

1877

**WIESSE, CARLOS.** *Sistemas filosóficos de la India.*

---

*Sistemas filosóficos de la India/* Carlos Wiese.-Lima, 1877

9p.; 22cm. Texto impreso.

Tesis (Lic.)- UNMSM, Facultad de Letras, 1877.

Contenido: “En cuanto a los fines que la filosofía ha alcanzado en la India, no son menos notables que los demás pueblos han logrado descubrir por medio de la razón. Dominando en aquella una idea capital distinta de todo punto de lo que se desarrolla en los demás siglos”.

Ubicación: Archivo Histórico, UNMSM.

**Caja: 77(176)**

**Folios: 87-95**

**Sistemas filosóficos de la India<sup>1</sup>**  
**CARLOS WIESSE**

Señor decano:

La historia de la filosofía se encuentra, como la historia de la humanidad, sujeta a leyes fijas e inmutables que han podido ser conocidas y precisadas, porque se conoce y se precisan a raíz y el fundamento de la ciencia filosófica. Esas leyes jamás han dejado de reproducir los mismos resultados; y nunca los hombres se han apartado de ellas en la investigación de cual es su naturaleza, su fin, la naturaleza de Dios, del mundo y de las relaciones de todos los seres. Y a este respecto la historia de la filosofía no es sino una continuada cadena, cuyos eslabones perfectamente iguales en estructura, aunque variados en los materiales de que han sido formados, se apoyan el uno en el otro y todos se suponen. Porque nada hay perdido, nada es inútil en la historia de los esfuerzos de la razón humana: los pueblos se transmiten unos a otros sus adelantos, sus preocupaciones; los que vienen detrás reciben el legado de las generaciones anteriores y transmiten este depósito con algo nuevo, aunque sea una caída, para que la ley del progreso impuesto al hombre se cumpla; para que todos, así los individuos como las escuelas y los pueblos, quien en su fin.

Nada está demás en esta gran obra de la humanidad: los adelantos de una época o de una nación determinada, irán a engrosar las conquistas del hombre en el terreno de la razón, las caídas de los filósofos y las preocupaciones del vulgo, servirán de ejemplo a la posteridad en su marcha gradual y progresiva: con los unos se habrá dado un caso más para llegar al conocimiento perfecto del fin del hombre; y las otras servirán para iluminar el sendero que la inteligencia debe seguir en investigación de la verdad.

La filosofía moderna se formó sobre las bases de la escolástica, reformando sus abusos, agrandando los dominios de la razón. La edad media tuvo por maestros a los griegos; tomó sus doctrinas, las purificó y adoptó al espíritu cristiano, cumplió así su tarea en el cuadro que la Providencia le había asignado. Roma con su decadencia y corrupción manifestó a las edades que le sucedieron, que los principios paganos no se hermanaban con la razón. Y Grecia, con su Platón y Aristóteles, sentó la piedra la piedra angular sobre la que ruedan y rodarán las investigaciones filosóficas; y con sus epicúreos y sofistas enseñó a la ciencia los extravíos del error. Pero llegar a este punto, la oscuridad

---

<sup>1</sup> Caja 77(176) Inicio del folio 87.

y el misterio de la Historia hacen que parezca cortado el hilo de la tradición y que se presente esta cuestión los puntos ¿Grecia los sacó todo de sí o recibió algo de otro pueblo? Tratemos de ver lo que hay de cierto a este respecto

Los pueblos, ya no han dicho, señores, nada han sacado exclusivamente de sí, los progresos no son autóctonos, por decirlo así, de un país determinado, de este poder que el suelo. Por eso, cuando se estudia el arte en Grecia y se le ve aparecer de repente, armado como Minerva, hay que remontarse a Nínive y Babilonia, para encontrar el hilo de la tradición y decenios; y por eso también cuando vemos a esa misma Grecia presentar un Tales y un Pitágoras, necesariamente la razón se remonta a otro pueblo, para que no haya solución de continuidad en la ciencia como no la hay en el arte.

Las analogías, las conjeturas a falta de todo dato verdadero e histórico y de toda fecha para fijar con exactitud la prelación que debe darse a una u otra filosofía, nos llevan a la India, para reconstruir la tradición que reina en la historia de los esfuerzos de la razón. La lengua india es la base de todos los idiomas modernos: del sánscrito ha venido el griego así como el latín y las demás lenguas europeas; y esto no ofrece duda alguna en la actualidad, pues las derivaciones han sido señaladas y contadas, las palabras griegas han sido referidas a su raíz sánscrita. Ahora bien no es natural que un pueblo haya tomado sólo de otro su lengua, porque ésta, como expresión del pensamiento, no se separa de él; lo auxilia y lo acompaña en su marcha; sirve para su adelanto o es causa de su atraso. Si una nación pues, recibe de otra su lengua, es lógico suponer que la recibió con los adelantos de ese pueblo, con sus instituciones; y aunque las especulaciones filosóficas no hayan pasado de los límites de una religión, ignorante de la verdad primitiva, siempre habrá tradición, porque la razón dada una misma fuente arribará a los mismos resultados.

Y esto que se descubre a priori está confirmado por los hechos. El politeísmo griego, tal cual fue establecido desde los primeros años de los Pelasgos, tiene la misma organización que la jerarquía de deidades enseñada por los Vedas: los dioses, semidioses y héroes, la personificación de los elementos en la naturaleza y de la vida; se haya establecida así en las tradiciones de los aborígenes de la Grecia, como los libros de las familias arianas. La India, por otra parte, se ha preocupado, como todos los demás pueblos, del problema del destino humano: los filósofos como su religión, han considerado este mundo como una cárcel de cuyos lazos es preciso<sup>2</sup> desligarse; la teoría

---

<sup>2</sup> Inicio del folio 88 ídem.

de la liberación está en la índole de sus escritores y en la mente de sus sacerdotes. Y esta teoría no encontramos también en la Grecia: Platón, y antes de Platón otras escuelas hablan e insisten sobre ella para que no se la crea una opinión aislada y sin fundamento. No pretendo, señores, dar a estas conjeturas más fuerza de la que ellas manifiestan. El pensamiento humano en todas partes es el mismo e igual es su manera de proceder; de suerte que ya se le considere en el Oriente u Occidente, en antigüedad o en la Edad Moderna, partiendo de los mismos principios ha de haber llegado a iguales consecuencias y manchado por idéntico camino: así en todas las épocas y todos los pueblos, los anales filosóficos han de presentar siempre, sensualismo e idealismo, escepticismo y misticismo. Pero sea de ello lo que fuere, las chocantes analogías que la Grecia y la India ofrecen, atestiguan una comunidad de origen y tradiciones que hacen evidente la ley de la sucesión de unos pueblos a la herencia de los otros.

