procurar remitir la palabra a una nota explicativa o al glosario elaborado para tales casos, para que el lector no se quede con su concepto de Dios, sino que sepa filtrar y comprender cuándo se habla de una concepción occidental y cuándo de la oriental (Nida, 1977: 151). No debe olvidarse la intención del autor a la hora de escribir la obra, que es conciliar el pensamiento occidental con el pensamiento oriental de la India, lo que logra con elocuencia, porque cuenta con formación académica de ambas latitudes.

Dentro del complejo mundo de las ideas que tienen su origen en diversas culturas se encuentran términos que parecen similares, pero que

realmente representan otra idea, otra realidad y que transmiten un mensaje propio de la cultura original. Ejemplo puede ser lo que Nida dice en cuanto que el autor de una lengua determinada, sea lengua bíblica o no, siempre tiene una intención y además, que dicha intención la quiere transmitir utilizando su propia estructura lingüística:

“Thought gives us knowledge of reality, but it is only knowledge, and not reality.” (Radhakrishnan, 1977, 86).

En el texto los términos *knowledge* (*conocimiento*) y *reality* (*realidad*) tienen, dentro del discurso filosófico, diferente connotación, tanto para el autor del TO como para el lector, que en principio será de pensamiento occidental. Tal diferencia es categórica, ya que la expresión “it is only *knowledge*, and not *reality*” en el TO, es tal como se expresa; caso contrario para el lector occidental, en donde el *conocimiento* sí es la *realidad*, ya que si conozco, conozco la *realidad*, mas para el indio, según Radhakrishnan, el *conocimiento* es solo eso, *conocimiento* y no es la *realidad*.

La dificultad que presentan ambos términos es conceptual: qué se entiende por *conocimiento* y qué es la *realidad*. El problema no es tanto en su significado general y común, sino más bien en el contexto en que se

emplean. El contexto, según Nida, una vez más nos guía hacia una traducción equivalente exacta y natural. Como se observa al traducir los textos, en donde la cultura es uno de los elementos que orienta al traductor que puede estancarse en el significado general del o de los términos que se encuentra, es importante no dejar de lado elementos que en apariencia no causarían confusión, pero que en el fondo del asunto se deben de tratar para que la equivalencia de que habla Nida se puede conseguir.

Lo que se pretende mediante este ejemplo es señalar la importancia que tiene la realidad de donde se origina el pensamiento, sea cual sea el tema; es así que el traductor no podrá, al menos en este tipo de textos, obviar la cultura de origen y deberá considerarla como elemento de partida para desarrollar la equivalencia en la lengua receptora. La dificultad que presentan los términos es conceptual, ya que para el pensamiento occidental la connotación de los términos es diferente que para la de la India.

¿Cómo resolver entonces el problema de la traducción de estos y todos aquellos términos que envuelven un concepto cultural propio? Una solución podría ser la utilización de notas aclaratorias extensas o la elaboración de un glosario (este aspecto de las fuentes primarias, de las

notas aclaratorias o el glosario se expondrá con más detalle en el capítulo terminológico).

Con lo anterior, el proceso de la traducción es una serie de eslabones que se van uniendo para establecer la relación entre la lengua original y la lengua receptora y así transmitir bajo la estructura propia de la lengua receptora el sentido de la lengua original, que al final lo que busca es transmitir un mensaje para darse a entender sin que se pierda su valor cultural aunque se utilice otro medio para hacerlo. Cabe destacar en este momento la definición que Nida (1974:29) presenta en su obra. La definición ilumina uno de los posibles caminos a seguir en el proceso de la traducción; es por sí mismo sencillo, pero contiene consideraciones que permiten no solo manejar con certeza el mensaje sino también la cultura que la lengua original lleva dentro de sí. Es el caso que nos ocupa con la obra de Radhakrishnan.

Nida define de la siguiente manera la traducción, concepto que el lector tendrá que considerar como orientación a la hora de leer tanto el original como la versión en español, para lograr una mejor comprensión de la obra en sus dos versiones: consiste en reproducir, mediante una equivalencia natural y exacta, el mensaje de la lengua original en la lengua

receptora, primero en cuanto al sentido y luego en cuanto al estilo (Nida, 1974:29). De esta definición, se pueden analizar varios aspectos que nos facilitarán el proceso de la traducción sin traicionar el mensaje; esto último es de suma importancia que se tome en cuenta para evitar el comentario negativo que se produce cuando se dice que el traductor traiciona el texto cuando traduce.

El primer elemento que ayudará en el proceso de la traducción es la reproducción del mensaje bajo las exigencias propias de la lengua receptora, en nuestro caso, el castellano. En esta situación se puede mencionar como ejemplo el uso de la voz pasiva en “se” para traducir la voz pasiva del inglés:

“One of the arguments of the conservatives is that truth *is not affected* by time...” (Radhakrishnan, 1977:104)

Veamos una traducción:

“Uno de los argumentos de los conservadores es que la verdad *no se ve afectada* por el tiempo”.

Hay dos posibilidades, una es la voz pasiva en *se* y la otra es colocar al principio el término *time* o *tiempo* como el sujeto de la oración y utilizar el verbo en voz activa presente del indicativo, usando la negación:

“Uno de los argumentos de los conservadores es que el tiempo *no afecta* a la verdad”.

Se da el mensaje sin necesidad de una traducción palabra por palabra, utilizando la gramática y la sintaxis del español.

Otro de los elementos que la definición de traducción contiene es el de la equivalencia, no la identidad, lo que nos conduce a buscar la equivalencia y no la identidad ya que buscar lo segundo contradice la característica de la diferencia de cultura y de la lengua. El siguiente ejemplo es una idea de equivalencia y no de identidad:

“Tenemos 1. el Absoluto, 2. Dios como el poder creador, 3. Dios como lo inmanente en este mundo; los tres aspectos no se consideran entidades por separado”. (Radhakrishnan, 1977:126)

La versión en inglés dice:

“We have (1) the Absolute, (2) God as Creative power, (3) God immanent in this world. These are not to be regarded as separate entities.”

(Radhakrishnan, 1977:126)

Varios aspectos se consideran para la traducción equivalente. Uno es no traducir las palabras del inglés al español como si ambas tuvieran el mismo significado o escritura. Aquí cabría mencionar los falsos amigos o el uso de los anglicismos, que pueden confundir al traductor si éste no está atento para evitar la copia exacta. Ante esto se tienen otros ejemplos como *creative*, que de buenas a primeras se traduciría como *creativo*, pero como el contexto y el género discursivo nos ubica, se entiende que la traducción más apropiada y equivalente es la de *creador*, porque el adjetivo se refiere a Dios, lo que nos conduce a utilizar el término *creador*; caso contrario si usáramos *creativo*, nos da la idea de que tiene muy buenas y novedosas ideas.

El otro concepto que ejemplifica la equivalencia es la que *Dios es inmanente en este mundo*. En este caso se incluye *es*, que no está en el original, lo que nos recuerda la redistribución analítica que desarrolla Nida en su apartado de "Redistribución de los componentes semánticos" (1974:149). Nida presenta tipos de redistribución de componentes semánticos: a. analítica, cuando se efectúa una ampliación o distribución de los componentes en diversas palabras, y b. sintética, cuando se agrupan varios componentes en una sola palabra. Si se excluye el verbo *es* la

oración quedaría incompleta. Al decir *Dios inmanente en este mundo*, en principio se puede pensar que es correcto pero hay que considerar el contexto de la obra y de acuerdo con el autor, lo que quiere expresar es que *Dios es inmanente en este mundo* y no que está fuera de este mundo. Se corre el riesgo, si el traductor tiene conocimiento en el campo de la filosofía, la religión y la cultura de la obra o no, que le facilite traducir el texto o en el peor de los casos, crear un nuevo texto con un nuevo sentido, lo que se alejaría de una traducción. Por esto es importante contextualizar la obra y el pensamiento del autor para que se respete el mensaje original de la obra; si se tiene un traductor que no conoce el tema y se queda en la traducción palabra por palabra, que lo lleva a un texto rígido y oscuro para su comprensión, se tendría un texto alejado del sentido del TO. Por esto, si se desconoce el tema se tiene que considerar solicitar la orientación de un experto en la materia y a la vez una guía que facilite la traducción; así, el traductor realizaría su labor con éxito y conservaría el mensaje del TO.

Considérese cuando en el original se escribe *These* como sujeto que representa *los tres aspectos*; el no mantener el *estos* en la traducción y utilizar un sujeto más claro y propio del castellano, como es *los tres aspectos*; se agiliza el TM y así se evita la traducción literal.

En la definición de traducción, Nida menciona la equivalencia natural, que permite que la traducción no se note como tal, sino como si se estuviera escribiendo un original. Hay que respetar el sentido y el contexto del TO, y así evitar la creación de ideas que el autor nunca quiso decir o con una intención diferente a la del autor. Por ejemplo, el uso de la palabra **Dios** es de suma importancia en el texto original, ya que el autor por su credo religioso tiene una concepción de Dios propia de su origen cultural. Si bien **God** aparece constantemente en el texto, hay que tener cuidado al traducirla, ya que se tiene que considerar el contexto para saber de qué Dios se está hablando. En este caso se emplearía la nota aclaratoria o como parte del glosario, para evitar confusiones.

Como cuarto aspecto, se tiene la equivalencia exacta, que más que una técnica, es una obligación que el traductor tiene que cumplir: buscar siempre una equivalencia lo más exacta posible; en otras palabras, tiene que buscar la traducción aproximada de un término cultural de la LO por otro término cultural de la LT (Newmark, 1992:119).

Un ejemplo que muestra la búsqueda de un equivalente exacto, es la frase que el autor utiliza cuando cita un verso de la Biblia: **The Logos became flesh** (Juan, I, 4-5); frase que podría traducirse como: La **Palabra**

se convirtió en carne, versión que no satisface, y mejor la traducimos así: *La Palabra se hizo carne (hombre)* o *El Verbo se hizo carne*. Escribo dos posibles traducciones de la palabra *flesh*, ya que según la versión castellana así será la palabra *carne* u *hombre*. Además se pueden tener dos versiones de *logos*, de origen griego, *Palabra* o *Verbo*.

Como quinto aspecto, que se relaciona con el estilo, es la prioridad del sentido del texto, el cual es fundamental conservarlo, porque si no, se corre el riesgo de crear o decir otra idea contraria al original. Por esto Nida propone, no solo la legitimidad, sino también la necesidad, de apartarse de la estructura formal.

Se puede decir que, si bien ciertas estructuras del inglés se pueden traducir literalmente, como sucede en algunos casos en el texto de Radhakrishnan, el cual presenta un estilo de argumentación por los géneros discursivos que presenta como son la filosofía, la religión y la cultura, algunas veces habrá que cambiar ciertas estructuras para no forzar el lenguaje receptor.

Un ejemplo lo tenemos en lo siguiente:

“The personality of God is not to be conceived on the human lines.”

(Radhakrishnan, 1977:126).

Esta frase tiene varias posibilidades de traducción:

1. La personalidad de Dios no se puede concebir según el modo de pensar de los hombres.
2. La personalidad divina no se concibe según el pensamiento del hombre.
3. No se puede concebir la personalidad de Dios siguiendo las categorías del pensamiento humano.
4. La personalidad de Dios no está concebida en líneas humanas.

El autor quiere decir que Dios no se puede incluir dentro de las categorías que la humanidad utiliza para definir o describir la realidad, sea esta material o espiritual. Si utilizamos la cuarta versión no solo pecamos de hacer una traducción literal, sino también de falta de análisis para identificar el sentido que el TO expresa y que se tiene que trasladar al TM. La traducción no debe copiar la estructura de la LO; tiene que buscar en la LT la estructura que transmita el mensaje y que a su vez respete el sentido de la LO.

Por último, el estilo que el texto presenta no tiene por qué alterarse; o, como diría Nida, si es poesía, hay que traducirla como poesía, si es prosa como prosa, es así que en la obra de Radhakrishnan, por ser argumentativa

y descriptiva (Newmark, 1992:29-30), se tiene que conservar el estilo y trasladarlo a la LT utilizando todos los recursos con que cuenta la LT para lograr transmitir el sentido y el estilo.

El texto utiliza con mucha frecuencia estructuras y categorías gramaticales como el verbo *ser* o *estar*, los adjetivos, los conceptos y las explicaciones, para exponer el pensamiento indio; estos elementos gramaticales son una guía que hay que conservar y así utilizar estructuras y categorías que bien pueden ser equivalentes pero no necesariamente iguales. Considerar este aspecto evitará introducir elementos ajenos a la LM.

Cada ejemplo representa el uso de las categorías y estructuras propias de la LO y que deben de conservarse al usar sus equivalentes.

A continuación se ilustra lo anterior con una serie de ejemplos:

Los verbos *ser* o *estar*: The development of the world *is* a process of steady... En este ejemplo, el verbo *to be* en su conjugación en tercera persona singular, deberá estar presente en el TM para mantener la equivalencia, siempre y cuando tal práctica no afecte el sentido del TO. Por ello, si fuera necesario se buscaría otra forma verbal para transmitir el sentido del TO.

Adjetivos: *It concludes with the affirmation that **absolute** Reality is Satyam, truth, jñanam, Consciousness, anantam, infinity.* Con los adjetivos hay que recordar que a veces la LM no coincide en cuanto a la posición, con la LO, por ello se debe conocer el contexto y evitar el uso de falsos amigos.

Conceptos: The theologian accepts *the first principle of being as an absolute one* the philosopher comes to *it by a process of mediation.*(Radhakrishnan, 1977:

En cuanto a los conceptos que se utilizan para el desarrollo del pensamiento en el TO, conviene que se conserven en el TM siguiendo el criterio de la equivalencia para conservar el sentido del TO.

Es parte de los objetivos mantener el estilo descriptivo-argumentativo en el texto final y emplear los recursos propios del español.

Hasta aquí, la definición y sus principales elementos nos guían y facilitan el camino para el proceso de traducción. Sin embargo, existen dos aspectos en el TO: el uso de una lengua ajena al inglés y al castellano, el sánscrito, parte fundamental, tanto del estilo como del contexto. El sánscrito en el TO tiene una transcripción con base en el alfabeto latino:

The word *atman* is derived from *an* to breath. (Radhakrishnan, 1977: 132)

The *Rg Veda* speaks of the unborn part, *ajobhagah*. (Radhakrishnan, 1977:132)

The *atman* is the superrality of the *jiva*, the individual ego. (Radhakrishnan, 1977:132)

Its *svarupa* or essential nature is said to be sat or being, *cit* or consciousness, and *ananda* or *bliss*. (Radhakrishnan, 1977:128)

Como se observa, el autor utiliza no solo el sánscrito, sino también el inglés para explicar cada término. La intención es mostrar la importancia de los términos del sánscrito, lo que justifica su utilización tanto en el TO como en el TM, además, por ser parte del origen del pensamiento de la India, es fundamental conservarlos en la traducción final, debido a su valor estilístico y cultural.

CAPÍTULO III

GLOSARIO DE TÉRMINOS DEL SÁNSCRITO

En toda traducción siempre hay retos que enfrentar para lograr la calidad del trabajo. Uno de ellos es definir e identificar los términos utilizados en el texto original y cómo el traductor los trata, para orientar a los usuarios en la comprensión del texto final. Para llegar a tal punto se requiere un glosario que le permitirá al traductor experimentar y explorar un campo desconocido y complejo de entender sin un instrumento como glosario especializado de términos de sánscrito.

La terminología como campo de la semántica facilita al traductor desarrollar mejor su trabajo, con profesionalismo y seriedad, además, es un marco teórico que permite la creación de los glosarios para asegurar la claridad y la precisión en los textos traducidos, sin dejar de lado el aspecto ético, pilar fundamental para los que de algún modo quieren ser protagonistas en el intercambio cultural, a través de las traducciones. El límite no es buscar la palabra en el diccionario, sino continuar la investigar y agotar todas las posibilidades en el uso de los términos.

Lo anterior requiere consultar los textos en donde se utilizan los términos para comparar si se emplean con otro sentido.

Entre las propiedades consideradas para la elaboración de un glosario se encuentran tres: *la economía, la precisión y la idoneidad*. Estas propiedades las presenta Sager (1993). Se puede decir de la *economía*: el mensaje debe ser tan preciso, que las entradas expresen la idea lo mejor posible, sin interferir la transmisión eficaz de la intención o el contenido del conocimiento ni el exceso o la escasez de palabras. Esta propiedad se aplica al glosario, el cual explica los términos del sánscrito para facilitar la comprensión de TM, sin olvidar lo extenso, lo complejo y la variedad de usos de un término, situación que se tratará de evitar en la medida de lo posible en la elaboración del glosario.

La segunda, la *precisión*, que va de la mano con la economía y la idoneidad. Según esta propiedad, la lengua receptora deberá transmitir el contenido sin perder el mensaje de la lengua transmisora. La precisión consiste en la asociación de una expresión lingüística con un área bien definida en el espacio del conocimiento; cuanto más estricta sea la norma social al determinar los límites de esa área, más preciso será el término correspondiente, es decir, se le da prioridad a las formas del lenguaje

hablado y a las utilizadas por el auditorio. Para el glosario de los términos del sánscrito esta propiedad se aplica, ya que el campo del conocimiento está bien definido y el uso de los términos es bastante preciso; por lo que los términos del sánscrito no se traducen.

La tercera es la *idoneidad*. El mensaje deberá construirse de forma apropiada, y así el emisor puede intervenir en el estado del conocimiento del receptor. Para el glosario que se elaboró se observan no solo la economía y la precisión, sino también la idoneidad, ya que sin ella el texto sería confuso al no tener claridad los términos tanto en el TO como en el TM. Las propiedades de economía, idoneidad y precisión (Sager, 1993: 157-158) que caracterizan a la terminología, facilitan el trabajo con responsabilidad y facilitan una guía apropiada para el lector, en la búsqueda de información y veracidad e incluso de normalización (Sager, 1993:169), como es establecer la escritura y los acentos ortográficos.

El siguiente trabajo terminológico intenta una solución al manejo apropiado de los términos del sánscrito en el texto final. La propuesta no es la única y queda abierta para que otros traductores aporten nuevas ideas que ayuden en el proceso de la traducción. El problema en cuestión son los

términos del sánscrito, y al tener este problema como punto de partida surgió una serie de preguntas que orientaron el trabajo:

1. ¿Cómo tratar los términos en un glosario?
2. ¿Qué aspectos hay que tomar en cuenta para elaborar un glosario?
3. ¿Cuál será la utilidad?
4. ¿A quién va dirigido?

Ante estas preguntas se presenta una serie de consideraciones que si bien tratan de orientar el trabajo no agotan el tema.

1. ¿Cómo tratar los términos del sánscrito en un glosario? El tratamiento dado a los términos, depende del objetivo de cada uno de ellos: dar información, como instrumento para los lectores especializados, como ayuda para los traductores o simplemente para personas con deseos de conocer la filosofía de la India.

El objetivo del glosario consiste en ofrecer, al lector especializado en el campo de la filosofía, sin dejar de lado a otros, un instrumento de referencia para entender el TO.

2. ¿Qué hay que tener en cuenta para elaborar un glosario? Los aspectos generales para elaborar el glosario del Sánscrito son: la economía, la

idoneidad y la precisión, sin olvidar la posibilidad de normalizar los términos (Sager, 1993:169).

3. ¿Cuál será la utilidad? El propósito del glosario es orientar al lector en el conocimiento y uso de los términos.

4. ¿A quién va dirigido? El glosario tiene la intención, principalmente, de facilitarle un instrumento al lector especializado en filosofía (estudiantes, profesores y traductores) que le permita conocer y aplicar los términos adecuadamente y así comprender el TM.

Elaborar un glosario que presente la transcripción de los términos del sánscrito ayudará al lector a la familiarización con los mismos términos y podrá identificarlos en otros textos; a su vez, el glosario le facilitará al lector una definición que será ubicada dentro del contexto. Además, al conservarlos en el TM se mantiene el estilo del TO.

Tanto Sager (1993) como Haensch (1982) desarrollan esquemas o métodos que permiten sistemáticamente elaborar los glosarios. La posición de dichos autores no se analizó, pero sí se utilizaron elementos en el proceso. El método que se empleó fue el uso de dos tipos de fichas, una bibliográfica y otra terminológica. Estas fichas se complementan y además, requieren de cuidado y paciencia para su elaboración. En cuanto a la

elección de los lemas del sánscrito, se procedió a escoger aquellos que fueran necesarios para una mejor comprensión del texto final. Se consultaron fuentes primarias en la lengua original (inglés) y en la lengua receptora (español), para observar la forma en que transcribieron los términos del sánscrito, además de contar con la asesoría profesional en filosofía del profesor Julio Ramírez, que ha sido de gran ayuda para orientar la traducción y la elaboración del glosario terminológico. A continuación se exponen los pasos que se siguieron.

