

Julian  
Baggini

Cómo  
piensa el  
mundo

Una  
historia  
global de la  
filosofía

PAIDÓS

**JULIAN BAGGINI**

# **CÓMO PIENSA EL MUNDO**

---

Una historia global de la filosofía

Traducción de Pablo Hermida

**PAIDÓS Contextos**

Título original: *How the World Thinks: A Global History of Philosophy*, de Julian Baggini  
Publicado originalmente en inglés por Granta Publications

1.<sup>a</sup> edición, abril de 2019

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

- © Julian Baggini, 2018. Julian Baggini asevera su derecho moral a ser identificado como autor de esta obra.
- © de la traducción, Pablo Hermida Lazcano, 2019
- © de todas las ediciones en castellano,  
Editorial Planeta, S. A., 2019  
Avda. Diagonal, 662-664  
08034 Barcelona, España  
Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.  
[www.paidos.com](http://www.paidos.com)  
[www.planetadelibros.com](http://www.planetadelibros.com)

ISBN 978-84-493-3583-9  
Fotocomposición: Toni Clapés  
Depósito legal: B. 6.104-2019

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico.

Impreso en España – *Printed in Spain*

# SUMARIO

<i>Nota sobre los nombres</i> . . . . .	11
<i>Introducción</i> . . . . .	13
<i>Prólogo. Un panorama histórico desde la era axial hasta la era de la información</i> . . . . .	21

## Primera parte CÓMO CONOCE EL MUNDO

1. Percepción intuitiva . . . . .	35
2. Lo inefable . . . . .	53
3. ¿Teología o filosofía? . . . . .	65
4. La lógica . . . . .	77
5. Razón secular . . . . .	91
6. Pragmatismo . . . . .	101
7. Tradición . . . . .	111
8. Conclusión . . . . .	117

## Segunda Parte CÓMO ES EL MUNDO

9. Tiempo . . . . .	125
10. Karma . . . . .	133
11. Vacío . . . . .	141
12. Naturalismo . . . . .	149
13. Unidad . . . . .	161

14. Reduccionismo . . . . .	173
15. Conclusión . . . . .	181

Tercera Parte  
¿QUIÉNES SOMOS EN EL MUNDO?

16. No-yo . . . . .	187
17. El yo relacional . . . . .	199
18. El yo atomizado . . . . .	211
19. Conclusión . . . . .	219

Cuarta Parte  
CÓMO VIVE EL MUNDO

20. Armonía . . . . .	229
21. Virtud . . . . .	253
22. Ejemplos morales . . . . .	271
23. Liberación . . . . .	283
24. Fugacidad . . . . .	293
25. Imparcialidad . . . . .	301
26. Conclusión . . . . .	313

Quinta parte  
PENSAMIENTOS FINALES

27. Cómo piensa el mundo . . . . .	321
28. Un sentido del lugar . . . . .	333
<i>Para seguir leyendo . . . . .</i>	337
<i>Agradecimientos . . . . .</i>	339
Notas . . . . .	341
Índice onomástico y de materias . . . . .	381

# CAPÍTULO 1

---

## Percepción intuitiva

*«Visto por videntes sutiles»*

Para alguien como yo, acostumbrado a los rituales y las tradiciones de las conferencias académicas occidentales modernas, el XC Congreso Filosófico Indio fue un acontecimiento extraño. Algunas de las diferencias eran más cuantitativas que cualitativas. La incapacidad de respetar un horario y la tendencia de los ponentes a hablar más tiempo del que se les había asignado no eran sino versiones exageradas de debilidades académicas habituales. Pero, en varios aspectos, la reunión difería significativamente de las conferencias occidentales.

Se mostraba una deferencia extrema hacia los oradores invitados y las grandes figuras. La ceremonia inaugural duró dos horas, básicamente dedicadas a agasajar a los dignatarios (en su mayoría varones), varios de los cuales llegaron tarde, retrasando media hora el comienzo. Uno tras otro, fueron honrados y envueltos en una especie de mantón dorado, y recibieron un obsequio en una bandeja portada por un desfile femenino de estudiantes ataviadas con elegantes saris. Esta muestra de respeto ritual continuó a lo largo de todo el congreso, en el que la práctica totalidad de los oradores comenzó dando las gracias a «todos los eminentes eruditos sobre el estrado y fuera del estrado». Empleaban con frecuencia los términos «humildemente» y «humildad», un correctivo verbal para una realidad más orgullosa.

La adulación oficial contrastaba con la evidente falta de atención por parte del público, que a menudo charlaba, entraba y salía o jugaba con sus teléfonos móviles. El aplauso del público al final de cada charla era generalmente superficial y se sumaban a él menos manos de las que había en la sala. La regla parecía ser que todos debían hablar pero nadie necesitaba escuchar, siempre y cuando se rindiese a todo el mundo los honores debidos y los asientos estuviesen llenos.

En Europa y América, sería de esperar que los discursos principales presentasen un argumento esencialmente novedoso y original. En aquel congreso, las charlas eran más bien demostraciones de la erudición del orador, cuya tarea principal parecía consistir en representar una escuela filosófica tradicional. Como dijo uno de los ponentes invitados: «Lo importante aquí no es el pensador, sino la sabiduría». Así, un budista pronunció algo más parecido a un sermón que a una conferencia, lanzando un mensaje familiar incluso para mí, que poco sabía de budismo: si vivimos con un buen corazón, un buen discurso y una buena acción, la vida será buena. (Me contaron que esta ponencia recibió una crítica entusiasta al día siguiente en el periódico *Hindustan Times*.) En el mismo sentido, un jainista ofreció un panegírico a Acharya Tulsi, un gran monje jainista; la Conferencia Gujarat Vidyapith sobre la Filosofía de Gandhi y la Paz elogió a Gandhi como filósofo, político y santo que mostró el camino hacia un mundo moralmente mejor; una pareja de oradores abogó por el Vedānta Advaita; otro por el Saiva Siddhānta, y así sucesivamente. Al concluir cada uno de ellos, el presidente resumía y elogiaba alguna combinación de la elocuencia, la claridad, la erudición y la profundidad del ponente. No se aceptaban preguntas, lo cual se antojaba apropiado, pues no estaba teniendo lugar debate alguno. Esta característica de la filosofía india contemporánea no solo frustraba a una minoría de los asistentes al congreso, sino que irrita asimismo a muchos de los estudiosos que trabajan fuera del subcontinente. Un filósofo que residía en la India me explicó que toda la filosofía del subcontinente se ha convertido en pura repetición carente de originalidad. Un orador extranjero me confesó sus quejas porque la mayor parte de la llamada filosofía en la India actual es simple información, no pensamiento. Irónicamente, incluso él pronunció una conferencia con el nombre de su profesor, hacia quien se deshizo en elogios.

