

EL PROBLEMA DEL INDIVIDUALISMO EN ORIENTE

HAJIME NAKAMURA
Universidad de Tokio

I. Introducción

SE DICE a menudo que el individualismo es privativo de Occidente y que los orientales tienden a menospreciarlo. Refiriéndose a esto dice el profesor Hsu (Northwestern University, USA): "En mi opinión, son dos, básicamente, los principios que rigen las diferencias culturales entre Oriente y Occidente, y ambos se oponen claramente. Considero que, si vemos la cultura de Occidente como centrada en el *individualismo* o la *confianza en sí mismo*, y la oponemos al *situacionalismo* o a la *dependencia mutua* de Oriente, nos acercaremos a la raíz de las diferencias... El *individualismo* y la *confianza en sí mismo* no son idénticos, pero básicamente son similares. La diferencia es sólo de grado puesto que la última es nada más que un desarrollo del primero de tal modo que, mientras encontramos *individualismo* en Inglaterra, tenemos *confianza en sí mismo* en América; pero los elementos esenciales están en ambos: El individuo nace con derechos inalienables, concedidos por gracia divina, que nadie puede quitarle".¹

Esta manera de intentar una caracterización nos pone frente a una teoría nueva en la que podría incluirse también la cultura hindú: "La forma en que el hindú se sitúa en el mundo, se caracteriza por basarse en lo sobrenatural o en la dependencia unilateral, en contraste con los americanos o los chinos que se caracterizan, respectivamente, por basarse en el individualismo o la confianza en sí mismos, y en la "situación" o en la dependencia mutua".² El individualismo de Occidente también ha sido admitido como un hecho por otros especialistas:

¹ Francis L. K. Hsu, "Cultural Differences Between East and West and Their Significance for the World Today", *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*. New Series, II, núm. I. Mayo 1960, pp. 216 s.

² Francis L. K. Hsu, *Clan, Caste, and Club*. D. van Nostrand Co. Inc., Princeton, 1963, p. vii.

“Concebimos la vida familiar, básicamente, como punto de partida para la carrera individualista —la cría abandona el nido tan pronto como puede manejarse por sí misma. Una agrupación social de cualquier clase se considera comúnmente como una atadura de la cual el individuo debe emanciparse, o en el mejor de los casos, como fuente de la que puede obtener una ventaja para conseguir su emancipación en otro sentido”.³

Actualmente se considera el individualismo (que se ha convertido en el estandarte de Occidente) como motor de la civilización moderna, en marcado contraste con el comunismo que desprecia al individuo. Influidos por esta tendencia, algunos orientistas afirman que también en Oriente ha existido el individualismo. Se lo ha considerado como algo que debía ser universalmente reconocido y del que nadie puede dudar. ¿Qué significa entonces el término individualismo? No siempre es clara su connotación. Expondremos a continuación algunos problemas relevantes del individualismo no en relación con Occidente sino con Oriente.

Consideraremos en este estudio algunos rasgos esenciales de la posición oriental con respecto al individualismo, comparándolos con las corrientes occidentales. Analizaremos las diferentes maneras en que los indios, chinos y japoneses tratan los problemas del individuo desde los puntos de vista filosófico y antropológico relacionándolos, en cada caso, con el aspecto lógico, empírico y metafísico del problema.

II. *El individualismo desde el punto de vista lógico*

Al analizar el problema del “individuo”, deberíamos tener en cuenta que el término “individuo” no siempre es claro. Cuando decimos: “Sócrates es hombre”, “el sujeto denota un individuo particular, y el predicado indica algo que se afirma del individuo”. En este caso, el término “individuo” significa “un individuo como ser humano”, mientras que el significado lógico del término es muy diferente. “Es necesario aclarar que la palabra ‘individuo’ se usa no sólo con relación a personas, sino también a cualquier cosa —una ciudad, por ejemplo, un

³ Abraham Kaplan, *New World of Philosophy*. Random House, Nueva York, 1961, p. 232.

país, o, en realidad, a todo aquello de lo que se pueda predicar una propiedad.”⁴ Este es, en Occidente, el significado de la palabra “Individuo”.

Uno de los rasgos fundamentales del pensamiento filosófico de la India, es desde el punto de vista lógico, una actitud de menosprecio al individuo y a lo particular. No queremos significar que los indios no desarrollaran un concepto del individuo. Sí lo hicieron. El equivalente sánscrito para individuo es *vyakti*. Pero *vyakti* no desempeñó un papel importante en la historia de la lógica india que no se interesaba tanto por lo singular en los individuos, como por sus cualidades generales. Muchos grandes pensadores indios tienden a dar énfasis a conceptos universales y a subordinar al individuo a lo universal. Aun en la filosofía *Vaiśeṣika* del atomismo naturalista, que organizó objetivamente en la India el sistema de filosofía natural más avanzado, lógico y coherente, no hay una idea del individuo percibido concretamente. De modo que los filósofos *Vaiśeṣika* usaron el término técnico *infima species* (*antya viśeṣa*),⁵ para expresar la noción de individuo inferida lógicamente. En otros sistemas filosóficos de la India había, naturalmente, alguna concepción del individuo, y se había investigado su sentido único. Pero en general, en la filosofía india, la posición del individuo percibido, tratado como elemento lógico, era inferior a la concepción metafísica de lo universal. Por eso difieren de las escuelas filosóficas europeas en las cuales el individuo, lo particular y lo universal, eran considerados dentro de la lógica en igual nivel.⁶

En la antigua India discutieron los individualistas y los universalistas por el significado de una palabra. Los individualistas (*Vyaktivādin*) sostenían que el individuo (*vyakti*) es el sentido dado de una palabra, mientras que los universalistas (*Jātivādin*) afirmaban que lo universal (*Jati*) es el sentido dado de una

⁴ Irving M. Copi, *Introduction to Logic*. 2a. edición, Macmillan, Nueva York, 1961, pp. 303 s.

⁵ Literalmente *antya-viśeṣa* significa “las últimas especies o los últimos particulares”. *The Vaiśeṣika Philosophy according to the Daśapadārtha-sāstra*. Editada por F. W. Thomas, Royal Asiatic Society, Londres, 1917, pp. 37-67.

⁶ Sin embargo, aun en la lógica occidental no siempre se discutió lo singular o lo individual; cf. John Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*. Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1960, p. 95.

palabra. Por ejemplo, cuando se nos dice que traigamos una vaca, es obvio que lo que se nos pide es el individuo y no lo universal que existe en la clase de las vacas, decían los individualistas; mientras que los universalistas afirmaban que, en este caso, es lo universal de la vaca lo que se quiere significar.⁷

Los pensadores budistas de la India admitieron la importancia del individuo (*vyakti*) en sentido lógico, pero para ellos "individuo" significaba "la cosa en sí" (*svalakṣaṇa*), que es sólo un caso o un momento en una situación dada en el curso transitorio de los acontecimientos; es el extremo concreto y particular (*kimcid idam = hoc aliquid*).⁸ La construcción mental o el juicio (*kalpana, adhyavasaya*) viene después.⁹

De acuerdo con esta forma de pensamiento, predominante en la India, la naturaleza del individuo o de lo particular depende de lo universal, por medio del cual el individuo o lo particular se sostiene o es inferido. Cómo se produce esta subordinación del individuo a lo universal entre los indios puede notarse en su lenguaje, puesto que tienden a acentuar más el significado relacional de un individuo que su individualidad. Por ejemplo, el lenguaje hindú no tiene una expresión equivalente a "lo mismo" de modo que, para expresar "lo mismo", se usa *eva* (sólo), partícula enfática declinable que se añade al pronombre demostrativo *tad*; *tad eva* es, entonces, el término común para designar un objeto particular. Para expresar "idéntico" se usa en sánscrito el adjetivo *sama*, pero esta palabra significa también "igual" y "similar"; un sustantivo, *samyā*, expresa tanto "igualdad" como "identidad". Por lo tanto, los indios no hacen una distinción clara entre "igualdad", "similitud", e "identidad" en el lenguaje cotidiano. En las antiguas lenguas de la India tampoco había pronombres que mostraran claramente la diferencia entre "cada" y "todos" de modo que usan la forma singular *sarva* (todos), para significar "cada" y "todos".

