

EL ARGUMENTO INDIO SOBRE LA EXISTENCIA DE DIOS: UNA LECTURA A TRAVÉS DE SUS CRÍTICOS

ÓSCAR FIGUEROA CASTRO

Universidad Nacional Autónoma de México

1

El título de esta reflexión parecerá inusual, para algunos tal vez incluso irreverente. ¿Un argumento indio sobre la existencia de Dios? ¿Acaso no es la India el paraíso de las certezas apodícticas, la meca de las intuiciones sin mediación conceptual ni lingüística, sobre todo o precisamente cuando lo que está en juego es la realidad última, lo más sagrado? ¿No es la India el país de la experiencia por encima de la razón, refugio y asidero para escapar y, al mismo tiempo, condenar su antípoda occidental, crítica y atea? ¿Cómo entonces, de dónde, en la India, la necesidad de argumentar —esto es, probar, demostrar— y, por consiguiente, defender una postura, debatir, la realidad de Dios?

Con este ensayo y las dudas que desde un comienzo nos asaltan, me propongo dos objetivos: por un lado, revisar un tema particular dentro de la llamada filosofía de la India, que es poco conocido en nuestro medio (el que piensa y escribe en español) y, por el otro, hacia el final, problematizar el entendimiento que en dicho medio sigue prevaleciendo, dentro y fuera de la academia, sobre la antigua tradición especulativa de la India. En este último caso, la reflexión constituye un esfuerzo encaminado a tratar de modificar, o mejor aún, a dejar en el camino algunos estereotipos, varios prejuicios heredados.

En el caso que aquí nos ocupa, los principales autores de esa historia —la historia relegada a un plano secundario, cuan-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 10 de marzo de 2010 y aceptado para su publicación el 15 de febrero de 2011.

do no ignorada, por el proselitismo religioso disfrazado de erudición y aquí y allá aderezado con la belleza sonora del sánscrito— son escépticos materialistas, exegetas ortodoxos, maestros hinduistas de lógica y sus oponentes budistas y jainas. Juntas, todas estas figuras le dan cuerpo y vitalidad al periodo escolástico indio, surgido hacia los primeros siglos de la era común para, posteriormente, florecer y madurar a lo largo de los diez siglos que llamamos Edad Media. Durante este extenso periodo tuvo lugar un intenso proceso de refinamiento intelectual en prácticamente todos los ámbitos del conocimiento, incluido el religioso, de modo que Dios aparece por primera vez como un asunto sobre el que es necesario dar cuenta, ya sea para legitimarlo o refutarlo.

Hay que decir, además, que la centralidad de todas estas figuras o, más exactamente, de los recursos especulativos que desarrollaron con el fin de diseminar y defender sus doctrinas, en varios sentidos rebasa los intereses sectarios. En realidad se trata de una disposición fundamental, de un signo de los tiempos, de tal suerte que a partir de entonces cualquier pensador que se digne de serlo difícilmente podrá aspirar a obtener credibilidad, más allá del ámbito de los propios adeptos, si primero no se apropia de las sofisticadas herramientas que garantizan un sitio en el debate donde ahora se deciden la verdad de la fe o la eficacia del ritual. Son tres, principalmente, esas herramientas: el razonamiento lógico (*nyāya*), la investigación exegetica (*mīmāṃsā*) y la gramática (*vyākaraṇa*), el *trivium* en el que se fundamenta la actividad intelectual durante el periodo escolástico indio.

Así, armados con estas herramientas, debaten sobre la cuestión de Dios un proponente de la escuela lógica (*nyāya*), un brahmán ortodoxo, maestro en el arte de la interpretación (*mīmāṃsā*) y un budista. Son muchas las voces particulares que podríamos citar para darle mayor realismo a la discusión, cada una proponiendo matices o alternativas, cada una respondiendo a preocupaciones distintas. Para fines prácticos, digamos que escuchamos las tesis de un lógico de nombre Udayana, a quien debemos la elaboración definitiva del argumento a favor de la existencia de Dios. Con dicho argumento, Udayana espera, además, refutar los cuestionamientos que de tiempo atrás fijó

cierto budista de nombre Dharmakīrti, así como un tal Kumāri-
rila, estricto proponente de la ortodoxia brahmánica. Entre-
mos, pues, en materia.