Todo esto manifiesta la importancia del estudio de la filosofía india; la necesidad de oír la voz de este pueblo en el concierto de todas las épocas y de todas las naciones para investigar la naturaleza de las cuestiones filosóficas. Esto base, señores, placentero el trabajo que el deber impone, y que en el curso de la presente tesis, mis pocas aptitudes se esfuerzan para ponerse a la altura del objeto que ella se propone.

## I

Una observación muy importante que hay que hacer, respecto de la filosofía occidental, es que ella no se separa de la teología, las pocas especulaciones filosóficas que en esos pueblos se presentan, no pasan más allá de lo revelado y contenido en los libros sagrados. La Persia, el Egipto, la Fenicia, &a. Nada han pensado ni conocido de los problemas que la razón se propone, fuera de lo que la tradición ha conservado de las verdades primitivas. La India ofrece algo más independiente y filosófico: los libros sagrados no son, en el país de los brahmanes, la última palabra, sino que estirando sede en su espíritu, se discuten sus doctrinas y se le rechaza o acepta. Y esta independencia es bien explicable: dividida la India en castas, y abandonándose la vida material a los hombres de las clases inferiores, la vida intelectual era la ocupación de los sacerdotes, quienes, rodeados por otra parte del prestigio que su casta tenía, podían emitir sus opiniones sin trabas de ningún género. Las cuestiones se discutían en la serena altura de los principios; la persuasión sólo dominaba, y en tal grado, que así era venerado un

vedantino que respetaba la palabra sagrada, como un Sankya que no le atribuía valor alguno.

Pero con todo, las filosofías de los diferentes pueblos, toman de las tradiciones religiosas del país en que nacen. Es por eso que deben señalarse dichas tradiciones, en la medida y hasta donde expliquen en las doctrinas filosóficas que se van a estudiar. Y más que en ninguna parte, esto es aplicable la india porque allí por muchos esfuerzos que la razón haya hecho para desatarse del yugo de la fe, no ha podido libertarse del sello que esta imprimiera sus investigaciones. Estudiemos, pues, esas tradiciones en la India.

Ellas están contenidas en los libros sagrados llamados Vedas. Un ánimo poco imparcial puede encontrar conformes con el espíritu del Dios verdadero las doctrinas contenidas en estos libros. Porque, en efecto así se expresan sobre el Ser Supremo: "el ser supremo no es comprensible por la visión, ni por ningún órgano de los sentidos. Él ve todas las cosas aunque no sea visto; las comprende aún que él no sea comprendido. No es ni corto ni largo, es inaccesible a la inteligencia; no puede ser descrito por la palabra humana."- Aquí se vislumbra la idea de un ser supremo, uno y eterno, tal cual no comprende la razón y la enseña la revelación; pero en los pasajes que siguen no se establece la distinción entre Dios y el mundo; antes bien, la consustancialidad del finito y del infinito está admitida y no se comprende el misterio de la creación, sino como una verdadera emanación. "Dios, dicen, es la causa eficiente del universo, como un alfarero lo es de los vasos y otros utensilios de tierra; y Dios también es la causa material del universo como la tierra..., es la causa material de los diferentes utensilios de tierra."

El monoteísmo en la india no es, pues, más que un gran sistema panteísta; y aunque esta religión es sin duda superior a la idolatría, conduce el politeísmo y el ateísmo; porque el panteísmo, por una parte, no es sino un ateísmo disfrazado; y por otra, sacando todas las cosas de la sustancia de Dios, todas tienen derecho a nuestra adoración, así los animales, como el hombre mismo y los astros.

Otra teoría que veremos reproducida en todas las escuelas y que también viene de los vedas, es la de la trasmigración de las almas. El alma es inmortal; pero, debiendo todo estar partido en su debida proporción, ella tiene que purgar sus faltas, pasando a otros cuerpos inferiores después de haber abandonado el que actualmente ocupa, otros superiores, según sus méritos, hasta conseguir la suprema felicidad por su absolución en Brahma. El fin de la religión será, pues, liberar al hombre de los lazos de esta vida, hacer que sin necesidad de la trasmigración, el alma vuelva al seno de Dios, de donde

salió. El alma en posesión de esta felicidad, pierde hasta la sombra de su personalidad para identificarse con Brahma de una manera absoluta; es decir, que el espíritu es inmortal en distinto sentido de lo que la tradición<sup>3</sup> primitivas enseña, y de lo que Boudha admitió más tarde como un reposo absoluto e independiente muy difíciles de comprender.

## II.

Entrando ahora en el estudio de los sistemas filosóficos de la india. Colebrooke, que fue el primero entorno sobre ellos otros ciertos amplios, distingue seis principales: los dos Mimanzas, evidente intención de Nyaya, la filosofía atomista de Kánada; y los dos Sankyas, el Sankya ateo de Kapila y el teísta de Patandjali.

No es posible resolver en el estado actual de la ciencia la cuestión del orden en que se han desarrollado estos diferentes sistemas. La historia de la india se caracteriza por su falta completa de cronología, pues parece que siempre quiso manifestarse una y eterna. Así todas las escuelas filosóficas este pueblo, se han reproducido, modificado y combatido por espacio de muchos siglos, de tal manera, que todas se representan simultáneamente a los ojos del historiador y cuentan la misma edad ante la posteridad.