En el congreso se constataba una fuerte corriente de animosidad hacia la cultura y la filosofía occidentales, dirigida tanto a sus defectos manifiestos como a su condescendiente sentido de superioridad con respecto a la cultura india, algo de lo que me temo que mis comentarios escépticos podrían sugerir que yo también soy culpable. Varias de estas observaciones eran bochornosos recordatorios de la historia racista y colonial de Occidente. Un orador dijo a la audiencia que el supuestamente gran liberal John Stuart Mill había despachado la totalidad de la India y de Asia como el oscuro continente necesitado de civilización. Apenas importa el hecho de que en realidad fuese su padre, James Mill, quien hablara del «pueblo débil y semicivilizado» de la India y «la oscu-

ridad, la vaguedad y la confusión» de la «mitología hindú» en su *History of British India [Historia de la India británica]* de 1817, pues existen otros abundantes ejemplos que el orador podría haber utilizado.<sup>1</sup> «La humanidad alcanza su máxima perfección en la raza de los blancos —escribió Immanuel Kant en 1802—. Los indios amarillos poseen ciertamente un talento exiguo. Los negros se hallan muy por debajo de ellos y en la base de la escala se sitúan parte de los pueblos americanos».<sup>2</sup> El racismo de su cuasi contemporáneo David Hume difería tan solo en el grado de su certidumbre: «Tiendo a sospechar que los negros, y en general todas las demás especies de hombres, son naturalmente inferiores a los blancos».<sup>3</sup>

No obstante, la mayor parte del rechazo de la cultura occidental contemporánea se basaba en poco más que anécdotas selectivas. Un ponente aludió a los saqueos que se produjeron en Estados Unidos a raíz de las inundaciones, mientras que, tras las inundaciones de Chennai, el templo permaneció abierto día y noche para ayudar a las víctimas. Otro mencionó el suicidio de un estudiante de filosofía de Harvard como prueba del nihilismo del pensamiento occidental y su «asombrosa incapacidad de alcanzar una visión holística de la realidad».

Resulta tentador explicar estas características del Congreso Filosófico Indio en términos puramente sociológicos. Cabría decir que la sociedad india es más tradicional y jerárquica que la sociedad occidental, y que esto —junto con su historia colonial— es todo cuanto necesitamos para comprender la deferencia, la defensa de las tradiciones y la retórica antioccidental. Sin embargo, esto supone no considerar el contexto filosófico con la debida seriedad. Explicar por qué los filósofos indios hacen filosofía de la forma en que la hacen sin prestar atención a la filosofía los reduce a curiosidades antropológicas. Para considerarlos seriamente filósofos, hemos de preguntarnos si existen razones filosóficas, amén de sociológicas, para su forma de llevar a cabo su labor intelectual.

Sin duda, esto es lo que los occidentales exigirían de su propia tradición. Existen ciertamente cuestiones de costumbres y protocolo que explican algunos de los peculiares tejemanejes de las conferencias filosóficas occidentales, como por ejemplo por qué existe inexorablemente una cena de la conferencia que siempre se las arregla para ser al mismo tiempo formalmente sublime y gastronómicamente espantosa. Ahora bien, para explicar por qué los filósofos que asisten a las conferencias esgrimen argumentos y participan en largas sesiones de preguntas y respuestas, has de saber cómo encaja todo ello con la concepción de la fi-



lososfía que defienden, en la que los pensadores individuales aportan justificaciones para las conclusiones originales en forma de argumentos rigurosos. En otras palabras, para explicar cómo se practica la filosofía, es preciso explicar los ideales que semejante práctica aspira a ejemplificar. ¿Cuáles son, pues, los ideales subyacentes al modo en que los filósofos de la India presentaban sus ideas?

Una clave se encuentra en la palabra tradicional para filosofía en la India: *darśana*. *Darśana* procede de la raíz *drś*, que significa «ver». Este término significa tanto filosofía como ver o mirar.<sup>4</sup> Este doble sentido se debe a que, en la India, la filosofía se ha concebido en buena medida como una especie de visión. Por ejemplo, los poetas originales de los Vedas fueron los primeros *ṛṣis* (*rishis*), que significa videntes.<sup>5</sup> Se creía que el camino hacia la comprensión no implicaba tanto el razonamiento como las prácticas de aprendizaje del *ānvīkṣikī* (mirar), que nos permiten alcanzar la comprensión directa (*sākṣāt-kāra*) de la realidad tal como es.<sup>6</sup> Eso ayuda a explicar por qué uno de los gigantes del pensamiento indio, Śaṅkara (a veces Śaṅkarācārya), que se cree que escribió en el siglo VIII d. C., empleaba los términos *māya* (ilusión) y *avidyā* (ignorancia) como intercambiables. La ignorancia es la incapacidad de ver correctamente, la otra cara de la idea de que la visión y el conocimiento son idénticos.