2

En la India, como en otras partes, la reflexión propiamente filosófica alrededor de Dios (*īśvara*, *devatā*) se produjo en un periodo relativamente tardío, sobre todo si se le compara con la antigüedad del canon védico. Si bien es cierto que la religión sacrificial védica propuso un universo regido por un rico panteón, en realidad el estatus de las diferentes divinidades fue siempre secundario en comparación con el poder que se le atribuyó tanto a la palabra como a la práctica ritual.¹ Posteriormente, en el periodo de las *Upaniṣad-s*, la búsqueda de razones últimas para ese mismo universo sacrificial significó tratar de ir más allá de las muchas divinidades, no con el fin de postular un dios personal absoluto, sino un principio metafísico al que están sometidos los dioses mismos. Así las cosas, el surgimiento de un pensamiento propiamente teísta, donde el fundamento último de la creación corresponde a la realidad de un dios personal, significa en la India una ruptura con la cosmovisión antigua, por un lado, en relación con el politeísmo védico y, por el otro, en relación con el ateísmo *in limine* de la metafísica de las *Upaniṣad-s* y su binomio conceptual de *brahman* y *ātman*.²

Ese giro debió haber ocurrido en los primeros siglos de nuestra era, cuando convergen, por un lado, la proliferación de cultos sectarios que elevaron a una posición sin paralelos deidades particulares y, por el otro, el florecimiento de la escuela lógica

¹ Lo que no significa, desde luego, que el misterio de la creación no haya suscitado expresiones de asombro y reflexión desde una perspectiva teísta. De ello dan testimonio algunos himnos del *Rgveda* y pasajes clave en los *Brahmana-s*; en este último caso sobre todo alrededor de la figura de Prajāpati. El propio desarrollo del ensayo hará evidente por qué no considero esas intuiciones tempranas argumentos propiamente filosóficos sobre la realidad de Dios. Agradezco a uno de los revisores anónimos que leyó el ensayo, tan importante acotación.

² Esa ruptura se extendería, siglos más tarde, al dualismo metafísico de la influyente escuela *sāṅkhya*.

mat). Que ese artífice inteligente, no material, sea Dios se desprende de la naturaleza misma del efecto en cuestión, esto es, el universo, cuya envergadura y características demandan una inteligencia perfecta o divina. Entonces, las particularidades del efecto en cuestión conducen necesariamente a una causa muy particular (*kartrviśesa*), ya no sólo inteligente o incorpórea, sino además eterna (*nitya*) y omnisciente (*sarvajñā*). Una necesidad lógica (*pratibandha*) de carácter cosmológico prueba, pues, la existencia de Dios. La búsqueda de una verdad racional para el universo introduce o justifica la realidad de Dios y en ese sentido lo racionaliza.

Este argumento, todo un clásico de la especulación teísta india, no es el único que ofrece Udayana, pero sí el más importante y por lo mismo el más objetado. El valor superlativo que Udayana le otorga a dicho argumento contrasta con el valor secundario que le concede a las demostraciones basadas en la palabra de las escrituras (*śabda*). Dirá, de hecho, que la revelación sólo confirma los resultados a los que llega la razón pura. Es ésta una decisión que marca un distanciamiento fundamental con otros teísmos, notablemente el del vedānta, donde la verdad revelada es el criterio último, al tiempo que se desconfía de la razón. Entonces, por citar el caso mejor conocido, si bien Śaṅkara, el gran exegeta de la vertiente no dualista (*advaita*) del vedānta, considera que el conocimiento (*jñāna*) está siempre por encima de cualquier otro recurso o método, al mismo tiempo su confianza absoluta en la revelación lo lleva a experimentar un profundo rechazo contra los alcances de la razón (*tarka*). Conocer no es, por lo tanto, lo mismo que razonar; conocer no consiste en demostrar algo por medio de inferencias o cualquier otro procedimiento lógico. A esta luz, no es de extrañar que a menudo Śaṅkara se desvíe de sus propios planteamientos para lanzar feroces críticas contra los proponentes de la escuela *nyāya*, y aun de la escuela *mīmāṃsā*, por lo que él considera su ciega confianza en la razón humana *per se*, en detrimento de una búsqueda exegetica de la verdad basada en una fe inquebrantable en la palabra del Veda.⁶

⁶Notablemente en diferentes pasajes de los libros I y II de su comentario a la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Las escuelas *sāṅkhya* y *yoga*, así como los movimientos

Lo que en cambio observamos con Udayana es un claro intento de pasar de una teología revelada a una racional. La premisa básica no es aquí, como pedía san Anselmo, la de una fe que busca comprender (*fides quaerens intellectum*); lo que tenemos es más bien una racionalidad dispuesta a emanciparse de la fe.