M. Cousin a este respecto cree necesario atenerse a las analogías que pueden sacarse de la comparación con otras grandes épocas de la humanidad. La religión es el fondo de toda civilización; después de la religión nace la teología y de la teología nace en fin, la filosofía. Tal es en marcha natural del espíritu humano y la que se observa en todas las grandes épocas de la filosofía; así en Grecia como en la Europa cristiana. Por lo tanto, de la religión contenida en los Vedas, nacieron los sistemas para explicarlos; es decir, los dos Mimanzas; después la razón por sí sola, habría pretendido explicar los problemas de la naturaleza y señalarse un camino en las investigaciones, y de aquí la física corpuscular de Kanada y de dialéctica de Nyaya; y como la última expresión de la libertad y los extravíos de la inteligencia se presentaría el Sankya de Kapila, reformado esos tendencias parteras por el Sankya teísta de Pantajali.

No es posible, sin embargo, sigue en la india, la misma marcha que el espíritu humano siguió en Grecia, población: en la una las ideas panteístas aparecen con la religión; y en la otro sólo después de muchos siglos y como para coronar la obra que la inteligencia

---

<sup>3</sup> Inicio del folio 89 ídem.

había elevado las escuelas cayeron en el error de admitir la consustancialidad de lo finito y lo infinito. Por eso, y porque el sistema Sankya presenta un cuerpo de doctrinas más completo, nos ocuparemos de esta filosofía antes del Mimanza teórico, que parece fue compuesto por defender la tradición religiosa de los ataques que se dirigían.

Estudiando, pues, la filosofía india en el orden señalado por M. Cousin con la modificación indicada, no nos defenderemos mucho en el Purva- Mimanza, atribuido a Jaimini, pues apenas es un sistema. Esencialmente práctico, trata de las reglas por el cumplimiento de las obras, reproduciendo las teorías desenvueltas en los Vedas sin agregarles nada metafísico. Con todo, este sistema está ligado al desarrollo de las cuestiones de lógica y de gramática general: así el lenguaje, considerado eterno, es la expresión del pensamiento de Dios y del hombre, eterno también en la causa de todas las cosas y sus emanaciones.

### III

Saliendo del Mimanza de Jaimini, nos encontramos ya en plena filosofía. El Sankya es un sistema verdaderamente filosófico y comprende todos los problemas que la inteligencia humana puede proponerse. Es al propio tiempo la primera tentativa de la razón para emanciparse del yugo de los vedas, pero, que no sujetándose a reglas fijas va hasta la negación.

Kapila, fundador de este sistema, asigna a la filosofía un fin esencialmente práctico; y en esto sigue la corriente de las demás escuelas de la India. Este fin consiste en hacer al hombre feliz, separándolo de todos los obstáculos que puede presentársele para llegar a la beatitud suprema. Los medios materiales ya un los que suministra la tradición y los vedas, nada valen a este respecto: la ciencia perfecta puede únicamente llevar al objeto que el hombre desea.

Para conseguir esta ciencia tan importante e indispensable, el sistema siéntale principio del empirismo, tal cual ha sido reproducido en la Grecia y en todas las edades de la filosofía: la percepción, la inducción y la afirmación forman las tres clases de pruebas que la filosofía admite. La aplicación de los sentidos á los objetos que el son especiales es la percepción. La inducción es triple y esta siempre precedida sea de un objeto o de un atributo. Lo que escapa a esta inducción como lo que esta fuera del dominio de los sentidos, no puede ser conocido más que por la tradición o la verdadera revelación. Sin embargo de esto, Kapila da muy poca importancia a esta fuente, y parece que solo la

considera para no chocar con las opiniones del vulgo. El Sankya encierra pues el empirismo puro, porque nada hay más allá de la sensación: la misma inducción se basa sobre esta percepción. Establecidas así las fuentes de los conocimientos humanos, el sistema se ocupa de los objetos del conocimiento. Estos principios de las cosas son 23: examinemos los principales. La naturaleza eterna, sin formas, sin partes, la causa material y universal, que puede ser inducida, es el primero. Lo que no puede ser, y lo que es no puede dejar de ser; luego concluye el Sankya, en medio de las apariencias variables que percibimos por los diversos medios de conocer, hay algo inmutable e indivisible de donde las cosas deben haber salido y que los sentidos no pueden ver. Esta fuente es la naturaleza *Moula Pakriti*. Eterna y primera, lo produce todo y ella no es producida; y si no se la percibe, no es porque no existe, sino porque es sumamente sutil: la palpamos por sus efectos que son múltiples y visibles, y que<sup>4</sup> algunas veces se asemejan y otras difieren de su causa. Kapila distingue pues el principio que es increado, invariable, universal, de sus desenvolvimientos, que son múltiples, universales, subordinados.

La naturaleza es, pues, indeterminada y sin inteligencia. Ésta, *boudhi* sale de aquella; y es el segundo principio de las cosas. La inteligencia es el gran principio porque ella engendra todos los demás del mundo. Se ve, pues, que Kapila hace nacer la inteligencia de algo que le es enteramente contrario como es la naturaleza bruta; es decir de algo que no la contiene en principio. La inteligencia es la determinación de las cosas; de ella sale la bondad, la oscuridad y la pasión y se manifiestan en mayor ó menor grado en los seres inferiores.

El principio que emana de la inteligencia es el Yo o la conciencia; y del Yo procede una doble creación: por una parte, la categoría de los once principios y por otra la de los cinco elementos sutiles. Del Yo considerado como elemento primitivo vienen los elementos groseros, emanación que no tiene lugar sino a la influencia de la actividad. “La personalidad, el Yo, la conciencia, dice un comentador de Kapila, no produce solamente los cinco órganos de la inteligencia, los cinco instrumentos de acción; y el *manas* destinado a centralizar las impresiones sensibles y a transmitir a los órganos activos, las ordenes de la voluntad; el yo produce también las cinco moléculas sutiles; tipos primordiales de los cinco sentidos...Estas moléculas sutiles, dan nacimiento a los cinco elementos groseros que se corresponden uno a uno en la física cosmológica del

---

<sup>4</sup> Inicio del folio 90 ídem.



Sankya...Así el Yo, produce directa o indirectamente el mundo todo y hasta las sustancias materiales de que este se compone”.