Esta característica de subordinar lo individual y lo particu-

⁷ Gaurinath Sastri, *The Philosophy of Word and Meaning*. Sanskrit College, Calcuta, 1959, pp. 136-140.

⁸ Th. Stchervatsky, *Buddhist Logic*, vol. I (mimeografiada). Mount and Co., The Hague, 1958, p. 79f.; vol. II, pp. 34 s., cf. pp. 40, 267 s.

⁹ *Ibid.*, vol. I, p. 204 s., p. 554 s. En Occidente encontramos conceptos similares: *Haccetas* en la filosofía de Scotto; en América, cf. John Dewey, *op. cit.*, p. 67, 70.

lar a lo universal, puede observarse también en otras esferas de su cultura. En primer lugar, el papel relativamente inferior del individuo en sentido abstracto, se evidencia en el hecho de que no se desarrolló en la India el estudio de la geografía y el clima locales. Se escribieron fábulas éticas y morales, pero muy pocos libros analizan y critican los sentimientos y actitudes de la persona en cuanto individuo. También en los ensayos sobre arte hablaban de la belleza en general, pero apenas se detenían en trabajos particulares o en obras de arte valorizadas por el tiempo.

Esto caracteriza también a la mitología. Los dioses en los mitos indios tienen poca individualidad en algunas fases de su desarrollo; Indra, dios del trueno, era profundamente venerado en el *Rig-Veda*, pero, de acuerdo con las interpretaciones de los teólogos posteriores, Indra se convirtió en un nombre común, es decir, que cualquier ser divino que ocupara esa posición, era denominado con el nombre general de Indra.¹⁰

De acuerdo con la misma forma de pensamiento que desprecia al individuo, se descuidan las condiciones específicas por las cuales llegan a existir las cosas particulares; los rasgos específicos de las cosas particulares son menos importantes que su universalidad. Esto lleva a algunos filósofos al extremo de ver una identidad entre lo particular y lo universal. Se inclinan a pensar que lo particular puede existir sólo como ilusión, y que es real solamente lo universal de lo particular. De acuerdo con esta forma de pensamiento, un juicio sustancial no es más que un proceso lógico desde un particular ilusorio a una categoría universal más real. Lo universal o las especies en las que se basa lo particular, debe someterse a lo universal superior o a las especies más generales. Si se busca tal relación con especies más generales, se alcanza entonces la existencia última (*satta*), más allá de la cual nada existe.

Los chinos no carecieron del concepto de lo "universal". La relación entre lo universal, lo particular, y el individuo fue analizada por Chuag-tzu (ca. 300 a. de C.), un taoísta contemporáneo de Lao-tzu. Pero el problema fue olvidado por los eruditos posteriores, que no se interesaban en la lógica. El

¹⁰ Sankara, *Brahma-sutra-bhasya* I 3, 28; cf. Richard Garbe, *The Philosophy of Ancient India*. The Open Court, Chicago, 1942, p. 36.

summun genus (ser) se concebía dentro de una forma de pensamiento antropomórfico que era tradicional en los chinos y difería del de la mayoría de los indios.

Desde la antigüedad los chinos tendieron a ver las cosas desde un punto de vista antropocéntrico, y a interpretar, aun las ideas abstractas, en relación con el hombre. Los indios, por ejemplo, expresaban el concepto de "ser" con el término *bhāva*, y la noción de existencia con *bhava*. Los chinos, sin embargo, tradujeron ambos términos (*bhāva* y *bhava*) con la misma palabra "yu" sin hacer distinción entre ambos. "Yu" significa tanto "el hombre posee o tiene", como "existir"; es decir, que los chinos consideraban todas las cosas a partir del hombre, y no tenían la idea de existencia como un universo aparte de él. La lengua china no tiene cópula. En cuanto a la estructura de sus oraciones, los indios ponen a menudo ideas abstractas como sujeto, mientras que los chinos *siempre* usan al hombre como sujeto. Los indios dicen, por ejemplo, "En consecuencia, los sufrimientos lo acompañaban" (*tato nam dukkham aventi*),¹¹ pero los chinos traducen la misma oración como "En consecuencia, él padeció muchos sufrimientos". Cuando expresan ideas, los chinos tienden a poner al hombre como sujeto que las posee.

III. Visión empírica del individualismo

El primer indicio para solucionar el problema de la visión empírica del individualismo que tenían los indios, debe buscarse en el uso cotidiano de las lenguas indias, especialmente el sánscrito.

La clase universal de "todos los individuos o cosas en el universo" se expresa por medio de palabras en singular como *idam servam*, *idam vīsvam* (todo esto), o simplemente *idam* (esto). El uso de esta palabra contrasta con el que hacían los griegos y latinos de sus equivalentes, *panta rei*, *omnia*. En Grecia, no sólo los filósofos sino la gente en general, pensaban que el universo era un cuerpo complejo que consistía en innumerables cosas particulares. Por el contrario, la mayoría de los filósofos indios afirmaban que todos los seres del universo son manifestaciones limitadas y particulares de la realidad sola y última.

¹¹ La traducción al chino de *Suttanipata*, núm. 770.

Ahora bien, ya que la mayoría de los indios daban poca importancia al fenómeno individual, era natural que tendieran a menospreciar al valor absoluto de cualquier ser individual. De las tendencias mencionadas arriba, surge otra noción, esto es, la supremacía del ser universal sobre el ser individual. Los indios tienen a menudo poca conciencia de que el ser de uno se opone al ser de los otros. Es conocida en la India la tendencia a no considerar el ser de otro como sujeto independiente, opuesto al ser de uno. Esta actitud se manifiesta incluso en el sánscrito. Prueba de esto es que un modo verbal, el causal, se usa con frecuencia en las lenguas indias en cualquier circunstancia; *karāyati* (“causar que algo se haga”), es modo causal de *karoti* (hacer). No hay en las lenguas occidentales un modo que corresponda a éste. Cuando en latín se quiere expresar una relación causal, se necesita una forma más complicada, por ejemplo, *duco + ut + subjuntivo*. Cuando se usa en griego y en latín la expresión “causar que los otros...” se toman en cuenta diversas actitudes de los otros hacia el ser de uno, y luego se usa la expresión causal. Por lo tanto, el modo causal “causar que alguien...” se forma usando varios verbos de acuerdo con el comportamiento que, dentro del esquema de relaciones, existe entre “alguien a quien se habla” y el hablante. En contraste con esto, la acción del ser de los otros, se manifiesta como extensión de la acción del ser de uno. Los indios, que usan el modo causal, son a menudo inconscientes de la distinción del ser de uno como narrador y el ser de otro como la persona a quien se habla; más aún, hay en sánscrito algunos usos en los que el significado del modo causal no difiere del modo indicativo. Por ejemplo, *dhārayati* (causar que alguien sostenga), se usa como si tuviera el mismo significado que *dharati* (él sostiene). También en la vida práctica se presenta esta idea de no discriminación entre el ser de uno y de otro. Según Megastenes,¹² embajador griego en la India (c. 300 a. de C.), los indios no pedían comprobante cuando prestaban dinero. Entre los japoneses, hay quienes sostienen todavía que es una actitud poco amistosa pedir recibo por el dinero que se presta. No ocurre lo mismo con los occidentales, que están acostumbrados a la idea de contrato.