La apuesta descansa además en las necesidades de la época: cuando los enérgicos señalamientos de adversarios como los budistas habían incorporado la sofisticación del razonamiento lógico. Era necesario, pues, responder en los mismos términos. Es, desde luego, una paradoja: para defender la existencia de Dios, éste tiene que ser justificado racionalmente, es decir, sometido al pensar, restándole ahí mismo valor a la palabra divina y a la fe en esa palabra. Sin duda, la paradoja nos sonará familiar, sólo que en la Europa cristiana ocurrió cuatro o cinco siglos más tarde que en la India, dando pie a la modernidad.

3

Con su argumento, dije, Udayana responde a las objeciones que sobre la existencia de Dios plantearon, tiempo atrás, tanto la ortodoxia brahmánica como la heterodoxia budista: fuego amigo y fuego propiamente enemigo, si se me permite la expresión. Toca el turno de escuchar esas objeciones en la voz de Dharmakīrti y Kumārila.⁷ Los dos tuvieron sus razones para rechazar la existencia de Dios. Y aquí lo relevante es de nuevo que se trata de razones, es decir, argumentos lógicos que buscan desvelar las contradicciones de la prueba a favor de la existencia de un ser superior.

Ambos se preguntaron: ¿cómo seres finitos, corpóreos y contingentes pueden demostrar con certeza absoluta un ser eter-

devocionales vaiṣṇavas tampoco escapan a estas críticas (cf. *Brahmasūtrabhāṣya*, I.4.1-28). Para la relación entre fe y razón en la tradición vedāntina pueden consultarse K. S. Murthy, *Revelation and Reason in Advaita Vedānta*, Waltair, Andhra University Press, 1959; y W. Halbfass, *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, Nueva York, SUNY Press, 1991, en especial caps. 2, 3 y 5.

⁷ Respectivamente, en la sección titulada “Prāmaṇasiddhi” dentro del *Prāmaṇavārttika*, y en el *Ślokaivārttika*, el comentario que Kumārila escribió al comentario de Śābara (siglo I-II) al *Mīmāṃsāsūtra*.

no, incorpóreo e incausado? Más aún, ¿cómo un razonamiento construido a partir de evidencias empíricas y organizado alrededor del principio de causalidad puede garantizar una conclusión que no es posible verificar empíricamente ni pertenece al orden causal? Hay, en suma, un salto insalvable, no justificado, entre el modelo particular y la generalización a la que se pretende llegar. Para legitimar la existencia de Dios sería necesario ofrecer un ejemplo válido que permita verificar la relación entre una tesis de corte empírico (el universo entero debe tener una causa, tal como sucede con el resto de los objetos) y una conclusión sin sustento empírico (Dios existe).

El problema, entonces, parece apuntar al hecho de que el argumento indio sobre la existencia de Dios sigue un formato no deductivo, un formato teleológico como también se le conoce en la tradición occidental:⁸ de forma general, la creación y no Dios es el punto de partida; en cuanto a las evidencias empíricas que sustentan el argumento, el paradigma lo ofrece la actividad humana sobre la materia (de nuevo, la imagen del alfarero y la vasija).

En particular, Kumārila le echará en cara al argumento lo inadecuado que resulta querer justificar un principio universal a partir de procesos mecánicos. El hecho es que no contamos con testimonios sobre la creación de otros universos; en cambio, todos hemos sido testigos de la creación de un sinnúmero de vasijas; por lo tanto, nada nos autoriza a generalizar a partir de nuestro campo limitado de experiencia. De una evidencia finita sólo pueden inferirse causas finitas. El mismo Kumārila subrayaba como una de las mayores inconsistencias del argumento la que tiene que ver con la corporeidad, pues, tal como la experiencia nos indica, cualquier objeto creado depende de la acción de un agente corpóreo.

A esta objeción se suma Dharmakīrti al recordarnos el problema de la temporalidad y el cambio. ¿Cómo puede una reali-

⁸ También conocido, sobre todo a partir de David Hume y sus *Dialogues Concerning Natural Religion*, como el argumento del diseño. La analogía admite, sin embargo, un par de matices: primero porque, de acuerdo con Udayana y en general con la escuela *nyāya*, Dios no crea *ex nihilo*, sino a partir de componentes materiales preexistentes y, de hecho, eternos (al respecto véase más adelante); segundo, porque la creación no es un evento único, sino cíclico.

dad supuestamente inmutable ser la causa de una realidad sometida a la ley de lo transitorio y temporal, sin experimentar él mismo mutación? Y es que no sólo el efecto existe en virtud de la causa, la causa también existe en virtud del efecto, de modo que en ambos casos está implicada una modificación desde un estado previo hacia uno nuevo. Y si Dios cambia, entonces es necesario asumir que él mismo es el efecto de alguna causa. Por consiguiente, su condición como primer artífice queda en entredicho.