El primer paso es la selección de las entradas. Para tal propósito se consideran los cuatro criterios que Haensch (1993: 396) presenta, la finalidad, los usuarios, la extensión (externos) y el método de selección de unidades léxicas según principios lingüísticos (interno).

El glosario está orientado a un grupo de usuarios en particular, estudiantes y filósofos, por lo tanto se incluirán los lemas que faciliten la comprensión del texto final y así contar con un instrumento de trabajo y estudio. Tiene una extensión que es relativa a los términos que se quieren incluir y el espacio que se tiene para lograr las expectativas, la finalidad que el glosario busca alcanzar. El glosario que se presenta en esta memoria

utiliza la transcripción y explicación de cada uno de los términos, como base y no pretende ser bilingüe ni gramatical.

El segundo paso es delimitar las entradas que conforman el cuerpo del glosario, tomando en cuenta la finalidad y la extensión (Haensch, 1993: 400)

El tercer paso es la recopilación de los términos que orientan la comprensión del tema filosófico, para ayudar a los estudiantes y profesores de filosofía que estudian la filosofía de la India.

El cuarto paso es el empleo de instrumentos que faciliten la recopilación, selección y análisis de los términos que forman parte del glosario. Los instrumentos que se utilizan son las fichas terminológicas y bibliográficas, que son los principales elementos que se usan para ordenar y ubicar los términos.

Las fichas bibliográficas de fuentes primarias en castellano y otras lenguas se enumeran para identificarlas con el número respectivo en las fichas terminológicas. Tienen la información general que permite ubicar con agilidad las obras citadas, bajo un formato uniforme. Con ellas se crea el fichero bibliográfico y posteriormente, la información se pasa a un formato electrónico. En este caso, por ser el glosario poco extenso, en

cuanto al número de términos, se emplean tarjetas de cartulina para llevar a cabo la recopilación de libros y términos. Se utiliza una ficha para cada término en donde se analiza su transcripción y el uso en diferentes obras, y tiene las siguientes características:

1. En el extremo superior izquierdo se anota el término del texto original.
2. Bajo éste se anotan los diferentes textos en donde se utiliza el término.
3. En cada frase se anota el número que corresponde al libro de procedencia y la página en que se encuentra.
4. Al final de la ficha terminológica, se escribe el término que realmente reúne las características de economía, idoneidad y precisión.

En el caso de esta memoria, se busca la transcripción más próxima a la pronunciación del sánscrito. Todo esto conduce a una elección confiable de un término (Sager, 1993:204). No deja de ser importante que las técnicas de recopilación de datos pueden variar según la necesidad y por esto no se puede fijar un método. Haensch (1982) y Sager (1993) presentan diferentes opciones para guiar al terminólogo en su trabajo de recopilación, análisis y elaboración de glosarios.

El quinto paso consiste en determinar cómo se transcribieron los términos del Sánscrito, definir los criterios para la transcripción y cómo se

llevó a cabo la transcripción de los términos. En principio la transcripción cuenta con dos orientaciones. La primera es la que procede del inglés y la segunda del francés; estos dos criterios se observan con claridad en las obras de Renou, *La literatura de la India*, que es una traducción del francés y la de Heinrich Zimmer, *Historias de la filosofía de la India*. En el proceso de recopilación de información, se logró averiguar que en la transcripción del sánscrito se utiliza primordialmente el criterio del idioma inglés, lo que se comprobó en las fuentes primarias consultadas traducidas o escritas en castellano.

El sexto paso es el proceso de compilación y selección de términos. Este paso tiene como base uno de los principios de la compilación que presenta Saget, *Curso práctico sobre el procesamiento de la terminología*, que dice:

“b) la compilación sistemática de terminología, por ejemplo, con el fin de construir un banco de términos o crear un diccionario técnico”.

A la cita se le podría agregar la idea de “un glosario especializado” en términos del sánscrito para facilitar la comprensión del pensamiento de la India. Por esto se recopiló una serie de lemas que son importantes para entender el texto traducido al español. Pero no solo entender, sino lograr

también la utilidad y el uso que los términos ofrecen al lector. En este proceso se contó con la valiosa colaboración de un especialista en filosofía de la India y en sánscrito, como parte de las fuentes utilizadas en la elaboración del glosario (Haensch, 1993:435).

El sétimo paso consiste en la sistematización para compilar los lemas en un orden de presentación para facilitar al lector su búsqueda en el glosario como tal, por conveniencia se ordenó alfabéticamente, ya que si fuera rigurosa la aplicación de las normas que rigen el sánscrito, se tendría que ordenar por la pronunciación. Además, para mayor facilidad en la lectura de los lemas en el glosario se utilizó el tamaño 14, el tipo Times New Roman, en cursiva para representar el estilo del sánscrito, y además se utilizo la negrita como fuente.

El octavo paso es la búsqueda de las fuentes primarias y revisar cómo se transcriben los términos del sánscrito.

El noveno paso es la coordinación de reuniones con los especialistas en el campo, como lo menciona Haensch (1993:435). El propósito de las reuniones fue para analizar la terminología que se incluyó en el glosario de la traducción.

El décimo paso, que es el último, es la revisión por parte del traductor y de otros lectores que tienen conocimiento del tema (Haensch, 1993:451).

GLOSARIO DE TÉRMINOS DEL SÁNSCRITO

A

- Adhyasa* según el Advaita Vedanta se refiere al hábito equivocado de ver algo de modo diferente de lo que es realmente.
- Advaita* lo no dual, una de las escuelas de la filosofía vedanta que enseña sobre lo absoluto la no dualidad de Brahman.
- Akasa* espacio, lugar.
- Ananda* libertad espiritual, felicidad, uno de los tres atributos de Brahman (*sat, cit, ananda*)
- Anantam* el infinito.
- Anna* aliento.
- Atman* entidad independiente e imperecedera, en la que se basa la personalidad consciente y la estructura corporal.
- Avidya* el deseo de la nesciencia, del no-ser, la ignorancia espiritual.

B

- Bhagavadgita*** libro sagrado de la tradición hindú.
- Brama*** el Dios Creador.
- Brahman*** realidad divina que no es dual o absoluta, sin cualidades.
- Brahmanas*** oraciones o *mantras*.
- Brahma- Sutra*** es un tratado sagrado del segundo siglo antes de Cristo.

Brahmin estrictamente Brahman, la primera de las Cuatro Varnas
Hindues (clases tradicionales). Sacerdotes o maestros de las tradiciones de las religiones hinduista y brahmanica

Buddha *Siddhartha* del clan *Gautama* de la tribu *Sakya*, que alcanzó el *Bodhi* o Iluminación y que enseñó después las Cuatro Verdades Nobles y Los 8 pasos hacia la salvación.

Buddhi el intelecto.

C

Cit o chit conciencia, uno de los tres atributos de Brahman (*sat, cit, ananda*).

D

Dharma estadio máximo de las obligaciones religiosas, morales y sociales dentro de la tradición hindú.

Darsana: escuela filosófica que combina la investigación empírica, el análisis lógico y la iluminación espiritual.

Drs ver.

H

Hiduísmo término utilizado para referirse a los textos, creencias y prácticas de las tradiciones religiosas que constituyen cuatrocientos años de la historia religiosa de la India.

Hiranya-garbha Alma del Mundo, equivalente a Brama.

I

Isvara el Señor o *Saguna*. *Brahman* en su aspecto personal. También es Dios o *Brahman* desde la perspectiva de *maya*.

J

Jiva el alma individual que está bajo la influencia de *maya*. El ego.

Jñana conocimiento, principalmente conocimiento espiritual o conocimiento de *Brahman* que libera el alma de la atadura espiritual

<i>Jñanam</i>	la conciencia.
K	
<i>Karma</i>	principio o ley moral que rige las acciones de la existencia.
<i>Krishna</i>	Negro, una de las más populares deidades del Hinduismo. Se cree que es la octava reencarnación de <i>Vishnu</i> .
M	
<i>Madhva</i>	pensador del dualismo y crítico de la Advaita Vedanta, del siglo trece.
<i>Mahat</i>	el grande.
<i>Manas</i>	pensamiento, sentido interno, capacidad para pensar.
<i>Mantra</i>	fórmula sagrada, canto o encantamiento dirigido a una deidad o utilizada como medio para obtener poderes sobrenaturales.
<i>Maya</i>	el misterio de toda la existencia que es vista inequívocamente distinta a <i>Brahman</i> .
<i>Moksa</i>	liberación del <i>samsara</i> o la unión entre la existencia y la reencarnación.

P

Paratanda lo real es dependiente de Dios.

Prakrti la substancia de las cosas sin forma alguna. El no ser sin forma.

Prana vida, aliento vital o según el jainismo es la potencia corporal.

Prathma-ja primogénito.

Purusa hombre, el ser humano.

R

Rg Veda conjunto de documentos literarios de la India de carácter religioso que al principio y durante largo tiempo, se transmitieron de manera puramente oral.

Rishis el cantor de los Vedas. Autores inspirados.

S

Sakti poder.

Samadhi es la unión de la mente individual con el Supremo Ser o la Conciencia Cósmica.

<i>Samsara</i>	el mundo en donde existe un perpetuo flujo de acontecimientos en que el alma se ve sujeta a una sucesión de reencarnaciones hasta que alcance su liberación o <i>moksa</i> .
<i>Samkya</i>	es uno de los seis sistemas filosóficos indios considerados ortodoxos.
<i>Sastra</i>	libros sagrados ortodoxos de la India. Reglas, normas.
<i>Sat</i>	ser o existencia. Es uno de los tres atributos de <i>Brahman</i> (<i>sat, cit, ananda</i>).
<i>Sattva</i>	la semilla del viviente individual.
<i>Satya</i>	existencia concreta.
<i>Satyam</i>	la verdad.
<i>Siva</i>	sabiduría
U	
<i>Upanisads</i>	colección de textos filosóficos.
<i>Urvasi</i>	la mujer.
V	
<i>Vedanta</i>	fin del Veda o tradición oral. Sistema filosófico que tiene como fundamento las <i>Upanisad</i> .
<i>Vedas</i>	conocimiento que proviene de los himnos védicos y que son la base de la mayoría de los sistemas filosóficos y religiosos hindúes

Vidya conocimiento, su opuesto es *avidya* (ignorancia).

Vijñana conciencia intelectual.

Vishnu es la segunda persona de la triada hindú (Brahma, Vishnu, Siva), se le concibe primeramente como el que gobierna el universo.

Y

Yoga es un sistema de disciplina física, mental y espiritual.

Al considerar el proceso para la elaboración del glosario, se tiene en mente un aspecto que todo traductor siempre debe tener presente, y es la variedad de posibilidades que se encuentran en las diferentes fuentes; por esto, una de las características que se quiere establecer y utilizar con más fuerza, es la normalización de los términos, con el propósito de uniformar el uso de ellos.

Una ventaja de los términos del sánscrito es que proceden de una lengua perfecta o muerta como el latín, que en principio ya no está sujeta a evolución, pero que en la India, las personas de origen brahmánico, lo estudian y hablan como parte de su cultura, lo que cuestionaría su condición

de lengua muerta. Sin embargo, no fue obstáculo para buscar la normalización en su transcripción.

En la investigación se encontraron dos tipos de transcripción, la del inglés y la del francés, y se optó por utilizar la transcripción de uso común. Para definir el tipo de transcripción se consultó a un profesional en el campo de sánscrito, que confirmó el uso de la transcripción bajo las reglas del inglés, acuerdo que se tomó en un congreso de expertos.

La búsqueda de términos equivalentes no se realizó porque no se tradujo ninguno de ellos, solo se dio una explicación para orientar al lector. En el caso de publicar la traducción, se recomienda el uso del alfabeto fonético internacional para acentuar los términos del sánscrito, como parte del proceso de normalización.

CAPÍTULO IV

EL PROBLEMA DEL SER Y EL DEVENIR EN LA TRADUCCIÓN

DE RADHAKRISHNAN

1. Antecedente de dos pensamientos opuestos

En la historia del pensamiento se conoce el aporte de pensadores con sus preguntas y respuestas sobre el origen de las cosas, cuál es el elemento constitutivo de todos los cambios, cuál es la materia prima de todas las cosas en el universo. Estas preguntas las formularon los primeros filósofos jonios en el siglo VII a. C., dando así origen no solo a la filosofía sino a toda la ciencia natural. Para tener un panorama informativo, se menciona a los tres primeros filósofos de la naturaleza como son conocidos en la Historia de la Filosofía Antigua. Estos son: Tales de Mileto (625 a.C. – 547 a.C.), responde a la pregunta sobre el origen, principio y elemento constitutivo primordial del Cosmos: el agua. El otro representante de esta generación de filósofos es Anaximandro (610 a.C. – 547 a.C.), él dice que una materia o sustancia indefinida llamada *apeiron* da origen al Universo.

Por último, está Anaxímenes (570 a.C -526 a.C.), que tiene como elemento generador del Universo al aire o *pneuma*. Cada uno de estos filósofos trató de responder a la pregunta fundamental del origen de las

cosas, lo que fue un gran esfuerzo, considerando la época y los pocos instrumentos para respaldar sus teorías; aunque en el transcurso de la historia fueron apareciendo como consecuencia del asombro e inventiva del hombre y de su afán por conocer y aprender.

La historia de la filosofía antigua es amplia pero no es la intención profundizar el tema, sino más bien, ofrecer una idea general, para ubicar al lector en este campo y justificar el tema de Capítulo IV.

Sin embargo, es importante presentar brevemente el pensamiento de dos filósofos que dieron un gran aporte en el campo del pensamiento. Sus teorías, fundamento para el desarrollo del ser y quehacer del hombre, son la base para desarrollar el tema del presente capítulo. Estos filósofos, que si bien no se precisa cual de los dos fue primero, al menos son de una misma época, desarrollaron teorías opuestas pero que en la realidad se complementan.

El presente capítulo busca desarrollar el problema del ser y el devenir de la traducción en el texto de Radhakrishnan, pero debe entenderse el término *problema* no como una dificultad que resolver sino una situación, objeto de análisis y, por otro lado, cómo dos teorías opuestas de la antigüedad, pueden ayudar en el proceso de la traducción, no solo en textos

de corte filosófico, religioso y cultural, sino en otros campos del conocimiento.

Heráclito de Efeso (aprox. 540-480 a. de C.)

Su genio le permitió percibir en la historia que el filosofar debe partir del hombre y de la conciencia que él tenga de sí mismo. Pero esta conciencia que el hombre tiene de sí no la percibe a partir de una experiencia intimista, sino de una experiencia histórica, pública o política. El hombre no es solo ni principalmente la intimidad de su conciencia, sino la experiencia de su ser social, su experiencia como ser político, como constructor de sociedades (*polis*), como conductor y artífice del poder político y del Estado.

Con esta posición, cuyo punto de partida es la experiencia y que implica una diversidad de situaciones, se introduce el término *devenir*: la realidad es cambiante, todo está en un eterno e incesante fluir, como las aguas de un río en cuyas profundidades nunca nos podemos bañar dos veces, pues cuando nos bañamos por segunda vez esas aguas ya no son las mismas. La primera característica de lo real es el cambio, el devenir es la esencia de todo lo real, por lo que toda ciencia o saber debe partir del

devenir y todo esfuerzo racional debe consistir en explicar las leyes lógicas o racionales que explican por qué las cosas cambian, por qué se da el devenir como rasgo esencial de todo lo real.

Parménides de Elea (aprox.510-470 a. de C.)

Este filósofo desarrolla una teoría opuesta a Heráclito y cuyo fundamento está presente en el único poema que se conserva, el cual tiene un gran simbolismo religioso, pero que termina en una profunda reflexión metafísica. En este poema él se figura llevado por los dioses, éstos le muestran una doble vía, un camino dividido en dos, el de la verdad y el del error. Los hombres están sometidos a las opiniones. El mundo de las opiniones es el mundo de lo cambiante, de una verdad que es puras palabras. Es el camino del error o del no-ser, de lo opinable, de las verdades sometidas a su mutua contradicción o negación.

Pero en contraposición existe el camino de la Verdad o desvelamiento de las apariencias cambiantes. La verdad es el Ser. Parte de la experiencia primigenia o intuición del Ser como eterno e inmutable, como macizo y sin fisura, como un todo que no tiene grieta ni resquebrajadura. Este camino de la verdad se expresa en el aforismo: "El ser es, el no-ser no es". Solo

podemos hablar de lo que existe o es, porque lo que no es no existe y por ende, es innombrable.

De esta posición racional se concluye que el movimiento no existe, como sí lo afirma Heráclito, y que los sentidos en vez de enseñarnos la verdad nos engañan; por lo tanto, no hay que fiarse de los sentidos que nos enseñan un universo en devenir, es decir de entes individuales, de cambio, todo lo cual supone la exigencia del no-ser, lo que es el camino de la falsedad o error. Solo negando el movimiento se puede afirmar la verdad de la identidad del ser consigo mismo. El principio de la ciencia o del saber racional consiste en la aprehensión intuitiva del ser consigo mismo o principio de evidencia, que solo es posible si el ser es idéntico consigo mismo.

Estos filósofos desarrollaron dos ideas que provocaron grandes discusiones a lo largo de la historia; además, sentaron las bases para las otras posiciones filosóficas que el hombre fue hilando a través de la historia del pensamiento, buscando así la respuesta que los primeros pensadores trataron de dar a la pregunta sobre el origen del Universo, del pensamiento, de la realidad y de las cosas.

Ante esta realidad dual que nos presentan estos filósofos, se busca la relación que existe entre el ser y el devenir en el marco teórico y operativo del proceso de traducción de la obra de Radhakrishnan, considerando una característica propia que distingue el pensamiento de Heráclito y Parménides: la oposición entre sí, por el punto de partida que cada uno tiene y la posibilidad de aplicarlas en la traductología como un modelo para explicar su aplicación en la traducción.

2. Aplicación del ser y el devenir en la traducción

En la traducción se conjuga el ser y el devenir, que permite transmitir ideas y valores propios tanto de la L1 como de la L2, independientemente de la cultura. Este traslado de valores e ideas se da intra y extralingüísticamente e incluso semióticamente.

La cultura, uno de los aspectos que se involucran en este tipo de traducción, es el ser que mantiene su riqueza, pero que a la vez está en movimiento, porque el hombre es el protagonista en la vivencia cultural; ya que él cuestiona y actúa, aunque a veces cierra su mente y no deja que fluya el nuevo conocimiento.

El pan, por ejemplo, es lo mismo en Occidente que en Oriente, en cuanto a materia y concepto, aunque a veces se limita cultural o religiosamente su consumo; en México se consumen más tortillas que pan; para ciertos actos religiosos el pan tiene ciertas características especiales; pero gráficamente se expresa de maneras diferentes según la lengua. El pan en cuanto su materia se considera independiente de la lengua de origen, ya que tiene ingredientes en común y las palabras que hacen referencia al pan son el devenir, ya que hay variaciones según la lengua de procedencia (*bread, pan*). Con este ejemplo sencillo se introduce la idea de fondo; que en la traducción, donde los aspectos relacionados con el ser y quehacer del hombre tienen una similitud a la hora de definir cuál es el ser, lo que permanece y cuál es el devenir, lo que cambia, logra un resultado satisfactorio, sin que el mensaje del TO se pierda. En cuanto a las secciones de la obra de Radhakrishnan, tienen una característica que comparte con otras obras y es el uso de una tercera lengua con el propósito de dar fuerza y respaldo no solo teórico sino también axiológico a su exposición del mensaje filosófico, religioso y cultural que desarrolla no solo en este texto sino en el resto de su trabajo intelectual. El uso del sánscrito como tercera lengua no es fortuito; el autor la conoce y la emplea con

propiedad por su formación académica y su origen cultural. Por ello, a la hora de trasladar el TO al TM se conservó el estilo del autor, al no traducir y dejando los términos del sánscrito. Al conservar en el TM el estilo y el género discursivo del TO se quiere demostrar cómo el ser de un texto se conserva aun cuando se traslade a otra lengua.

El manejo de estos dos conceptos filosóficos, el ser y el devenir, se relaciona con la equivalencia que Nida emplea en su traducción bíblica y que en el caso de Radhakrishnan se observa como se utiliza para lograr una traducción fluida, clara y sin perder el sentido del TO (ver Capítulo II).

El ser, lo que permanece, de la filosofía, la religión y cultura de la India se mantiene a través del TM y el devenir, lo que cambia, es el medio lingüístico.