¹² Embajador de Salenco en 300 a. de C.

Hay en la India muchos manuscritos falsificados, aunque también se encuentran en China y en los países occidentales. Pero, mucho más que en otros países, existen en la India gran cantidad de libros que, según se afirma, son obras de los sabios. Casi la mayoría de las escrituras religiosas que llevan el nombre del autor son documentos espurios. Este afán por la falsificación debe entenderse en relación con la tendencia de muchos indios a considerar su yo en un segundo plano y a atenuar la importancia del individuo. Todos los textos *Mahāyāna* dicen ser “las palabras de Buda”. No importaba, a la mayoría de los indios, la identidad de los autores; su única preocupación era que un libro expusiera o no la verdad. Puesto que Buda es el hombre que ha comprendido perfectamente la verdad, se supone que cualquier libro que la contenga, lleva la enseñanza de Buda. Por lo tanto, los antiguos budistas no pensaban que estaban en falta cuando daban a sus libros el título de “las palabras de Buda”.

Como no gustaba a los escritores firmar sus trabajos, hay en la India muchos libros anónimos; pensaban que no había necesidad de agregar el nombre de un escritor particular mientras el libro comunicara la verdad universal. En efecto, los documentos falsificados y los libros anónimos, de acuerdo con su filosofía, son, básicamente, expresiones de su característico menosprecio por el individuo.

En la India se ignora completamente la biografía de “aquellos que comunicaron la verdad”. La palabra buda no es nombre propio, significa “el iluminado” en general. Cualquiera que haya alcanzado la verdad es Buda, y Gotama Buda, históricamente el fundador del budismo, es uno de tantos iluminados. Esto caracteriza también a la filosofía jaina. La actitud de los indios hacia sus religiones contrasta, de manera asombrosa, con el único dios de los cristianos como individuo histórico.

Los indios desarrollaron el individualismo a su manera. Más que cualquier otro país conservaron por tradición una actitud de libertad religiosa. Un profesor de los Estados Unidos dice: “Es paradójico que nosotros, que acentuamos el individualismo dentro de la política y la economía, le demos tan poca importancia dentro de la moral y la religión en comparación con el pensamiento indio”.¹³

¹³ Abraham Kaplan, *op. cit.*, p. 207.

Es errada la opinión que comúnmente tienen los occidentales de los chinos, puesto que éstos, en la antigüedad, desarrollaron el individualismo a su manera. “Mientras la propiedad era común, cada hijo tenía derecho inalienable a la herencia. No había voto individual garantizado por una constitución, y sin embargo, en las elecciones del pueblo, todo varón adulto era votante por derecho natural. En el siglo xm, para los tradicionales exámenes que permitían el ingreso en la burocracia, y eran básicos para la elección de los empleados del gobierno, se tenía en cuenta el mérito individual antes que la raza, el credo, la situación económica, el sexo o la edad.”¹⁴

Algunos filósofos de la antigüedad admitieron sin reparos la importancia del individuo: “Aunque el jefe de tres ejércitos sea capturado, la voluntad del hombre común no puede ser destruida.”¹⁵ Dice el doctor Chuang: “En realidad, uno de los problemas más importantes de China en las últimas décadas, ha sido el exceso de individualismo. Cada uno tiene su propia opinión. Hubo demasiados individualistas que se creyeron por encima de la sociedad. Es evidente que ha faltado el trabajo de conjunto y la empresa cooperativa. Éste es el tipo de cosas que los comunistas se han propuesto destruir. El problema es si destruirán al individuo mismo”.¹⁶

En el curso de la historia china, hubo períodos en los que el individualismo se manifestó en forma muy clara, como durante la dinastía Chin (265-420), cuando entraron en escena el neo-taoísmo y el budismo. Sin embargo, la tendencia individualista no fue muy fuerte en China y Japón antes de que se introdujera la cultura occidental. En estos países no se aplaudía sino que se aborrecía el individualismo en el período anterior a la segunda Guerra Mundial. Cuando el generalísimo Chiang Kai-shek lanzó su movimiento de la “Nueva vida”, como propaganda para fortalecer la moral nacional, se dio énfasis al *li*, lo que implicaba aceptar una disciplina social, la ley y la autoridad, en oposición a la corriente occidental que favorecía un individualismo sin restricciones. Esta actitud se rela-

¹⁴ Wing-tsit Chan, “Chinese Theory and Practice”. En *Philosophy and Culture East and West*. Charles Moore (ed.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1962, p. 92.

¹⁵ *Analects*, IX, 25.

¹⁶ Wing-tsit Chan, *op. cit.*, p. 93.

ciona con la de los autores de *Fundamentals of Japan's National Policy* (*Kokutai no Hongi*, el credo oficial del nacionalismo japonés en la década del treinta) que censuraron el individualismo y la lucha de clases en Occidente, y alabaron las virtudes sociales del confucianismo.¹⁷ Ch'en Tu-hsiu y otros líderes de la intelectualidad china, dieron impulso al individualismo en contra del conformismo social y el autoritarismo del pensamiento tradicional.

Los líderes de la opinión japonesa, Ichiro Tokutomi entre otros, censuraron el individualismo dentro del ámbito japonés, y su esfuerzo fue fructífero.

El concepto de individualismo sostenido por los chinos difería del que tenían los indios. Como hemos visto, los chinos tendían a considerar todo desde un punto de vista antropocéntrico, y la mayoría se inclinaba por el utilitarismo y el pragmatismo. En este sentido, su pensamiento ha sido diferente del de la mayoría de los filósofos escolásticos e idealistas europeos. Es un hecho bien conocido que los hábitos y costumbres de los chinos se basan en un sentido común práctico y utilitario. Los estudios y la tradición filosófica sostenidos por los intelectuales chinos, se basaban en elementos prácticos que tenían relación directa con la vida cotidiana. La mayoría de los eruditos chinos se interesaban en las formas de la moral y la religión dentro de la vida mundana que los llevaría al éxito. Las enseñanzas del taoísmo se basaban en el arte de la autoprotección, en el método para triunfar, en la forma correcta de gobernar. El confucianismo, que ocupaba la posición más alta en el pensamiento chino, era también una ética para la clase gobernante y un conjunto de preceptos para gobernar al pueblo.