Como buen budista, Dharmakīrti piensa, además, que si el rasgo esencial de la creación es el despliegue de una realidad temporal, hecha de momentos sucesivos extendiéndose sin fin, para afirmar la existencia de Dios sería necesario aceptar que él crea a través de un número infinito de actos cognitivos, y por lo tanto su voluntad e inteligencia están sujetas a la temporalidad.

En suma, no es posible establecer lógicamente, esto es, sin caer en contradicciones, la existencia de Dios. La refutación está sustentada desde todos estos frentes: primero, porque Dios no puede poseer un cuerpo; segundo, porque no puede estar sujeto a la causalidad; tercero, porque debe trascender la temporalidad y, finalmente, porque es impensable que le dé forma al universo de manera secuencial. Cada uno de estos aspectos es inherente al orden causal que decide la textura y el curso del universo, mas no la existencia de un ser supremo.

4

¿Y qué hay de su omnisciencia (*buddhimat*)? ¿Puede con este atributo salvar Udayana las múltiples críticas apenas esbozadas? Aducimos antes, al enunciar la primera parte del argumento, la manera en que el dios artífice converge con el dios omnisciente. Udayana confirma la identidad del siguiente modo: “[Un dios omnisciente se infiere además] por el hecho de que los átomos primordiales, para operar, deben combinarse, y puesto que éstos son inertes [carecen de inteligencia], es necesaria la intervención de un ser inteligente”.⁹

⁹ *Nyāyākusumāñjali*, autocomentario a 5.4, p. 503: *paramāṅvādayo hi cetanāyogitāḥ pravarttante acetanatvād vāsyādīvāt*.

Observamos aquí una segunda razón para postular un artífice omnisciente: el realismo atomista que sirve de fundamento a la metafísica de la escuela *nyāya*. De acuerdo con ese atomismo, la diversidad fenoménica es reducible a partículas primordiales (*padārtha-s*). Esta premisa representa entonces una razón más para proponer no sólo una primera causa sino, asimismo, una inteligente. Dicho de manera sucinta, Dios conoce directamente los ingredientes básicos, físicos y kármicos, de que está hecho el mundo. No sólo es Dios el único conocedor de esta materia sutil, sino además el responsable de transformarla o combinarla (*āyojana*) en formas más complejas por medio tan sólo de su inteligencia. Una vez más es la imagen del alfarero y la vasija la que condensa la idea. Tal como el primero hace la segunda a partir de sustancias preexistentes (barro, agua, etcétera), del mismo modo a Dios está reservado el privilegio de conocer los ingredientes básicos de la creación y, por lo tanto, sólo él puede transformar esos ingredientes en los objetos y seres que le dan forma y vida al universo.

Tanto Kumārila como Dharmakīrti encuentran la idea simplemente absurda. Tal como el alfarero nunca hace la vasija mentalmente, resulta ilógico pensar que Dios controla los átomos básicos a partir únicamente de su inteligencia. Además, incluso si se acepta que la materia primordial carece de poder por sí misma y por lo tanto depende de Dios para volverse activa, ello significaría de modo simultáneo una determinación sobre Dios, pues este último no tendría más alternativa que recurrir a ella para crear. Dios depende, por lo tanto, de condiciones externas para transformar su potencia inherente en acto. Por otra parte, si Dios no es la causa de la materia prima del mundo, ¿cómo explicar su existencia? Evidentemente, esta línea de pensamiento se mueve en la dirección de un *regressus ad infinitum* que parece difuminar la idea de un principio para la creación, dispensando ahí mismo la existencia de un dios.

Como buen brahmán ortodoxo, preocupado por la supremacía del Veda, Kumārila querrá añadir a la discusión una dimensión específicamente teológica: ¿de qué sirve tener un dios omnisciente cuando todas las verdades necesarias para explicar la creación están ya contenidas en la palabra revelada? Más aún, si la omnisciencia de Dios precede a la revelación védica,

entonces la puerta queda abierta para defender la búsqueda de omnisciencia *per se* (como en el budismo) sin ningún compromiso con el canon védico.¹⁰ Desde esta perspectiva, la noción de omnisciencia acerca peligrosamente el teísmo de Udayana a una heterodoxia. Es una paradoja muy aleccionadora, pues nos permite apreciar por qué el ateísmo es un corolario necesario de la estricta ortodoxia de la escuela *mīmāṃsā*; más importante aún, podemos apreciar el abismo que separa el ateísmo de Kumārila del de Dharmakīrti: mientras que el primero mantiene una confrontación abierta contra la heterodoxia budista, así como una confrontación moderada contra la escuela *nyāya* en cuanto al sitio que debe concederse a la revelación, el budismo en cambio aspira a refutar tanto al teísmo *nyāya* como al ateísmo ritualista de la escuela *mīmāṃsā*.