En la traducción del TO al español se presentaron ciertos ejemplos en donde se observó la relación ser / devenir y su dificultad para traducirlos. Uno de los problemas, en el campo ontológico, se dio con el término *self* y las tres posibilidades en que se puede utilizar, en español, para traducirlo; esta situación no solo se vincula con el contexto sino también con lo semántico, ya que utilizar *ser*, *yo* o *alma* para trasladar el *self* sin considerar el contexto filosófico, religioso y cultural de Radhakrishnan, provocaría no

solo una duda semántica sino también ontológica. Los términos de la L2 en Occidente tienen un sentido que no coincide o son imprecisos, por lo que sería inconveniente emplearlos en el TM. El uso del término en español se tuvo que aclarar con una nota del traductor o la inclusión en el glosario para que el lector no se limitara al concepto occidental de *ser*, *yo* y *alma* y así pudiera ampliar su campo semántico en el ámbito oriental, contexto en que se desarrollan los textos de Radhakrishnan. Por último, el concepto y uso de los términos en español se aclararon con más precisión con la ayuda del profesor Julio Ramírez de la Universidad Nacional (Heredia, Costa Rica). En este caso se nota la relación ser / devenir, que tiene cierto grado de dificultad, lo que se observa en buscar la palabra (devenir) en español que transmita el sentido (ser) del TO. Este proceso a veces se dificulta por la variedad de términos que tiene la L2 (español) y que no son tan precisos como se quiere; además, no coinciden con el sentido que el autor del TO le da en su obra. Para lograr la traducción equivalente hay que considerar el contexto en que se utiliza el término *self* y la intención del autor.

El *self* tiene varios referentes: puede ser un alma individual, Dios, alma, ser. Con solo estas posibilidades se dificulta la traducción, ya que usar cualquiera de estos términos implicaría explicar en que sentido se está

usando; para Occidente, por su herencia filosófica, tiene un sentido diferente al que tiene el pensamiento oriental, en nuestro caso, la India.

El sentido común occidental indica que *self* debería traducirse como *ser* pero las circunstancias dicen lo contrario; hay que analizar el problema para tomar una decisión que permita conservar el sentido del TO en el TM a la hora de traducirlo. Nuevamente el binomio *ser / devenir* interactúa para facilitar la solución. Si el *self* tiene un sentido dentro de un contexto filosófico, religioso y cultural como es el de la India (el ser del *self*), aunque se utilice una palabra que es de uso común en inglés (*self*) para significar *ser*, esto no indica que es lo mismo. El término *self* se ve determinado por las circunstancias en que se usa, por lo que el devenir interviene en el L2 para encontrar un término más preciso; y si no lo encuentra, se busca la mejor manera para que el ser del TO se mantenga en el TM. La solución que se propone es que en el glosario se defina cada término según el pensamiento indio y el occidental; además, utilizar en el TM la mayúscula inicial para indicar el sentido divino de la palabra.

El problema del ser y el devenir en el TO se observa también en la precisión que se tenga en el uso de la terminología onírica que el autor utiliza en el TO y que el traductor tiene que conservar en el TM para

mantener el mismo estilo y así lograr una traducción equivalente. No precisar el uso de las palabras provocaría una mal interpretación del mensaje y por lo tanto el ser que debería conservarse se perdería y en su lugar se obtendría un nuevo y diferente sentido. Se da el devenir, pero la esencia es otra; en este caso la traducción estaría traicionando el mensaje original. La solución para este tipo de problema terminológico es la consulta de textos que manejen palabras relacionadas con los sueños.

Otra de las áreas de la traducción que se ve afectada por la relación ser y devenir es el campo semántico. En el TO se utiliza la palabra *God, Self, Absolute*, entre otras, y que significan *la divinidad*. La pregunta es: ¿A cuál divinidad, Dios o ser superior hace referencia cada una de estas palabras? Si partimos del TO, es clara la posición del autor, tiene la connotación propia de la religión india, y directamente del hinduismo, religión en la que fue formado Radhakrishnan. Cuando se lleva a cabo la traducción la dificultad aflora y el lector podría dejarse guiar por sus valores religiosos conceptuales de lo que significa la palabra Dios. Es por esto que el traductor debe facilitar la comprensión contextual del término *Dios* en el TM sin alterar el TO. El ser de lo que significa Dios en el TO se mantendrá siempre y cuando se aclare el sentido y uso que se le da dentro del

pensamiento indio y cómo se traslada ese sentido y uso en la corriente occidental, respetando así el credo del lector. Se conservaría el ser original aunque la grafía cambie. Al tener una referencia conceptual de lo que significa Dios, el lector no se confundiría a la hora de leer el TM ya que estaría bien definida la connotación del término *God* o *Dios* sin importar si está leyendo el TO o TM. Para facilitar la comprensión de la palabra *Dios*, se delimita el concepto en el campo de las tres grandes religiones monoteístas que son el judaísmo, el cristianismo y el islamismo, que tienen una raíz en común no solo doctrinal sino también histórica; estos conceptos se incluyen en el glosario.

Para terminar esta sección, consideremos un último ejemplo: *heart*, cuya traducción al español es *corazón*. Esta palabra puede tener la connotación de origen de los sentimientos, si se habla de la cultura occidental, pero para otras culturas, el corazón puede significar otra cosa; ejemplo, es donde reside la vida o simple y objetivamente, es un órgano que tiene una función fisiológica que es bombear la sangre a todo el cuerpo. Como se observa, la connotación y el contexto cambian, pero *corazón* es *corazón* en occidente y oriente, su esencia no cambia pero su grafía y uso cambian.

Este tema del ser y devenir también puede relacionarse con el problema del género, en cuanto se quiere afirmar categóricamente que hombre y mujer tienen seres diferentes y por lo tanto deben ser diferenciados uno del otro para actuar y estar adecuados justamente a la realidad, posición que trae como consecuencia querer incluir en la redacción de los textos los artículos *el* y *ella* para darles trato igualitario a *los/las* hombres y mujeres o a *las/los* mujeres y hombres, según sea hombre o mujer quien esté escribiendo el texto, estilo que dificultaría la lectura y haría imposible mantenerla fluida y amena como uno quisiera. Pero este problema conceptual depende de la concepción que se tiene de la persona como un todo, su origen y su fin en este mundo. Pero para no entrar en conflicto y evitar herir la susceptibilidad de los partidarios de tal pensamiento, respetando el estilo y el contexto no solo cultural, sino también filosófico/religioso del TO, es que en donde la palabra *man* o *men* estén presentes se traducen en el TM como hombre u hombres, considerando también el contexto filosófico, religioso y cultural, por ejemplo, la cita bíblica: *el Hijo del Hombre*, que tiene un contexto definido en el campo religioso judeocristiano; y cuyo uso se extiende a lo largo del tiempo, sin olvidar que el término hombre también se utiliza como un

genérico que incluye a la mujer. En el caso del TM, la utilización de la palabra *hombre* categóricamente incluye a la mujer, sin que esto signifique que en él haya una superioridad de género; además, en el campo de la filosofía se estila el uso del término *hombre* para indicar ambos géneros. Y si se quiere traducir el TO buscando la equivalencia en el TM, es preciso que el estilo y el género discursivo se conserven.

Si se considera la relación del ser y el devenir dentro del TO se tienen que cuidar los efectos semánticos que trae consigo el uso de los diferentes términos, expresiones, estructuras gramaticales y sintaxis. La cultura que transporta el lenguaje del TO es determinante a la hora de traducir, ya que si no se utilizan en el TM las palabras que transmitan la equivalencia del TO se obtendría un texto nuevo y con un sentido ajeno al original, dando como resultado un texto totalmente extraño al original. Por esto, la connotación que se les dé a los vocablos en el TM facilitara la comprensión del lector y mantendrá el mensaje, estilo y género discursivo del TO.

El ser y el devenir siempre estarán en todo el proceso de traducción independientemente de la lengua meta; la cultura, entendida ésta de modo amplio, como todo lo que hace el hombre, y que no se aparta ni del TO ni del TM, hace posible que la distancia se evite encontrando la equivalencia

en el uso de los términos en el TM. Si se busca la mejor manera para traducir un texto cuyas características son parecidas, es necesario encontrar los términos equivalentes permitiendo trasladar los valores e ideas de una cultura a otra.

CONCLUSIONES

Se ha llegado al término de una jornada en que el tiempo, el esfuerzo intelectual y físico, las prisas por cumplir con los objetivos del estudio, la elaboración de los diferentes capítulos de la Memoria, las correcciones de la traducción para darle la característica que resalta Nida, la de estar leyendo un texto que ha sido traducido pero que no parece una traducción. Cada uno de estos momentos y de aquellos que no se mencionan pero que forman parte del iceberg, constituyen un todo para lograr el resultado final. Además, es importante aclarar que el Modelo Transformacional que Nida emplea, se aplica a nivel de estructuras nucleares; en cuanto al procedimiento utilizado en la Traducción, es similar al Nida como esquema de referencia, pero se trabajó al nivel de un contexto cultural específico, considerando el origen, educación y formación del autor del TO. La cultura y todas sus implicaciones son factores que, si bien fueron de gran apoyo para traducir el TO, son referencias que indican que la equivalencia se puede lograr, sin embargo, todo el bagaje cultural de una palabra de la LO seguirá siendo un reto para el traductor de la LR, ya que trasladamos la idea equivalente, pero no así todo el pensamiento del autor, lo que nos obliga a una constante investigación en el campo de la traductología y en todas

aquellas áreas del pensamiento que se relacionan y aportan nuevos elementos para mejorar las traducciones, por lo tanto, el ser y el devenir siempre serán parte del proceso de traducción.

La *Memoria y la Traducción* de la obra de Radhakrishnan han sido fuentes de conocimiento e intercambio entre dos culturas que, aunque comparten una misma humanidad, poseen aspectos que hacen la diferencia. Lo importante es cómo esta traducción y su análisis, ofrecen una solución a las dificultades de la traducción y a la relación de valores culturales, filosóficos y religiosos que son factores fundamentales desarrollados en los capítulos de esta Memoria.

Los capítulos desarrollados son los siguientes: la Introducción que abre la puerta al proceso de análisis; el Capítulo I sobre las generalidades, que describe el texto, los temas por desarrollar, los procedimientos para hacer la traducción; el Capítulo II versa sobre la relación e influencia que tiene la cultura con respecto a la traducción; el Capítulo III es la justificación de la elaboración de un glosario especializado, que servirá como instrumento de apoyo para que los traductores y lectores comprendan mejor el texto; se cuenta además con un Capítulo IV en donde se desarrolla y analiza la relación del ser y el devenir en la traducción de Radhakrishnan;

las Conclusiones y Recomendaciones, y por último la Bibliografía que se utilizó y consultó.

Pero para dar una mejor orientación, a continuación se resume cada uno de los capítulos que constituyen la Memoria de Graduación.

1. En el capítulo de las generalidades se exponen las características, las necesidades, los problemas y las posibles soluciones que presenta una traducción dentro del género discursivo de la filosofía, religión y cultura.

2. En el segundo capítulo el traductor confronta el problema de la traducción y la cultura que caracteriza al TO, por ser de origen oriental y que se tradujo para un usuario de pensamiento occidental. Los dos aspectos que se desarrollan son la relación entre traducción y cultura. Aspectos que no han sido agotados y que requieren, a futuro, de un mayor análisis y participación de otros traductores. En este mismo capítulo, se tiene como referencia a ciertos autores que facilitan un marco teórico, que es fundamental para el desarrollo del tema. Entre los autores que en un principio se consultaron están Nida y Newmark.

La estrategia que más se ha utilizado en la traducción y que se respalda con la teoría que se desarrolla en este capítulo II, es la equivalencia y sus

diferentes modalidades. Equivalencia que Nida maneja con habilidad cuando analiza la traducción bíblica.

3. En el tercer capítulo se desarrolla el tema de la terminología, éste es como una consecuencia del binomio traducción/cultura, capítulo en donde se justifica el uso de un glosario especializado de los términos del sánscrito, en particular el tema de la transcripción de los términos del sánscrito. La elaboración de este glosario facilita la comprensión del texto por parte del lector final. Este glosario tiene una serie de consideraciones y características por tratarse de términos de una tercera lengua, utilizados por el autor, como parte de su estilo, en su obra. Con la ayuda del glosario como instrumento, se pretende mantener ese estilo. Para este propósito se consultaron las obras de Haensch, *La Lexicografía* (1982) y Sager, *Curso práctico sobre el procesamiento de la terminología* (1993).

Tales obras ofrecen una orientación de cómo manejar bajo las propiedades de la economía, idoneidad y precisión los términos en los diferentes campos del conocimiento. El glosario se colocó al final del tercer capítulo, ya que es importante que se observaran, de manera casi inmediata, los resultados de cómo se elaboró el glosario, sin la influencia de las conclusiones.

4. En el Capítulo IV se analizó la relación que se da entre el Ser y el Devenir en la traducción del texto de Radhakrishnan.

Una vez expuesto un breve panorama de lo que fue la Memoria y su desarrollo, se presentan las conclusiones propuestas a las que el traductor llegó y recomienda respectivamente. Hay que aclarar que estas conclusiones y recomendaciones no agotan el tema; todo lo contrario: motivan la continua búsqueda de información para mejorar, corregir o cambiar el proceso y por lo tanto, el resultado final; con el fin de ofrecer al lector un texto con un mayor grado de equivalencia, logrando así una TM que no parezca una traducción.

Antes de presentar las recomendaciones, no hay que dejar de lado que todo texto, en mayor o menor grado, tiene un valor cultural que transmitir, y esto dependerá del género discursivo del texto.

5. En el caso de la traducción y la memoria, el valor cultural que tiene es fuertemente expresado tanto por el origen del autor y el tema desarrollado. No sería justo privar a la versión de cualquier lengua receptora, la carga axiológica que transmite el TO, y si bien se ha dicho, que hacer una traducción exacta no es posible, sí es posible lograr su

equivalente con los elementos que tiene cada lengua receptora. Por esto, se afirma que este tipo de texto sí es traducible.

6. Otro aspecto que se concluye con la traducción, es que las culturas tienen la capacidad de entenderse entre sí y son capaces de trasladarse a diferentes lenguas, siempre y cuando no se quiera cambiar el sentido de la LO y que, además, se utilicen las estructuras gramaticales, sintácticas y léxicas propias de la LM para lograr la equivalencia, manteniendo así el sentido de la LO. Por lo anterior, es categórico el respeto por las estructuras gramaticales, sintácticas y léxicas de la lengua receptora, sin cambiar el sentido del TO.

7. Conviene conocer la cultura de origen de los textos que se quieren traducir, ya que como se expresó en el Capítulo II, la cultura transmite valores y en algunos casos se entienden y asimilan, porque hay raíces en común. Este es el caso cuando los textos comparten la cultura occidental, pero cuando se trata de textos cuyo origen dista del pensamiento occidental, se tiene que buscar información para entender el texto.

8. Unido a lo anterior, es de utilidad tener instrumentos que faciliten la comprensión del texto, por esto se justifica la elaboración de los glosarios

que apoyan la lectura. Como parte de esta memoria se elaboró un glosario que facilita a los lectores y traductores entender mejor el texto traducido.

Con los temas de los Capítulos II y III se logra un encuentro con una cultura diferente a la occidental y que a su vez enriquece el pensamiento occidental. Hacer la lectura del TO y del TM es entrar en un mundo de ideas diferentes que enriquece el conocimiento.

Todo el pensamiento que se desarrolla en esta Memoria ofrece una nueva posibilidad para el lector: conocer y ampliar el horizonte del conocimiento y así ver bajo otra perspectiva la realidad. El lector y el traductor que tengan la oportunidad de leer esta Memoria, podrán analizar y ponderar el desarrollo y la forma en que redesarrollaron los temas en cada capítulo, que facilitaron la traducción del TO. Los temas tratados no han llegado a su límite por lo que otros traductores pueden seguir la investigación y el análisis. Con esta Memoria el traductor tendrá a su alcance un punto de partida en el manejo de la cultura en las traducciones y en particular en textos como el de Radhakrishnan.

Al tener el TO una confluencia de temas como la filosofía, la religión y la cultura se corre el riesgo, a la hora de traducirlo, de perder el sentido que el TO tiene, ya que las palabras, las frases o expresiones que se utilicen

pueden quedar en lo literal y no en la equivalencia necesaria para conservar el mensaje del TO, lo que provocaría un texto rígido en su redacción y con poca claridad; lo que obstaculizaría su comprensión, y además, se obtendría un nuevo sentido, una nueva idea, creando un texto totalmente ajeno al TO; por esto la equivalencia se vincula con fuerza a la traducción, siguiendo los criterios que los teóricos proponen, como en el caso de Nida.

El efecto que tiene la cultura en la traducción cuando se traslada de la L1 a la L2 es importante, ya que si bien un término como *heart* fácilmente se traduce por *corazón* y no estaría cambiando el significado, sí dejaría de lado el contexto cultural, se perdería el sentido o mensaje axiológico que el TO tiene y no se transmitiría en el TM por usar otro término o frase, descuidando así la equivalencia que se quiere lograr en el TM. La cultura, como se ha observado en el desarrollo del Capítulo II, es necesaria para que el TM no se aleje del proceso de traducción (la equivalencia) ni de su origen (TO). En la diversidad cultural, hay aspectos que se asemejan y otros no, lo que facilita o no el intercambio de ideas, esto permite la equivalencia. Esta equivalencia se obtiene por medio de palabras, frase, ideas, que comportan un gran caudal cultural, religioso y filosófico, que se transmite de la L1 del TO a la L2 en el TM, sin dejar de lado el contexto ni los valores, porque de

hacerlo el TM no tendría los valores filosóficos, religiosos y culturales del TO.

9. Otro aspecto fue el uso de términos que en otro contexto pueden confundir al lector, considerando el sentido análogo que los términos tienen; por ejemplo, la osa, que puede referirse a la constelación o a la osa que vive en el bosque; hay que ubicarlas en el contexto. Definir el ser o sentido que la lengua tenga a la hora de hacer la traducción ayuda en el proceso; tal definición permite fijar el ser del TO, y así a la hora de traducir, se utilizan términos que trasladan el ser del TO, aunque cambie la forma o el vehículo (la grafía del TM). En este caso se tiene el ejemplo del *self* que según sea el contexto y la grafía significa la divinidad, el ser simple o el alma.

10. La traducción también presentó un problema en el ámbito ontológico y epistemológico, en cuanto cuál es el ser o esencia de los términos utilizados en el TO y cómo trasladarlos al TM, sin olvidar que el lector y el traductor tienen una manera de conocer y aprehender la realidad, condicionada a su origen y formación en el campo filosófico, religioso y cultural. El problema ontológico y epistemológico se responde con la elaboración del glosario, con notas del traductor para explicar las

posibilidades que tiene un término como es el caso de *Dios*, *self*, entre otros que se encuentran en el TO y que se deben considerar a la hora de traducirlos al TM, además de utilizar en el TM la terminología propia de la filosofía, la religión y la cultura, junto con la asesoría de profesionales en dichos campos del saber.

Recomendaciones

Para facilitarles a los traductores y a los lectores el trabajo a la hora de analizar y traducir textos cuyo género discursivo versa sobre temas como la filosofía, la religión o la cultura, se ofrece un decálogo, como una propuesta no solo técnica sino también ética, que en estudios posteriores puede mejorarse:

El decálogo

1. Considerar el origen cultural del TO.
2. Conocer las características del autor, su nacionalidad, religión, estudios, entre otros.
3. Buscar otras obras del mismo autor, para constatar si tienen el mismo estilo.

4. Comparar sus obras con textos paralelos y observar el estilo y uso de los términos.
5. Revisar los glosarios que contengan términos en sánscrito u otra lengua.
6. Establecer contacto con profesionales en la materia.
7. Definir con precisión a quién se dirige la traducción.
8. Seleccionar la metodología para elaborar el glosario.
9. Contar con lectores para revisar la versión final.
10. Tener conocimiento del tema que trata el TO para facilitar la traducción.

Bibliografía

Texto traducido

Radhakrishnan, Sarvepalli. *Radhakrishnan, Selected Writings on Philosophy, Religion, and Culture*. Edited by Robert A. McDermott. E. P. Dutton and Company, Inc. New York, 1970.
Pages: 69-128.

Libros sobre teoría de la traducción

García Yebra, Valentín. *Teoría y Práctica de la Traducción*. Madrid: Gredos, 1984. Dos tomos.

García Yebra, Valentín. *En torno de la traducción*. Madrid: Gredos, 1989.

Haensch, Günther y Otros. *La Lexicografía*. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

Lado, Robert. *Lingüística contrastiva: lenguas y culturas*. Madrid: Alcalá, 1968.

Newmark, Peter. *Approaches to Translation*. Oxford: Pergamon, 1982.

Newmark, Peter. *A textbook of Translation*. Clevedon: Multilingual Matters, 1993.

Nida, Eugene y Charles R. Taber. *Teoría y practica de la traducción*.

Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.

Orellana, Mariana. *La traducción del inglés al castellano*. Santiago de

Chile: Editorial Universitaria, 1991.

Sager, Juan C. *Curso sobre el procesamiento de la terminología*.

Madrid: Fundación German Sánchez Ruipérez, 1993.