¿Es esto, acaso, el idealismo como lo quiere M. Barthelemy Saint-Hilaire a quien acabo de citar? Una ligera reflexión bastara para convencerse de que no. El idealismo teniendo que responder a la cuestión de la existencia de la materia, no debe explicarse la realidad de la sustancia inerte, insensible é inteligente como es ella. Quiere conocer el mundo exterior mediante la conciencia y se reconcentra en si mismo: encuentra en el alma dos clases de fenómenos, unos que producen ella misma y otros que el vienen de fuera. ¿Y que prueban, dice, estos fenómenos? Nada, sino que hay otras causas como lo es el Yo, y que esas causas se ejercen sobre el espíritu, como el espíritu se ejerce sobre ellas. La extensión, las cualidades de los cuerpos no son, pues, nada real en el mundo exterior, sino solo fenómenos, modificaciones del yo. La materia por lo tanto, no existe realmente, sino que es una colección de hechos que no tendrían efecto si el alma no existiera.

Ahora bien, Kapila en más de una ocasión afirma la objetividad de la materia; y si se figuraba que el mundo en sus elementos podía ser producido por el Yo, esto es algo que no explica de que manera la inteligencia nace de un principio bruto como la naturaleza. El alma, por ultimo, es eterna y distinta del mundo y de la materia; y no produce ni es producida. El alma existe, porque la vasta reunión de las cosas materiales no puede existir por si misma; un compuesto no tiene jamás otro objeto que para un ser simple; no puede haber sido creada para su propio fin, para su propio uso. Las cosas no pueden guiarse a si mismas; el cuerpo es tan dueño de sus pasiones y de sus actos, como un caballo fogoso lo es de su ciego ardor. El ser que contempla las cosas, que las dirige, que goza de ellas, es el alma. Además, ésta aspira á la beatitud y a desatarse de los lazos terrenales; y como el ser que se libra es distinto de la cadena que lo abrazaba, el alma es distinta de la naturaleza cuyos lazos desea y tiende a romper.

El alma es simple y se encuentra asociada a todos los seres de la creación; de manera que todo el universo debe tener una única aspiración, romper la cárcel de este mundo. Todos los cuerpos no tienen una sola alma; antes bien éstas son múltiples y variadas, porque el nacimiento, la muerte y los instrumentos de vida se dan a cada ser en particular, y si una sola alma animará a todos los cuerpos, nacida una criatura todos tendrían que nacer; muerta cualquiera otra todas morirían. Las cualidades afectan, por otro lado, diferentemente a cada individuo: uno es feliz, el otro desgraciado, el otro estúpido, los dioses son siempre felices, el hombre siempre desgraciado, los animales

siempre estúpidos, y si el alma fuese la misma en todos ellos, todos también gozarían de las mismas cualidades. Pero a pesar de que hasta aquí el sistema comprende perfectamente los atributos de alma, no los establece en su plenitud. Por su naturaleza no es el alma ni inteligente ni consciente: solo cuando se une a un cuerpo adquiere junto con la inteligencia, el Yo o el sentido interno y el manás o centro de la sensibilidad. Accidentalmente unida a los instrumentos de la vida es extraña a este mundo, es un testigo, un espectador que mira las cosas sin tomar parte en su desenvolvimiento.

El alma no tiene actividad propia, solo parece tenerla; y esta doctrina poco se compadece con la teoría del premio y del castigo que Kapila admite, porque el hombre no es responsable sino en cuanto practica, sus actos por sí mismo.

La doctrina de la metempsicosis o trasmigración de las almas, también la admite Kapila. Pero como el alma de cada ser, inactiva por naturaleza, no puede concebirse que esté en una perpetua actividad uniéndose a los cuerpos en su largo itinerario de transmigraciones, el sistema supone un cuerpo extremadamente sutil, especie de mediador plástico que llama lingam. Este cuerpo no se separa del alma. Y a la muerte del cuerpo material a que ésta se halla unida, el lingam la acompaña y hace posible la ley de la trasmigración.

Pero<sup>5</sup> como quiera que la metempsicosis se considere; y aunque el alma entre en un cuerpo divino, siempre es un mal para ella, porque el mal es la parte esencial de toda creación. El alma, pues, a todo trance debe sustraerse a esta ley fatal; y el medio ya lo dijimos, es la ciencia perfecta, que hace que el sabio se conozca y distinga de todo lo que le rodea. Adquirida esta ciencia, principia aun desde esta vida, una existencia nueva para el alma a pesar de los lazos corporales. El espíritu entre en una especie de quietismo; se repliega en sí mismo y la naturaleza cesa de ejercerse sobre él. El hombre vive todavía, pero su vida se reduce a bien poco; nada le importa; la virtud como el vicio le son iguales; el fuego de la ciencia lo ha consumido todo; así el bien como el mal. De manera, señores, que estamos ya en pleno misticismo; pero misticismo de nueva ley, porque es fanatismo científico.

Muerto el cuerpo se hace absoluta e irrevocable la liberación del alma del sabio; entonces el lingam se separa de ella; y entonces, ya que no puede ir a ninguna de las tres creaciones, lo que sería un mal, ni al seno de Brahma que Kapila no reconoce, se dirige

---

<sup>5</sup> Inicio del folio 91 ídem.

a un cuarto cielo superior a los demás, que parece creado para que el sistema corte la dificultad.

Hasta aquí se hablado mucho del mundo, del alma y su destino; existencia, y se funda en que puede ser percibido por los sentidos ni inducido de lo que se ve en el mundo material; es decir, que ninguno de nuestros medios legítimos de conocer nos da idea de él. Kapila reconoce, es verdad, una inteligencia, Boudhi; pero esta inteligencia no es nada superior al mundo, nace y concluye con él. Es decir, que este sistema obedece a la ley de todo sistema sensualista: no existe, sino lo que puede verse, oírse, gustarse o palparse, todo lo demás es un puro mito y así porque Dios no puede entrarles por los sentidos, llegan al ateísmo y a admitir algo finito y limitado que es Dios y causa de sí mismo.

Sin embargo el Sankya es un sistema panteísta: no adora a un Dios, pero la naturaleza es el principio de todas las cosas y de ella nace todo por vía de emanación: no se admite la consubstanciabilidad de lo finito con el infinito, pero se admite que todas las cosas son emanaciones unas de otras. Sistema menos chocante y absurdo, aunque más ateo, que el que admite a Dios y al mundo siendo una sola sustancia, porque es la ley de todo panteísmo ser menos repugnante cuanto mas atea sean las tendencias.