En el caso de Dharmakīrti, la refutación de la omnisciencia de Dios constituye sobre todo un frente más para afirmar la realidad del universo de acuerdo con el paradigma pluralista, esto es, a la luz de un mundo causado por un número infinito de causas, todas ellas momentáneas, todas efímeras.

Me parece que Udayana podría responder afirmando que una pluralidad de causas no garantiza la cohesión que parece caracterizar el devenir del universo y, por lo tanto, simplemente resulta indispensable postular la realidad de un principio inteligente. Yendo más lejos todavía, la discrepancia puede transformarse en condena, pues pone sobre la mesa uno de los grandes problemas de la doctrina budista: en un mundo determinado por el cambio y la temporalidad, cómo explicar la identidad individual sin apelar a una esencia subyacente. (Objeción ésta de profundas implicaciones morales, pues sin identidad básica o esencial, cómo puede asegurarse una justicia kármica, es decir, la justa retribución a los méritos personales, a través de esa ley insensible y cruel que es el *samsāra*.)

Como sea, Dharmakīrti insistirá en que Dios no pudo haber previsto todo desde el principio, pues en tal caso los fenómenos carecerían de su idiosincrático carácter tempo-

¹⁰ Cf. P. Bilimoria, "Hindu doubts about God: towards a Mīmāṃsā deconstruction", en R. W. Perret (ed.), *Indian Philosophy: A Collection of Readings*, vol. 4, Nueva York-Londres, Garland, pp. 102-103.

ral. Tampoco pudo preverlo todo de manera secuencial, pues ello conduce, como se vio, al problema de la dependencia de Dios de condiciones externas. Por otra parte, afirmar que Dios crea de manera concomitante al acontecer sucesivo de la creación es también caer en contradicción, pues ello implicaría que Dios crea a través de un número infinito de actos cognitivos, lo que contradice su simplicidad y vuelve redundante la intervención causal del ser humano.

Ahora bien, aunque primariamente centrados en rechazar la inteligencia divina en términos lógicos, estos argumentos guardan un paralelo con el problema de la libertad humana. ¿Cómo puede establecerse al mismo tiempo la omnisciencia de Dios y la libertad del hombre? ¿Determina por completo la primera a la segunda? Udayana estuvo consciente de tales dilemas y, como señalé antes, junto con el argumento cosmológico elaboró otras pruebas para acotar las implicaciones morales y soteriológicas de la existencia de Dios.¹¹ En este sentido, puede decirse que la noción de omnisciencia divina constituye un puente entre la dimensión metafísica del argumento (hallar una causa lógica para este mundo) y temas afines de un sabor más religioso; asuntos, todos ellos, que quizás ofrecen posibilidades de defensa para el argumento en general o por lo menos respuestas alternativas, ampliando entonces el horizonte de discusión, más allá de la causalidad, hacia preocupaciones éticas y teológicas propiamente. Explorar esos dominios rebasa, sin embargo, el propó-

¹¹ Son nueve en total las pruebas que Udayana ofrece en el *Nyāyākusumāñjali* (5.1): 1) la necesidad de una causa para el efecto que es el universo, 2) la naturaleza inerte de la materia, 3) la naturaleza cíclica de la creación, 4) conocimientos innatos como el lenguaje, 5) la tradición, 6) el testimonio de las escrituras, 7) los imperativos de la vida moral, 8) razones numerológicas, y 9) la justicia kármica (*kārya-āyojana-dhṛtyādeḥ [sambaranāt] padāt pratyayataḥ śruteḥ/vākyaṭ san.khyāviśeṣāñ ca sādhyo viśvavidarvyayah*). A estas nueve pruebas habría que agregar el argumento con el que Udayana abre su tratado, según el cual un dios es necesario en virtud de que no hay escuela o corriente de pensamiento que no reconozca una realidad de orden superior. En suma, la universalidad histórica y geográfica de la creencia en un ser superior es razón suficiente para afirmar su existencia (cf. *Nyāyākusumāñjali*, autocomentario a 1.2, p. 14). Asimismo, hacia el final de la obra, Udayana sugiere que la existencia de Dios también se demuestra por la experiencia directa (*sākṣāt*) de aquellos individuos a quienes les ha sido concedido ese don, el don visionario o yóguico (cf. *Nyāyākusumāñjali*, autocomentario a 5.17, p. 573: *sa evaṃ bhagavān śruto 'numitaś ca kaiścit sāḥśād api dṛśyate*).

sito de este ensayo. Es momento, en cambio, de ofrecer algunas reflexiones finales a partir tan sólo del material presentado.