Vázquez-Ayora, Gerardo. *Introducción a la traductología: Curso básico*

de traducción. Georgetown: Georgetown University, 1977. *

Diccionarios

Longman Group. *Dictionary of Contemporary English*. Richard Clay

Ltd., Great Britain, 1987.

Mcdermott, Annella. *Diccionario, Oxford Avanzado, bilingüe: español-*

inglés e inglés-español. Oxford University Press, 1996.

Real Academia Española. *Diccionario de la de la Lengua Española*. 21^a

ed., Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1999.

Otras referencias bibliográficas

- Bumiller, Elizabeth. *May You Be The Mother of a Hundred Sons: A Journey Among the Women of India*. Nueva Delhi: Penguin Books, 1991.
- Bumiller, Elizabeth. *Que Dios te conceda cien hijos: viaje a través de las mujeres de la India*. Traducción y Memoria de Magaly Chaves, profesora de traducción de la Universidad Nacional de Heredia, 1997.
- Renou, Louis. *Les littératures de l' Inde*. Presses Universities de France, Paris, 1951.
- Renou, Louis. *Las Literaturas de la India*. Traducción de Abelardo Maljuri. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1965.
- Zimmer, Heinrich. *Philosophies of India*. Bollingen Series XXVI, 1951.
- Zimmer, Heinrich. *Filosofías de las Indias*. Traducción de J. A. Vásquez Editorial Universitaria de Buenos Aires. Cuyo, 1965.

Textos de gramática

Casado, Manuel. *El castellano actual: usos y normas*. 4ª ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.

De la Cruz, Juan y Trainor, Patricia. *Gramática inglesa*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989.

Seco, Manuel. *Gramática esencial del español*. 2ª ed., Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1989.

Textos de filosofía

Álvarez González, Francisco. *La Herencia Filosófica*. 2ª ed., San José, Editorial UNED, 1980.

Gaarder, Jostein. *El Mundo de Sofía*. 9ª reimpresión. Traducción de Kirsti Baggethun y Asunción Lorenzo. México, Editorial Patria, 2002.

Mora Rodríguez, Arnoldo. *Perspectivas Filosóficas del Hombre*. 1ª reimpresión. San José, Editorial UNED, 1993.

Verneaux, Roger. *Epistemología General o Crítica del Conocimiento*. 7ª ed. Versión castellana de L. Medrano. Barcelona, Editorial Herder, 1985.

Profesional en el área

Entrevista y asesoría en el tema de la filosofía, religión y cultura de la India con el profesor Julio Ramírez, Filósofo y Profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional, Heredia.

TEXTO ORIGINAL

TEXTO ORIGINAL

Philosophy in India is essentially spiritual. It is the intense spirituality of India and not any great political structure or social organisation that it has developed, that has enabled it to resist the ravages of time and the accidents of history. External invasions and internal dissensions came very near crushing its civilisation many times in its history. The Greek and the Scythian, the Persian and the Mogul, the French and the English have in turn attempted to suppress it, and yet it has its head held high. India has not been finally subdued, and its old flame of spirit is still burning. Throughout its life it has been living with one purpose. It has fought for truth and against error. It may have blundered, but it did what it felt able and called upon to do. The history of Indian thought illustrates the endless quest of the mind, ever old, ever new.

The spiritual motive dominates life in India. Indian philosophy has its interest in the haunts of men, and not in supralunar solitudes. It takes its origin in life, and enters back into life after passing through the schools. The great works of Indian philosophy do not have that ex cathedra character which is so prominent a feature of the later criticisms and commentaries. The *Bhagavadgītā* and the Upanisads are not remote from popular belief. They are the great literature of the country, and at the same time vehicles of the great systems of thought. The *Purāṇas* contain the truth dressed up in myths and stories, to suit the weak understanding of the majority. The hard task of interesting the multitude in metaphysics is achieved in India.

The founders of philosophy strive for a socio-spiritual refor-

* From the Introduction, *Indian Philosophy I* (London: George Allen & Unwin, 1923), pp. 24-49.

of caste, he is free to roam in the matter of opinion. Reason freely questions and criticises the creeds in which men are born. That is why the heretic, the sceptic, the unbeliever, the rationalist and the freethinker, the materialist and the hedonist all flourish in the soil of India. The *Mahābhārata* says: 'There is no *muni* who has not an opinion of his own'.

All this is evidence of the strong intellectuality of the Indian mind which seeks to know the inner truth and the law of all sides of human activity. This intellectual impulse is not confined to philosophy and theology, but extends over logic and grammar, rhetoric and language, medicine and astronomy, in fact all arts and sciences, from architecture to zoology. Everything useful to life or interesting to mind becomes an object of inquiry and criticism. It will give an idea of the all comprehensive character of intellectual life, to know that even such minutiae as the breeding of horses and the training of elephants had their own *śāstras* and literature.

The philosophic attempt to determine the nature of reality may start either with the thinking self or the objects of thought. In India the interest of philosophy is in the self of man. Where the vision is turned outward, the rush of fleeting events engages the mind. In India '*Ātmānam viddhi*', know the self, sums up the law and the prophets. Within man is the spirit that is the centre of everything. Psychology and ethics are the basil sciences. The life of mind is depicted in all its mobile variety and subtle play of light and shade. Indian psychology realised the value of concentration and looked upon it as the means for the perception of the truth. It believed that there were no ranges of life or mind which could not be reached by a methodical training of will and knowledge. It recognised the close connexion of mind and body. The psychic experiences, such as telepathy and clairvoyance, were considered to be neither abnormal nor miraculous. They are not the products of diseased minds or inspiration from the gods, but powers which the human mind can exhibit under carefully ascertained conditions. The mind of man has the three aspects of the subconscious, the conscious, and the superconscious, and the 'abnormal' psychic phenomena, called by the different names of ecstasy, genius, inspiration, madness, are the workings of

the superconscious mind. The Yoga system of philosophy deals especially with these experiences, though the other systems refer to them and utilise them for their purposes.

The metaphysical schemes are based on the data of the psychological science. The criticism that Western metaphysics is one-sided, since its attention is confined to the waking state alone, is not without its force. There are other states of consciousness as much entitled to consideration as the waking. Indian thought takes into account the modes of waking, dreaming, and dreamless sleep. If we look upon the waking consciousness as the whole, then we get realistic, dualistic, and pluralistic conceptions of metaphysics. Dream consciousness when exclusively studied leads us to subjectivist doctrines. The state of dreamless sleep inclines us to abstract and mystical theories. The whole truth must take all the modes of consciousness into account. 11

The dominance of interest in the subjective does not mean that in objective sciences India had nothing to say. If we refer to the actual achievements of India in the realm of positive science, we shall see that the opposite is the case. Ancient Indians laid the foundations of mathematical and mechanical knowledge. They measured the land, divided the year, mapped out the heavens, traced the course of the sun and the planets through the zodiacal belt, analysed the constitution of matter, and studied the nature of birds and beasts, plants and seeds. 1 'Whatever conclusions we may arrive at as to the original source of the first astronomical ideas current in the world, it is probable that to the Hindus is due the invention of algebra and its application to astronomy and geometry. From them also the Arabs received not only their first conceptions of algebraic analysis, but also those invaluable numerical symbols

¹ We may quote a passage which is certainly not less than 2,000 years before the birth of Copernicus, from the *Aitareya Brāhmaṇa*: 'The sun never sets nor rises. When people think to themselves the sun is setting, he only changes about after reaching the end of the day, and makes night below and day to what is on the other side. Then when people think he rises in the morning, he only shifts himself about after reaching the end of the night, and makes day below and night to what is on the other side. In fact he never does set at all'. Haug's Edition, iii. 44; C.U. III, II. 1-3. Even if this be folklore, it is interesting.

and decimal notation now current everywhere in Europe, which have rendered untold service to the progress of arithmetical science': 'The motions of the moon and the sun were carefully observed by the Hindus, and with such success that their determination of the moon's synodical revolution is a much more correct one than the Greeks ever achieved. They had a division of the ecliptic into twenty-seven and twenty-eight parts, suggested evidently by the moon's period in days and seemingly their own. They were particularly conversant with the most splendid of the primary planets; the period of Jupiter being introduced by them, in conjunction with those of the sun and the moon into the regulation of their calendar in the form of the cycle of sixty years, common to them and the Chaldeans'. It is now admitted that the Hindus at a very early time conceived and developed the two sciences of logic and grammar. Wilson writes: 'In medicine, as in astronomy and metaphysics, the Hindus once kept pace with the most enlightened nations of the world; and they attained as thorough a proficiency in medicine and surgery as any people whose acquisitions are recorded, and as indeed was practicable, before anatomy was made known to us by the discoveries of modern inquirers'. It is true that they did not invent any great mechanical appliances. For this a kind Heaven, which gave them the great water-courses and abundant supplies of food, is responsible. Let us also remember that these mechanical inventions belong, after all, to the sixteenth century and after, by which time India had lost her independence and become parasitic. The day she lost her freedom and began to flirt with other nations, a curse fell on her and she became petrified. Till then she could hold her own even in arts, crafts, and industries, not to speak of mathematics, astronomy, chemistry, medicine, surgery, and those branches of physical knowledge practised in ancient times. She knew how to chisel stone, draw pictures, burnish gold, and weave rich fabrics. She developed all arts, fine and industrial, which furnish the conditions of civilised existence. Her ships crossed the oceans and her wealth brimmed over to Judea, Egypt and Rome. Her conceptions of man and society, morals and religion were remarkable for the time. We

cannot reasonably say that the Indian people revelled in poetry and mythology, and spurned science and philosophy, though it is true that they were more intent on seeking the unity of things than emphasising their sharpness and separation.

The speculative mind is more synthetic, while the scientific one is more analytic, if such a distinction be permitted. The former tends to create cosmic philosophies which embrace in one comprehensive vision the origin of all things, the history of ages and the dissolution and decay of the world. The latter is inclined to linger over the dull particulars of the world and miss the sense of oneness and wholeness. Indian thought attempts vast, impersonal views of existence, and makes it easy for the critic to bring the charge of being more idealistic and contemplative, producing dreamy visionaries and strangers in the world, while Western thought is more particularist and pragmatic. The latter depends on what we call the senses, the former presses the soul sense into the service of speculation. Once again it is the natural conditions of India that account for the contemplative turn of the Indian who had the leisure to enjoy the beautiful things of the world and express his wealth of soul in song and story, music and dance, rites and religions, undisturbed by the passions of the outer world. 'The brooding East', frequently employed as a term of ridicule, is not altogether without its truth.

It is the synthetic vision of India that has made philosophy comprehend several sciences which have become differentiated in modern times. In the West during the last hundred years or so several branches of knowledge till then included under philosophy, economics, politics, morals, psychology, education have been one by one sheared away from it. Philosophy in the time of Plato meant all those sciences which are bound up with human nature and form the core of man's speculative interests. In the same way in ancient Indian scriptures we possess the full content of the philosophic sphere. Latterly in the West philosophy became synonymous with metaphysics, or the abstruse discussions of knowledge, being, and value, and the complaint is heard that metaphysics has become absolutely theoretical, being cut off from the imaginative and the practical sides of human nature.

If we put the subjective interest of the Indian mind along

with its tendency to arrive at a synthetic vision, we shall see how monistic idealism becomes the truth of things. To it the whole growth of Vedic thought points; on it are based the Buddhist and the Brāhmanical religions; it is the highest truth revealed to India. Even systems which announce themselves as dualistic or pluralistic seem to be permeated by a strong monistic character. If we can abstract from the variety of opinion and observe the general spirit of Indian thought, we shall find that it has a disposition to interpret life and nature in the way of monistic idealism, though this tendency is so plastic, living, and manifold that it takes many forms and expresses itself in even mutually hostile teachings. We may briefly indicate the main forms which monistic idealism has assumed in Indian thought, leaving aside detailed developments and critical estimates. This will enable us to grasp the nature and function of philosophy as understood in India. For our purposes monistic idealism is of four types: (1) Non-dualism or Advaitism; (2) Pure Monism; (3) Modified Monism; and (4) Implicit Monism.

Philosophy proceeds on the facts of experience. Logical reflection is necessary to ascertain whether the facts observed by one individual are accepted by all, or are only subjective in their character. Theories are accepted if they account for facts satisfactorily. We have already said that the facts of mind or consciousness were studied by the Indian thinkers with as much care and attention as the facts of the outer world are studied by our modern scientists. The philosophical conclusions of Advaitic monism are based on the data of psychological observation.

The activities of the self are assigned to the three states of waking, dreaming, and dreamless sleep. In dream states an actual concrete world is presented to us. We do not call that world real since on waking we find that the dream world does not fit in with the waking world; yet relatively to the dream state the dream world is real. It is discrepancy from our conventional standards of waking life, and not any absolute knowledge of truth as subsisting by itself, that tells us that dream states are less real than the waking ones. Even waking reality is a relative one. It has no permanent existence,

being only a correlate of the waking state. It disappears in dream and sleep. The waking consciousness and the world disclosed to it are related to each other, depend on each other as the dream consciousness and the dream world are. They are not absolutely real, for in the words of Śaṅkara, while the 'dream-world is daily sublated, the waking world is sublated under exceptional circumstances'. In dreamless sleep we have a cessation of the empirical consciousness. Some Indian thinkers are of the opinion that we have in this condition an objectless consciousness. At any rate this is clear, that dreamless sleep is not a complete non-being or negation for such a hypothesis conflicts with the later recollection of the happy repose of sleep. We cannot help conceding that the self continues to exist, though it is bereft of all experience. There is no object felt and there can be none so long as the sleep is sound. The pure self seems to be unaffected by the flotsam and jetsam of ideas which rise and vanish with particular moods. 'What varies not, nor changes in the midst of things that vary and change is different from them'. The self which persists unchanged and is one throughout all the changes is different from them all. The conditions change, not the self. 'In all the endless months, years and small and great cycles, past and to come, this self-luminous consciousness alone neither rises nor ever sets'. An unconditioned reality where time and space along with all their objects vanish is felt to be real. It is the self which is the unaffected spectator of the whole drama of ideas related to the changing moods of waking, dreaming, and sleeping. We are convinced that there is something in us beyond joy and misery, virtue and vice, good and bad. The self 'never dies, is never born—unborn, eternal, everlasting, this ancient one can never be destroyed with the destruction of the body. If the slayer thinks he can slay, or if the slain thinks he is slain, they both do not know the truth, for the self neither slays nor is slain'. 8

9) In addition to the ever-identical self, we have also the empirical variety of objects. The former is permanent, immutable, the latter impermanent and ever changing. The former is absolute, being independent of all objects; the latter changes with the moods.

How are we to account for the world? The empirical variety is there bound in space, time, and cause. If the self is the one, the universal, the immutable, we find in the world a mass of particulars with opposed characters. We can only call it the not-self, the object of a subject. In no case is it real. The principal categories of the world of experience, time, space, and cause are self-contradictory. They are relative terms depending on their constituents. They have no real existence. Yet they are not non-existent. The world is there, and we work in it and through it. We do not and cannot know the why of this world. It is this fact of its inexplicable existence that is signified by the word *māyā*. To ask what is the relation between the absolute self and the empirical flux, to ask why and how it happens, that there are two, is to assume that everything has a why and a how. To say that the infinite becomes the finite or manifests itself as finite is on this view utter nonsense. The limited cannot express or manifest the unlimited. The moment the unlimited manifests itself in the limited, it itself becomes limited. To say that the absolute degenerates or lapses into the empirical is to contradict its absoluteness. No lapse can come to a perfect being. No darkness can dwell in perfect light. We cannot admit that the supreme, which is changeless, becomes limited by changing. To change is to desire or to feel a want, and it shows lack of perfection. The absolute can never become an object of knowledge, for what is known is finite and relative. Our limited mind cannot go beyond the bounds of time, space, and cause, nor can we explain these, since every attempt to explain them assumes them. Through thought, which is itself a part of the relative world, we cannot know the absolute self. Our relative experience is a waking dream. Science and logic are parts of it and products of it too. This failure of metaphysics is neither to be wept over nor to be laughed over, neither to be praised nor blamed, but understood. With a touching humility born of intellectual strength, a Plato, or a Nāgārjuna, a Kant or a Śaṅkara, declares that our thought deals with the relative, and has nothing to do with the absolute.⁹

⁹ Though the absolute being is not known in the logical way, it is yet realised by all who struin to know the truth, as the

reality in which we live, move, and have our being. Only through it can anything else be known. It is the eternal witness of all knowledge. The non-dualist contends that his theory is based on the logic of facts. The self is the inmost and deepest reality, felt by all, since it is the self of all things known and unknown too, and there is no knower to know it except itself. It is the true and the eternal, and there is nought beside it. As for the empirical ramifications which also exist, the non-dualist says, well, they are there, and there is an end of it. We do not know and cannot know "why". It is all a contradiction, and yet is actual. Such is the philosophical position of Advaita or non-dualism taken up by Gaudapāda and Śaṅkara.

There are Advaitins who are dissatisfied with this view, and feel that it is no good covering up our confusion by the use of the word *māyā*. They attempt to give a more positive account of the relation between the perfect being absolutely devoid of any negativity, the immutable real, felt in the depths of experience and the world of change and becoming. To preserve the perfection of the one reality we are obliged to say that the world of becoming is not due to an addition of any element from outside, since there is nothing outside. It can only be by a diminution. Something negative like Plato's non-being or Aristotle's matter is assumed to account for change. Through the exercise of this negative principle, the immutable seems to be spread out in the moving many. Rays stream out of the sun which nevertheless did not contain them. *Māyā* is the name of the negative principle which lets loose the universal becoming, thereby creating endless agitation and perpetual disquiet. The flux of the universe is brought about by the apparent degradation of the immutable. The real represents all that is positive in becoming. The things of the world ever struggle to recover their reality, to fill up what is lacking in them, to shake off their individuality and separateness, but are prevented from doing so by their inner void, the negative *māyā* constituted by the interval between what they are and what they ought to be. If we get rid of *māyā*, suppress the tendency to duality, abolish the interval, fill up the deficit, and allow the disturbance to relax, space, time, and change reach back into pure being. As long as the original insufficiency

lect which enables us to feel the push of reality. We have to sink ourselves in the universal consciousness and make ourselves co-extensive with all that is. We do not then so much *think* reality as *live* it, do not so much *know* it as *become* it. Such an extreme monism, with its distinctions of logic and intuition, reality and the world of existence, we meet with in some Upanisads/Nāgārjuna and Śaṅkara in his ultra-philosophical moods, Śrī Harsa and the Advaita Vedāntins, and echoes of it are heard in Parmenides and Plato, Spinoza and Plotinus, Bradley and Bergson, not to speak of the mystics, in the West.

Whatever the being, pure and simple, may be to intuition, to intellect it is nothing more or less than an absolute abstraction. It is supposed to continue when every fact and form of existence is abolished. It is the residue left behind when abstraction is made from the whole world. It is a difficult exercise set to the thought of man to think away the sea and the earth, the sun and the stars, space and time, man and God. When an effort is made to abolish the whole universe, sublimate all existence, nothing seems to remain for thought. Thought, finite and relational, finds to its utter despair that there is just nothing at all when everything existent is abolished. To the conceptual mind the central proposition of intuition, 'Being only is', means that there is just nothing at all. Thought, as Hegel said, can only work with determinate realities, concrete things. To it all affirmation implies negation, and vice versa. Every concrete is a becoming, combining being and non-being, positive and negative. So those who are not satisfied with the intuited being, and wish to have a synthesis capable of being attained by thought which has a natural instinct for the concrete, are attracted to a system of objective idealism. The concrete idealists try to put together the two concepts of pure being and apparent becoming in the single synthesis of God. Even extreme monists recognise that becoming depends on

¹ In the Sāṅkhya philosophy we have practically the same account of the world of experience, which does not in the least stain the purity of the witness self. Only a pluralistic prejudice which has no logical basis asserts itself, and we have a plurality of souls. When the pluralism collapses, as it does at the first touch of logic, the Sāṅkhya theory becomes identical with the pure monism here sketched.

of *māyā* prevails, things are condemned to be existent in space-time-cause world. *Māyā* is not a human construction. It is prior to our intellect and independent of it. It is verily the generator of things and intellects, the immense potentiality of the whole world. It is sometimes called the *prakṛti*. The alternations of generation and decay, the ever-repeated cosmic evolutions, all represent this fundamental deficit in which the world consists. The world of becoming is the interruption of being. *Māyā* is the reflection of reality. The world-process is not so much a translation of immutable being as its inversion. Yet the world of *māyā* cannot exist apart from pure being. There can be no movement, if there were not immutability. Since movement is only a degradation of the immutable. The truth of the universal mobility is the immobile being.