#### IV

Pocas palabras bastaran para caracterizar el otro Sankya de Patandjali, pues su única diferencia del de Kapila es admitir que al lado de la ciencia debe colocarse como un camino para la felicidad, la devoción hacia Dios. Pero este Dios, especie de momia egipcia, es indiferente a las buenas o malas acciones y a sus consecuencias; el orden moral, la justicia o la injusticia nada le importan. Todavía: las practicas exteriores, dan solo al hombre la dirección conveniente. Un yogui, después de haber adquirido poderes sobrenaturales, practica la devoción, repitiendo el nombre místico de Dios, *Om*, y meditando al mismo tiempo sobre su significación. El Sankya teísta de Patandjali; pues, por huir del ateísmo de Kapila se deja llevar por la superstición y cae en el extremo opuesto. Mal irremediable en la ignorancia del hombre que no puede salir de un error sin caer en otro; las escuelas parece que hubieran adoptado este principio: o todo o nada, sin comprender que la humanidad no necesita de exclusivismos y que puede ser regida sin embarazo por los términos medios.

Para manifestar hasta donde puede llegar la exageración y por lo tanto la absurdidad de sistemas que como el Sankya teísta, no tienen nombre propio en los anales filosóficos y que son mas que todo una mezcla informe de todos los sistemas; así de los desvaríos de la razón y credulidad del misticismo, como la duda y la negación del escepticismo; me bastará citar algunos párrafos del Bhagavad Gita la más bella y poética expresión de esas doctrinas, que solo revelan el cansancio y las decepciones del espíritu. Hablando de los libros sagrados los encuentra todos inútiles: “Así un pozo, una cisterna, con sus aguas mas o menos estancadas, es inútil cuando se tiene a la mano una fuente de agua viva, así son inútiles los libros sagrado al verdadero teólogo”.

“En este mundo, dice mas adelante, el verdadero devoto desdeña toda acción”. “Aquel que se ha descargado del fardo de la acción en el seno de la devoción, y que ha cortado todas sus dudas con la ciencia, no se halla sujeto por el lazo de las obras”. “Soy el mismo, dice *Chrisma*, para todos los seres; ninguno es digno de mi amor ó de mi odio; pero aquellos que me sirven están en mi como yo estoy en ellos. El más criminal, si me sirve a mi solo, esta santificado y purificado por ello”.

La contemplación es la sola ocupación del yogui; “El Brahmán lleno de sabiduría y de virtud, el buey, el elefante, el perro y el hombre, todo es igual para el sabio”.

Y crisma se define de este modo: “Yo soy el autor de la creación y de la disolución del universo. No hay nada mas grande que yo, y todas las cosas dependen de mi, como las perlas del cordón que las retiene; soy el vapor en el agua, la luz en el sol en la luna, la invocación en las vedas, el sonido en el aire, la energía masculina en el hombre, el dulce perfume en la tierra, el brillo en la llama, la vida en los animales...la savia eterna de toda la naturaleza; soy la sabiduría del sabio, la potencia del potente, la gloria del glorioso....

“Yo soy, continua en una larga enumeración<sup>6</sup>, el padre de este mundo, y yo soy su madre, su abuelo; y su tutor, soy la doctrina secreta, la expiación; el santo monosílabo, los tres libros de los Vedas; soy el guía, el dueño, el testigo, el domicilio, el asilo, el amigo.....soy la fuente del calor y de la lluvia; tengo en mi mano la ambrosía y la muerte; soy el ser y la nada”. Basta esto, señores para que comprendáis los extremos de este sistema.

---

<sup>6</sup> Inicio del folio 92 ídem.

## V

Los ataques a que la filosofía Sankya se entregaba, interpretando en el terreno de la libre discusión los problemas que la razón se propone sin escuchar la palabra de la tradición religiosa, dieron lugar a que los partidarios de los libros santos, salieran de los estrechos límites de la autoridad y de la teología y fundaran un sistema que partiendo de los Vedas, explicara y ampliara los términos de la verdad revelada. El sistema que tomó a su cargo esta defensa ha llegado hasta nosotros bajo el nombre de Vedanta; y fue fundado por Uyasa. Metafísica es pandeista y degenera en el idealismo. Brahma o Dios existe por si mismo; infinito e invisible nada hay superior a él. Es el soberano dueño; conoce todas las cosas, es libre y único; su voluntad gobierna el mundo y todo obedece a su deseo.

Los atributos del ser perfecto se ven aquí claramente definidos: como sustancia una y perfectísima, Brahma es la soberana inteligencia, de cuyo principio los vedantinos sacaban sus argumentos para refutar la doctrina de la naturaleza bruta de Kapila.

Pero Brahma, ser de los seres, es la sustancia única, no solo en el sentido de que no tiene segundo, sino de que solo Él, es el ser subsistente por si y no unido a otro a manera de modificación: así que todas las cosas finitas, desde el invisible átomo de la materia, hasta los dioses secundarios vienen de Él. Brahma bajo su nombre masculino, es la causa de todos los seres, su productor y su padre, todos vienen de Él no por vía de creación sino emanaciones sustanciales. Y todo también vuelve a Él por una ley de periodicidad que se designa con estas palabras: “El día y la noche, la vigilia y el sueño de Brahma”.

La generación del mundo la atribuyen los vedantinos al deseo que Dios tuvo de ser múltiple. “El deseo-dicen- ser muchos y fecundo y El lo fue...” “No se manifiesta la causa de este deseo; aparentemente fue la necesidad de completarse. Brahma continua en si, por lo tanto, uno, infinito e invariable; pero no difiere de los seres múltiples y contingentes como una fuente no se distingue de las derivaciones que salen de su seno. Comparase a este respecto, la manera como el universo sale de lo inalterable con la araña que forma y extiende su tela de su propia sustancia; con las plantas que salen de la tierra, con los cabellos que cruzan sobre la cabeza de un hombre vivo”. El sol luminoso, dicen mas adelante, reflejándose en el agua se hace diverso y múltiple, y así sucede con el alma divina increada, manifestándose en diversos modos”.