Este énfasis en una especie de percepción sutil atraviesa toda la historia de la filosofía india clásica, que identifica la *pratyakṣa* como una fuente válida de conocimiento. Aunque el sentido originario de *pratyakṣa* era «percepción sensorial ordinaria», llegó a incluir toda aprehensión inmediata, sensorial, espiritual o intelectual.<sup>7</sup> De ahí que los Upaniṣad, por ejemplo, afirmen que el conocimiento del yo grande y universal (*Ātman*) «no se logra mediante la instrucción, ni mediante el intelecto, ni mediante mucho aprendizaje». Antes bien, «este es visto por videntes sutiles con un intelecto sutil y superior».<sup>8</sup> La clase de visión requerida no es la de la percepción sensorial normal. «No se capta mediante la vista, ni siquiera mediante el discurso, ni tampoco mediante ningún otro órgano sensorial, ni con la austeridad ni con el trabajo.» Solo «por medio de la meditación se contempla a Aquel que carece de partes».<sup>9</sup>

Radhakrishnan respalda esta caracterización de la tradición india clásica. Refiriéndose principalmente a las escuelas ortodoxas, dice: «La razón se subordina a la intuición. La vida no puede comprenderse en su plenitud mediante la razón lógica. [...] La filosofía de la India adopta su postura en favor del espíritu que está por encima de la mera lógica, y

defiende que la cultura basada en la mera lógica o ciencia puede ser eficiente, pero no inspiradora». <sup>10</sup> Más sucintamente, dice: «La filosofía nos lleva hasta las puertas de la tierra prometida, pero no puede permitirnos entrar en ella; para ello es necesaria la percepción intuitiva o comprensión». <sup>11</sup>

Hemos de cuidarnos de asumir que esto significa que *toda* la filosofía india es una suerte de percepción intuitiva mística alcanzada a través de la meditación. Las diversas escuelas de filosofía india se esmeran en enumerar y describir las que consideran *pramāṇas* (fuentes de conocimiento) válidas. Aunque cada escuela entiende las *pramāṇas* a su manera, existen esencialmente seis que o bien se rechazan o bien se suscriben. Es imposible hacerse una idea de ellas solo con sus nombres, pero incluso una somera visión general muestra que la filosofía india va mucho más allá de la percepción intuitiva mística. Las seis *pramāṇas* son: *pratyakṣa* (percepción),  *anumāna* (inferencia),  *upamāna* (comparación y analogía),  *arthāpatti* (postulación, derivación de las circunstancias),  *anupalabdhi* (no percepción, prueba negativa/cognitiva) y  *śabda* (palabra, testimonio de expertos fiables). De estas, la  *anumāna* es casi tan omnipresente como la  *pratyakṣa*, lo que pone de manifiesto que, para muchas escuelas, las formas de razonamiento forman parte de la tradición filosófica india tanto como cualquier percepción intuitiva.

Charles Moore nos advierte que la intuición, junto con la autoridad y el escepticismo acerca de la razón, tiende a ser exagerada por los comentaristas de la filosofía india, tanto occidentales como autóctonos. La forma de corregir este énfasis excesivo es apreciar que la intuición no se cree que supere todo lo demás, sino que supone simplemente un componente esencial de un sistema de comprensión que incluye todas las capacidades humanas. Como afirma S. K. Saksena, la fuente de conocimiento «no es ni los sentidos ni la razón ni la intuición, sino el hombre en su totalidad». <sup>12</sup> La diferencia clave estriba en que en muchas escuelas la  *pratyakṣa* desempeña un papel mucho más importante que en otras tradiciones mundiales.

La  *pratyakṣa* se halla íntimamente ligada a otra  *pramāṇa*, la  *śabda*. El  *Nyāya Sūtra* define la  *śabda* como «la afirmación instructiva de una persona fiable». <sup>13</sup> Ambas suelen funcionar como una especie de equipo, por cuanto hemos de creer el testimonio de los  *ṛṣis*, puesto que estos poseían unas capacidades excepcionales para percibir la realidad tal como es. Como dice Deepak Sarma, los textos sagrados se consideran fuentes válidas de conocimiento porque «están arraigados en la  *pratyakṣa* de los  *ṛṣis*». <sup>14</sup>

En ocasiones, estas capacidades son sobrenaturalmente extraordinarias. Varias biografías de Śaṅkara, el fundador del Vedānta Advaita, cuentan una historia que comienza con su discusión con una mujer filósofa a favor de la renuncia a la vida mundana y, por ende, a su matrimonio. Cuando la mujer señala que Śaṅkara está rechazando una vida que él mismo no ha experimentado, él emplea sus poderes yóguicos para entrar en el cuerpo del recientemente fallecido rey Amaruka, lo devuelve a la vida y luego procede a dominar las artes amatorias. Cuando ha concluido, retorna a su propio cuerpo, capaz de confirmar por la experiencia de primera mano que tenía razón desde el primer momento.<sup>15</sup>

En la jerarquía de las fuentes del conocimiento, el testimonio (*śabda*) de los grandes videntes (*ṛṣis*) suele imponerse a la percepción (*pratyakṣa*) incluso de las grandes mentes, que a su vez supera el más impresionante argumento racional. Śaṅkara rechaza «los razonamientos que ignoran los textos sagrados» por basarse «exclusivamente en la opinión individual» sin «ningún fundamento apropiado». No podemos confiar en el razonamiento ni tan siquiera de «los hombres de la más indiscutible eminencia mental, tales como Kapila, Kanāda y otros fundadores de escuelas filosóficas», pues se contradicen los unos a los otros.<sup>16</sup>

Cualquiera que se juzgue que ha alcanzado un grado elevado de percepción intuitiva es tratado con gran deferencia y respeto. Así lo reflejan las raíces de la palabra *upaniṣad*: *upa* (cerca de), *ni* (abajo) y *śad* (sentarse). Los grupos de alumnos se sentaban cerca de sus profesores para recibir de ellos la verdad.<sup>17</sup> *Las leyes de Manu* contienen un pasaje que recalca lo malvado que es desafiar a tu maestro: «Al censurar a su maestro, aunque sea justamente, en su próximo nacimiento se convertirá en un asno; al difamarlo falsamente, en un perro; aquel que viva de la sustancia de su maestro se convertirá en un gusano, y aquel que envidie el mérito de su maestro se convertirá en un insecto mayor».<sup>18</sup> Repárese en el «aunque sea justamente»: está mal censurar a tu maestro incluso si tu maestro se equivoca. Se trata de la deferencia en grado superlativo.