As becoming is a lapse from being, so is *avidyā* or ignorance a fall from *vidyā* or knowledge. To know the truth, to apprehend reality, we have to get rid of *avidyā* and its intellectual moulds, which all crack the moment we try to force reality into them. This is no excuse for indolence of thought. Philosophy as logic on this view persuades us to give up the employment of the intellectual concepts which are relative to our practical needs and the world of becoming. Philosophy tells us that, so long as we are bound by intellect and are lost in the world of many, we shall seek in vain to get back to the simplicity of the one. If we ask the reason why there is *avidyā*, or *māyā*, bringing about a fall from *vidyā* or from being, the question cannot be answered. Philosophy as logic has here the negative function of exposing the inadequacy of all intellectual categories, pointing out how the objects of the world are relative to the mind that thinks them and possess no independent existence. It cannot tell us anything definite about either the immutable said to exist apart from what is happening in the world, or about *māyā*, credited with the production of the world. It cannot help us directly to the attainment of reality. It, on the other hand, tells us that to measure reality we have to distort it. It may perhaps serve the interests of truth when once it is independently ascertained. We can think it out, defend it logically, and help its propagation. The supporters of pure monism recognise a higher power than abstract intel-

being, though not vice versa. We get now a sort of refracted absolute, a God who has in Him the possibility of the world, combines in His nature the essence of all being, as well as of becoming, unity as well as plurality, unlimitedness and limitation. The pure being now becomes the subject, transforming itself into object and taking back the object into itself. Position, opposition, and composition, to use Hegelian expressions, go on in an eternal circular process. Hegel rightly perceives that the conditions of a concrete world are a subject and an object. These two opposites are combined in every concrete. The great God Himself has in Him the two antagonistic characters where the one is not only through the other, but is actually the other. When such a dynamic God eternally bounds in the rotating wheel is asserted, all the degrees of existence, from the divine perfection up to vile dust, are automatically realised. The affirmation of God is the simultaneous affirmation of all degrees of reality between it and nothing. We have now the universe of thought constructed by thought, answering to thought and sustained by thought, in which subject and object are absorbed as moments. The relations of space, time, and cause are not subjective forms, but universal principles of thought. If on the view of pure monism we cannot understand the exact relation between identity and difference, we are here on better ground. The world is identity gone into difference. Neither is isolated from the other. God is the inner ground, the basis of identity; the world is the outer manifestation, the externalisation of self-consciousness.

Such a God, according to the theory of pure monism, is just the lapse from the absolute, with the least conceivable interval separating him from pure being or the absolute. It is the product of *avidyā* which is separated from *vidyā* by the least conceivable extent. In other words, this concrete God is the highest product of our highest intelligence. The pity is, that it is a product after all, and our intelligence, however near it approximates to *vidyā*, is not yet *vidyā*. This God has in him the maximum of being and the minimum of defect—still a defect. The first touch of *māyā*, the slightest diminution of absolute being, is enough to throw it into space and time, though this space and this time will be as near as possible to

the absolute unextendedness and eternity. The absolute one is converted into the Creator God existent in some space, moving all things from within without stirring from His place. God is the absolute objectified as something somewhere, a spirit that pushes itself into everything. He is being-non-being, Brahman-*Māyā*, subject-object, eternal force, the motionless mover of Aristotle, the absolute spirit of Hegel, the (absolute-relative) *Viśiṣṭādvaita* of Rāmānuja, the efficient as well as the final cause of the universe. The world is beginningless and endless, since the energising of God could not have begun and could never come to an end. It is its essential nature to be ever at unrest. 13

There is no doubt that this is the highest conception which thought can reach. If we follow to the end the natural movement of our intellect which tries to unify the things of the world and synthesise opposites, a principle of explanation which is neither pure being nor pure non-being, but something which combines both, is what we get. This concept is constructed by a compression of all things into the whole. Philosophy on this view is constructive in character, and is therefore positive in its nature and synthetic in its function. Even here logical understanding playing with abstractions shuts us from the concrete in which alone the abstractions live, move, and have their being. Thought as reason gets over the difficulties of logical understanding. Starting from the world of experience, we go up to the ultimate principle of God, and from the conception of the whole so gained we descend into details and review the parts. All logical dogmatisms which have confidence in the power of thought end with this conception of the world. The difficulty arises if we doubt the absoluteness of thought. May not our knowledge be relative to the requirements of the mind which unifies and divides? Perhaps for a mind differently shaped, knowledge may be different from what it is. Our present knowledge makes us think that all knowledge will be of this type, but when there are critics who dispute such an assertion, it is difficult to defend the position. Admitting that the conceptual plan of reality revealed to thought is true, still, it is sometimes urged, thought is not identical with reality. By compressing all concepts into one, we do not go beyond

concepts. A relation is only a part of the mind that relates. Even an infinitely superior mind is yet a mind and of the same mould as man's. The theory of modified monism is adopted by some Upaniṣads, and the *Bhagavadgītā*, some followers of Buddhism and Rāmānuja, if not Bādāyana. In the West Aristotle and Hegel stand out as witnesses to it.

According to the first view perfect being is real; unreal becoming is actual, though, we do not know why. According to the second, the world becoming is a precipitation (apparent) of pure being into space and time by the force of diminution or *māyā*. According to the third, the highest product we have is a synthesis of pure being and not-being in God. We are immediately under a logical necessity to affirm all intermediate degrees of reality. If pure being is dismissed as a concept useless so far as the world of experience is concerned and we also disregard as illogical the idea of a Creator God, then what exists is nothing more than a mere flux of becoming, ever aspiring to be something else than what it is. The main principle of Buddhism results. In the world of existence, on the hypothesis of modified monism, the specific characters of the degrees of intermediate reality are to be measured by the distance separating them from the integral reality. The common characters of all of them are existence in space and time. Closer attention reveals to us more and more special attributes. Admit the distinction between thinking reals and unthinking objects, and we have the dualistic philosophy of Madhva. Even this is fundamentally a monism so long as the reals are dependent (*paratantra*) on God, who alone is independent (*svatantra*). Emphasise the independence of the thinking beings, and we have pluralism according to Sāṃkhya, if only we do not worry about the existence of God which cannot be demonstrated. Add to it the plurality of the objects of the world, we have pluralistic realism, where even God becomes one real, however great or powerful, among others. In the discussions about the intermediate degrees of reality the unit of individuality seems to depend upon the fancy of the philosopher. And whether a system turns out atheistic or theistic is determined by the attention paid to the absolute under the aegis of which the drama of the universe is enacted. It sometimes shines out

brilliantly with its light focussed in a God and at other times fades out. These are the different ways in which the mind of man reacts to the problems of the world according to its own peculiar constitution.

There is a cordial harmony between God and man in Indian thought, while the opposition between the two is more marked in the West. The mythologies of the peoples also indicate it. The myth of Prometheus, the representative man, who tries to help mankind by defending it against Zeus who desires to destroy the human race and supplant it with a new and better species, the story of the labours of Hercules who tries to redeem the world, the conception of Christ as the Son of Man, indicate that man is the centre of attention in the West. It is true that Christ is also called the Son of God, the eldest begotten who is to be sacrificed before a just God's anger can be appeased. Our point here is that the main tendency of Western culture is an opposition between man and God, where man resists the might of God, steals fire from him in the interests of humanity. In India man is a product of God. The whole world is due to the sacrifice of God. The *Puruṣa-sūktā* speaks of such an eternal sacrifice which sustains man and the world. In it the whole world is pictured as one single being of incomparable vastness and immensity, animated by one spirit, including within its substance all forms of life.

The dominant character of the Indian mind which has coloured all its culture and moulded all its thoughts is the spiritual tendency. Spiritual experience is the foundation of India's rich cultural history. It is mysticism, not in the sense of involving the exercise of any mysterious power, but only as insisting on a discipline of human nature, leading to a realisation of the spiritual. While the sacred scriptures of the Hebrews and the Christians are more religious and ethical, those of the Hindus are more spiritual and contemplative. The one fact of life in India is the Eternal Being of God.

It is the ultimate presupposition of all philosophy that nothing real can be self-contradictory. In the history of thought it takes some time to realise the importance of this presupposition, and make a conscious application of it. In the Rg Veda there is an unconscious acceptance of the validity

of ordinary knowledge. When we reach the stage of the Upaniṣads, dialectical problems emerge and the difficulties of knowledge are felt. In them we find an attempt made to mark the limits of knowledge and provide room for intuition, but all in a semi-philosophical way. When faith in the power of reason was shaken, scepticism supervened, and materialists and nihilists came upon the scene. Admitting the Upaniṣad position that the unseen reality cannot be comprehended by the logical intellect, Buddhism enforced the unsubstantiality of the world. To it, contradiction is of the nature of things, and the world of experience is nothing more than a tension of opposites. We cannot know if there is anything more than the actual, and this cannot be real since it is self-contradictory. Such a conclusion was the end of the Buddhist development. We have in the theory of Nāgārjuna a philosophically sustained statement of the central position of the Upaniṣads. There is a real, though we cannot know it; and what we know is not real, for every interpretation of the world as an intelligible system breaks down. All this prepared the way for a self-conscious criticism of reason. Thought itself is self-contradictory or inadequate. Differences arise when the question is put, why/exactly is it incapable of grasping reality. Is it because it deals with parts and not the whole, or is it because of its structural incapacity or innate self-contradictoriness? As we have seen, there are those who hold to the rationality of the real with the reservation that reality is not mere reason. So thought is incapable of giving us the whole of reality. The 'that' exceeds the 'what' in Bradley's words. Thought gives us knowledge of reality, but it is only knowledge, and not reality. There are others who feel that the real is self-consistent, and whatever is thought is self-contradictory. Thought works with the opposition of subject and object, and the absolute real is something in which these antitheses are annulled. The most concrete thought, in so far as it tries to combine a many in one, is still abstract, because it is self-contradictory, and if we want to grasp the real, we have to give up thought. On the first hypothesis, what thought reveals is not opposed to reality, but is revelatory of a part of it. Partial views are contradictory only because they are partial. They are true so

far as they go, but they are not the whole truth. The second hypothesis tells us that reality can be apprehended by a form of feeling or intuition. The first view also insists on a supplementing of thought by feeling, if reality is to be attained in its fullness. We seem to require another element in addition to thought, and this is suggested by the term *darśana*, which is used to describe a system of philosophy, doctrine, or *śāstra*.

The term *darśana* comes from the word *drś*, to see. This seeing may be either perceptual observation or conceptual knowledge or intuitional experience. It may be inspection of facts, logical inquiry or insight of soul. Generally, *darśanas* mean critical expositions, logical surveys, or systems. We do not find the word used in this reference in the early stages of philosophical thought, when philosophy was more intuitional. It shows that *darśana* is not an intuition, however much it may be allied to it. Perhaps the word is advisedly used, to indicate a thought system acquired by intuitive experience and sustained by logical argument. In the systems of extreme monism philosophy prepares the way for intuitional experience by giving us an idea of the impotence of thought. In the systems of moderate monism, where the real is a concrete whole, philosophy succeeds at best in giving an ideal reconstruction of reality. But the real transcends/surrounds, and overflows our miserable categories. In extreme monism it is intuitional experience that reveals to us the fullness of reality; in concrete monism, it is insight, where knowledge is penetrated by feeling and emotion. Conceptual constructions do not possess the certainty of experienced facts. Again, an opinion or logical view becomes truth only if it stands the test of life.

Darśana is a word which is conveniently vague, as it stands for a dialectical defence of extreme monism as well as the intuitional truth on which it is based. Philosophically *darśana* is putting the intuition to proof and propagating it logically. Even in other systems it applies to the logical exposition of the truth that could be had in conceptual terms with or without the aid of any vivifying intuition. *Darśana* so applies to all views of reality taken by the mind of man, and if reality is one, the different views attempting to reveal the same must agree with each other. They cannot have anything accidental or contin-

gent, but must reflect the different view-points obtained of the one real. By a close consideration of the several views our mind gets by snap-shooting reality from different points, we rise to the second stage of a full rendering of reality in logical terms. When we realise the inadequacy of a conceptual account to reality, we try to seize the real by intuition, where the intellectual ideas are swallowed up. It is then that we are said to get the pure 'being' of extreme monism from which we get back to the logical real of thought, which again we begin to spell letter by letter in the different systems themselves. *Darśana* as applicable to this last means any scientific account of reality. It is the one word that stands for all the complex inspiration of philosophy by its beautiful vagueness.

A *darśana* is a spiritual perception, a whole view revealed to the soul sense. This soul sight, which is possible only when and where philosophy is lived, is the distinguishing mark of a true philosopher. So the highest triumphs of philosophy are possible only to those who have achieved in themselves a purity of soul. This purity is based upon a profound acceptance of experience, realised only when some point of hidden strength within man, from which he cannot only inspect but comprehend life, is found. From this inner source the philosopher reveals to us the truth of life, a truth which mere intellect is unable to discover. The vision is produced almost as naturally as a fruit from a flower out of the mysterious centre where all experience is reconciled.

The seeker after truth must satisfy certain essential conditions before he sets out on his quest. *Śaṅkara*, in his commentary on the first Sūtra of the *Vedānta Sūtras*, makes out that four conditions are essential for any student of philosophy. The first condition is a knowledge of the distinction between the eternal and the non-eternal. This does not mean full knowledge, which can come only at the end, but only a meta-physical bent which does not accept all it sees to be absolutely real, a questioning tendency in the enquirer. He must have the inquiring spirit to probe all things, a burning imagination which could extract a truth from a mass of apparently disconnected data, and a habit of meditation which will not allow his mind to dissipate itself. The second condition is the sub-

jugation of the desire for the fruits of action either in the present life or a future one. It demands the renunciation of all petty desire, personal motive, and practical interest. Speculation or enquiry to the reflective mind is its own end. The right employment of intellect is understanding the things, good as well as bad. The philosopher is a naturalist who should follow the movement of things without exaggerating the good or belittling the evil on behalf of some prejudice of his. He must stand outside of life and look on it. So it is said that he must have no love of the present or the future. Only then can he stake his all on clear thinking and honest judgement and develop an impersonal cosmic outlook with devotedness to fact. To get this temper he must suffer a change of heart, which is insisted on in the third condition, where the student is enjoined to acquire tranquillity, self-restraint, renunciation, patience, peace of mind, and faith. Only a trained mind which utterly controls the body can enquire and meditate endlessly so long as life remains, never for a moment losing sight of the object, never for a moment letting it be obscured by any terrestrial temptation. The seeker after truth must have the necessary courage to lose all for his highest end. So is he required to undergo hard discipline, spurn pleasure, suffer sorrow and contentment. A spiritual discipline which includes pitiless self-examination will enable the seeker to reach his end of freedom.

The desire for *mokṣa* or release is the fourth condition. The metaphysically minded man who has given up all his desires and trained his mind has only one devouring desire to achieve the end or reach the eternal. The people of India have such an immense respect for these philosophers who glory in the might of knowledge and the power of intellect, that they worship them. The prophetic souls who with a noble passion for truth strive hard to understand the mystery of the world and give utterance to it, spending laborious days and sleepless nights, are philosophers in a vital sense of the term. They comprehend experience on behalf of mankind, and so the latter are eternally grateful to them.

Reverence for the past is another national trait. There is a certain doggedness of temperament, a stubborn loyalty to lose nothing in the long march of the ages. When confronted

with new cultures or sudden extensions of knowledge, the Indian does not yield to the temptations of the hour, but holds fast to his traditional faith, importing as much as possible of the new into the old. This conservative liberalism is the secret of the success of Indian culture and civilisation. Of the great civilisations of the world, hoary with age, only the Indian still survives. The magnificence of the Egyptian civilisation can be learnt only from the reports of the archaeologists and the readings of the hieroglyphics; the Babylonian Empire, with its marvels of scientific, irrigation, and engineering skill, is to-day nothing more than a heap of ruins; the great Roman culture, with its political institutions and ideals of law and equality, is, to a large extent, a thing of the past. The Indian civilisation, which even at the lowest estimate is 4,000 years old, still survives in its essential features. Her civilisation, dating back to the period of the Vedas, is young and old at the same time. She has been renewing her youth whenever the course of history demanded it. When a change occurs, it is not consciously felt to be a change. It is achieved, and all the time it professes to be only a new name for an old way of thinking. In the Rg Veda we shall see how the religious consciousness of the Aryan invaders takes note of the conceptions of the people of the soil. In the Atharva Veda we find that the vaguer cosmic deities are added to the gods of the sky and sun, fire and wind, worshipped by the Aryan peoples from the Ganges to the Hellespont. The Upaniṣads are regarded as a revival or rather a realisation of something found already in the Vedic hymns. The *Bhagavadgītā* professes to sum up the teachings of the Upaniṣads. We have in the epics the meeting-point of the religious conceptions of the highest import with the early nature worship. To respect the spirit of reverence in man for the ancient makes for the success of the new.⁴ The

⁴ Cf. 'This claim of a new thing to be old is, in varying degrees, a common characteristic of great movements. The Reformation professed to be a return to the Bible, the Evangelical movement in England a return to the Gospels, the High Church movement a return to the Early Church. A large element even in the French Revolution, the greatest of all breaches with the past, had for its ideal a return to Roman republican virtue or to the simplicity of the natural man' (Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, p. 58).

old spirit is maintained, though not the old forms. This tendency to preserve the type has led to the fashionable remark that India is immobile. The mind of man never stands still, though it admits of no absolute breach with the past.

This respect for the past has produced a regular continuity in Indian thought, where the ages are bound each to each by natural piety. The Hindu culture is a product of ages of change wrought by hundreds of generations, of which some are long, stale, and sad, and others short, quick, and joyous, where each has added something of quality to the great rich tradition which is yet alive, though it bears within it the marks of the dead past. The career of Indian philosophy has been compared to the course of a stream which, tumbling joyfully from its source among the northern mountain tops, rushes through the shadowy valleys and plains, catching the lesser streams in its imperious current, till it sweeps increased to majesty and serene power through the lands and peoples whose fortunes it affects, bearing a thousand ships on its bosom. Who knows whether and when this mighty stream which yet flows on with tumult and rejoicing will pass into the ocean, the father of all streams?

There are not wanting Indian thinkers who look upon the whole of Indian philosophy as one system of continuous revelation. They believe that each civilisation is working out some divine thought which is natural to it.⁵ There is an immanent teleology which shapes the life of each human race towards some complete development. The several views set forth in India are considered to be the branches of the self-same tree. The short cuts and blind alleys are somehow reconciled with the main road of advance to the truth. A familiar way in which the six orthodox systems are reconciled is to say that just as a mother in pointing out the moon to the baby speaks of it as the shining circle at the top of the tree, which is quite intelligible to the child, without mentioning the immense distance separating the earth from the moon which would have bewildered it, even so are different views given to suit the varying weakness of human understanding. The *Prabodha-candrodaya*, a philosophic drama, states that the six systems

⁵ The Greeks call this special quality of each people their 'nature', and the Indians call it their '*dharma*'.

From the beginning the Indian felt that truth was many-sided, and different views contained different aspects of truth which no one could fully express. He was therefore tolerant and receptive of other views. He was fearless in accepting even dangerous doctrines so long as they were backed up by logic. He would not allow to die, if he could help it, one jot or tittle of the tradition, but would try to accommodate it all. Several cases of such tolerant treatment we shall meet with in the course of our study. Of course there are dangers incident to such a breadth of view. Often it has led the Indian thinkers into misty vagueness, lazy acceptance, and cheap eclecticism.

of Hindu philosophy are not mutually exclusive, but establish from various points of view the glory of the same uncreate God. They together form the living focus of the scattered rays that the many-faceted humanity reflects from the splendid sun. Mādhava's *Sarvadarśanasamgraha* (A.D. 1380) sketches sixteen systems of thought so as to exhibit a gradually ascending series, culminating in the Advaita Vedānta (or non-dualism). In the spirit of Hegel, he looks upon the history of Indian philosophy as a progressive effort towards a fully articulated conception of the world. The truth is unfolded bit by bit in the successive systems, and complete truth is reflected only when the series of philosophies is completed. In the Advaita Vedānta are the many lights brought to a single focus. Vijñānabhikṣu, the sixteenth-century theologian and thinker, holds that all systems are authoritative, and reconciles them by distinguishing practical from metaphysical truth, and looks upon Sāṃkhya as the final expression of truth. Madhusūdana Sarasvatī in his *Prasthānbheda* writes: 'The ultimate scope of all the *munis*, authors of these different systems, is to support the theory of *māyā*, and their only design is to establish the existence of one supreme God, the sole essence, for these *munis* could not be mistaken, since they were omniscient. But as they saw that men, addicted to the pursuit of external objects, could not all at once penetrate into the highest truths, they held out to them a variety of theories in order that they might not fall into atheism. Misunderstanding the object which the *munis* thus had in view, and representing that they even designed to propound doctrines contrary to the Vedas, men have come to regard the specific doctrines of these several schools with preference, and thus became adherents of a variety of systems'. This reconciliation of the several systems is attempted by almost all the critics and commentators. The difference is only about what they regard as the truth. Defenders of Nyāya like Udayana look upon Nyāya, and theists like Rāmānuja consider theism to be the truth. It is in accordance with the spirit of Indian culture to think that the several currents of thought flowing in its soil will discharge their waters into the one river whose flood shall make for the City of God.

as put forward by Śaṅkara, Rāmānuja, Madhva, Nimbārka, Vallabha, and Jīva Gosvāmi—form a remarkable record of philosophical development in the history of the human race. Type succeeds type, school follows on school, in logical sequence. The life of the Indian was ever on the move, shaping itself as it grew, and changing from time to time in relation to its physical, social, and cultural contexts. In the early stages the ancient Indians were doing everything for the first time. They had practically no wisdom of the past to fall back upon. They had, moreover, enormous difficulties to contend with, which are now almost things of the past. In spite of these, their achievement in the realm of thought and practice is a considerable one. But the cycle is not complete, and the range of possible forms is not exhausted; for the sphinx still smiles. Philosophy is yet in its infancy.