¿Cómo Brahma que es uno, puro, razonable puede engendrar un mundo múltiple, impuro y destituido de razón? Esta dificultad ha sido, pues, en todos los tonos a los vedantinos y ha sido resuelta de dos maneras diferentes: “La distinción, dicen en primer lugar, por la cual se distinguen el que goza de la cosa gozada no ataca la unidad e identidad de Brahma como causa y efecto. El mar es el mismo que sus aguas, no hay diferencia entre el uno y las otras; y sin embargo las olas, la espuma y los vapores, las gotas y demás modificaciones que las aguas sufren, difieren unas de otras....Que Brahma sea todo uno y sin partes, no es una objeción; él no está totalmente transformado en las apariencias del mundo. La injusticia y la incompasión no deben serle imputadas, porque algunas de dichas apariencias (los dioses secundarios) son felices, mientras que otras (las bestias y los seres inferiores) son miserables y otros (los hombres) poseen la felicidad y la desgracia en proporción. Cada uno, en el mundo, tiene su parte conforme a sus méritos, a sus virtudes o a sus vicios anteriores, en primer estado de un universo que es eterno y no tiene principio en el orden del tiempo. Así la nube lluviosa, distribuye la lluvia con imparcialidad; y sin embargo las jóvenes plantas varían según la semilla que las ha producido”. Nada de esto indudablemente satisface a la razón; pero no puede pedirse más, ni dará más un sistema panteísta. Otro camino toman también los vedantinos para salvar su dogma de la unidad de la sustancia infinita a pesar de la variedad de las cosas finitas, este es el idealismo. En virtud de un principio metafísico que la poética imaginación de los brahmanes personifica a menudo, la producción de l universo se ha hecho posible conservándose Dios siempre indivisible. Este principio se designa con el nombre de Maya o la magia engañosa de los objetos materiales, la ilusión; una especie de fondo en el que Brahma se manifiesta la posibilidad del mas y del menos. El maya no es la energía creadora, pero es lo que hace posible la diversidad de los seres finitos; y aunque esto recuerda una especie de dualismo que Platón admitía, no lo es en realidad, porque el maya no es nada real, sino una mera ilusión, que nos hace aparecer las cosas que no son mas que fantasmas. Con razón se califica, pues este sistema de idealista, porque el idealismo o considera el no-yo como un producto del yo, o comprende la existencia del mundo exterior, mas que como una ilusión que no existiría si no existiese la inteligencia. Pero el panteísmo ya se le considere, por ejemplo en el sistema de Fichte, ya en la India, es ateo o escéptico, que es casi lo mismo: ateo se degenera en un naturalismo ciego como el de Kapila;<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Inicio de folio 93 ídem

escéptico si para no chocar con el sentido común tiene que explicar la objetividad de la materia de Vyasa. De una teodicea tal cual acabamos de exponerla, se desprende una psicología que responde a sus tendencias.

El alma humana libertada de la ley de la transmigración y de todo lazo corporal, debe perder su propia individualidad para refundirse en Brahma-¿Y como conseguir este fin? Por el conocimiento verdadero de lo que las cosas son en realidad y no según lo que aparecen; es decir, cuando el hombre ha logrado apartarse del sentido común, y convencerse de que nada hay cierto, de que todo es ilusión y de que Brahma solo existe. Emanando el alma de Brahma es eterna e increada; y ella no es sino una porción de Brahma como las centellas lo son del fuego. El alma no es una producción original de Dios, es algo más, es Dios mismo, una parte de la divina esencia. Y como tal siempre esta dotada de inteligencia y sensibilidad, aunque no se halle unida al cuerpo, y aunque no se ejercite su actividad. De manera, que la pasividad del alma, principio fundamental de la filosofía Sankya, la rechaza el Vedanta, porque el alma es perpetuamente inteligente y constantemente sensible; y esto no de manera accidental o por la asociación con el sentido íntimo y el entendimiento. Por la falta de objetos sensibles y no por la falta de actividad y de la facultad de percibir, es que no se experimenta la sensación en el sueño, el desvanecimiento o el éxtasis....

Pero con todo, esta actividad no se ejercita sin un organismo. El alma sin esta unión permanece insensible. “Como el carpintero, dice el Vedanta, tiene en sus manos sus herramientas y sus reglas, y dejándolas a un lado, goza de tranquilidad, así el alma en su unión con sus instrumentos, e activa y abandonándolos entra en el reposo y en la quietud”.

El Vedanta se ocupa también largamente de la doctrina de la transmigración de las almas: éstas, según el sistema sufren más o menos transmigraciones hasta volver al seno de Brahma. Y el fin a que debe aspirar es a librar al espíritu de esta peregrinación, para que sea absorbido más fácilmente por la sustancia única. El medio que se emplea para llegar a este fin, es, o el de las obras que solo conoce el vulgo, o el de la verdadera ciencia que solo posee el sabio. Cuando el hombre que ha seguido este camino ha cumplido su deber, que es apartarse, lo más posible, de la envoltura engañosa que lo rodea en este mundo, de la maya, o lo que es idéntico, desenvolver en sí la bondad y acercarse, por consiguiente, a la esencia divina, nada le puede aquejar no nada serle importante; todo le es indiferente, así la virtud como el vicio. Consecuencia enteramente

la misma que saca la filosofía Sankya, y que manifiesta, que la exageración de principios opuestos lleva a un idéntico fin a la inteligencia.

## VI

El Nyaya de Gotama, asigna a la filosofía, como todos los sistemas de la India, el fin de procurar al hombre el bienestar supremo, que se adquiere según el autor de esta escuela, conociendo lo que es la prueba, el objeto de la prueba, la duda, el motivo, el ejemplo, el miembro de la aserción, el razonamiento supletorio, la objeción, la controversia, la chicana, el sofisma, el fraude, la respuesta fútil, y la reducción al silencio. Esto es lo que ha dado en llamarse por algunos, las categorías de Gotama.