5

No debe ser difícil reconocer en todo lo que hasta ahora hemos dicho dos grandes dilemas, tan profundos y antiguos como la tradición especulativa india. Sus orígenes son, pues, prefilosóficos. Uno los encuentra, por ejemplo, en las inquietudes vertidas en el grupo de textos que conocemos como las *Upanisad*-s: por un lado, la posibilidad de una realidad permanente detrás del carácter transitorio de la vida, al fondo de la fachada siempre cambiante del universo; por el otro, la sospecha de que la relación entre causa y efecto entrañe, en última instancia, una voluntad dotada de inteligencia. Para Udayana el primero de estos dilemas fue interpretado mediante la necesidad de permanencia, como la única vía para explicar el sentido de continuidad que percibimos en medio del cambio; el segundo dilema le llevó a proponer un modelo de causalidad basado en la acción humana: el hombre como prototipo de agente. La naturaleza de Dios recoge ambas premisas: una esencia inteligente.

Si se parte de este esquema, puede decirse que las objeciones de Kumārila y Dharmakīrti apuntan en su aspecto más elemental al tipo de orden causal que determina el funcionamiento del universo o, lo que es lo mismo, al tipo de efecto que es el mundo natural. En suma, de manera paralela al problema de la existencia de Dios, lo que tenemos en realidad es una controversia lógica acerca de un problema metafísico: la causalidad. Estos dos aspectos (Dios como principio necesario para una fundamentación racional de la realidad y una fundamentación racional de la creación para establecer la existencia de Dios) difícilmente pueden entenderse por separado.

Ello explica por qué las críticas contra el argumento prestan gran atención a las contradicciones lógicas a las que uno llega al postular un principio supremo fuera del orden causal. En este sentido, es importante subrayar que ni Kumārila ni Dharmakīrti rechazan la causalidad como tal; de hecho, la controversia tiene lugar bajo el consenso de su necesidad. Lo que

ambos rechazan es, en cambio, la función lógica (o si se quiere metafísica) que Dios desempeña en la explicación racional del universo. Entonces, siguiendo precisamente las premisas de la tradición *nyāya*, esto es, la evidencia empírica, lo que ambos rechazan es la noción de un principio trascendente, un substrato o esencia que se resiste a dicha evidencia, situándose así en una órbita de otro tipo, fuera de la ley de causa y efecto. Lo que ambos defienden es que la creación ha de explicarse a partir de los elementos que ofrece la causalidad, esto es, como un proceso siempre cambiante, hecho de eventos temporales, tan reales como lo permite su naturaleza evanescente.

Esta postura vale sobre todo para el caso del budismo, comprometido como está con una visión fenomenalista del universo, en la que las esencias, incluida una esencia teológica, no sólo son rechazadas en términos lógicos, sino además repudiadas por razones soteriológicas: constituyen fuentes de deseo. Así, para un budista como Dharmakīrti negar la existencia de Dios es afirmar la necesidad de adoptar una visión nominalista del mundo. Este universo es un *continuum* de experiencias cognitivas particulares de las que erróneamente se derivan sustancias. Así las cosas, Dios es tan sólo una versión extendida de la misma confusión: un universal ficticio detrás de la diversidad fenoménica. El orden causal no puede reducirse a una relación estática, relación sostenida entre realidades independientes (artífice-producto, etc.); antes bien, la creación es el efecto siempre cambiante de una pluralidad concomitante de causas (*pratītyasamutpāda*).

En cuanto a la ortodoxia brahmánica, ésta posee varias razones para no ir demasiado lejos con su refutación del argumento teísta hacia un desmantelamiento completo de la causalidad. Estas precauciones son comprensibles a la luz del compromiso que esta corriente de pensamiento mantiene con un principio trascendente: la revelación védica. Sin embargo, esto no significa que el Veda sea simplemente otro nombre para el dios de la escuela *nyāya*. La preocupación central de la escuela *mīmāṃsā* es asegurar la supremacía e integridad del Veda, entendido como la causa impersonal del orden cósmico sacrificial, el cual incluye tanto al plano divino como al terrenal. Queda abierto, sin embargo, cuál sería el papel de un único dios,

si es que hay uno, dentro de ese orden y, por lo tanto, queda abierto si la existencia de Dios puede sostenerse de algún modo. En este sentido, como lo ha sugerido P. Bilimoria, la postura de Kumārila es más cercana a un agnosticismo que al franco ateísmo de Dharmakīrti.¹²