The survey of Indian thought, as of all thought, impresses one with the mystery and the immensity of existence as well as the beauty and the persistence of the human effort to understand it. The long procession of thinkers struggled hard to add some small piece to the temple of human wisdom, some fresh fragment to the ever incomplete sum of human knowledge. But human speculation falls short of the ideal, which it can neither abandon nor attain. We are far more conscious of the depth of the surrounding darkness than of the power to dispel it possessed by the flickering torches that we have the privilege to carry as the inheritors of a great past. After all the attempts of philosophers, we stand to-day in relation to the ultimate problems very near where we stood far away in the ages—where perhaps we shall ever stand as long as we are human, bound Prometheus-like to the rock of mystery by the chains of our finite mind. The pursuit of philosophy is not, however, a vain endeavour. It helps us to feel the grip and the clanging of the chains. It sharpens the consciousness of human imperfection, and thus deepens the sense of perfection in us, which reveals the imperfection of our passing lives. That the world is not so transparent to our intellects as we could wish is not to be wondered at, for the philosopher is only the lover of wisdom and not its possessor. It is not the end

Indian Philosophy: Past and Present

PHILOSOPHICAL DEVELOPMENT

Throughout the history of Indian thought, the ideal of a world behind the ordinary world of human strivings, more real and more intangible, which is the true home of the spirit, has been haunting the Indian race. Man's never-ceasing effort to read the riddle of the sphinx and raise himself above the level of the beast to a moral and spiritual height finds a striking illustration in India. We can watch the struggle for four millennia (or longer, if the recent archaeological finds in Sind and the Punjab, which are withdrawing the shroud that hid the remote past, are to be taken into account). The naïve belief that the world is ruled by the gods of Sun and Sky, who watch from on high the conduct of men, whether it is straight or crooked; the faith that the gods who can be persuaded by prayer or compelled by rites to grant our requests are only the forms of the one Supreme; the firm conviction that the pure stainless spirit, to know whom is life eternal, is one with the innermost soul of man; the rise of materialism, scepticism, and fatalism, and their supersession by the ethical systems of Buddhism and Jainism, with their central doctrine that one can free oneself from all ill only by refraining from all evil, in thought, word, and deed—God or no God; the liberal theism of the *Bhagavadgītā*, which endows the all-soul with ethical in addition to metaphysical perfections; the logical scheme of the Nyāya, which furnishes the principal categories of the world of knowledge which are in use even to-day; the Vaiśeṣika interpretation of nature; the Sāṃkhya speculations in science and psychology; the Yoga scheme of the pathway to perfection; the ethical and social regulations of the Mīmāṃsā and the religious interpretations of the Supreme reality,

of the voyage that matters, but the voyage itself. To travel is a better thing than to arrive.

At the end of our course, we may ask whether the known facts of history support a belief in progress. Is the march of human thought a forward movement, or is it one of retrogression? The sequence is not capricious and unmeaning. India believes in progress, for, as we have already said, the cycles are bound together by an organic tie. The inner thread of continuity is never cut. Even the revolutions that threaten to engulf the past help to restore it. Backward eddies serve rather to strengthen than retard the current. Epochs of decadence, like the recent past of this country, are in truth periods of transition from an old life to a new. The two currents of progress and decline are intermingled. At one stage the forces of progress press forward with a persistent sweep, at another the line sways to and fro, and sometimes the forces of retrogression seem to overwhelm those of progress, but on the whole the record is one of advance. It would be idle to deny that much has perished in the process. But few things are more futile than to rail against the course which the historical past has taken or weep over it. In any case, some other kind of development would have been worse. The more important thing is the future. We are able to see further than our predecessors, since we can climb on their shoulders. Instead of resting content with the foundations nobly laid in the past, we must build a greater edifice in harmony with ancient endeavour as well as the modern outlook.

THE UNITY OF ALL SYSTEMS

The twin strands which in one shape or another run through all the efforts of the Indian thinkers are loyalty to tradition and devotion to truth. Every thinker recognises that the principles of his predecessors are stones built into the spiritual fabric, and, if they are traduced, one's own culture is defamed. A progressive people with a rich tradition cannot afford to neglect it, though it may contain elements which are not edifying. The thinkers try hard to explain, allegorise, alter, and expurgate the traditional lore, since men's emotions are

centred round it. The later Indian thinkers justify the different philosophical interpretations of the universe advanced by the earlier ones, and regard them as varying approximations to the truth as a whole. The different views are not looked upon as unrelated adventures of the human mind into the realm of the unknown or a collection of philosophical curiosities. They are regarded as the expression of a single mind, which has built up the great temple, though it is divided into numerous walls and vestibules, passages and pillars. 31

32 Logic and science, philosophy and religion, are related organically. Every fresh epoch in the progress of thought has been inaugurated by a reform in logic. The problem of method, involving as it does an insight into the nature of human thought, is of great value. The Nyāya points out that no stable philosophy can be built except on the foundations of logic. The Vaiśeṣika warns us that all fruitful philosophy must take into account the constitution of physical nature. We cannot build in the clouds. Though physics and metaphysics are clearly distinct and cannot be blended, still a philosophic scheme must be in harmony with the results of natural science. But to extend to the universe at large what is true of the physical world would be to commit the fallacy of scientific metaphysics, and the Sāṃkhya asks us to beware of that danger. The resources of nature cannot generate consciousness. We cannot reduce nature and consciousness the one to the other, as scientific and psychological metaphysics attempt to do. Reality appears not only in science and in human life, but in religious experience, which is the subject matter of the *yoga* system. The *Pūrva Mīmāṃsā* and the Vedānta lay stress on ethics and religion. The relation between nature and mind is the supreme problem of philosophy which the Vedānta takes up. The saying, that the saints do not contradict one another, is true of philosophies also. The Nyāya-Vaiśeṣika realism, the Sāṃkhya-Yoga dualism and the Vedānta monism do not differ as true and false but as more or less true. They are adapted to the needs of the slow-witted (*mandādhikāri*), the average intellect (*madhyamādhikāri*) and the strong-minded (*uttamādhikāri*) respectively. The different views are hewn out of one

stone and belong to one whole, integral, entire, and self-contained. No scheme of the universe can be regarded as complete, if it has not the different sides of logic and physics, psychology and ethics, metaphysics and religion. Every system of thought developed in India offered its own theory of knowledge, interpretation of nature and mind, ethics and religion. Our knowledge of the universe has grown enormously under the guidance of the natural sciences, and we cannot afford to be satisfied with any restricted outlook on life. The future attempts at philosophic construction will have to relate themselves to the recent advances of natural science and psychology.

PHILOSOPHY AND LIFE

Philosophy has for its function the ordering of life and the guidance of action. It sits at the helm and directs our course through the changes and chances of the world. When philosophy is alive, it cannot be remote from the life of the people. The ideas of thinkers are evolved in the process of their life history. We must learn not only to reverence them, but to acquire their spirit. The names of Vasiṣṭha and Viśvāmitra, Yājñavalkya and Gārgī, Buddha and Mahāvīra, Gautama and Kāṇāda, Kapila and Patañjali, Bādarāyaṇa and Jaimini, Śāṃkara and Rāmānuja, are not merely themes for the historian but types of personality. With them philosophy is a world-view based on reflection and experience. Thought, when it thinks itself out to the end, becomes religion by being lived and tested by the supreme test of life. The discipline of philosophy is at the same time the fulfilment of a religious vocation.

THE DECLINE OF PHILOSOPHY IN THE RECENT PAST

The evidence brought together in this work does not support the general criticism that the Indian mind has a fear of thinking. We cannot dismiss the whole progress of Indian thought with a sapient reference to the Oriental mind, which is not sufficiently dry and virile to rise above grotesque imagination and puerile mythology. Yet there is much in the thought-history of the last three or four centuries to lend countenance to this charge. India is no longer playing her historic rôle as the vanguard of

higher knowledge in Asia.¹ It seems to some that the river that has flowed down the centuries so strong and full is likely to end in a stagnant waste of waters. The philosophers, or rather the writers on philosophy of this period of decadence, profess to be votaries of truth, though they understand by it merely the pious sophistries or the sacrosanct hair-splittings of this or that school of dogmatics. These professional dialecticians imagine that the small brook by their side, trickling away in the sand or evaporating in the fog, is the broad river of Indian philosophy.

A variety of causes have contributed to this result. The political changes brought about by the establishment of the Mohamadan supremacy turned men's minds into conservative moulds. In an age when individual self-assertion and private judgement threatened at every point to dissolve into anarchy the old social order and all stable conviction, the need for authoritative control was urgently felt. The Mohamadan conquest, with its propagandist work, and later the Christian missionary movement, attempted to shake the stability of Hindu society, and in an age deeply conscious of instability, authority naturally became the rock on which alone it seemed that social safety and ethical order could be reared. The Hindu, in the face of the clash of cultures, fortified himself with conventions and barred all entry to invading ideas. His society, mistrusting reason and weary of argument, flung itself passionately into the arms of an authority which stamped all

¹ Regarding China's debt to India, Professor Liang Chi Cho says: 'India taught us to embrace the idea of absolute freedom, that fundamental freedom of mind, which enables it to shake off all the fetters of past tradition and habit as well as the present customs of a particular age—that spiritual freedom which casts off the enslaving forces of material existence. . . . India also taught us the idea of absolute love, that pure love towards all living beings which eliminates all obsessions of jealousy, anger, impatience, disgust and emulation, which expresses itself in deep pity and sympathy for the foolish, the wicked and the sinful—that absolute love which recognises the inseparability between all beings'. He goes on to explain the contributions of India to Chinese literature and art, music and architecture, painting and sculpture, drama, poetry, and fiction, astronomy and medicine, educational method and social organisations. See *Viśvabhāratī Quarterly* (October, 1924). The influence of India on Burma and Ceylon, Japan and Korea, is well known.

free questioning as sin. Since then it has failed in loyalty to its mission. There were no longer any thinkers, but only scholars who refused to strike new notes, and were content to raise echoes of the old call. For some centuries they succeeded in deceiving themselves with a supposedly final theory. Philosophy became confused with the history of philosophy when the creative spirit had left her. It abdicated its function and remained wrapped up in its illusions. When it ceased to be the guide and the guardian of the general reason, it did a great wrong to itself. Many believed that their race had travelled long and far towards a goal, at which it had at length arrived. They felt rather tired and inclined to rest. Even those who knew that they had not arrived, and saw the large tract of the country stretching into the future, were afraid of the unknown and its ordeals. The silences and the eternities cannot be questioned without peril by the weak of heart. The dizziness of the inquiry into the infinite is a vertigo which even mighty minds try to avoid, if they can. The strongest of human forces are subject to intervals of lethargy, and the philosophic impulse has had in these three or four centuries an attack of lethargy.

THE PRESENT SITUATION

To-day the great religions of the world and the different currents of thought have met on Indian soil. The contact with the spirit of the West has disturbed the placid contentment of recent times. The assimilation of a different culture has led to the impression that there are no official answers to ultimate problems. It has shaken the faith in the traditional solutions, and has, in some degree, helped to a larger freedom and flexibility of thought. Tradition has become fluid again, and while some thinkers are busy rebuilding the house on ancient foundations, others want to remove the foundations altogether. The present age of transition is as full of interest as of anxiety.

During the recent past, India was comfortably moored in a backwater outside the full current of contemporary thought, but she is no longer isolated from the rest of the world. The historian of three or four centuries hence may have much to

say on the issues of the intercourse between India and Europe, but as yet they lie hidden from our view. So far as India is concerned, we notice the broadening of men's range of experience, the growth of the critical temper and a sort of distaste for mere speculation.

But there is another side to the picture. In the field of thought, as well as in that of action, the spirit of man is doomed to decay as much in anarchy as in bondage. There is not much to choose between the two, so far as culture and civilisation are concerned. Anarchy may mean material discomfort, economic ruin, and social danger and bondage material comfort, economic stability, and social peace. But it would be incorrect to confuse the standards of civilisation with economic welfare and maintenance of social order. It is easy to understand the feeling of the Indians of the beginning of the nineteenth century, who after generations of public strife and private suffering welcomed the British rule as the dawn of a golden age; but it should be equally easy to sympathise with the Indian feeling of the present day that the spirit of man craves, not comfort, but happiness, not peace and order, but life and liberty, not economic stability or equitable administration, but the right to work out one's own salvation even at the cost of infinite toil and tribulation. Even non-political virtues do not thrive in the absence of political autonomy. British rule has given India peace and security, but they are not ends in themselves. If we are to put first things first, then we must admit that economic stability and political security are only means, however valuable and necessary, to spiritual freedom. A bureaucratic despotism which forgets the spiritual

ends, for all its integrity and enlightenment, cannot invigorate the peoples beneath her sway, and cannot therefore evoke any living response in them. When the founts of life are drying up, when the ideals for which the race stood for millennia, the glow of consciousness, the free exercise of faculty, the play of life, the pleasure of mind, and the fullness of peace, *prānārānam*, *mana-ānandam*, *sānti-samṛddham*, are decaying, it is no wonder that the Indian is conscious only of the crushing burden and not of the lifted weight. It is no use speaking to him of the magnitude of Britain's work, for the verdict

of history is passed on the spiritual quality of the achievement. If the leaders of recent generations have been content to be mere echoes of the past and not independent voices, if they have been intellectual middlemen and not original thinkers, this sterility is to no small extent due to the shock of the Western spirit and the shame of subjection. The British are aware of the deep-rooted causes of the present attitude of India, whatever it may be called, unrest, revolt, or challenge. They tried to bring their civilisation, which they naturally regard as higher, to touch the Indians, and they felt that they should press on in the task of enlightenment and education, good in themselves, without any hesitation or cessation of effort. But India has no sympathy with this policy of cultural imperialism. She tenaciously clings to her ancient customs which helped her to check the swell of passion, the blindness of temper, and the thrust of desire. One who is acquainted with the history of her past can sympathise with her anxiety to dwell in her own spiritual house, for 'each man is the master of his own house'. Political subjection which interferes with this inner freedom is felt as a gross humiliation. The cry for *swarāj* is the outer expression of the anxiety to preserve the provinces of the soul.

Yet the future is full of promise. If India gains freedom within, then the Western spirit will be a great help to the Indian mind. Hindu thought never developed a Monroe Doctrine in matters of culture. Even in the ancient times when India grew enough spiritual food to satisfy her own people, there is no recorded age when she was not ready and eager to appreciate the products of other people's imagination. In her great days India conformed to the wisdom of the Athenians, of whom Pericles said: 'We listen gladly to the opinions of others and do not turn sour faces on those who disagree with us'. Our fear of outside influence is proportioned to our own weakness and want of faith in ourselves. To-day, it is true, we bear lines of sorrow in our face and our hair is grey with age. The thoughtful among us have a brooding uneasiness of soul, some are even steeped in pessimism, and so have become intellectual hermits. The non-cooperation with Western cul-

ture is a passing episode due to unnatural circumstances. In spite of it, there are attempts to understand and appreciate the spirit of Western culture. If India assimilates the valuable elements in the Western civilisation, it will be only a repetition of parallel processes which happened a number of times in the history of Indian thought.

Those who are untouched by the Western influence are for a large part intellectual and moral aristocrats, who are indifferent to political issues, and adopt a gospel not of confident hope but of resignation and detachment. They think that they have little to learn or to unlearn, and that they do their duty with their gaze fixed on the eternal *dharma* of the past. They realise that other forces are at work, which they cannot check or control, and ask us to face the storms and disillusionment of life with the unruffled calm of self-respect. This was the class which in better times was more elastic and was ever renewing the attempts to reconcile rational philosophy with revealed religion. It had always explained and defended the faith in the face of heretics and unbelievers, and had recourse to the allegorical method as the instrument of theological interpretation. Religion, for it, embraced within its scope the whole nature of man, his intelligence as much as his practical and emotional aspirations. If to-day the representatives of the ancient learning had the inspiration of the past, they would, instead of non-cooperating with other forces, build a fresh scheme with originality and freedom and in the strength of the legacy of ancient wisdom. But they have an exaggerated respect for authority in thought and action, in things spiritual and things secular, and have thus exposed themselves to the charges of mental servility and obscurantism. While, in pre-Mohammadan times, appeal to authority was no bar to intellectual independence, and while men were able and ready to offer rational grounds for allegiance to the authorities of their choice, be they the Vedas or the āgamas, and while authority was made to speak in the voice of reason by means of a critical selection and philosophical interpretation, now reverence for authority has become the imprisonment of the human spirit. To question the belief of the scriptures is to question the

authority of the great dead. To accept them is a sign of loyalty. Enquiry and doubt are silenced by the citation of ancient texts. scientific truths are slighted, if they cannot be fitted into the Procrustean bed of established belief. Passivity, docility, and acquiescence become the primary intellectual virtues. No wonder the philosophical writings of recent times are far below the level of the best work of the past ages. If thought had been less strained, it would have been more spacious.

The thinkers of India are the inheritors of the great tradition of faith in reason. The ancient seers desired not to copy but to create. They were ever anxious to win fresh fields for truth and answer the riddles of experience, which is ever changing and therefore new. The richness of the inheritance never served to enslave their minds. We cannot simply copy the solutions of the past, for history never repeats itself. What they did in their generation need not be done over again. We have to keep our eyes open, find out our problems, and seek the inspiration of the past in solving them. The spirit of truth never clings to its forms but ever renews them. Even the old phrases are used in a new way. The philosophy of the present will be relevant to the present and not to the past. ~~It~~ It will be as original in its form and its content as the life which it interprets. As the present is continuous with the past, so there will be no breach of continuity with the past. ~~It~~ One of the arguments of the conservatives is that truth is not affected by time. It cannot be superseded, any more than the beauty of the sunset or a mother's love for a child. Truth may be immutable, but the form in which it is embodied consists of elements which admit of change. We may take our spirit from the past, for the germinal ideas are yet vital, but the body and the pulse must be from the present. It is forgotten that religion, as it is to-day, is itself the product of ages of change; and there is no reason why its forms should not undergo fresh changes so long as the spirit demands it. It is possible to remain faithful to the letter and yet pervert the whole spirit. If the Hindu leaders of two thousand years ago, who had less learning and more light, could come on earth again after all these centuries, they would seldom find their true followers among those who have never deviated from the

most literal interpretations of their views.² To-day a great mass of accretions have accumulated, which are choking up the stream and the free life of spirit. To say that the dead forms, which have no vital truth to support them, are too ancient and venerable to be tampered with, only prolongs the suffering of the patient who is ailing from the poison generated by the putrid waste of the past. The conservative mind must open itself to the necessity of change. Since it is not sufficiently alive to this need, we find in the realm of philosophy a strange mixture of penetrating sagacity and unphilosophical confusion. The chief energies of the thinking Indians should be thrown into the problems of how to disentangle the old faith from its temporary accretions, how to bring religion into line with the spirit of science, how to meet and interpret the claims of temperament and individuality, how to organise the divergent influences on the basis of the ancient faith. But, unfortunately, some of the *pariśads* are engaged not with these problems but those suited for the Society of Antiquarians. It has become the tilting-ground of the specialists. The religious education of the nation is not undertaken on broad lines. It is not seen that the spiritual inheritance cannot be any longer the monopoly of a favoured few. Ideas are forces, and they must be broadcasted, if the present aging to death is to be averted. It would be indeed strange if the spirit of the Upanisads, the *Bhagavadgītā*, and the Dialogues of Buddha, that could touch the mind to such fine issues, should have lost its power over man. If, before it is too late, there is a reorganisation of national life, there is a future for Indian thought; and one cannot tell what flowers may yet bloom, what fruits may yet ripen on the hardy old trees.