Algunos aspectos del pensamiento chino pueden denominarse "realistas" en cuanto conciernen sólo a aquellos principios morales y políticos de la vida real. La sociedad y la moral "cerrada" tradicional en los chinos se conecta directamente con las tendencias mencionadas antes. Es decir, que los chinos consideraron siempre que todo se centraba en relaciones humanas limitadas, como la familia, por ejemplo, que proporciona el más íntimo de los contactos humanos. En ética, por ejemplo, sólo

¹⁷ *Sources of Chinese Tradition*, compilada por Wm. Theodore de Bary, Wing-tsit Chan y Burton Watson. Columbia University Press, Nueva York, 1960, p. 798 s., 829.

daban importancia a las relaciones morales entre ciertos individuos tales como padre e hijo, soberano y súbdito, esposo y esposa, y prestaban poca atención a cualquiera de los principios de moral universal que valían para las sociedades de todo el mundo.

En consecuencia, la doctrina ética ¹⁸ de Lao-tzu era una moral de autoprotección y seguridad para el individuo, aun en los casos en que se ponía de relieve la virtud y el altruismo. Los budistas lo criticaron diciendo que su enseñanza estaba dirigida al individuo y que era inútil para el resto de la gente. El punto de vista de Chuang-tzu era "completar la naturaleza verdadera del hombre y seguir la verdad", lo que no significa otra cosa que satisfacer los deseos físicos del hombre. Chuang-tzu insistía también en que el hombre no debía realizar buenas acciones para ganar fama, ni malos hechos que pudieran ocasionarle castigos, y que debía comportarse de acuerdo con sus deseos físicos; podría conocer así su verdadera naturaleza y vivir una larga vida. La teoría del autodidactismo que aparece en la última parte del período Chan-kuo (la Edad de la guerra), es un arte para proteger y conservar la salud física. La teoría de la reclusión es también un arte para proteger la vida, puesto que aleja al hombre de las tentaciones mundanas que son una fuente de peligros. La teoría del superhombre surge a su vez del deseo de prolongar la vida eternamente y de disfrutarla sin límites. Todas son limitadas y de ellas puede nacer el egoísmo. Algunos eruditos consideraron incluso que la doctrina de Mao-tzu, que enseñaba a amar a los otros, no era más que otra forma de egoísmo, ya que, según él, se ama sólo para ser amado.

El espíritu humanista del confucianismo presenta en su doctrina las normas para el hombre de estado; sin embargo, enseña el estilo de política seguido por la clase gobernante.

El individualismo chino no evolucionó de la misma manera que el occidental. La actitud tradicional china de comprensión estática ligada a una filosofía que acentuaba lo particular y concreto, dio lugar a una corriente que daba importancia a los hechos del pasado y las tradiciones.

¹⁸ Hajime Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*. Publicada por la Comisión japonesa de la UNESCO, Tokio, 1960, pp. 243-247. *Ways of Thinking of Eastern Peoples* (ed. revisada), East-West Center Press, Honolulu, 1964, pp. 247 ss.

Una nación que da importancia a lo particular y a la percepción concreta, se inclina a sentar las bases de su legislación en costumbres y acontecimientos pasados, es decir, en precedentes. Es natural entonces que los chinos se sintieran algo inseguros ante el método que intenta sentar las leyes que gobiernan la vida del hombre sólo por medio de la meditación abstracta del individuo. Por esta causa, no confiaban de la misma manera en las conclusiones alcanzadas a partir de la abstracción, como en las que brotaban de la experiencia viva del pasado. Es comprensible, por lo tanto, que los chinos trataran de descubrir en los precedentes las leyes que gobiernan la vida, estudiar implicaba para los chinos un conocimiento total de su historia, y llamaban a esto "chi-ku", es decir, "encontrar los viejos caminos".

Es evidente que las condiciones de vida en las aldeas-granjas chinas, se debían a estas tendencias humanistas e individualistas. Me refiero, naturalmente, a la China prerrevolucionaria. Había poca conciencia de grupo puesto que pocas veces los granjeros cultivaban y regaban la tierra juntos, por esto, el gobierno independiente de los granjeros era muy conservador. Estos rasgos que caracterizaron la vida de las granjas chinas estaban relacionados, naturalmente, con las formas de pensamiento que predominaban en la nación.

Algo parecido puede observarse entre los japoneses. Un sociólogo japonés-americano comenta que "La importancia de las orientaciones dentro de la colectividad familiar aparece incluso en la religión. La unidad venerada aquí no es el individuo sino el grupo familiar. En vez de preocuparse por las creencias personales o por la salvación individual, la religión japonesa ha sostenido, por tradición, un sistema social basado en los valores familiares. Las orientaciones colectivas básicas se afianzan con las doctrinas budista y confuciana; en general las concepciones sobre la vida difieren completamente de las que sostienen los puritanos y protestantes".¹⁹ Sin embargo, no faltaba en el antiguo Japón una corriente individualista opuesta al autoritarismo. Podemos observar su desarrollo aun antes de que se intro-

¹⁹ Yoshiharu Scott Matsumoto, *Contemporary Japan. The individual and the Group. Transactions of the American Philosophical Society. New Series, vol. 5, Parte 1. The American Philosophical Society, Filadelfia, enero, 1960, p. 31.*

dujera la civilización occidental. Tientai (538-597), fundador de la escuela Tientai de China, decía que no debía dudarse del maestro.²⁰ Esta forma de pensar es más evidente en el budismo Zen posterior, que valoraba la transmisión entre maestro y discípulo, pero en el Japón moderno se presenta la actitud opuesta: “Para ser honesto, debe uno declarar sus dudas, como yo, si tiene alguna”.²¹

Aun dentro del budismo Zen hubo críticas contra el fundador. Dogen denunció la teoría de “percibir la propia naturaleza intuitivamente” que se encontraba en el Sutra del Sexto Patriarca. Pero Tenkei, su sucesor espiritual, rechazó la opinión de Dogen como “una absurda y completa estupidez”.²² De acuerdo con la actitud tradicional, “la iluminación debe ser transmitida frente a frente, de maestro a discípulo, y debe ser aprobada por un solo maestro”. Es evidente que esta postura se reflejó en las tendencias feudalistas del período Tokugawa. Pero Tenkei le dio una interpretación diferente. En el fragmento citado arriba, “maestro”, “discípulo”, “un solo maestro” equivalen a “uno mismo”, de modo que la frase significa “alcanzar el ser propio y verdadero por uno mismo”. No necesitamos practicar bajo la guía de un solo maestro. Aun mirando las flores del cerezo puede uno ver su propio ser claramente.²³ Esta actitud corresponde aproximadamente a la del Occidente moderno.²⁴

Pero la conciencia de yo para los japoneses era completamente diferente a la que se tenía en Occidente durante el mismo período. En el budismo Zen se consideraba que el verdadero espíritu de la religión debía ser entregado de maestro a

²⁰ Mo-ho-chih-kuan, vol. 4b, en Taisho Tripitaka, vol. 46, p. 45b.

²¹ Ishida Baigan, Seiri Mondō, vol. 4b, en Taisho Tripitaka, vol. 46, p. 45b, *Dialogue on Human Nature and Natural Order*, traducción, introducción y notas de Paolo Brocchiere, Instituto per il Medio ed Estremo Oriente, Roma, 1961, p. 13.

²² Genryū Kagamishima, *Dogen Zengi to sono Monryū* (Zen Master Dōgen and His Followers), Seishin-shobō, Tokio, 1961, p. 112.

²³ Kagamishima, *op. cit.*, pp. 106 ss.

²⁴ “Los protestantes sostienen, por lo menos en teoría, que la responsabilidad en la elección del credo religioso debe nacer en cada individuo, y no puede entregarse totalmente a los maestros” (Mill, *On Liberty*).