Como sugería mi experiencia en el Congreso Filosófico Indio, la deferencia hacia los videntes sigue siendo importante en la India actual. Uno de los primeros grupos que conocí estaba integrado por devotos del doctor Ramchandra Pralhad Parnerkar (1916-1980), quien, según me contaron con gran entusiasmo, combinaba la filosofía védica y la occidental, lo objetivo y lo subjetivo, la mente y la materia. Estaban tan ansiosos por propagar su filosofía del *Poornawād* que me regalaron su libro homónimo. Al principio aparece una serie de láminas en color con retratos no solo del autor, sino también de «nuestra inspiración», su hijo

y heredero intelectual, el abogado V. R. Parnerkar, y su padre, Vedmurti Pralhad Guru Ganesh Guru Parnerkar, a quien está dedicado el libro. Estos retratos rinden honores casi rituales a los grandes hombres en forma de libro.

La actitud deferente hacia los oradores tornaba difícil entrevistarlos. Solían interpretar mis preguntas como invitaciones a predicar sus escuelas de pensamiento. Nuestros intercambios no eran tanto preguntas y respuestas como pies para monólogos. Tampoco está confinada la deferencia a la autoridad a las conferencias académicas. Meera Baidur me contó que la idea de la percepción intuitiva como experiencia directa de la realidad suprema sigue siendo dominante en la cultura india, como se refleja en el dicho: «Tienes que comer azúcar para conocer su sabor». La India tiene muchos gurús que supuestamente han tenido experiencia directa del Brahman. Se consideran autoridades dignas de confianza, hasta el punto de que su conducta es ignorada con frecuencia. «Abunda la creencia ciega», dice Baidur. En 2012, «pillaron a uno de esos tipos practicando sexo en una habitación con una actriz. Alguien introdujo una cámara y aquello llegó a manos de la prensa». Su justificación fue que simplemente estaba satisfaciendo una necesidad, como un dios, y su reputación no pareció verse dañada. Es como si una vez que los gurús alcanzan el estatus de *swamis*, maestros religiosos hindúes reconocidos, fueran inmunes a todo reproche. Como dice el *Vaiśeṣika Sūtra*: «La cognición de los sabios avanzados, como también la visión de los perfectos, resulta del *dharma* [conducta apropiada] o de los méritos».<sup>19</sup> La lógica parece ser que para ser un *swami* es preciso tener percepción intuitiva; solo los buenos tienen percepción intuitiva; por consiguiente, el *swami* es bueno, pese a que sus comportamientos puedan sugerir lo contrario.

Baidur habla con una cierta autoridad sobre este asunto, pues durante varios años también fue una *swami*, si bien ella no hacía «ese tipo de cosas», subraya. Muchos asumían que tenía poderes cuasi místicos. En cierta ocasión se le acercó alguien y le dijo: «*Swami*, explícame esto. Viniste a mí en un sueño y me diste una *gangajal* [agua sagrada del Ganges], y luego le puse una guirnalda a la estatua de Ganesh, que se convirtió entonces en Krishna. ¿Cómo hiciste que ocurriera tal cosa?». Ella respondió que no había hecho nada, que se trataba tan solo de un sueño. «Por eso no triunfé como gurú popular y tuve que volver al mundo académico.»

La creencia de su devoto en la realidad de los sueños no era algo inusual. En la escuela Nyāya se mantiene que los objetos de los sueños son reales, pues también son percibidos y la *pratyakṣa* es una *pramāṇa*

válida.<sup>20</sup> Solo la escuela Cārvāka (o Lokayata), rigurosamente materialista y empírica, que con frecuencia constituye un caso atípico en la filosofía india, restringe la *pratyakṣa* exclusivamente a la percepción sensorial como única fuente válida de conocimiento.<sup>21</sup> Por tanto, en la Cārvāka no tienen cabida los *ṛṣis* y se llega a afirmar que «los tres autores de los Vedas eran bufones, truhanes y demonios».<sup>22</sup>

En las otras escuelas, la *pratyakṣa* posee una importancia crucial. Consideremos la Vedānta, una de las escuelas más importantes de la filosofía india. Unos de los textos fundacionales de su subescuela, la Vedānta Advaita, es el comentario de Śaṅkara de los *Vedānta Sūtras*. Śaṅkara escribió que, aunque «el razonamiento también ha de tener su lugar, [...] no debe considerarse engañosamente que goza de un simple raciocinio independiente, sino que ha de entenderse que representa el razonamiento como un auxiliar subordinado del conocimiento intuitivo».<sup>23</sup>

Ahora bien, ¿cómo se alcanza la *pratyakṣa*? A veces sobreviene como una suerte de don, desde ninguna parte. Los *Yoga Sūtras* dicen: «La experiencia de las capacidades extraordinarias puede acontecer de manera natural (es decir, como resultado de capacidades innatas en el momento de la reencarnación)». Si no tienes la suerte de poseer ese talento, puedes conseguir el mismo efecto tomando medicamentos herbarios (*oṣadhi*, entre los que se incluyen elixires y alucinógenos) o realizando conjuros (*mantra*). Sin embargo, es más habitual que la *pratyakṣa* sea el resultado de ejercicios espirituales tales como prácticas ascéticas (*tapas*) o *samādhi*, una forma de meditación para la concentración en la que los practicantes entran en una especie de estado de trance.<sup>24</sup>

Otras escuelas suelen hacer hincapié en la necesidad de una larga práctica espiritual. «La cognición de los sabios avanzados, como también la visión de los perfectos, (resulta) del *dharma* o de los méritos», dice el *Vaiśeṣika Sūtra*.<sup>25</sup> Clave entre estas prácticas es la meditación, que posibilita una clase de comprensión que excede la cognición ordinaria. «La meditación (*dhyāna*), ciertamente, rebasa el pensamiento», como rezan los Upaniṣad.<sup>26</sup> Existe demasiada variación entre las escuelas para una simple exposición de lo que conlleva la meditación, pero muchas tienen en común el énfasis en las prácticas corporales. Las instrucciones para la meditación siempre implican detalles relativos a la postura y la respiración. Como sugiere Sue Hamilton, esta es quizá la característica más extraña de la filosofía india para los occidentales en particular.<sup>27</sup> La vemos más claramente en los *Yoga Sūtras* clásicos, escritos en el siglo III d. C., pero el principio general se acepta más allá de las numerosas escuelas yóguicas.