Esta escuela se presenta, pues con el aparato de una lógica completa y como tal, ha servido a todos los sistemas de la India; así a los vedantinos, como a los partidarios de la filosofía Sankya; porque es patrimonio exclusivo de toda lógica el no limitarse a un orden determinado de ideas, sino que todos al contrario la usan y se valen de sus procedimientos. De aquí también podemos sacar otra consecuencia, la lógica de Gotama no ha debido aparecer uno de los primeros sistemas. Los procederes lógicos manifiestan en la razón grandes adelantos: solo cuando ésta se halla desarrollada y cuando ha logrado investigar las leyes del pensamiento, el razonamiento adquiere esa precisión geométrica que constituye las leyes de la buena lógica. Así la China que ha hecho pocos adelantos en la ciencia filosófica no ha pasado mas allá del entimema; la Grecia que recorrió todas las escuelas del pensamiento, produjo en su última época, la lógica completa y sin llegar a adelanto.

La dialéctica de Gotama parte de una base sensualista: toda ella respira el espíritu de la filosofía de Kapila; y también como toda lógica sensualista, se ha de preocupar más de la forma que deba darse al pensamiento que del pensamiento mismo. Comprobemos esto.

Lo que constituye, según el Nyaya, la prueba o los medios primitivos y generales, por los que puede conocerse y probarse la verdad son: la recepción, la inferencia o inducción, la comparación y el testimonio.

La percepción la define el sistema “la ciencia adquirida por el contacto de un objeto con los sentidos, ciencia incontestable, conforme a su objeto del que no se separa y capaz de excitar el espíritu”. De esta manera que ésta primera fuente de los conocimientos es



pura sensación, no pasa del orden sensible y no se eleva a la región de la razón en que solo puede basarse la ciencia de la verdad.

En cuanto a la inferencia, viene siempre de la percepción, saca de ésta todos sus elementos objetivos, y como el Sankya, ella es anterior, posterior y sacada de la semejanza de los caracteres comunes.

La comparación no es sino un medio secundario de conocer, no puesta ningún elemento primitivo al espíritu; y consiste en demostrar lo que se discute probando que el objeto en cuestión, tiene cualidades comunes con otro bien conocido.

El cuarto<sup>8</sup> y ultimo medio de conocer es el testimonio, es decir todo lo que puede llegar a nuestro conocimiento bajo la forma de un sonido sea hablado, sea escrito.

Tiene el sistema de que nos ocupamos, como se ve, una introducción verdaderamente científica y conforme al espíritu de la lógica, porque está como que debe conducir a la verdad necesita principiar por sentar las bases de la certeza y dirigir así a la inteligencia por caminos ciertos e indudables, que se conocen cuando se ha establecido los medios para alcanzar la certidumbre. En esto el Nyaya es más científico que el sistema de Aristóteles.

Pero con todo el Nyaya, no es una verdadera lógica, es solo una dialéctica. La ciencia que nos conduce a la verdad necesariamente debe constar de dos partes: una que estudie las leyes del pensamiento, los procedimientos que la razón emplea en sus investigaciones; y otra que da las reglas para que la consecución de la verdad se haga con método, y para que la razón no se extravíe. La primera le da a la lógica el carácter de verdadera ciencia; la otra es mas bien un arte, que toma su punto de partida de aquella. La ciencia se llama Analítica, el arte Dialéctica y hay entre una y otra la diferencia que existe entre el pensar y el discutir. Aristóteles que concibió la lógica de una sola pieza, si se me permite la expresión, concibió también esta división y la expresó en las Categorías, la Interpretación, las primeras Analíticas, las últimas Analíticas, los Tópicos y el Tratado de los Sofismas.

La lógica India no comprendió esta división y se ocupa solo de un lado del problema que debió estudiar todo entero. No es ella un tratado para enseñar la demostración, sino la refutación; se ocupa no de las leyes del razonamiento, sino de las reglas para triunfar en una controversia. Y este espíritu fue tan grande en la India como lo fue en la Edad Media, y los filósofos brahmanes como los escolásticos llevaron sus disputas hasta los

---

<sup>8</sup> Inicio del folio 94 ídem.

mismos excesos de la sutileza y deseo de discusión. Así las llamadas categorías de Gotama no lo son verdaderamente; son más bien tópicos; es decir, no son principios generales que comprenden los demás, sino lugares comunes a los que la discusión puede recurrir.

Estudiando ahora en esa dialéctica lo más importante que contiene, que es la forma de la aserción final, el sistema la hace constar de cinco miembros: la proposición, la razón, el esclarecimiento, la aplicación y la conclusión. Estos diferentes términos se ven aplicados en el ejemplo siguiente:

1° La proporción o la designación de lo que está en cuestión: esta montaña está ardiendo.

2° La razón, es decir, lo que prueba lo que se trata de demostrar: porque ella humea.

3° El ejemplo o la similitud o contraposición, caso que sea inverso, en que se encuentra la proposición con otro objeto: pues todo lo que humea, arde, como el fuego de la cocina.

4° La aplicación, o la afirmación de la conformidad y disconformidad de la proposición con el ejemplo propuesto: esta montaña humea.

5° La conclusión que no es más, que la repetición de la proposición y de la razón que la apoya: luego, esta montaña arde.

Este argumento revela procedimientos avanzados de la razón, para marchar con método mediante reglas fijas, pero él no importa como se ha pretendido con el silogismo tal cual lo planteo la filosofía griega. Porque el razonamiento solo puede conocer una manera de proceder y por mas que quiera no va por otros caminos; por eso el silogismo no puede tener ni mas menos de tres términos: dos premisas y una conclusión, y esta misma estrechez y severidad en la forma logística, hace que cada miembro diga algo nuevo que no esta comprendido en los otros dos. Ahora el quinto miembro de la aserción Nyaya no agrega, nada nuevo a los anteriores, es solo como vimos, una reproducción de la proposición y la razón, y el 3° por otra parte, es completamente impertinente y envuelve un segundo razonamiento extraño al que se desarrolla.

Después de estos tópicos que pueden considerarse como la primera parte de la dialéctica de Nyaya, vienen otros que se refieren ya no a la exposición y fundamento de las cuestiones, sino a su defensa de los ataques del adversario. La objeción será el primer obstáculo que se presente a la verdad, pero nada importara con los elementos que ya se han adquirido. El contrario no cesara y discutirá, pero nada le será posible. Sin razones,

entonces, para sostener sus opiniones la chicana le servirá de refugio. Y no perdiendo aun nada, apelará al sofisma, que puede ser de cinco clases.