While those who have not yet been subjected to the influence of Western culture are conservatives in all matters of

² Cf. Aurobindo Ghose: 'If an ancient Indian of the time of the Upanisad, of the Buddha, or the later classical age were to be set down in modern India . . . he would see his race clinging to forms and shells and rags of the past and missing nine-tenths of its nobler meaning . . . he would be amazed by the extent of the mental poverty, the immobility, the static repetition, the cessation of science, the long sterility of art, the comparative feebleness of the creative intuition' (*Ārya*, v. p. 424).

thought and practice, there are some among those educated in Western ways of thinking who adopt a despairing philosophy of naturalistic rationalism and ask us to get rid of the weight of the past. These are intolerant of tradition and suspicious of the alleged wisdom of age. This attitude of the 'progressives' is easily understood. The spiritual heritage of the race has not protected India from the invader and the spoiler. It seems to have played her false and betrayed her into the present state of subjection. These patriots are eager to imitate the material achievements of Western states, and tear up the roots of the ancient civilisation, so as to make room for the novelties imported from the West. Till the other day Indian thought was not a subject of study in the Indian universities, and even now its place in the philosophical curricula of the universities is insignificant. Suggestions of the inferiority of Indian culture permeate the whole educational atmosphere. The policy inaugurated by Macaulay, with all its cultural value, is loaded on one side. While it is so careful as not to make us forget the force and vitality of Western culture, it has not helped us to love our own culture and refine it where necessary. In some cases, Macaulay's wish is fulfilled, and we have educated Indians who are 'more English than the English themselves', to quote his well-known words. Naturally some of these are not behind the hostile foreign critic in their estimate of the history of Indian culture. They look upon India's cultural evolution as one dreary scene of discord, folly, and superstition. One of their number recently declared that, if India is to thrive and flourish, England must be her 'spiritual mother' and Greece her 'spiritual grandmother'. Albeit, since he has no faith in religion, he does not propose the displacement of Hinduism by Christianity. These victims of the present age of disillusion and defeat tell us that the love of Indian thought is a nationalist foible, if not a pose of the highbrows. 5

5 | It is a bewildering phenomenon that, just when India is ceasing to appear grotesque to Western eyes, she is beginning to appear so to the eyes of some of her own sons. The West tried its best to persuade India that its philosophy is absurd, its art puerile, its poetry uninspired, its religion grotesque, and its ethics barbarous. Now that the West is feeling that

its judgement is not quite correct, some of us are insisting that it was wholly right. While it is true that it is difficult in an age of reflection to push men back into an earlier stage of culture and save them from the dangers of doubt and the disturbing power of dialectic, we should not forget that we can build better on foundations already laid than by attempting to substitute a completely new structure of morality, of life, and of ethics. We cannot cut ourselves off from the springs of our life. Philosophical schemes, unlike geometrical constructions, are the products of life. The heritage of our history is the food that we have to absorb on pain of inanition.

The conservatives are convinced of the glory of the ancient heritage and the godlessness of modern culture; the radicals are equally certain of the futility of the ancient heritage and the value of naturalistic rationalism. There is much to be said for these views; but the history of Indian thought, when rightly studied, will lead us to regard the two as equally defective. Those who condemn Indian culture as useless are ignorant of it, while those who commend it as perfect are ignorant of any other. The radicals and the conservatives, who stand for the new hope and the old learning, must come closer and understand each other. We cannot live by ourselves in a world where aircraft and steamships, railways and telegraphs/1

52 are linking all men together into a living whole. Our system of thought must act and react on the world progress. Stagnant systems, like pools, breed obnoxious growths, while flowing rivers constantly renew their waters from fresh springs of inspiration. There is nothing wrong in absorbing the culture of other peoples; only we must enhance, raise, and purify the elements we take over, fuse them with the best in our own. The right procedure regarding the fusing together of the different elements tossed from outside into the national crucible, is indicated roughly in the writings of Gāndhi and Tagore, Aurobindo Ghose and Bhagavan Das. In them we see the faint promise of a great future, some signs of a triumph over scholasticism, as well as a response to the discovery of a great culture. While drawing upon the fountains of humanist idealism in India's past, they show a keen appreciation of Western thought. They are anxious to re-seeek the ancient fountain-

head and direct its waters to irrigate, through pure and uncontaminated conduits, lands which hunger and thirst. But the future which we wish to see is practically non-existent. With the slackening of the political excitement, which is absorbing the energies of some of the best minds of India, with the increasing insistence on the study of Indian thought in the new universities, which the old ones are following most reluctantly, the dawn may break. The forces of the conservatism, which prefers the life that was to the life that will be, are not likely to gain any strength in the days to come. 52

The problem facing Indian philosophy to-day is whether it is to be reduced to a cult, restricted in scope and with no application to the present facts, or whether it is to be made alive and real, so as to become what it should be, one of the great formative elements in human progress, by relating the immensely increased knowledge of modern science to the ancient ideals of India's philosophers. All signs indicate that the future is bound up with the latter alternative. Loyalty to the spirit of the previous systems of thought, as well as the mission of philosophy, requires us to possess an outlook that always broadens. Indian philosophy acquires a meaning and a justification for the present only if it advances and ennobles life. The past course of Indian philosophic development encourages us in our hope. The great thinkers, Yājñavalkya and Gārgī, Buddha and Mahāvīra, Gautama and Kāpila, Śaṅkara and Rāmānuja. Madhva and Vallabha, and scores of others are India's grandest title to existence, a clear testimony of her dignity as a nation with a soul, the proof that she may yet rise above herself and the pledge of this supreme possibility. 53

PART III. THE IDEALIST VIEW OF LIFE: THE UPANIṢADS AND VEDĀNTA

The Upaniṣads as the Vedānta *

SH The Vedānta meant originally the Upaniṣads, though the word is now used for the system of philosophy based on the Upaniṣads. Literally, Vedānta means the end of the Veda, *vedasya antah*, the conclusion as well as the goal of the Vedas. The Upaniṣads are the concluding portions of the Vedas. Chronologically they come at the end of the Vedic period. As the Upaniṣads contain abstruse and difficult discussions of ultimate philosophical problems, they were taught to the pupils at about the end of their course. When we have Vedic recitations as religious exercises, the end of these recitals is generally from the Upaniṣads. The chief reason that the Upaniṣads are called the end of the Veda is that they represent the central aim and meaning of the teaching of the Veda. The content of the Upaniṣads is *vedānta vijñānam*, the wisdom of the Vedānta. The *Saṁhitās* and the *Brāhmaṇas*, which are the hymns and the liturgical books, represent the *karma-kāṇḍa* or the ritual portion, while the Upaniṣads represent the *jñāna-kāṇḍa* or the knowledge portion. The learning of the hymns and the performance of the rites are a preparation for true enlightenment. SH

SH The Upaniṣads describe to us the life of spirit, the same yesterday, to-day, and for ever. But our apprehensions of the life of spirit, the symbols by which we express it, change with time. All systems of orthodox Indian thought accept the authoritativeness of the Vedas,¹ but give themselves freedom

* From the Introduction, *The Principal Upaniṣads* (London: George Allen & Unwin, 1953), pp. 24-27.

¹ Even the Buddhists and the Jains accept the teaching of the Upaniṣads, though they interpret it in their own ways. See Introduction to *Dhammapada* and *Vīṣṇuśākyaka Bhāṣya*, *Yasovijaya Jaina Granthamālā* No. 35.

in their interpretation. This variety of interpretation is made possible by the fact that the Upaniṣads are not the thoughts of a single philosopher or a school of philosophers who follow a single tradition. They are the teachings of thinkers who were interested in different aspects of the philosophical problem, and therefore offer solutions of problems which vary in their interest and emphasis. There is thus a certain amount of fluidity in their thought which has been utilised for the development of different philosophical systems. Out of the wealth of suggestions and speculations contained in them, different thinkers choose elements for the construction of their own systems, not infrequently even through a straining of the texts. Though the Upaniṣads do not work out a logically coherent system of metaphysics, they give us a few fundamental doctrines which stand out as the essential teaching of the early Upaniṣads. These are recapitulated in the *Brahma-Sūtra*.

The *Brahma-Sūtra* is an aphoristic summary of the teaching of the Upaniṣads, and the great teachers of the Vedānta develop their distinctive views through their commentaries on this work. By interpreting the sūtras which are laconic in form and hardly intelligible without interpretation, the teachers justify their views to the reasoning intelligence.

Different commentators attempt to find in the Upaniṣads and the *Brahma-Sūtra* a single coherent doctrine, a system of thought which is free from contradictions. Bhartṛprapañca, who is anterior to Śaṅkara, maintains that the selves and the physical universe are real, though not altogether different from Brahman. They are both identical with and different from Brahman, the three together constituting a unity in diversity. Ultimate Reality evolves into the universal creation *śṛṣṭi* and the universe retreats into it at the time of dissolution, *pralaya*.

The advaita of Śaṅkara insists on the transcendent nature of non-dual Brahman and the duality of the world including *Īśvara* who presides over it. Reality is Brahman or Ātman. No predication is possible of Brahman as predication involves duality and Brahman is free from all duality. The world of duality is empirical or phenomenal. The saving truth which redeems the individual from the stream of births and deaths is the recognition of his own identity with the Supreme. 'That

thou art' is the fundamental fact of all existence.² The multiplicity of the universe, the unending stream of life, is real, but only as a phenomenon.

Rāmānuja qualifies the non-dual philosophy so as to make the personal God supreme. While Brahman, souls, and the world are all different and eternal, they are at the same time inseparable. Inseparability is not identity. Brahman is related to the two others as soul to body. They are sustained by Him and subject to His control. Rāmānuja says that while God exists for Himself, matter and souls exist for His sake and subserve His purposes. The three together form an organic whole. Brahman is the inspiring principle of the souls and the world. The souls are different from, but not independent of, God. They are said to be one only in the sense that they all belong to the same class. The ideal is the enjoyment of freedom and bliss in the world of Nārāyaṇa, and the means to it is either *prapatti* or *bhakti*. The individual souls, even when they are freed through the influence of their devotion and the grace of God, retain their separate individuality. For him and Madhva, God, the author of all grace, saves those who give to Him the worship of love and faith.

For Madhva there are five eternal distinctions between (1) God and the individual soul, (2) God and matter, (3) soul and matter, (4) one soul and another, (5) one particle of matter and another. The supreme being endowed with all auspicious qualities is called Viṣṇu, and Lakṣmī is His power dependent on Him. *Mokṣa* is release from rebirth and residence in the abode of Nārāyaṇa. Human souls are innumerable, and each of them is separate and eternal. The divine souls are destined for salvation. Those who are neither very good nor very bad are subject to *saṁsāra*, and the bad go to hell. Right knowledge of God and devotion to Him are the means to salvation. Without divine grace there can be no salvation. / 57

58 Baladeva adopts the view of *acintya-bhedābheda*. Difference and non-difference are positive facts of experience and yet cannot be reconciled. It is an incomprehensible synthesis of opposites. Rāmānuja, Bhāskara, Nimbārka and Baladeva believe that there is change in Brahman, but not of Brahman.

² C.U. VI. 8. 7; B.U. 4. 10.

In the *Brāhmanas*, Brahman denotes the ritual and so is regarded as omnipotent. He who knows Brahman knows and controls the universe. Brahman becomes the primal principle and guiding spirit of the universe. 'There is nothing more ancient or brighter than this Brahman'.

In later thought, Brahman meant wisdom or Veda. As divine origin was ascribed to the Veda or Brahman, the two words were used with the same meaning. Brahman or sacred knowledge came to be called the first created thing, *brahma prathamajam* and even to be treated as the creative principle, the cause of all existence.

The word suggests a fundamental kinship between the aspiring spirit of man and the spirit of the universe which it seeks to attain. The wish to know the Real implies that we know it to some extent. If we do not know anything about it, we cannot even say that it is and that we wish to know it. If we know the Real, it is because the Real knows itself in us. The desire for God, the feeling that we are in a state of exile, implies the reality of God in us. All spiritual progress is the growth of half-knowledge into clear illumination. Religious experience is the evidence for the Divine. In our inspired moments we have the feeling that there is a greater reality within us, though we cannot tell what it is. From the movements that stir in us and the utterances that issue from us, we perceive the power, not ourselves, that moves us. Religious experience is by no means subjective. God cannot be known or experienced except through his own act. If we have a knowledge of Brahman, it is due to the working of Brahman in us.⁴ Prayer is the witness to the spirit of the transcendent divine immanent in the spirit of man. The thinkers of the Upanisads based the reality of Brahman on the fact of spiritual experience, ranging from simple prayer to illuminated experience. The distinctions which they make in the nature of the Supreme Reality are not merely logical. They are facts of spiritual experience.

⁴ Cf. St. Anselm: 'I cannot seek Thee except Thou teach me, nor find Thee except Thou reveal Thyself'; Rūmī: 'Was it not I who summoned Thee to long service; was it not I who made Thee busy with my name? Thy calling "Allāh" was my "Here am I".'

Ultimate Reality: Brahman *

To the pioneers of the Upanisads, the problem to be solved presented itself in the form, what is the world rooted in? What is that by reaching which we grasp the many objects perceived in the world around us? They assume, as many philosophers do, that the world of multiplicity is, in fact, reducible to one single, primary reality which reveals itself to our senses in different forms. This reality is hidden from senses but is discernible to the reason. The Upanisads raise the question; what is that reality which remains identical and persists through change?

The word used in the Upanisads to indicate the supreme reality is Brahman. It is derived from the root *brh*. 'to grow, to burst forth'. The derivation suggests gushing forth, bubbling over, ceaseless growth, *brhatwam*. Śaṅkara derives the word 'Brahman' from the root *brhati* to exceed, *atīśayana* and means by it eternity, purity. For Madhva, Brahman is the person in whom the qualities dwell in fullness, *brhanto hy asmin gunāḥ*. The real is not a pale abstraction, but is quickeningly alive, of powerful vitality. In the Rg Veda, Brahman is used in the sense of 'sacred knowledge or utterance, a hymn or incantation',¹ the concrete expression of spiritual wisdom. Sometimes *vāc* is personified as the One.² *Viśva-karman*, the All-Maker is said to be the lord of the holy utterance.³ Brahman is *mantra* or prayer. Gradually it acquired the meaning of power or potency of prayer. It has a mysterious power and contains within itself the essence of the thing denoted. *Brhaspati*, *Brahmanaspati* are interpreted as the lord of prayer.

* From the Introduction, *The Principal Upanisads* (London: George Allen & Unwin, 1953), pp. 52-104.

¹ R.V. VII. 1ff.

² X. 125.

³ X. 81. 7; X. 71.

The thinkers of the Upaniṣads attempt to establish the reality of God from an analysis of the facts of nature and the facts of inner life. 60

() Who knows and who can declare what pathway leads to the gods?

Seen are their lowest dwelling-places only;

What pathway leads to the highest, most secret regions? 5

The Upaniṣads assume that it is a distorted habit of mind which identifies 'the highest, most secret regions' with the 'lowest dwelling-places'. The Real is not the actual. The Upaniṣads ask, 'What is the *tajjalān* from which all things spring, into which they are resolved and in which they live and have their being'. 6

The Brhad-āraṇyaka Upaniṣad maintains that the ultimate reality is *being*, *san-mātram hi brahma*. Since nothing is without reason there must be a reason why something exists rather than nothing. There is something; there is not nothing. The world is not self-caused, self-dependent, self-maintaining. All philosophical investigation presupposes the reality of being, *astitva-niṣṭhā*. The theologian accepts the first principle of being as an absolute one; the philosopher comes to it by a process of mediation. By logically demonstrating the impossibility of not-being in and by itself, he asserts the necessity of being. Being denotes pure affirmation to the exclusion of every possible negation. It expresses simultaneously God's consciousness of himself and his own absolute self-absorbed being. We cannot live a rational life without assuming the reality of being. Not-being is sometimes said to be the first principle. It is not absolute non-being but only relative non-being, as compared with later concrete existence. 61

Even as the *nyagrodha* tree is made of the subtle essence which we do not perceive, so is this world made of the infinite Brahman. 'It is at the command of that Imperishable that the sun and the moon stand bound in their places. It is at the command of that Imperishable that the heaven and the earth stand each in its own place. It is at the command of that

* R.V. III. 54.

* C.U. III. 14. 1.

Imperishable that the very moments, the hours, the days, the nights, the half-months, the months, the seasons and the years have their appointed function in the scheme of things. It is at the command of that Imperishable that some rivers flow to the east from the snow-clad mountains while others flow to the west'. When Bālāki defines Brahman as the person in the sun (*āditye puruṣaḥ*) and successively as the person in the moon, in lightning, in ether, in wind, in fire, in the waters, also as the person in the mind, in the shadow, in echo, and in the body, King Ajātaśatru asks, 'Is that all?' When Bālāki confesses that he can go no farther, the king says, 'He who is the maker of all these persons, he, verily, should be known'. Brahman is *satyasya satyam*, the Reality of the real, the source of all existing things. 7

In some cosmological speculations the mysterious principle of reality is equated with certain naturalistic elements. Water is said to be the source of all things whatsoever. 8 From it came *satya*, the concrete existent. Others like Raikva look upon air as the final absorbent of all things whatsoever, including fire and water. 9 The *Ratha* Upaniṣad tells us that fire having entered the universe, assumes all forms. The Chāndogya Upaniṣad, however, makes out that fire is the first to evolve from the Primaeval Being and from fire came water and from water the earth. At the time of dissolution, the earth is dissolved in water, and water in fire and fire in the Primaeval Being. *Ākāśa*, ether, space, is sometimes viewed as the first principle.

In regard to the development of the universe, the Upaniṣads look upon the earliest state of the material world as one of extension in space, of which the characteristic feature is vibration represented to us by the phenomenon of sound. From *ākāśa*, *vāyu*, air arises. Vibration by itself cannot create forms unless it meets with obstruction. The interaction of vibrations is possible in air which is the next modification. To sustain the different forces, a third modification arises, *tejas*, of which light and heat are the manifestations. We still do not have

7 B.U. II. 1.

* B.U. V. 5. 1.

* C.U. IV. 3. 1-2.

stable forms and so the denser medium of water is produced. A further state of cohesion is found in earth. The development of the world is a process of steady grossening of the subtle *ākāśa* or space. All physical objects, even the most subtle, are built up by the combination of these five elements. Our sense experience depends on them. By the action of vibration comes the sense of sound; by the action of things in a world of vibrations the sense of touch, by the action of light the sense of sight, by the action of water the sense of taste, by the action of earth the sense of smell. 63

In the Taittirīya Upaniṣad the pupil approaches the father and asks him to explain to him the nature of Brahman. He is given the formal definition and is asked to supply the content by his own reflection. 'That from which these beings are born, that in which when born they live, and that into which they enter at their death is Brahman'. What is the reality which conforms to this account? The son is impressed by material phenomena and fixes on matter (*anna*) as the basic principle. He is not satisfied, for matter cannot account for the forms of life. He looks upon life (*prāṇa*) as the basis of the world. Life belongs to a different order from matter. Life, again, cannot be the ultimate principle, for conscious phenomena are not commensurate with living forms. There is something more in consciousness than in life. So he is led to believe that consciousness (*manas*) is the ultimate principle. But consciousness has different grades. The instinctive consciousness of animals is quite different from the intellectual consciousness of human beings. So the son affirms that intellectual consciousness (*vijñāna*) is Brahman. Man alone, among nature's children has the capacity to change himself by his own effort and transcend his limitations. Even this is incomplete because it is subject to discords and dualities. Man's intellect aims at the attainment of truth but succeeds only in making guesses about it; there must be a power in man which sees the truth unveiled. A deeper principle of consciousness must emerge if the fundamental intention of nature, which has led to the development of matter, life, mind, and intellectual consciousness, is to be accomplished. The son finally arrives at the truth that spiritual freedom or delight (*ānanda*), the ecstasy of fulfilled existence

is the ultimate principle. Here the search ends, not simply because the pupil's doubts are satisfied but because the pupil's doubts are stilled by the vision of Self-evident Reality. He apprehends the Supreme Unity that lies behind all the lower forms. The Upaniṣad suggests that he leaves behind the discursive reason and contemplates the One and is lost in ecstasy.¹⁰ It concludes with the affirmation that absolute Reality is *satyam*, truth, *jñānam*, consciousness, *anantam*, infinity.

There are some who affirm that *ānanda* is the nearest approximation to Absolute Reality, but is not itself the Absolute Reality. For it is a logical representation. The experience gives us peace, but unless we are established in it we have not received the highest.

In this account, the Upaniṣad assumes that the naturalistic theory of evolution cannot be accepted. The world is not to be viewed as an automatic development without any intelligent course or intelligible aim. Matter, life, mind, intelligence are different forms of existence with their specific characteristics and modes of action, each acting on the other but not derived from each other. The evolution of life in the context of matter is produced not by the material principle but by the working of a new life principle which uses the conditions of matter for the production of life. Life is not the mechanical resultant of the antecedent co-ordination of material forces, but it is what is now called an emergent. We cannot, by a complete knowledge of the previous conditions, anticipate the subsequent result. There is an element of the incalculable. Life emerges when the material conditions are available, which permit life

¹⁰ Cf. Jalāl-uddin Rūmī:

I died a mineral and became a plant.