Fuera de la India, en la actualidad el yoga se concibe a menudo como poco más que un ejercicio y una técnica de relajación. Su definición básica en los *Yoga Sūtras* suena muy relajante, al ser «el cese del funcionamiento de la conciencia ordinaria».<sup>28</sup> Sin embargo, el propósito de este sosiego de la mente va más allá de la mera relajación. El principio básico subyacente es que en la vida cotidiana nos dejamos extraviar por nuestros sentidos y la mente se mantiene ocupada con las cosas ordinarias del día a día. Al cesar esta actividad, no solo recobramos la calma y el control, sino que podemos ver las cosas como realmente son.<sup>29</sup> Es como si el mundo nos apareciese habitualmente borroso a través de la ventana de un tren expreso y, con la práctica, pudiésemos ralentizar el tiempo y ver lo que hay realmente ahí afuera. Esta es una visión común a las escuelas ortodoxas y no ortodoxas. Un profesor budista me dijo en cierta ocasión: «Un estado mental posee en su interior energías extraordinarias. Si limpias tu proceso de pensamiento, esto produce un florecimiento de la intuición en tu mente y deviene una fuente para conocerlo todo».

Todos los textos clásicos ofrecen alguna orientación acerca de las prácticas físicas que necesitamos seguir para lograr esta calma y esta percepción intuitiva. En los Upaniṣad, la percepción intuitiva que estamos buscando es nuestra unidad con el Brahman, el yo supremo. Para alcanzarla, propugna el «yoga séxtuple», que consta de «control de la respiración, retracción de los sentidos, meditación, concentración, contemplación y absorción».<sup>30</sup> El *Bhagavad Gītā* ofrece asimismo descripciones precisas de los requisitos físicos del yoga:

Debería colocar en un lugar limpio su asiento firme, ni demasiado alto ni demasiado bajo, cubierto de hierba sagrada, una piel de ciervo y un paño, uno encima del otro.

Ocupando allí su puesto en el asiento, focalizando su atención y controlando sus pensamientos y sus sentidos, ha de practicar *yoga* para la purificación del yo.

Manteniendo el cuerpo, la cabeza y el cuello erguidos e inmóviles, mirándose fijamente la punta de la nariz, sin mirar alrededor. [...]

Ciertamente el *yoga* no es para aquel que come en exceso o se abstiene en exceso de comer. No es para aquel, ¡oh, Arjuna!, que duerme demasiado o permanece demasiado tiempo en vela.<sup>31</sup>

Existe la creencia generalizada en la India de que estas prácticas no solo conducen a la percepción intuitiva, sino a poderes casi sobrenaturales. En los *Yoga Sūtras* existe una larga lista de lo que puede lograrse

con la meditación, no solo «el conocimiento de lo sutil, oculto o distante». Con la atención adecuada, cabe alcanzar «el conocimiento de varios universos» y «la disposición ordenada de las estrellas», así como conseguir «la fuerza de un elefante». Casi milagrosamente, «cuando la base de la garganta se convierte en el foco de atención de la reflexión comprensiva, se torna posible el cese del hambre y de la sed». Y «cuando la relación entre el oído y el espacio se convierte en el foco de atención de la reflexión comprensiva, se torna posible el oído celestial (el “oído divino”)». <sup>32</sup> Semejantes creencias persisten en la actualidad, especialmente en la India rural, donde a los hombres y mujeres santos se les atribuye habitualmente poderes mágicos.

Al margen de los poderes especiales, la idea de la percepción intuitiva, tanto directa como a través de los *ṛṣis*, es claramente potente y vívida. ¿Qué papel desempeña entonces la razón en todo esto? La respuesta es parcialmente histórica. Aunque apenas existía la filosofía sistemática en los periodos tempranos védico y épico, ciertas doctrinas clave se fijaron en esas épocas, y buena parte de la labor filosófica de los periodos *sūtra* y escolástico consistió en interpretar racionalmente dichas doctrinas.

Cabría establecer aquí una comparación entre la filosofía india posterior y la teología natural de la Europa medieval. También allí se consideraba que existía armonía entre la fe y la razón, y que el papel de esta no era ofrecer los fundamentos de la fe, sino meramente explicarla. La filosofía era en buena medida apologética: la justificación racional de las verdades reveladas. Incluso tan tarde como en el siglo xvii, los filósofos que, mediante el uso de la razón, llegaban a conclusiones que contradecían las doctrinas de la Iglesia, eran reprimidos, incluso si apoyaban la existencia del Dios cristiano. Tal fue el destino de Descartes, cuyas obras se incluyeron en la lista de libros prohibidos de la Iglesia católica romana, el *Index librorum prohibitorum*, en 1663, hasta su supresión en 1966.

El espíritu de la apologética ha sido fuerte desde hace mucho tiempo en la India. Uno de los oradores de eminente talento del Congreso Filosófico Indio, C. D. Sebastian, decía que «el propósito principal de la filosofía advaita es la preservación de su verdad revelada contra todas las posibles dudas y críticas, así como la demostración de su posibilidad para nuestra razón. [...] Por mucho que se recurra al pensamiento lógico acerca de los hechos de la experiencia, nunca se podrá llegar a una conclusión que niegue todos los hechos. La naturaleza de la realidad suprema es revelada por las escrituras y aceptada por la fe». <sup>33</sup> En la India no existe una separación tajante entre la filosofía y la religión (como

veremos, esto es aplicable a la mayoría de las demás tradiciones). En su alocución presidencial en el Congreso Filosófico Indio, N. Sharma afirmó: «El *darśana* es el lugar de encuentro de la filosofía y la religión, e incluye a ambos. Aquellos que defienden que el *darśana* no es filosofía solo demuestran su ignorancia acerca de la auténtica naturaleza del *darśana*». <sup>34</sup> Los temas religiosos eran abordados con frecuencia por los ponentes del congreso, uno de los cuales estaba sin duda predicando a los conversos cuando tituló su ponencia «Filosofía india: la combinación ideal de filosofía y religión».