6

Para terminar, quisiera volver a esa preocupación de segundo orden que nos forzó a abrir nuestro análisis con un signo de interrogación. Allá pusimos en duda, no sin ironía, la relación entre la India y un argumento sobre la existencia de Dios. No me parece exagerado subrayar aquí que la historia que acabo de referir no es ficción: un intento pobremente logrado de recrear, con actores indios, las voces de santo Tomás, san Anselmo y Hume, por citar tres nombres encumbrados, en quienes por lo demás, seguramente, habremos pensado en más de una ocasión. No, Dharmakīrti (siglo VII), Kumārila (siglo VIII) y Udayana (siglo XI) existieron, como genuinas son las doctrinas que elaboraron y defendieron. El debate entre las escuelas detrás de cada uno de estos pensadores ocurrió en la India y se prolongó por casi 500 años, entre los siglos VII y XI.

Espero, pues, con esta exposición, somera como fue, haber contribuido a ampliar la idea que en nuestro medio se tiene de la llamada filosofía de la India, categoría en varios sentidos marcada por el esquematismo orientalista y romántico. Ideal sería desde luego poder concluir sin ofrecer una justificación como ésta. Para ello, sin embargo, más Udayanas más Dharmakīrtis y más Kumārilas tendrían que ser leídos y estudiados. A su vez, esto significa que quienes guardan algún interés por la India tendrían que replantearse una y otra vez qué tanto vale la pena, y con qué fin, seguir hablando de filosofía india a partir de un uso selectivo de las fuentes: idealizando ciertos textos (*Upaniṣad-s*, *Bhagavadgītā*, *Yogasūtra*, y más recientemente ciertas formas de tantrismo), e ignorando el resto; tendrían, en suma, que atre-

¹² Cf. "Hindu doubts about God: towards a Mīmāṃsā deconstruction", pp. 105-106.

verse a poner en duda el valor superlativo que se le ha dado a la India espiritual o mística, convertida en recurso exclusivo para ensalzar lo otro, al otro, mientras se desdeña lo propio.

En vista de esta singular situación, es necesario hacer explícito lo que suele darse por hecho en el caso de otras disciplinas. Al hablar de la India, el especialista tiene la responsabilidad de no propagar el mito, aun si ello supone la construcción de un discurso más sobrio, menos evocador, que el pronunciado en la academia de yoga de la esquina. En cambio, insistir en trasplantar esa retórica y ese entorno a la universidad es condenar una y otra vez al fracaso el proyecto de hacer indología en español; es agrandar la distancia que en este sentido nos llevan las grandes escuelas (la inglesa, la francesa, la alemana), y cuya consistente marcha se debe en buena medida a esta delimitación puntual entre el sueño romántico que en sus tierras cobijó la recepción de la literatura oriental (a lo largo de los siglos XVIII y XIX), y el estudio objetivo, crítico y con rigor filológico de la antigua tradición india.

Como he intentado mostrar en este ensayo, los esfuerzos que en la India se emprendieron para comprender racionalmente el universo y la realidad de Dios no fueron inusuales ni carentes de profundidad. Por lo demás, tales empeños significaron la creación de condiciones propicias para desarrollar y explotar herramientas lógicas e interpretativas, a veces a la luz de una búsqueda del conocimiento por el conocimiento mismo.

Querer ver sólo un trasfondo espiritual para la actividad intelectual en la India y hacer de esta hondura esencia y signo de oposición respecto al pensamiento gestado más allá del Indo es insistir en un desatino. La India espiritual no es ni toda la India ni la India esencial. En cuanto al tema específico de este ensayo, ese desatino tendría que ver con la imagen de una India esencialmente teísta.¹³ Sin embargo, la realidad es que, al me-

¹³ Imagen gestada y difundida, de manera significativa, durante la época en que Occidente fue diagnosticado de males como el ocaso de los ídolos y la muerte de Dios (Nietzsche), o también la huida de los dioses (Heidegger), esto es, a lo largo de los últimos 130 años. De modo paralelo a esta situación, el valor superlativo atribuido al teísmo indio obedece a la enorme atención que la tradición vedántina ha recibido tanto en Occidente como entre la elite intelectual de la India contemporánea. En el caso de esta última, a raíz sobre todo del llamado movimiento neohinduista representado por figuras como Rammohan Roy (1772-1833), Aurobindo (1872-1950),

nos en el contexto de la tradición especulativa, Dios, como verdad absoluta, está lejos de ser un concepto omnipresente en la India. En sentido estricto, sólo las escuelas *vedānta* y *nyāya-vaiśeṣika* (y en un entorno más sectario la doctrina śaiva de un Ūtpaladeva o un Abhinavagupta) le conceden un sitio fundamental a la divinidad. El resto de las escuelas (*sāṅkhya*, *mīmāṃsā*, budismo, jainismo) manifiestan serias dudas al respecto o de plano sostienen un rechazo total.