“Soy más individualista de lo que nunca fui. Nada me parece valioso excepto que uno sale de uno mismo. Mi naturaleza busca un nuevo modo de autorrealización” (Oscar Wilde, *De Profundis*).

discípulo. De acuerdo con el pensamiento occidental, el yo del maestro debe ser diferente al yo del discípulo. Pero Tenkei afirmaba que ambos son uno, es decir que, esencialmente, la transmisión del espíritu de la religión se realiza desde el gran ser al gran ser.

Ya que el concepto que tienen los japoneses del ser difiere del que tienen los occidentales, son diferentes las implicaciones éticas. El Occidente consideraba al individualismo como la base de la ética, pero el ideal ético del Japón consistía en eliminar el enfrentamiento entre los individuos. Esto se debía probablemente a influencias budistas, pero también puede observarse entre los no budistas. Ishida Baigan, fundador de la escuela Shingaku dice: "El verdadero aprendizaje consiste en liberarse del propio pensamiento. La ley debe ser la negación de sí mismo".²⁵ Entre los pensadores de Occidente se distinguió claramente entre individualismo y egoísmo, pero esto no ocurrió entre los filósofos occidentales del mismo período.

No faltaron sin embargo los que proclamaron la importancia del individuo, Ninomiya Santoku, entre otros, que valoró al individuo en forma poco común para su tiempo. Cierta vez, señalando hacia la estatua de Buda, que lo presenta recién nacido diciendo, "entre el cielo y la tierra sólo yo soy santo", Sontoku dijo a sus discípulos: "El Buda no usó estas palabras por falso orgullo, ni tampoco deben ser aplicadas sólo a él. Debe enseñarse que todo hombre que piensa en sí mismo sienta que entre el cielo y la tierra no hay otro hombre más noble que él, porque si no existiera, no habría nada".²⁶ Esta leyenda surgió originalmente para glorificar entre los devotos la superhumana cualidad de buda. La interpretación de Sontoku parece haber sido algo modernizada, pero encontramos aquí, en una etapa incipiente, la afirmación de la dignidad e importancia del individuo.

Al introducirse la civilización occidental, algunos pensadores con tendencias nacionalistas defendieron la cultura tradicional de Oriente bajo el estandarte del individualismo, y criticaron la civilización industrializada de Occidente como individua-

²⁵ Seiri Mondō, p. 57.

²⁶ Robert Cornell Armstrong, "Ninomiya Sontoku, the Present Sage". *The Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. 38, Parte 2, Yokohama y Tokio, 1910, p. 19.

lismo oprimente. Kakuzo Okakura, uno de los líderes de esta corriente decía: "El individualismo activo de Meiji, que rebosa de vida en otros círculos del pensamiento, no debe conformarse con desplazarse por las líneas fijas que le imponen el conservadurismo ortodoxo o la europeización radical."

Condenó la imitación de la civilización occidental, cosa común entre los intelectuales: "La imitación es un suicidio para la realización de la individualidad que se regocija siempre en desempeñar un papel original." Reconoció, además, el "individualismo" entre los vedantas de la India. Es probable que esta actitud favorable al individualismo, dentro de una tradición conservadora, haya tomado impulso ante el ímpetu de la civilización occidental.²⁷

IV. *Visión metafísica del individualismo*

Existe la opinión de que la filosofía india dio mucha importancia al individualismo. "La consideración especial hacia el individuo, dice el doctor D. M. Datta, es común a todos los sistemas filosóficos de la India. Importa señalar que, incluso aquellos que creen en dios como creador, no sostienen que el alma individual haya sido creada por dios. Dios es sólo creador de objetos materiales, incluyendo el cuerpo humano, pero el alma comparte la eternidad con dios."²⁸

Esto implica que, en lo que concierne al individualismo desde un punto de vista metafísico, los sistemas filosóficos de la India eran más completos. Incluso los budistas que no creían en el alma como sustancia permanente,²⁹ consideraban que la posibilidad de llegar a ser buda estaba en potencia en todo individuo. Sin embargo, la valoración que los indios hacían del individuo, era sólo en sentido metafísico en cuanto a la esencia de los seres vivientes, pero no en sentido lógico según vimos en la Parte I. En lo que respecta a la visión empírica y antropo-

²⁷ Yasuko Horioka, *The Life of Kakuzō*, The Hokuseido Press, Tokio, 1963, pp. 31, 34, 38.

²⁸ D. M. Datta en *Philosophy and Culture, East and West*, Charles Moore (ed.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1962, p. 571.

²⁹ Esto se explica claramente en la metáfora del Carro en el budismo Theravāda, como en el Milindapanhā, que niega la existencia del individuo como sustancia.

lógica del individualismo en la India, todavía constituye hoy un problema.

Como consecuencia del concepto de ser universal, al que subordinan lo individual y particular, la mayoría de los metafísicos indios conciben y destacan la idea de la unidad de las cosas. Desprecian las manifestaciones cambiantes del mundo fenoménico aparente. De acuerdo con aquellos filósofos que tenían más o menos hacia el vedantismo, sólo el ser universal que se encontraba detrás de esas manifestaciones, era la última fuente de realidad, y mientras más se individualiza una cosa, menos participa de la esencia de la realidad. Los individuos son nada más que manifestaciones limitadas del ser universal. Desde muy antiguo, los vedantas pensaban que los multifacéticos fenómenos del mundo eran autorrealizaciones del ser absoluto. La corriente principal de la metafísica vedanta ha sido un monismo total basado en un fenómeno pluralista pero aparente, aunque había otras ramas vedantas tales como el *Madhva*, que tenían una posición puramente realista y pluralista.

Una forma primitiva de monismo se encuentra en el *Rig-Veda* en los himnos sobre la creación del universo; toma una forma más claramente definida en las *Upaniṣadas*. La posición monista de las *Upaniṣadas* fue desarrollada más tarde por los filósofos Advaita-Vedanta.³⁰ Por supuesto, sería errado decir que todos los filósofos indios tenían tal visión de la unidad de las cosas, pero esa es la posición mantenida por la mayoría de los filósofos indios de la actualidad. El monismo vedanta ha dominado la cultura clásica y éste es el efecto más claro del pensamiento filosófico general de la India, que se ha extendido hasta la filosofía más popular. Incluso las escuelas dualistas *Sāṃkhya* y *Vaiśeṣika* terminaron por comprometerse con el monismo. Saṅkara es el representante más importante de la filosofía monista vedanta. "Tan grande es la influencia de la filosofía propuesta por Saṅkara, y elaborada por sus ilustres seguidores, que cada vez que hablamos de la filosofía vedanta queremos significar la filosofía de Saṅkara."³¹ Casi las dos terceras partes de los pandits de la actualidad pertenecen a la escuela

³⁰ Filósofos de la escuela Vedanta que sostienen un monismo absoluto.