Otra conferenciante talentosa, Chandrakala Padia, convenía en que la religión y la filosofía están mezcladas en la India, y ese es el rasgo distintivo del pensamiento indio. Esta mezcla refleja una penetración más amplia de la religión en la sociedad. «No podemos arrebatarse sin más a las personas sus sentimientos religiosos —dice Padia—. Se trata de una actividad inconsciente y profundamente arraigada.» Puede que la India tenga una Constitución laica, pero no mantiene la separación entre religión y Estado, como en Francia o en Estados Unidos. Antes bien, es (o se supone que es) imparcial en los asuntos religiosos. En los ámbitos que afectan al derecho personal, y que abarcan temas tales como el matrimonio, cada religión puede operar bajo sus propias leyes, de suerte que los musulmanes, por ejemplo, pueden vivir bajo la *sharía*.

Los defensores del vínculo entre filosofía y religión propenden a afirmar que no existe contradicción o conflicto alguno entre ambas, y que las dos conviven en perfecta armonía. «Los mundos de la razón y la religión no giran en órbitas diferentes —dice Sarvepalli Radhakrishnan—. El pensamiento indio es firme en su convicción de que las proposiciones religiosas deberían estar fundamentadas en la razón.» <sup>35</sup>

Una minoría ruidosa —más numerosa fuera del subcontinente— cuestiona esta interconexión de la filosofía y la religión. En el congreso, P. George Victor declaró abiertamente en su charla: «Estamos predicando teología, enseñándola como filosofía». Insiste en que debemos extraer la filosofía de la teología con el fin de defender la filosofía india contra el ataque de que no es filosofía en absoluto. Otro orador invitado confesaba en privado que el Congreso Filosófico Indio era la conferencia antifilosófica, alegando que representaba una manera de pensar sobre la filosofía india que pretendía diferenciarse todo lo posible de la filosofía occidental, haciendo hincapié en sus profundos vínculos con la religión, en contraste con el Occidente materialista y poco espiritual.

Desde fuera resulta muy difícil exponer con imparcialidad el argumento de la importancia de la religión para la filosofía india. Por una



parte, si se enfatiza su naturaleza religiosa, se corre el riesgo de caer en trillados estereotipos acerca de la espiritualidad india. Ahora bien, la negación de los vínculos entraña el riesgo de contradecir lo que afirman en su mayor parte los propios filósofos indios, y de forzar a la filosofía india a adaptarse a un molde ajeno. Se puede acusar a alguien de mentalidad colonial por situar el pensamiento indio al margen de la filosofía tal como esta se conoce en Occidente o por hacerlo encajar en la filosofía tal como esta se conoce en Occidente. Es evidente que los vínculos entre religión y filosofía son históricamente sólidos tanto en la India como en Occidente. Mientras que en Occidente se han debilitado, siguen siendo firmes en el subcontinente. Pero la filosofía india continúa revistiendo mucho interés para los pensadores laicos, como sucede con la obra de filósofos abiertamente cristianos como Tomás de Aquino y Descartes.

La paradoja de la filosofía india consiste en que, aunque está arraigada en la autoridad de los antiguos textos sagrados, los comentaristas llevan siglos interpretando esos textos con tal originalidad y creatividad que la filosofía ha progresado de hecho enormemente. Moore define a estos pensadores como «comentaristas solo en lo que podría denominarse el sentido cortés de la palabra». <sup>36</sup> Estos pensadores «reclaman para sus concepciones la sanción de los Vedas y ejercitan su ingenio al forzar dicha sanción incluso cuando no tiene lugar de manera espontánea —afirman Radhakrishnan y él—. Además, la inmensidad misma de los Vedas, de la que los autores podían seleccionar por libre convicción cualquier porción en aras de su autoridad, daba cabida al pensamiento original». <sup>37</sup>

Uno de los talentosos conferenciantes del Congreso Filosófico Indio, R. C. Sinha, piensa que este malentendido acerca de la originalidad subyace a muchos de los prejuicios contra la filosofía india. «La originalidad radica en la interpretación», decía. Recordaba un congreso internacional de estudios budistas en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos de la Universidad de Londres, en el que un profesor declaró que la filosofía india estaba muerta pues, a partir de Śāṅkara, era mera repetición. «Yo le expliqué que la originalidad en el pensamiento indio contemporáneo es muy notable —decía Sinha—. La originalidad no significa únicamente la construcción de un sistema sobre cosas originales; significa las interpretaciones del pensamiento clásico, del pensamiento indio. Esto también es original.» Los filósofos indios contemporáneos están muy versados tanto en el pensamiento occidental como en el indio, y contribuyen a esta creatividad interpretativa. Por ejemplo,

K. C. Bhattacharya creó una nueva filosofía que reconciliaba las filosofías kantiana y vedántica.

El propio Śaṅkara ofrece un buen ejemplo de originalidad arraigada en el intento de hacer una interpretación fiel. Aunque se le considera un pensador grande y creativo, él mismo decía que se limitaba a explicar lo que estaba contenido en los Vedas,<sup>38</sup> y ofrecía como argumento concluyente en pro de su posición: «Porque así se establece expresamente en las escrituras».<sup>39</sup> Al mismo tiempo, pasaba por alto las versiones contradictorias de la creación del mundo en los Vedas, «pues la creación del mundo y asuntos similares no son los que las escrituras desean enseñar».<sup>40</sup> Los Vedas ofrecen una lista tan rica de ingredientes filosóficos que los filósofos pueden cocinar prácticamente cualquier cosa con ellos.

El énfasis de la India en la *pratyakṣa* es característico, pero no se trata en modo alguno de la única tradición filosófica que reserva una función a una especie de percepción aguda además de a la razón. De hecho, la idea no es completamente ajena ni siquiera a la filosofía occidental. Aristóteles, uno de sus padres fundadores, escribió en el siglo IV a. C. que deberíamos «prestar no menos atención a las aserciones y opiniones de las personas mayores y experimentadas que a las demostraciones efectivas, porque ellas poseen una percepción intuitiva basada en su experiencia que les permite ver correctamente».<sup>41</sup> «Sabiduría práctica» es aquí la traducción habitual de *phronēsis*, que es una suerte de habilidad para juzgar que procede de la larga experiencia. (El concepto de *zhi*, traducido normalmente como «sabiduría», es usado de una manera muy similar por el filósofo chino clásico Mencio.<sup>42</sup>) Aristóteles no inventó el término y es probable que la *phronēsis* fuese muy valorada en la antigua Grecia. La filosofía occidental pasó posteriormente a enfatizar formas de razonamiento objetivas y susceptibles de ser desglosadas en pasos discretos, lo que llevaría a marginar la sabiduría práctica. Irónicamente, el edificio entero de la filosofía lógica se construyó sobre cimientos aristotélicos, obstaculizando la visión de la *phronēsis*.