Pero no se me malinterprete. El malestar no aspira a invertir los términos: elevar a esencia lo poco conocido y negarle todo valor al lugar común. En realidad, me parece tarea estéril tratar de averiguar qué es más indio: si sus profundas expresiones de escepticismo o el lirismo de sus místicos; una pérdida de tiempo tratar de demostrar la pureza lógica de sus argumentos o reivindicar (por enésima vez) su espiritualidad. Más complejo e interesante resulta atreverse a ver la totalidad, con sus variables, tensiones, obsesiones y predilecciones, y en el seno de esa totalidad tratar de darle a cada cosa su lugar. En este sentido, al concederle la palabra a Udayana, Kumārila y Dharmakīrti, más que tratar de silenciar el discurso al que estamos tan acostumbrados cuando de la India u Oriente se trata, lo que he buscado es enriquecer sus resonancias, contrarrestando la monotonía (y potencialmente el dogmatismo) de una pieza fundada en la exclusión, indiferente ante la evidencia de un horizonte más vasto y complejo, esto es, la India en su realidad histórica y lingüística; un mosaico literario inmenso, saturado de expresiones especulativas y rituales, religiosas y filosóficas, místicas y racionales, todas ellas en diálogo permanente. ❖

Dirección institucional del autor:

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

Circuito Interior Ciudad Universitaria, s/n.

04510, México, D. F.

A. K. Coomaraswamy (1877-1947), Surendranath Dasgupta (1887-1952) y Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975).

Bibliografía

Fuentes primarias

- En cuanto a la escuela *nyāya* me he basado sobre todo en la formulación que Udayana hizo del argumento en su *magnum opus*, el *Nyāyakusumāñjali*. Para ello he seguido la edición de P. Upādhyāya y D. Śāstrī, Benares, Chaukhamba Sanskrit Sansthan, 2002. La mejor exposición de esta obra se la debemos a G. Chemparathy, *An Indian Rational Theology. Introduction to Udayana's Nyāyakusumāñjali*, Viena, Publications of the Nobili Research Library, 1972.
- En el caso de la escuela *mīmāṃsā*, me he limitado a la refutación de Kumārila, tal como aparece resumida por P. Bilimoria, "Hindu Doubts about God: Towards a Mimamsa Deconstruction", en R. W. Perret (ed.), *Indian Philosophy: A Collection of Readings*, vol. 4, Nueva York-Londres, Garland, pp. 87-105 (originalmente publicado en el *International Philosophical Quarterly*, núm. 30, 1990, pp. 481-500). El texto base es el Ślokavārttika, un comentario al comentario canónico de Śabara al *Mīmāṃsāsūtra*. Existe traducción al inglés por Ganganatha Jha (Calcuta, The Asiatic Society, 1985).
- En cuanto al budismo, sigo principalmente la refutación de Dharmakīrti en la exposición de R. Jackson, "Dharmakīrti's Refutation of Theism", *Philosophy East and West*, núms. 36-4, 1986, pp. 315-348. El texto base es el *Prāmaṇavārttika*, en el capítulo titulado "Prāmaṇasiddhi".

Fuentes secundarias

- GLASENAPP, Helmuth von, *Buddhism: A Nontheistic Religion*, Nueva York, G. Braziller, 1970.
- HAYES, Richard, "Principled atheism in the Buddhist Scholastic tradition", *Journal of Indian Philosophy*, núm. 16, 1988, pp. 5-28.
- HUME, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- KAPSTEIN, Matthew, "Le refus bouddhiste du théisme", *Diogenes*, núm. 205, 2004, pp. 69-75.
- LAINÉ, Joy, "Udayana's refutation of the Buddhist thesis of momentariness in the *Atmātattvaviveka*", *Journal of Indian Philosophy*, núm. 26, 1998, pp. 51-97.

- MATILAL, Bimal K., *The Word and the World: India's Contribution to the Study of Language*, Delhi, Oxford University Press, 1990.
- RANI, Vijaya, *Buddhist Philosophy as Presented in Mīmāṃsā Sloka Vārttika*, Delhi, Parimal, 1982.
- SHARMA, Arvind, *A Hindu Perspective on the Philosophy of Religion*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 1990.
- , *The Philosophy of Religion: A Buddhist Perspective*, Delhi, Oxford University Press, 1995.
- VATTANKY, John, "Aspects of early Nyāya theism", *Journal of Indian Philosophy*, núm. 6, 1978, pp. 393-404.