³¹ Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, Cambridge University Press, 1932, p. 429.

vedanta.³² Incluso el pluralismo indio aceptó a menudo el monismo, y en la filosofía Vallabha (1481-1533) que era pluralista-monista se dice que “la dualidad que percibimos en el mundo no contradice el monismo, puesto que las formas aparentes y los caracteres que son mutuamente diferentes no pueden contradecir su carácter metafísico de identidad con dios. Por lo tanto, desde un punto de vista podemos considerar que Brahman no tiene partes, y desde otro, que tiene partes”.³³ “La filosofía india, especialmente el hinduismo, tiende al idealismo monista. Casi todos los filósofos indios creen que la realidad última es una y espiritual. Algunos sistemas parecen haber defendido el dualismo y el pluralismo, pero aun en éstos penetró profundamente el monismo.”³⁴

Esto se advierte también entre los intelectuales de la India moderna: prefieren estudiar la filosofía de Hegel, Bradley o Whitehead. La filosofía de Spinoza, que es otro de sus temas favoritos, se interpreta a menudo a la luz no dualista-monista del śankarismo vedanta, hasta tal punto que los infinitos atributos de dios se explican como “la absoluta indeterminación de dios”; esto significa que el que habla es un vedanta y no Spinoza.³⁵

¿Podría decirse entonces que en la India, donde la idea de continuidad del ser de uno y del ser de los otros es generalmente aceptada, los pensadores no han intentado probar la existencia del ser? No, por el contrario; ya en la antigüedad se dedicaron al estudio de la conciencia del ser y a la demostración de su existencia, pero su forma de concebir el ser difiere mucho de los métodos analíticos usados por los filósofos europeos modernos.

Los filósofos Vaiśeṣika³⁶ afirmaban que la existencia del

³² Moritz Winternitz: *Geschichte der indischen Litteratur*, Bd. III.

³³ Surendranath Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, vol. 4, Indian Pluralism. Cambridge University Press, 1949, p. 362.

³⁴ *A Source Book in Indian Philosophy*. Sarvepalli Radhakrishnan y Charles Moore (eds.). Princeton University Press, New Jersey, 1957, p. xxv.

³⁵ Harold E. Macarthy's review of Rama Kanta Tripathi: *Spinoza in the Light of the Vedānta*, Banaras Hindu University, Banaras, 1957. En *Philosophy, East and West*. University of Hawaii Press, vol. XI, núm. 4, enero, 1962, pp. 261-265. Cf. B. Melamed, *Spinoza and Buddha*, Berkeley, 1921.

³⁶ *Vaiśeṣica-sutra*, 3, 2, 14 s.

ātman (sí mismo), podía ser conocida por percepción intuitiva. De acuerdo con los Upavarṣa³⁷ y otros filósofos vedanta, la existencia del *ātman* no puede ser inferida o demostrada, ni puede ser aceptada a base de la autoridad de las escrituras, sino que se conoce intuitivamente a través de las nociones que cada individuo tiene de su "sí mismo". En realidad se sabe que el *ātman* existe porque "el hombre es consciente de su 'sí mismo'".³⁸ Podemos decir que las afirmaciones que los antiguos hacían acerca del *ātman*, son muy similares a las que sostuvieron, a través de sus estudios sobre la conciencia del yo, los pensadores medievales y modernos de Occidente como San Agustín y Descartes. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que el *ātman* se entiende en la India no sólo como el *ego* individual, sino también como el *brahman* o "sí mismo" universal. Los pensadores hindúes dan un gran salto en sus razonamientos; suponen que la existencia del "sí mismo" universal se conoce directamente por la existencia del "sí mismo" individual, como lo creía Saṅkara. Dentro de este concepto, el "sí mismo" supremo es, en su esencia última, idéntico al "sí mismo" universal, y se sabe que éste existe en cuanto que un hombre tiene la noción de su propio "sí mismo". La proposición cartesiana *cogito ergo sum*, se concibió en la filosofía india de una manera muy diferente a la europea.

La idea de *avatāra* o encarnación, se basa también en el concepto de no dualidad entre el "sí mismo" individual y el "sí mismo" supremo. *Avatāra* es la idea de que, para la salvación de las criaturas, el dios supremo surge a este mundo encarnado en hombre o animal.

Ya que la mayoría de los indios piensa que uno es esencialmente idéntico a los otros, y que la distinción entre personas es sólo una cuestión de forma exterior, es natural que consideren como el ideal, el estado de no dualidad entre el "sí mismo" de uno y el de los otros. Las Upaniṣadas enseñan que "todo

³⁷ Jayanta's *Nyāya-manjarī*, Vizianagram Sanskrit Series, núm. X, p. 429.

³⁸ Saṅkara, *Brahma-sūtra-bhāṣya*, I, I, I, Ānandāśrama Sanskrit Series, vol. I, p. 11, 1.9; p. 28, 1.1 s. *Sacred Books of State*, Friedrich Max Müller (ed.), Oxford, vol. XXXIV, p. 5; 14. *Ibid.*, I, I, 4 (vol. 1, p. 75, 1.9; p. 69, 1.10; p. 75, 1.10 s.); SBE. *Ibid.*, pp 37; 34; 37. *Ibid.*, II, 3, 7 (vol. 2, pp. 15 s.); SBE, vol. XXXVIII, pp. 14 s. *Ibid.*, II, 3, 38; SBE. XXXVIII, pp 14 s. *Ibid.*, II, 3, 38; SBE. XXXVIII, p. 51.

esto eres tú” o “yo soy brahman”, y estas afirmaciones constituyen la raíz de su estética.

La proposición filosófica de los budistas era bastante diferente a la de los brahmanes. Aquéllos adoptaron una posición más bien pluralista sobre la existencia humana, pero su ideal ético fue el de eliminar las barreras que separan los diferentes egos, y esta actitud prevalece todavía entre los budistas del sur. Su líder espiritual, Rev. U. Thittila, al explicar el principio fundamental de la amistad (*mettā*), dice: “Es *mettā* el que intenta romper las barreras que separan a uno de otro. No hay razón para mantenerse alejado de los otros sólo porque pertenecen a diferente credo religioso o nacionalidad. El verdadero budista se ejercita en todo sin hacer distinciones, cualquiera sea la raza, el color, la clase o el sexo.”³⁹ Los filósofos Mahayana enseñan también que en el sentido último puede uno alcanzar “la transformación del yo del vecino en su propio yo (*paratma-parivartana*)”.⁴⁰ Por lo tanto, el hinduismo y el budismo se fundan en las bases del no dualismo ético, aunque las connotaciones puedan ser diferentes en cada sistema.

De acuerdo con la mayoría de los indios, el respeto a la vida, que se encuentra en cualquier ser viviente, puede ser deducido lógicamente del no dualismo. La no violencia (*ahimsā*),⁴¹ se describe a menudo como la virtud suprema (*parama-dharma*).⁴² El altruismo y el deber son virtudes respetadas y ayudan a que el hombre alcance sus ideales espirituales. Cada individuo, cada ser viviente, viene así a ser considerado como fuente sagrada de valores en potencia que merece respeto y posee la libertad para encaminarse hacia su meta de perfección. “En cuanto el individuo es un ‘sí mismo’, es una realidad evidente; su libertad es el fin último hacia el que deben tender todas las actividades de su vida. Pero en cuanto el ‘sí mismo’ está encarnado y todas sus actividades, materiales y espirituales, se realizan a través de su cuerpo y éste es un miembro indispensable, producto de la naturaleza en la cual todos los cuerpos de

³⁹ Kenneth W. Morgan (ed.), *The Path of Buddha. Buddhism Interpreted by Buddhist*, The Ronald Press, Nueva York, 1956, p. 95.

⁴⁰ Maurice Winternitz, *A History of Indian Literature*, Calcuta, 1933, II, p. 373.

⁴¹ Originalmente *ahimsā* significaba “no injuriar”.