Aunque la percepción intuitiva del sabio carece de estatus oficial como *pramāṇa* de la filosofía occidental, creo que siempre ha desempeñado una función relevante y en gran medida no reconocida. Me llama la atención que muchos de los movimientos clave de la filosofía occidental no han sido argumentos, sino agudas observaciones. Por ejemplo, cuando Descartes concluyó en el siglo XVII que aquello de lo que no podía dudar era de su propia existencia, no ofreció un argumento, sino

una observación: «Soy, existo».<sup>43</sup> No puedes dudar de tu propia existencia sin afirmarla al mismo tiempo, por el mero hecho de que eres *tú* el que dudas.

La diferencia principal entre esta clase de percepción intuitiva y la *pratyakṣa* estriba, sin embargo, en que esta última exige una especie de confianza. Cuando los filósofos occidentales utilizan su percepción intuitiva, te invitan a prestar atención del mismo modo y a observarte a ti mismo. Como me explicó uno de los eruditos destacados del Congreso Filosófico Indio, también en la filosofía india «cualquier individuo puede desarrollar sus propias facultades y adquirir la capacidad de ver algo, especialmente lo que está más allá, tener una percepción directa de esas realidades». Ahora bien, para llegar a estar en disposición de hacerlo, has de confiar en los *ṛṣis* para saber que vas por buen camino. Si no ves lo que ve la mente superior, la respuesta es que no has desarrollado lo suficiente tu sabiduría y debes practicar con más ahínco, tal vez durante años.

En ese sentido, la percepción intuitiva india es descaradamente elitista, mientras que la percepción intuitiva occidental es resueltamente igualitaria. Pero no es obvio cuál de ambas resulta más plausible. La idea de que ciertos individuos talentosos y experimentados tengan mejor percepción intuitiva que otros no es más chocante que la idea de que a unos individuos se les dé mejor que a otros tocar música, diseñar puentes o llevar a cabo investigaciones científicas, porque cuentan con una meritoria combinación de aprendizaje explícito y facultad implícita. La idea de que nadie tiene mejor percepción intuitiva que otros posiblemente sea menos creíble que la idea de que algunos la poseen.

En otras tradiciones no occidentales, la percepción intuitiva se valora más abiertamente. Robert E. Carter contrasta la tendencia occidental a convertir la filosofía en un «asunto puramente cerebral» con la asunción japonesa de que «el conocimiento es también un asunto experiencial que puede lograrse y pulirse mediante la práctica más que la razón por sí sola».<sup>44</sup> Esto resulta evidente en la importancia históricamente concedida a las artes marciales, los arreglos florales, el tiro con arco, la caligrafía y la ceremonia del té, todos los cuales ayudan a lograr una especie de iluminación más basada en la atención que en el raciocinio.<sup>45</sup> Incluso en el altamente tecnológico Japón actual prospera esta sensibilidad. El Museo de la Destilería de Sake Hakutsuru de la ciudad de Kobe muestra al visitante la forma en la que se elaboraba tradicionalmente el vino de arroz. Una de las numerosas fases importantes del proceso es la cocción del arroz, que debía dejar los granos *gaiiko nainan*:

duros por fuera y blandos por dentro. El narrador del vídeo que lo explica señala con entusiasmo que, aunque la destilación moderna es una operación de alta tecnología, «incluso en la actualidad se comprueba de la misma manera el estado del arroz cocido. La producción de sake implica algo más que ciencia y teoría. La intuición y la experiencia humanas desempeñan una función crucial».

La importancia de la percepción intuitiva humana ha sido subrayada por muchos filósofos japoneses. El filósofo de la Escuela de Kioto de principios del siglo xx Nishida Kitarō escribió sobre el *kenshō* o captación de la verdadera esencia de la naturaleza (*ken* significa ver o tener una visión y *shō* es la naturaleza, la verdadera esencia de una cosa). Sostenía que mediante la experiencia pura podía lograrse el conocimiento directo de la realidad tal como es: «Experimentar significa conocer los hechos tal como son, conocer de acuerdo con los hechos renunciando completamente a toda invención». Se trata de la experiencia que no está «adulterada con algún tipo de pensamiento». <sup>46</sup> «Esta visión no es un conocimiento de la mente al que se llegue analíticamente, sino una visión directa e inmediata de esta, como cuando el ojo percibe un objeto que tiene delante.»

Los paralelismos con la *pratyakṣa* son evidentes. Una diferencia es que en la filosofía japonesa la percepción es primordialmente estética y mundana, más que espiritual y de otro mundo. Nishida escribió: «Es el artista, no el erudito, quien accede a la naturaleza auténtica de la realidad». <sup>47</sup> El prestigio de la poesía zen refleja esta circunstancia. Consideremos este haiku de Bashō:

*Un viejo estanque:  
salta una rana ¡zas!  
chapaletéo.\**

Para Nishida, el haiku evoca el sonido del chapoteo sin tratar de imitarlo realmente. El poema funciona porque le transmite al lector la experiencia pura de la rana que entra en el estanque, quizá incluso mejor que viéndola sin la suficiente sensibilidad. <sup>48</sup> Takeuchi Yoshinori interpreta el poema de otra forma, diciendo que lo evocado no es el sonido del agua, sino la quietud perturbada por el chapoteo. Similar es el efecto buscado en un viejo poema chino que reza: «Un pájaro grita; las montañas aún más silenciosas». <sup>49</sup> Este es también quizá el auténtico

\* Traducción de Octavio Paz. [N. del T.]