I died a plant and rose an animal,

I died an animal and I was man.

Why should I fear? When was I less by dying?

Yet once more I shall die as man, to soar

With the blessed angels; but even from angelhood

I must pass on. All except God perishes.

When I have sacrificed my angel soul,

I shall become that which no mind ever conceived.

O, let me not exist! for Non-existence proclaims,

'To him we shall return'.

to organise itself in matter. In this sense, we may say that matter aspires for life, but life is not produced by lifeless particles. So also life may be said to be aspiring for or be instinct with mind, which is ready to emerge when conditions enable it to organise itself in living matter. Mind cannot be produced from things without mind. When the necessary mental conditions are prepared, intelligence qualifies the mental living creature. Nature is working according to this fundamental intention, which is being accomplished because it is essentially the instrument of the Supreme Being.

The world is not the result of meaningless chance. There is a purpose working itself out through the ages. It is a view which modern science confirms. By interpreting the fragmentary relics of far remote times, science tells us how this earth in which we live was gradually adapted to be a place where life could develop, how life came and developed through uncounted centuries until animal consciousness arose and this again gradually developed, until apparently man with self-conscious reason appeared on the scene. The long record of the development of the human race and the great gifts of spiritual men like the Buddha, Socrates, Jesus make out that man has to be transcended by God-man.

It cannot be argued that, when material particles are organised in a specific way, life arises. The principle of organisation is not matter. The explanation of a thing is to be sought in what is above it in the scale of existence and value and not below it. Matter cannot raise itself. It moves to a higher level by the help of the higher itself. It cannot undergo inner development without being acted upon by something above it. The lower is the material for the higher. Life is the matter for mind and form for physical material: so also intellect is form for the mind and matter for the spirit. The eternal is the origin of the actual and its nisus to improvement. To think of it as utterly transcendent or as a future possibility is to miss its incidence in the actual. We cannot miss the primordality of the Supreme. 'Verily, in the beginning this world was Brahman'.¹¹ There is the perpetual activity of the Supreme in the world. *67*

¹¹ B.U. I. 4. 10-11; Mairi VI. 17.

The Upanisad affirms that Brahman on which all else depends, to which all existences aspire, Brahman which is sufficient to itself, aspiring to no other, without any need, is the source of all other beings, the intellectual principle, the perceiving mind, life, and body. It is the principle which unifies the world of the physicist, the biologist, the psychologist, the logician, the moralist, and the artist. The hierarchy of all things and beings from soulless matter to the deity is the cosmos. *68* Plato's world-architect, Aristotle's world-mover belong to the cosmos. If there is ordered development, progressive evolution, it is because there is the divine principle at work in the universe.

Cosmic process is one of universal and unceasing change and is patterned on a duality which is perpetually in conflict, the perfect order of heaven and the chaos of the dark waters. Life creates opposites, as it creates sexes, in order to reconcile them. 'In the beginning the woman (Ūrvaśī) went about in the flood seeking a master'. Indra, for example, divided the world into earth and sky. He 'produced his father and mother from his own body'. This conflict runs through the whole empirical world, and will end when the aim of the universe is accomplished. Creation moves upward towards the divine. When the union between the controlling spirit and the manifesting matter is completed, the purpose of the world, the end of the evolutionary process, the revelation of spirit on earth is accomplished. The earth is the foothold of God, the mother of all creatures whose father is heaven.¹²

¹² The Chinese believe that Chien (Heaven) is the father and Khun (Earth) is the mother of all terrestrial existence. Zeus as Sky-father is in essential relation to Earth-mother. The two are correlative. See A. B. Cook, *Zeus*, Vol. I (1914), p. 779.

Zoroaster reaches the conception of a single spiritual God, Ormuzd or Ahura Mazda, in whom the principle of good is personified, while the evil principle is embodied in Ahriman, or Angra Mainyu, who limits the omnipotence of Ahura Mazda. The whole creation is a combat between the two. The two principles strive eternally in life, and in this struggle men take part. Man is responsible for his actions, good or bad. If he struggles against evil, confesses God, and cares for the purity of his body and soul, then after four periods of three thousand years each in the world's history a time shall arrive for the final victory of good over evil, of Ormuzd over Ahriman. The general resurrection of the dead and the

The conflict is not final. The duality is not a sterile dualism. Heaven and earth, God and matter have the same origin.

As regards the primordial God *Hiranya-garbha*, a circular process is found. The primal being spontaneously produces the primaeva water; from this comes the primordial God as the first born of the divine Order, the golden germ of the world 'who was the first seed resting on the navel of the unborn'.¹² *Hiranya-garbha* who is the World-soul expresses his spirit through the environment. He manifests the forms contained within himself. The world is fixed in him as are the spokes in the hub of a wheel. He is the thread, *sūtrātman*, on which all beings and all worlds are strung like the beads of a necklace. He is the first-born, *prathamaja*. He is also called *Brahmā* and these *Brahmās* are created from world to world.

In the Rg Veda, *Hiranya-garbha* is the golden germ which enters into creation after the first action of the creator. In the Sāṃkhya, *prakṛti* is treated as unconscious and develops on account of the influence of the multitude of individual subjects, and the first product of development is *maha*, the great one, or *buddhi*, the intellect. It is the development of cosmic intelligence or *Hiranya-garbha*. On the subjective side, *buddhi* is the first element of the *liṅga* or the subtle body. It is the essence of the individual spirit. *Buddhi* serves as the basis for the development of the principle of individuation, *ahaṅkāra*, from which are derived, on the one hand, mind and the ten sense organs, five of perception and five of action and, on the other hand, the subtle elements from which arise in their turn the gross elements. *Sattva* is *buddhi*, the innermost of the three circles, the outer being *rajas* and *tamas* which are identified with *ahaṅkāra* and *manas*, which are the emanations of *rajas*

last judgment will take place then, assuring him of his place among the saved and the righteous.

The Jews adopted the two principles of good and evil and they were taken over by Christianity. When Blake speaks of the marriage of Heaven and Hell, Heaven represents the one clear light over all and Hell the dark world of passion and the senses. Divided, both are equally barren, but from their union springs joy. 'Oh that man would seek immortal moments! Oh that men could converse with God' was Blake's cry.

¹² R. V. X. 82; IV. 58. 5.

and *tamas*. The *sattva* or the *buddhi* is the *bīja*, the seed of the living individual, since it contains the seeds of *karma* which develop at each birth into a sense-organism. The *sattva* or *liṅga* is called the ego, the *jīva*. As the *buddhi* is the *sūtrātman* of the individual, so is *Hiranya-garbha* the *sūtrātman*, the thread-controller of the world.

In the Kātha Upaniṣad, in the development of principles the great self stands after the undeveloped and the primaeva spirit. *Hiranya-garbha*, the World-soul is the first product of the principle of non-being influenced by the Eternal Spirit, *Īśvara*. The *puruṣa* of the Sāṃkhya is the Eternal Spirit made many. *Hiranya-garbha* is the great self, *mahān ātmā*, which arises from the undiscriminated, the *avyakta*, which corresponds to the primitive material or waters of the *Brāhmaṇas*, or the *prakṛti* of the Sāṃkhya. We have the Supreme Self, the Absolute, the Supreme Self as the eternal subject observing the eternal object, waters or *prakṛti* and the great self which is the first product of this interaction of the eternal subject and the principle of objectivity. The Supreme Lord, *Īśvara*, who eternally produces, outlasts the drama of the universe. Sāṃkara begins his commentary on the *Bhagavadgītā* with the verse: '*Nārāyaṇa* is beyond the unmanifest. The golden egg is produced from the unmanifest. The earth with its seven islands and all other worlds are in the egg'. The names and forms of the manifested world are latent in the egg as the future tree is in the seed. —H

¶ *Hiranya-garbha* answers to the Logos, the Word of Western thought. For Plato, the Logos was the archetypal idea. For the Stoics it is the principle of reason which quickens and informs matter. Philo speaks of the Divine Logos as the 'first born son', 'archetypal man', 'image of God', 'through whom the world was created'. Logos, the Reason, 'the Word was in the beginning and the Word became flesh'. The Greek term, Logos, means both Reason and Word. The latter indicates an act of divine will. Word is the active expression of character. The difference between the conception of Divine Intelligence or Reason and the Word of God is that the latter represents the will of the Supreme. *Vāc* is Brahman. *Vāc*, word, wisdom, is treated in the Rg Veda as the all-knowing. The first-born

of Rta is *vāc*: *yāvad brahma tiṣṭhāti tāvatī vāk*.¹⁴ The Logos is conceived as personal like *Hiranya-garbha*. 'The Light was the light of men'. 'The Logos became flesh'.¹⁵

The Supreme is generally conceived as light, *jyotiṣām jyotiḥ*, the light of lights. Light is the principle of communication. *Hiranya-garbha* is organically bound up with the world. Himself, a creature, the first-born of creation, he shares the fate of all creation in the end.¹⁶ But *Īśvara* is prior to the World-soul. The principle of process applies to God. While he is the expression of the non-temporal he is also the temporal. *Īśvara*, the eternal Being functions in the temporal *Hiranya-garbha*. Rāmānuja who looks upon *Īśvara* as the ^{supreme} transcendent Reality above all world events treats Brahmā as the demi-urge of creation who forms the lower world in the name and bidding of God.

Why is the universe what it is, rather than something else? Why is there this something, rather than another? This is traced to the divine will. This world and its controlling spirit are the expressions of the Supreme Lord. While the World-soul and the world are organically related and are interdependent, there is no such relationship between the Supreme Lord and the world, for that would be to subject the infinite to the finite. The relationship is an 'accident' to use Whitehead's expression. This word 'accident' implies two different considerations: (1) that Divine Creativity is not bound up with this world in such a way that the changes which occur in the world affect the integrity of the Divine; and (2) that the world is an accidental expression of the Divine principle. Creativity is not bound to express itself in this particular form. If the choice were necessary it would not be free. Creation is the free expression of the Divine mind, *icchā-mātram*. The world is the *manifestation* of *Hiranya-garbha* and the *creation* of *Īśvara*. The world is the free self-determination of God. The power of self-determination, self-expression, belongs to God. It is

¹⁴ R.V. X. 114. 8.

¹⁵ John 1:4, 5.

¹⁶ 'When all things are subjected to him then the Son himself will also be subjected to him who put all things under him, that God may be everything to everyone'. I Cor. 15:28.

not by itself. It belongs to the Absolute which is the abode of all possibilities, and by its creative power one of these possibilities is freely chosen for accomplishment. The power of manifestation is not alien to being. It does not enter it from outside. It is in being, inherent in it. It may be active or inactive. We thus get the conception of an Absolute-God, Brahman—*Īśvara*, where the first term indicates infinite being and possibility, and the second suggests creative freedom.¹⁷ Why should the Absolute Brahman perfect, infinite, needing nothing, desiring nothing, move out into the world? It is not compelled to do so. It may have this potentiality but it is not bound or compelled by it. It is free to move or not to move, to throw itself into forms or remain formless. If it still indulges its power of creativity, it is because of its free choice.

In *Īśvara* we have the two elements of wisdom and power, *Śiva* and *Śakti*. By the latter the Supreme who is unmeasured and immeasurable becomes measured and defined. Immutability becomes infinite fecundity. Pure being, which is the free basis and support of cosmic existence, is not the whole of our experience. Between the Absolute and the World-soul is the Creative Consciousness. It is *prajñāna-ghana* or truth-consciousness. If *sat* denotes the primordial being in its undifferentiated unity, *satya* is the same being immanent in its differentiations. If the Absolute is pure unity without any extension or variation, God is the creative power by which worlds spring into existence. The Absolute has moved out of its primal poise and become knowledge-will. It is the all-determining principle. It is the Absolute in action as Lord and Creator. While the Absolute is spaceless and timeless potentiality, God is the vast self-awareness comprehending, apprehending every possibility.¹⁸

¹⁷ In the Taoist *Tao Tê Ching*, *Tao*, literally 'Way', stands for the Absolute, the divine ground and *Tê* for 'power', for the unfolding of the divine possibilities. Cf. also *taihatâ* or suchness and *âlāya-vijñāna* the all-conserving or receptacle consciousness.

¹⁸ Eckhart says: 'God and Godhead are as different as heaven from earth. . . . God becomes and unbecomes'. 'All in Godhead is one, and of this naught can be said. God works, but Godhead works not. There is no work for it to do and no working in it. Never did it contemplate anything of work. God and Godhead differ after the manner of working and

Brahman is not merely a featureless Absolute. It is all this world. *Vāyu* or air is said to be manifest Brahman, *pratyakṣam brahma*. The *Śvetāśvatara Upaniṣad* makes out that Brahman is beast, bird, and insect, the tottering old man, boy, and girl. Brahman sustains the cosmos and is the self of each individual. Supra-cosmic transcendence and cosmic universality are both real phases of the one Supreme. In the former aspect the Spirit is in no way dependent on the cosmic manifold; in the latter the Spirit functions as the principle of the cosmic manifold. The supra-cosmic silence and the cosmic integration are both real. The two, *nirguṇa* and *saguṇa* Brahman, Absolute and God, are not different. Jayatīrtha contends that Śaṅkara is wrong in holding that Brahman is of two kinds—*brahmaṇo dvairūpyasya aprāmāṇikatvāt*. It is the same Brahman who is described in different ways.

The personality of God is not to be conceived on the human lines. He is not to be thought of as a greatly magnified person. We should not attribute to the Divine human qualities as we know them.¹⁹ We have (1) the Absolute, (2) God as Creative power, (3) God immanent in this world. These are not to be regarded as separate entities. They are arranged in this order because there is a logical priority. The Absolute must be there with all its possibilities before the Divine Creativity can choose one. The divine choice must be there before there can be the Divine immanent in this world. This is a logical succession

not working. . . . When I come into the Ground, into the depths, into the flow and fount of Godhead, none will ask me whence I have come or whither I go. None will have missed me; God passes away'. *Sermon LVI*. Evans' E.T.

¹⁹ Aquinas says: 'Things said alike of God and of other beings are not said either in quite the same sense or in a totally different sense but in an analogous sense'. *Summa Contra Gentiles* XXXIV. God is not good or loving in the human sense. 'For who hath known the mind of the Lord?' Romans 11:34. God is personal, but, as Karl Barth says, 'personal in an incomprehensible way in so far as the conception of His personality surpasses all our views of personality. This is so, just because He and He alone is a true, real and genuine person. Were we to overlook this and try to conceive God in our own strength according to our conception of personality, we should make an idol out of God'. *The Knowledge of God and the Service of God* (1938), pp. 31ff.

and not a temporal one. The world-spirit must be there before there can be the world. We thus get the four poises or statuses of reality,²⁰ (1) the Absolute, Brahman, (2) the Creative Spirit, *Īśvara*, (3) the World-Spirit, *Hiraṇya-garbha*, and (4) the World. This is the way in which the Hindu thinkers interpret the integral nature of the Supreme Reality. *Māṇḍūkya Upaniṣad* says that Brahman is *catuṣ-pāt*, four-footed, and its four principles are Brahman, *Īśvara*, *Hiraṇya-garbha*, and *Virāj*.

The conception of *tri-suparna* is developed in the fourth section of the *Taittirīya Upaniṣad*. The Absolute is conceived as a nest from out of which three birds have emerged, viz. *virāj*, *Hiraṇya-garbha*, and *Īśvara*. The Absolute conceived as it is in itself, independent of any creation, is called Brahman. When it is thought of as having manifested itself as the universe, it is called *virāj*; when it is thought of as the spirit moving everywhere in the universe, it is called *Hiraṇya-garbha*; when it is thought of as a personal God creating, protecting, and destroying the universe, it is called *Īśvara*. *Īśvara* becomes *Brahmā*, *Viṣṇu*, and *Śiva* when his three functions are taken separately. The real is not a sum of these. It is an ineffable unity in which these conceptual distinctions are made. These are fourfold to our mental view, separable only in appearance. If we identify the real with any one definable state of being, however pure and perfect, we violate the unity and divide the indivisible. The different standpoints are consistent with each other, complementary to each other and necessary in their totality for an integral view of life and the world. If we are able to hold them together, the conflicting views which are emphasised exclusively by certain schools of Indian Vedānta become reconciled.

Absolute being is not an existing quality to be found in the things. It is not an object of thought or the result of production. It forms an absolute contrast to, and is fundamentally different from, things that are, as is in its way nothingness. It can be expressed only negatively or analogically. It is that from which our speech turns back along with the mind, being unable to comprehend its fullness. It is that which the tongue of man

²⁰ [See original, 65 n², for a comparison of the Upanishadic stages of reality with Plotinus' scheme.—Ed.]

cannot truly express nor human intelligence conceive.] Śaṅkara in his commentary on the *Brahma-Sūtra* refers to an Upaniṣad text which is not to be found in any of the extant Upaniṣads. Bāhva, asked by Bāṣkali to expound the nature of Brahman, kept silent. He prayed, 'Teach me, sir'. The teacher was silent, and when addressed a second and a third time he said: 'I am teaching but you do not follow. The self is silence'.

We can only describe the Absolute in negative terms. In the words of Plotinus, 'We say what he is not, we cannot say what he is'. The Absolute is beyond the sphere of predication. It is the *śūnyatā* of the Buddhists. It is 'not gross, not subtle, not short, not long, not glowing, not shadowy, not dark, not attached, flavourless, smell-less, eye-less, ear-less, speech-less, mind-less, breath-less, mouth-less, not internal, not external, consuming nothing and consumed by nothing'.²¹ It cannot be truly designated. Any description makes it into something. It is nothing among things. It is non-dual, Advaita. It denies duality. This does not mean, however, that the Absolute is non-being. It means only that the Absolute is all-inclusive and nothing exists outside it.

Negative characters should not mislead us into thinking that Brahman is a nonentity. While it is non-empirical, it is also inclusive of the whole empirical world. The Absolute is described as 'full both of light and not-light, of desire and not-desire, of anger and not-anger, of law and not-law, having verily filled all, both the near and the far off, the this and the that'.²² Negative and positive characterisations are given to affirm the positivity of being.

To say that the nature of Brahman cannot be defined does not mean that it has no essential nature of its own. We cannot define it by its accidental features, for they do not belong to its essence. There is nothing outside it. As no enquiry into its nature can be instituted without some description, its *svarūpa* or essential nature is said to be *sat* or being, *cit* or consciousness, and *ānanda* or bliss. These are different phrases for the same being. Self-being, self-consciousness, and self-

²¹ B. U. II. 8. 8. [See original, 67 n¹, for texts on the Infinite by Plotinus, Pseudo-Dionysius, Lao-Tzu, and Chuang-Tzu.—Ed.]

²² B. U. IV. 4. 5.

delight are one. It is absolute being in which there is no nothingness. It is absolute consciousness in which there is no non-consciousness. It is absolute bliss in which there is no suffering or negation of bliss. All suffering is due to a second, an obstacle; all delight arises from the realisation of something withheld, by the overcoming of obstacles, by the surpassing of the limit. It is this delight that overflows into creation. The self-expression of the Absolute, the creation of numberless universes is also traced to Brahman. All things that exist are what they are, because of the nature of Brahman as *sat*, *cit*, and *ānanda*. All things are forms of one immutable being, variable expressions of the invariable reality. To describe Brahman as the cause of the world is to give its *taṭastha* or accidental feature. The defining characteristics are in both cases due to our logical needs. When the Absolute is regarded as the basis and explanation of the world, he is conceived as the lord of all, the knower of all, the inner controller of all.²³ God has moved out everywhere: *sa paryagāt*. The Śvetāśvatara Upaniṣad speaks of the one God, beside whom there is no second, who creates all the worlds and rules with His powers, and at the end of time rolls them up again.²⁴ He lives in all things and yet transcends them. The Universal Self is like the sun who is the eye of the whole universe and is untouched by the defects of our vision. He is said to fill the whole world and yet remain beyond its confines. 'Verily motionless like a lone tree does the God stand in the heaven, and yet by Him is this whole world filled'.²⁵

The distinction between Brahman in itself and Brahman in the universe, the transcendent beyond manifestation and the transcendent in manifestation, the indeterminate and the determinate, *nirguṇo guṇī*, is not exclusive.²⁶ The two are like two sides of one reality. The Real is at the same time being realised.

²³ Mā. U. 6.

²⁴ III. 2. 3; VI. 1-12.

²⁵ S. U. III. 9.

²⁶ Cf. Eckhart: 'The Godhead gave all things up to God. The Godhead is poor, naked and empty as though it were not; it has not, wills not, wants not, works not, gets not. It is God who has the treasure and the bride in him, the Godhead is as void as though it were not.'