⁴² *Manābhārata*, Anusāsana-parvan, 116, 38.

los otros 'sí mismos' se encuentran implicados, hay un lazo indisoluble entre el individuo corporeizado y todos los otros que forman el *corpus* social".⁴³

Por otra parte, como suponen que la acción de un individuo es supervisada y regulada por un poder invisible, y como esta acción, ya que no tiene una función creadora en sí misma, no es nada más que un atributo del "sí mismo", la mayoría de los indios tienden a asumir una actitud de sumisión frente a su destino y condición. La idea de *karma* y *samsāra* está todavía profundamente arraigada en el espíritu de la mayor parte del pueblo indio.

Según vimos, la visión del individuo para la mayoría de los chinos tendía a ser práctica y utilitaria, y podemos considerarla empírica. El individualismo en sentido metafísico fue estudiado con interés por los budistas.

Los budistas chinos criticaron la filosofía egocéntrica que se practicaba en su país. Después de que se introdujo el budismo en China, y de acuerdo con el ideal de compasión, los budistas se dedicaron a muchas actividades altruistas. El trabajo social de los monjes era notable en lo que respecta al tratamiento médico y la ayuda a los pobres.⁴⁴

Sin embargo, parece que los budistas chinos no estaban completamente conscientes del valor de los otros como individuos en la práctica de su trabajo social. Creían que, en la práctica de estas actividades, uno puede identificarse con los otros. Desde la antigüedad, la religión tao enseñaba que "la moral humana correcta, es la unidad de todo lo existente". Chuang-tzu apreciaba "la igualdad de la naturaleza", y también Chang-tzu, filósofo de la dinastía Sung, dice: "Los seres humanos y todas las formas de existencia son mis amigos". Al parecer, el problema del "enfrentamiento de uno con otros", no se realizaba lógicamente en el pensamiento tradicional chino, pero sí se explicó lógicamente en las doctrinas budistas de las dinastías Sui y T'ang. De acuerdo con la doctrina de la secta T'ien-t'ai, lo que hace posible el altruismo es "la no dualidad de uno con el otro", y entonces puede establecerse la doctrina de "ayudar a los otros de acuerdo con sus capacidades". En la secta Hua-yen, el budismo zen enseñaba también que "uno es

⁴³ D. M. Datta, *op. cit.*, p. 572.

⁴⁴ Las fuentes se mencionan en H. Nakamura, *op. cit.*, pp. 245-256.

todo, tanto como todo es uno". Las argumentaciones filosóficas, tales como las pruebas de la existencia del yo, que se discuten en la Europa moderna, no se presentaron en China.

Estos rasgos aparecieron también en Japón a medida que se fue asimilando el budismo. No se consideraba seriamente el problema de las diferencias entre un yo y otro, excepto cuando se meditaba profundamente sobre sí mismo, y especialmente cuando era hondo el sentimiento por los pecados cometidos. La opinión sostenida en general era la del maestro Dogen (1200-1253), quien, al proponer la unión del yo con los otros enseñaba que "uno y los otros debieran recibir el beneficio al mismo tiempo". Su seguidor, Tenkei, dijo: "Si sólo tú comprendes tu espíritu, es evidente entonces que todos los otros seres, animados o inanimados, en todas partes, deberían participar de la sabiduría de Buda al mismo tiempo". Se cuenta que el fundador de la secta Yuzu Nembutsu, el santo Kyōnin (1714-1773) vio a Amida Buda y le entregó un poema que decía: "Una persona es todas las personas, todas las personas son una; un acto meritorio es todos los actos meritorios, todos los actos meritorio son uno. Esto significa entrar en la Tierra Pura por la gracia de Amida". La idea de la existencia interrelacionada de los individuos, llevó a la de solidaridad y dependencia mutua, que en Japón se concretaron en las actividades de ayuda y altruismo dentro de los limitados nexos humanos de parentesco.

Pero en China, el altruismo basado en la compasión budista no pudo cambiar la tradición intelectual que era egocéntrica por naturaleza. El budismo se aceptó y se extendió en China ligado a la idea de reclusión que era característica en los chinos, y se adecuaba a las corrientes de su pensamiento. En general, el budismo chino era trascendente, extraterreno, y estaba separado de la sociedad. La mayoría de los templos estaban situados en los bosques o montañas. Correspondiendo a esta preferencia de los sacerdotes budistas, los chinos, en general, elegían y estimaban esta forma de vida como la más pura y deseable. En el T'ang-shih Hsüan (colección de poemas escritos durante la dinastía T'ang) hay muchos poemas en los que se honra a los templos y a los sacerdotes. Alaban la tranquilidad de los sitios donde están situados los templos, lejos de las aldeas, y también el hecho de que los sacerdotes intentaran sinceramente su purificación y practicaran el budismo en estos lugares serenos.

Esta actitud frente a la vida, vivir en sitios tranquilos y gustar de la serenidad, ocupan un lugar importante en las doctrinas taoístas. De acuerdo con Lao-tzu, el retorno a la raíz de la existencia se llama quietud, y es, sobre todo, renacimiento. Su discípulo, Kuan-yin, dijo: "Deberíamos ser tranquilos como un espejo, y la respuesta como un eco", y "se llega a la pureza por la tranquilidad". Lieh-tzu enseñaba que el hombre debe abandonar toda discriminación, y tener tranquilidad y "vacío". T'ien-p'ien, P'eng-mang y Shen-tao, enseñaron también que el hombre debería dejar toda discriminación y juicio, es decir, que deberían rechazarse los juicios sobre esto o aquello y observar toda la unidad de la existencia. Estas ideas se encuentran también en la doctrina de Kuan-tzu.

Esta actitud influyó en los budistas chinos, quienes apreciaban mucho la práctica de la meditación. La concentración de la mente era práctica importante para Chin-i (maestro de Tien-t'ai). Incluso la secta San-lun, que se considera como representativa del budismo filosófico, insistía en la importancia de la "concentración de la mente". Es especialmente importante la meditación introspectiva en el budismo Chuan (Zen), que llama al pensamiento "El origen de la verdad o *Dharma*", y dice que la iluminación de nuestro pensamiento es el buda mismo. Para conseguir la pureza y alcanzar la autorrealización del pensamiento, que revela la esencia de la verdad, debe practicarse la postura sedente de meditación. El descanso de la meditación no es sólo un medio para alcanzar el grado más alto, sino que la postura sedente es la síntesis de "la fundamental o más completa esencia del hombre". La meditación en el descanso es la esencia de la sabiduría.

La sabiduría dentro de la secta Chuan (Zen), no tiene nada que ver con el enfrentamiento del "yo y los otros". Este camino de autorrealización por medio de la emancipación, caracteriza al budismo en general. "La verdadera virtud (*Dharma*) es el abandono tanto del pensamiento como de los objetos". El absoluto aparece cuando se rechaza la discriminación de todas las formas: "Cuando el pensamiento se detiene y se abandona la discriminación, el buda aparece espontáneamente delante de nosotros", y éste es, sobre todo, el estado de emancipación que se puede alcanzar sólo mediante la realización de la naturaleza del pensamiento en la postura sedente de medita-

ción. Sin embargo, el estado de emancipación no siempre es un mero estado de reposo. Para los sacerdotes iluminados del budismo Chan, este estado implica en realidad una conciencia de la vida. Esto se llama “camino de progreso” que debe ser comprendido por el hombre que lo practica.