significado que subyace al célebre *koan* del siglo xviii de Hakuin Ekaku «¿Cuál es el sonido de una sola mano?»: es una invitación a prestar atención al silencio, al vacío.<sup>50</sup> Estas interpretaciones difieren, pero tienen algo más importante en común: la creencia de que el propósito del poema es facilitar el *kenshō*, la visión de la verdadera esencia de la naturaleza, por medios estéticos más que racionales. Como dice D. T. Suzuki: «Debemos aceptar el hecho de que el intelecto tiene sus limitaciones, y que las cosas o los hechos pertenecientes a nuestras experiencias más íntimas exceden completamente su dominio».<sup>51</sup> Los *koans* han de «ser meditados con el fin de acabar con el dominio de la racionalidad sobre el yo», afirma Edward Slingerland, para «alejar la mente».<sup>52</sup>

Un sentido importante en que esta clase de percepción intuitiva difiere de la comprensión intelectual es que derriba la barrera entre lo conocido y el conocedor. «Para entender la realidad tienes que cogerla con tus propias manos o, mejor, tienes que *ser* esa realidad», dice Suzuki.<sup>53</sup> La explicación de Nishida al respecto es que «la visión en la experiencia del *kenshō* no es dualista o dicotómica, porque no existe aquí separación alguna entre el objeto de la visión y el sujeto que ve, porque el que ve es lo visto y lo visto es el que ve; ambos son completamente idénticos».<sup>54</sup> Nishida cree que esta aspiración a disolver las dualidades de sujeto y objeto es típicamente japonesa. Lo que los japoneses «anhelan intensamente», dice Carter, es «llegar a ser uno con las cosas y los acontecimientos»,<sup>55</sup> acabando con la distinción entre conocer y hacer, pensamiento y acción. Nishida exploró esta idea en sus obras tardías mediante el concepto de «acción-intuición», la sensación de que accedemos mejor al corazón de la realidad actuando que reflexionando. La conciencia plena y verdadera no es meramente intelectual, sino activamente experiencial.<sup>56</sup>

El filósofo japonés contemporáneo Kobayashi Yasuo describía esta dimensión experiencial como el carácter «estético» del pensamiento japonés, que contrasta con el foco de atención ético chino en la conducta apropiada, la cortesía, la ceremonia y demás. El «encanto del pensamiento filosófico japonés» radica en que consiste en ser tocado por lo próximo. «Lo más importante no sucede ahí lejos, sino en este presente —me explicó—. Lo importante es sentir, no conceptualizar. Los conceptos siempre indican algo ahí lejos, son muy abstractos».

El tiempo es un buen ejemplo al respecto. «El tiempo siempre está presente para nosotros, no como un concepto, sino como esta sensación: algo así como las flores de cerezo que desaparecen. Descubrimos la verdad del tiempo en esta sensación. Pero no podemos conceptualizar esta estética».

Lograr esta clase de experiencia pura significa aceptar los límites de la razón así como del lenguaje. El filósofo de la Escuela de Kioto Tanabe Hajime propone al respecto la noción de metanoética, que consiste en la renuncia a la posibilidad de conocer mediante nuestros propios esfuerzos y nuestra propia razón. Describiendo su propia comprensión de la importancia de esto, escribía: «En medio de mi aflicción, me abandoné humildemente a mi propia incapacidad. ¡Alcancé súbitamente una nueva percepción! Mi confesión penitente —metanoesis— me devolvió inesperadamente a mi interioridad, alejándome de las cosas externas».<sup>57</sup> Cabe destacar que escribió esto de forma autobiográfica. Semejante aproximación en primera persona es tan natural en una cultura filosófica que enfatiza la experiencia en primera persona como se antoja extraña en una tradición occidental que enfatiza la objetividad en tercera persona.

Tanabe compara explícitamente su experiencia con la que condujo a Shinran en el siglo XIII a fundar la escuela de Jōdo Shinshū o budismo shin, la forma más popular de budismo en Japón. El shin es una escuela de Budismo de la Tierra Pura, que enseña que la iluminación puede alcanzarse simplemente mediante la práctica del *nembutsu*, recitando la frase *Namu Amida Butsu* («Busco refugio en el Buda Amitābha» —Amitābha o Amida es el Buda principal del Jōdo Shinshū, no Gautama, el fundador de todo el budismo—). La práctica requiere que el devoto se libre de la ilusión de que la iluminación puede ser alcanzada por uno mismo. En lugar de ello, es preciso entregarse al «otro-poder».<sup>58</sup>

Estas interpretaciones japonesas de la percepción intuitiva tienen raíces que atraviesan Asia Oriental y se remontan a los orígenes del budismo en la India. Los predecesores del zen en Japón fueron los budistas chan de China, que pertenecen a la tradición mahāyāna. Desde la perspectiva mahāyāna, dice Tom Kasulis, «la sabiduría (*prajñā*) supera la comprensión discernidora (*vikalpa*)» y «expresar un compromiso con la realidad es más valioso que analizarla con objetividad».<sup>59</sup>

Tal vez no sea casual que se haga más hincapié en la percepción intuitiva como fuente de conocimiento en las tradiciones que Occidente considera menos filosóficas. La autoimagen de la filosofía occidental se ha construido en buena medida distanciándose de las ideas del filósofo como un sabio o gurú capaz de penetrar los misterios profundos del universo como una especie de vidente. Este distanciamiento la ha cegado ante la evidente verdad de que toda buena filosofía requiere algún tipo de percepción intuitiva. Existen innumerables filósofos muy inteli-

gentes y eruditos capaces de desmontar un argumento mejor que nadie, pero que no pueden hacer ninguna contribución valiosa a su disciplina. Lo que les falta no es la capacidad de ser más sistemáticos si cabe en su análisis, sino la capacidad de percatarse de lo que está en juego, de lo relevante. La percepción intuitiva carente de análisis y crítica es mera intuición aceptada por fe. Pero el análisis carente de percepción intuitiva es un juego intelectual vacío. Las filosofías del mundo no solo ofrecen percepciones intuitivas, sino también ideas sobre cómo lograrlas, y nos resultaría provechoso comprometernos empática pero críticamente con ambas.