A este recurso de mala ley, seguirá el fraude, que tiende a embarazar la discusión y aun a suspenderla causando incertidumbre sobre la materia controvertida. Hasta que al fin, después de no responder nada y dar una contestación fútil, se le reducirá a silencio y sus contradicciones, su mala fe y su falta de razón.

Esta dialéctica ofrecía como premio para el que la comprendiera y practicara, la beatitud suprema, causa que junto con el espíritu de generalidad que toda lógica lleva en si, explica la inmensa popularidad del Nyaya, comparable con la del Organon de Aristóteles.

La psicología de Gotama se asemeja en gran parte a la de Kapila. Como en el Sankya, el Nyaya, no reconoce un Dios, a quien no considera en la enumeración de sus principios; pero se ocupa ante todo del alma relegada al último lugar en el primer sistema. El alma, cuyos caracteres son el deseo, la aversión, la volición, el placer, la pena y el conocimiento, forma una sustancia aparte, distinta del cuerpo y del sentido-diferente en cada persona, infinita<sup>9</sup> y eterna. Aparte de estas almas múltiples que existen en cada cuerpo y para cada hombre, hay un alma suprema y única. Pero esta idea confusa de una sustancia suprema. No se encuentra en el Nyaya original, sino que parece agregada por sus comentadores.

El cuerpo muere, pero el alma no perece con él, es inmortal y esta sometida a la ley de la trasmigración. Su estado, después de esta vida será un renacimiento sucesivo, del que puede liberarse por la ciencia perfecta. Esta ciencia es el Non Ajir, porque la actividad es fuente de la falta.

## VII

El sistema Weiseshika completa el cuadro de la filosofía India. Su autor Kánada, se refiere a dos puntos: el objeto de la prueba y el atomismo.

Los objetos de la ciencia, son desde luego seis: la substancia, la cualidad, la acción, el común, lo propio ó la diferencia y la agregación o relación íntima. Descendiendo a los detalles, Kánada define la substancia como la causa íntima de un efecto agregado o de un producto; el sitio donde las cualidades residen y la acción se produce. Y hay nueve

---

<sup>9</sup> Inicio del folio 95 ídem

substancias: la tierra, el agua, el aire, el éter, el tiempo, el espacio, que como sabemos, no existen por si y que son solo relaciones de los seres; y sin embargo de que Kánada lo manifiesta así en otros pasajes.

La cualidad esta unida a la substancia; no es genero, aunque pertenezca a un genero. El número de cualidades es el de 24, que gozan de diferente naturaleza, según las substancias que afecten.

“La acción es el movimiento que, como la cualidad solo reside en el alma, pero afecta una substancia simple, es decir finita, que es la materia”. El alma, que es inmaterial no puede por lo tanto, ser activa. Hay cinco clases de acción.

El común reside en la substancia, en la cualidad y en la acción. Comprende tres grados, que corresponden al genero, á la especie y al individuo.

La diferencia es la causa que hace que percibamos la exclusión. Es propia de un objeto simple y propio, que como tal no tiene cualidades comunes con otros objetos. El sistema a mucha importancia a esta categoría que la falta de documentos no nos permite apreciar.

La última categoría es la agregación, de la que solo sabemos, que es la relación perpetua e intima.

El segundo punto sobre el que rueda este sistema, es el atomismo. Pero Kánada no se ocupa con esta doctrina de explicar la naturaleza del alma ni de Dios; estos objetos están fuera del alcance de sus átomos y a diferencia de Demócrito y Epicuro, solo se ocupa del mundo material.

La substancia material esta compuesta de un agregado de partículas esencialmente diferentes y eternas. Estos átomos son en si simples; de manera que la materia no es divisible hasta lo infinito, sino que puede llegarse hasta sus elementos finitos, insecables; porque de lo contrario no habría distinción entre los objetos: un grano de mostaza y una montaña serian iguales, desde que se componían de las mismas partes. El número de partículas es lo que distingue las cosas por su volumen. Nada dice el sistema sobre la causa que impulsó a los átomos a reunirse, ni como las partículas simples forman un cuerpo compuesto. En el día podríamos contestar á estas cuestiones; pero el filósofo indio debió preocuparse de ellas, para que su teoría reposara sobre solidas bases, aunque es verdad, que este silencio vale más que el ateismo atomístico de Demócrito.

Señores: después de haber recorrido el campo en que la razón humana dio sus primeros pasos para satisfacer el insaciable deseo de saber, colocado en el hombre para la mejor

secución de sus fin, permitidme una sola pregunta para concluir: ¿Siguió en la India el pensamiento humano, las leyes que se manifiestan en le desarrollo de toda la historia de la filosofía?

Indudablemente que si: el sensualismo en el Sankya y el Nyaya, el espiritualismo en el Vedanta; el escepticismo aquí y allá sin atreverse a sacudir en los fundamentos de la certeza; el misticismo por todas partes; he aquí señores, el cuadro que la India ofrece á la posteridad. Y todos estos sistemas, también, se combaten, suceden y se apoderan de las creencias, para dejarlas después, sin poder vencer al sentido común, filosofía intuitiva é infalible que no abandona el espíritu. Solo que los combates han ido en el país del Ganges por fuertes; los tormentos para la sana razón, más frecuentes y el sentido popular se ha pervertido ante la fuerza del dogma y de la ciencia descarriada. Pero las reacciones también han sido terribles y las barreras levantadas al mar tempestuoso de la exageración, han invadido sus dominios y devuelto extravía por extravía, error por error: así podemos considerar la sublevación budista.

En cuanto á los fines que la filosofía ha alcanzado en la India, no son menos notables que los que los demás pueblos han logrado descubrir por medio de la razón. Pero, dominando en aquella una idea capital distinta de todo punto de la que se desarrolle en los demás siglos, estas consecuencias no han de conformarse mucho; porque la dirección era esencialmente distinta, como lo son la idea de causa eficiente y causa material en el orden de los seres.

LIMA, NOVIEMBRE DE 1877