También las enseñanzas de la secta de la “Tierra pura” recibieron la influencia de la filosofía que practicaban los budistas Zen, porque algunas de las primeras enseñanzas de la secta de la Tierra pura tuvieron las características del credo original. Las doctrinas de Shan-tao (562-645), por ejemplo, afirmaban que la Tierra pura existía en dirección al oeste. No sorprende, entonces, saber que muchos se suicidaban para renacer en la Tierra pura entre los discípulos de Shan-tao que decía: “Aborreced este mundo corrompido y desead nacer en la Tierra pura”.

La práctica del pensamiento de Buda enseñada por Chi-i consistía en meditar y tener siempre presente los rasgos más valiosos de Amida Buda. Sin embargo, los chinos, que eran mundanos y poco imaginativos y preferían la tranquilidad de espíritu, innovaron las doctrinas de la secta de la Tierra pura. Decían que la Tierra pura y Amida Buda existían sólo en la mente del hombre; afirmaban que ambos estaban situados cerca de este mundo y que, por lo tanto, los rasgos de la Tierra pura podían observarse a través de la meditación. Los monjes Zen dijeron también que el pensamiento puro era idéntico a la Tierra pura, y se enseñó entonces que “la Tierra pura del pensamiento puro existe en todas las partes del mundo”. Después de la dinastía Sung, los budistas chinos siguieron exclusivamente esta corriente, y al concluir el período de la dinastía Ming (1368-1654), no se sentía que hubiera contradicción en la práctica simultánea de la meditación sedente y las doctrinas de la Tierra pura. Lo mismo sucedió en países vecinos a China, Corea y Vietnam entre otros.

Como ya dijimos, la práctica más importante del budismo chino consistía en la purificación y en el conocimiento del propio pensamiento. Por lo tanto, el hombre que lo practicaba dependía exclusivamente de sí mismo. No confiaba en ningún otro poder, ni siquiera en el de Buda. Refiriéndose a esto decía Hui-hai: “Debes comprender que el hombre se salva a sí mismo, y que Budá no puede redimirlo. Practica y no confíes en el poder de Buda. Está dicho en el *Sutra*: por lo tanto, aquellos

que buscan el verdadero *Dharma*, no deben confiar en Buda”.

De acuerdo con esta teoría, cada individuo tiene que enfrentarse solo con el absoluto. Por esto no se reconocía ninguna autoridad (iglesia, organización, o persona divina) que pretendiera actuar como intermediario entre el individuo y el absoluto. Los sacerdotes y organizaciones religiosas no eran necesarios en las religiones chinas y de ahí el carácter no sectario e individualista de estas religiones.

El confucianismo, que originalmente era mundano, se integró con el poder nacional, pero no formó una iglesia del estado. El taoísmo no tuvo una administración controlada por el gobierno y lo mismo ocurrió con el budismo chino. Todos los monjes budistas vivían en templos donde no se tenían en cuenta las distinciones de sectas. El sacerdote tenía derecho a vivir en cualquier templo mientras observara los preceptos budistas. Hasta la revolución comunista, los templos eran simples edificios para alojar a los sacerdotes. El templo era propiedad de la secta a la que pertenecía el sacerdote jefe, y por esta causa, la secta de cada templo cambiaba con el sacerdote que lo administraba. En este sentido podemos decir que la distinción de sectas dependía de la filiación de cada sacerdote. No sabemos qué ha ocurrido exactamente con los sacerdotes en la China comunista, pero, a juzgar por las informaciones que nos llegan ocasionalmente, la situación descrita arriba parece ser reconocida y aceptada, mientras las órdenes budistas no entren en conflicto con la política del gobierno.

Los budistas chinos desconocían la autoridad de los intermediarios entre el absoluto y el individuo, y seguían exclusivamente al *dharma* (la virtud) o al *tao* (el camino), que consideraban como el absoluto mismo. Los chinos estaban completamente conscientes de la universalidad del *tao*. Pensaban que aunque los países fueran diferentes, se observaba y seguían las mismas leyes morales en todo el mundo. La idea de *tao*, que puede encontrarse bajo diversas formas en todas las religiones, es también la verdad universal. Se dice, por lo tanto, que el *tao* no puede comprenderse a sí mismo, pero puede ser comprendido por el hombre. Aunque hay varias formas de entenderlo, el *tao* mismo no cambia con el tiempo: lo que cambia con el tiempo y el lugar no es el *tao*, sino los hombres y el mundo.

La idea de *dharma* es un principio más alto que el buda dentro del budismo chino. La autoridad del buda se establece en tanto está basada en la autoridad del *dharma*. Respetar a un maestro budista, no significa respetarlo como individuo, sino como persona que conoce la verdad del budismo. Tsung-mi (780-841) enseñaba que sólo aquellos cuya capacidad espiritual era inferior tenían que depender de un maestro, posición completamente opuesta a la de los japoneses, quienes daban gran importancia a la devoción o confianza en el maestro.

Aunque la idea de *dharma* era muy parecida en China y la India, se aceptaba en diferentes sentidos. Los chinos acentuaban sólo los aspectos concretos y mundanos del *dharma*, de modo que para ellos el principio universal de virtud se presentaba de diferentes maneras según el tiempo y lugar. El principio puede ser universal sólo mediante el cambio de su forma en diferentes contextos. La idea de *dharma* propuesta por el budismo evoluciona, y por lo tanto, los principios éticos o *dharma* cambian naturalmente y se desarrollan con el tiempo. La característica del budismo chino, en los últimos tiempos, era la mayor atención que ponía en la forma individual del principio de *dharma*.

De acuerdo con lo señalado arriba, el pensamiento libre opuesto al autoritarismo, dentro de la línea del individualismo, no se desarrolló en forma tan clara como en Occidente. Las últimas etapas del período Chu Oriental (722-480 a. de C.), y las del período de Los Estados Guerreros (476-221 a. de C.), pueden ser sólo excepciones, pero en lo que se refiere a la religión, gozaron de amplia libertad de credos. "Mientras en la China tradicional, no existió la participación personal en la elección de los cónyuges, gozaron de absoluta libertad en la elección de su religión."⁴⁵

En Japón, por el contrario, eran más evidentes las tendencias sectarias, aunque las órdenes religiosas no interfirieran o restringieran las creencias individuales, y a éstos se les permitió en muchos casos profesar diferentes religiones de acuerdo con los cambios de situación.

⁴⁵ Wing-tsit Chan en *Philosophy and Culture*, op. cit., p. 92.

V. Conclusiones

La visión oriental del individualismo cambia en la línea de su desarrollo según los diferentes países. La que tienen los tibetanos o los lamas (a quienes no me he referido por la brevedad del espacio), es algo distinta de la que poseen los demás países asiáticos. Por esto es difícil resumir todos los aspectos del problema. Sin embargo, creo que podemos decir que la conciencia del individuo, como entidad aparte, ha sido algo débil en los países asiáticos a que nos hemos referido, si la comparamos con la idea liberal de individualismo más evolucionada en Occidente, en donde se ha tenido más conciencia de las singularidades y necesidades del individuo.⁴⁶

Traducción: M. E. VENIER

⁴⁶ Otro estudio del autor sobre el mismo tema se encuentra en las actas de la Cuarta Conferencia de filósofos de Oriente y Occidente que serán publicadas en breve.